

## Gellnerovo pojetí modernity

JIŘÍ MUSIL\*

### Gellner's Conception of Modernity

**Abstract:** Gellner's theory of modernity is a complex structure, it matured several decades and during this process he modified some of its elements. The following interpretation of his theory is based on the analysis of three pillars of his thought, first on his epistemological axioms, second on his concept of philosophy of human history and third on his conception of social theory. Gellner's theory of knowledge is a cluster composed of classical empiricism, kantian rationalism, enriched by weberian understanding of historical modifications of rationalism in modern times. Gellner adds to these two pillars his concept of cultural perspectivism and his interpretation of evolutionism, so called truncated evolutionism that concentrates on the emergence of modernity. Gellner's philosophy of history is based on his analysis of interaction between three basic functional entities of all human societies: economy, power, knowledge. Gellner rather carefully analyzed as well the relationship between the role of material and ideational factors in human history, and between sociological analyses based on causal. In his view sociology has to use both approaches. Gellner is stressing the fact that to the most important elements of modernity belongs science, but at the same time he is fully aware of the fact that science can not tell us "what to do". Here he follows Max Weber's thesis on the disenchantment as an element of modernity.

**Key words:** epistemological, historical and sociological pillars of modernity, the role of science in modernity, disenchantment of the world

### Celoživotní téma

Gellnerovo pojetí modernity je složitá myšlenková struktura, která vznikala postupně a má mnoho vrstev a složek. Gellner až do konce života o ní přemýšlel, doplňoval ji a v některých ohledech ji i poněkud měnil. Bylo to nepochybně jeho ústřední, celoživotní téma a je jen paradoxem, že je znám spíše díky svým pracím o nacionalismu a islámu. Ale ty nejsou přitom vůbec pochopitelné bez znalosti jeho koncepce modernity. Navíc je pravděpodobné, že mají řadu nedostatků. Koncepce modernity má podle mého soudu naopak šanci, že bude nejzávažnějším přínosem Ernesta Gellnera ve společenských vědách.

Pokusím se popsat a vyložit její nejzralejší podobu a zároveň ukážu na to, jak vznikala a jak se formovala. Velice často se u nás komentáře k jeho názorům o modernitě omezují na výklad jeho nejsoustavnější knihy *Pluh, meč a kniha* [Gellner 1988], která vyšla v českém překladu v roce 2000. Je to zcela legitimní, protože v této publikaci autor pravděpodobně nejuceleněji vyjádřil své pojetí modernity, zejména její vznik v Evropě. V pozdějších pracích, zejména v posmrtně vydané knize *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma* [Gellner 1998] se však více zamýšlel nad podmínkami její udržitelnosti a nad tím, co ji ohrožuje.

\* Prof. PhDr. Jiří Musil, CSc., Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy, U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice. E-mail: ceu.musil@volny.cz

Chceme-li ovšem porozumět tomu, proč vznikla ona složitá struktura a jaké jsou její hlavní rysy, musíme se seznámit především s teoretickými základy autorova pojetí modernity. Chci se proto pokusit o výklad jeho pojetí modernity prizmatem tří filozofických dimenzí.

Na prvním místě chci interpretovat Gellnerova gnoseologická východiska a zejména ukázat na to, že považoval novodobou vědu za myšlenkový základ modernity. Na druhém vyložit jeho pojetí filozofie dějin a poukázat na jeho specifickou formu výkladu dějin. Konečně pak na třetím místě seznámit se sociologickou teorií, která se podílela na jeho koncepci modernity. Je zapotřebí zdůraznit, že bez proniknutí do těchto Gellnerových filozofických základů, nelze jeho koncepci modernity plně porozumět.

Předtím, než se o to pokusím, je nezbytné uvést jedno „caveat“. Modernita v Gellnerově koncepci je velice širokým pojmem usilujícím zachytit jak specifické formy myšlení, tak i sociální a ekonomickou organizaci společností a také způsob života. Není to v žádném případě možno chápat jako pojem blízký „moderně“ v tom smyslu, jak o něm píše např. teoretik sociologie Peter Wagner, když mluví o dvou krizích modernity v západních společnostech 19. a 20. století [Wagner 2001], nebo jak o tomto pojmu přemýšleli spisovatelé, umělci a architekti konce 19. a začátku 20. století a jak o tom popřípadě bádá skupina rakouských historiků zabývajících se modernou ve Vídni a střední Evropě na konci 19. století.

### Gellnerova filozofie poznání

Nejucelenějším textem, ve kterém se ještě poměrně mladý Gellner vyrovnává se soudobým filozofickým myšlením Západu, je publikace *Legitimation of Belief* [Gellner 1974]. Bylo to po letech studia filozofie v Oxfordu, po letech přednášení filozofie na univerzitě v Edinburghu a zejména po delší době pobytu v oddělení sociální antropologie na London School of Economics and Political Science (LSE). Když kniha vyšla, autor už působil jako „profesor filozofie se speciálním zřetelem na sociologii“ na LSE. Ernestu Gellnerovi bylo v době, kdy knížka vyšla, 49 let.

V závěru knihy *Legitimation of Belief* vyjádřil – myslím nejuceleněji – svůj názor na to, jak poznáváme svět. Je to „in nuce“ jeho filozofie poznání. Text na stránkách 206–208 uvedeně knihy, který jsem zkrátil, ale ponechal jeho dikci, tuto filozofii shrnuje následujícím způsobem.

V současné době se naše poznání světa, jež není valné a které je jakýmsi chabým vorem, na němž se pohybujeme, opírá o čtyři volně spojené kmeny. Za prvé o důraz empiriků na to, aby se jakékoliv přesvědčení lidí posuzovalo pomocí důkazů, které tito lidé nesmí kontrolovat. Za druhé o Kantovo přesvědčení, že existuje „mechanická“ tendence našeho rozumu vysvětlovat svět neosobně a strukturálně. Je Kantovou zásluhou, že tvrdil, že tato tendence je v nás, nikoliv ve věcech samotných. A je pak zásluhou Maxe Webera, že zdůrazňoval, že tato tendence se objevuje jen ve specifických historických podmínkách a je to historicky specifický rozum, a nikoliv lidský rozum jako takový, jenž má uvedené nutkání. Za třetí se opírá o přijetí perspektivy jednotlivých kultur, které se navzájem liší; jde o přijetí kulturního gnoseologického perspektivismu, v podstatě relativismu. V omezené sféře „kultury“ je vskutku relativismus platný. V oblasti vážného poznávání, relativismus není možnou volbou. Za čtvrté o jakýsi omezený (*truncated*) evolucionismus, to jest nikoliv o úsilí porozumět vývoji všeho, nýbrž porozumět spe-

cifickým rysům vývoje průmyslové civilizace, která je naším osudem. Poznáváme svět a naše možnosti v něm ve světle našeho postupně rostoucího vědění o podmínkách, alternativách, důsledcích, ale i omezeních spojených s tímto druhem civilizace. Jednodušeji řečeno, naše teorie poznání, naše myšlení o světě se nemůže obejít bez sociologie.

Typicky gellnerovským způsobem pak dodává: „A to je vše, co zůstalo z velkých systémů 19. století [Gellner 1974: 208].“ Ke konci života se vrátil ještě dvakrát k formulaci svých základních filozofických pozic. Poprvé v knize, ve které především odmítl zcela kategoricky postmodernismus, a podruhé v málo známém kázání před univerzitou, nazvaném „The Uniqueness of Truth“, které měl v kapli King's College v Cambridge v neděli 31. května 1992 [Gellner 1992a]. V knize *Postmodernism, Reason and Religion* [Gellner 1992b] svou teorii poznání shrnul v poslední kapitole. Kapitolu nazval „Racionalistický fundamentalismus“. V ní se především vymezuje vůči náboženství: „Osvětský racionalistický fundamentalismus, jehož jsem pokorným stoupencem, odmítá všechna velká zjevení. Odmítá onu velkou absolutizaci, tak charakteristickou pro některá postaxiální náboženství, která přisuzují mimosvětské a transkulturní postavení i autoritu určitým tvrzením a hodnotám (...) [Gellner 1992b: 80].“

Toto východisko pak převádí do jakýchsi gnoseologicko-metodologických principů. Podle Gellnera neexistují žádné privilegované a tím méně žádné bytostné pravdy. Všechny skutečnosti jsou si rovny a právě tak jsou si rovni všichni pozorovatelé. Při bádání jsou všechna fakta a všechny rysy oddělitelné: vždy je správné zkoumat, zda by kombinace nemohly být jiné, než jak se předtím předpokládalo. To je velmi důležité stanovisko. Gellner také na jiných místech pléduje za jakýsi metodický atomismus. Je to v podstatě přihlášení se ke Galileově obratu ve vědě, tj. k členění reality do menších částí, a pak její sestavování do struktur, které se empiricky ověřují. Je to rovněž přihlášení se ke gnoseologické převaze metod vzniklých v evropských přírodních vědách.

Gellner doslova říká: „Jinými slovy, svět se nevynořuje jako komplexní balík, což je obvyklý způsob, jak se jeví v tradičních kulturách – nýbrž postupně, část po části (...). Kultury jsou světy souborných celků; naproti tomu vědecké zkoumání vyžaduje atomizaci faktů [Gellner 1992b: 80–81].“

Zamyslíme-li se nad předchozími tvrzeními, lze říci, že jsou výzvou k trvalému hledání přesnějšího výkladu pozorovaných objektů, k dynamickému pohledu na vývoj vědění a k přijetí soutěže mezi výklady. Na první pohled by se zdálo, že jde o rafinovaný filozofický relativismus. To je však jedna stránka věci. Druhou je zcela nekompromisní postoj k jedinečnosti vědeckého hledání pravdivého obrazu světa. Není proto pochyb o tom, že za jednu z nejdůležitějších, ne-li za vůbec nejdůležitější složku modernity, považoval Gellner novodobou vědu. Chápal ji v popperovském slova smyslu, přičemž Popperovi vytýkal, že neviděl sociologický kontext vzniku moderní vědy.

Proti filozofickému relativismu se Gellner bránil přimknutím k Immanuelu Kantovi, kterého považoval za největšího evropského filozofa. Co lze totiž v Gellnerově interpretaci Kantovy filozofie absolutizovat, je to, co můžeme zjednodušeně nazvat metodou myšlení. Metoda zanechává na světě svůj stín, vytváří uspořádanou, symetrickou Přírodu. V tom je vlastní smysl, který je nutno připsat kantovské doktríně. Kantova koperníkovská revoluce podle našeho autora spočívala v prohlášení: Není žádný způsob, jak bychom dokázali, že svět musí být takový, jaký je. Co však můžeme ukázat, je to, že se svět takovým musí jevit, jestliže myslíme určitým způsobem – a my tak myslíme.

Sociologovi Weberovi pak bylo podle Gellnera ponecháno, aby doplnil filozofa Kanta sociologickým vhladem a ukázal, že tak myslí pouze někteří z nás. Navíc, že tento způsob myšlení mohl vzniknout jedině v jistém momentu evropských dějin. Přesto tento způsob myšlení, který je myšlenkovým základem vědy a modernity, začal postupně prosakovat do celé společnosti.

Bylo by chybou předpokládat, že onen racionalistický fundamentalismus, za který Gellner plédoval a jenž někdy označoval mírněji jako post-osvěcenský racionalismus, nemá velké problémy. V citovaném kázání před univerzitou sám nemilosrdně poukázal takto na jeho „svět odkouzluující“ dimenzi: „Idea, že nestranné a atomizované zacházení s důkazy, spojené se zákazem přílišné rozvláčnosti, vede sice ke správnému poznání světa přírody, může být v této oblasti správné (a já je za správné považuji), ale nezahřeje srdce ani člověku nepomůže unést tragedii a nepomůže mu k tomu, aby se choval důstojně, když jsou pro něj okolnosti neúnosné [Gellner 1992a: 9].“

### Filozofie dějin

Adekvátní interpretace Gellnerova pojetí modernity musí vycházet rovněž z jeho konceptu filozofie dějin, který je vyjádřen *in nuce* v názvu jeho nejucelenější knihy *Plough, Sword and Book*. Přeloženo do našeho jazyka: Ekonomie, moc a vědění. Gellner byl přesvědčen, že když porozumíme interakci mezi takto označenými klastry podmínek života společností v jednotlivých historických obdobích, porozumíme jak specifičnosti těchto období, tak i povaze změn a sekvenci historických období. Jeho koncepce je podle mého soudu výkladem sekvencí ideálně typologicky pojatých velkých a dlouhodobých období. Téměř se vnucuje analogie s marxistickým pojmem formace.

Předtím, než se budu zabývat vývojem, sekvencemi a pojetím historického procesu vedoucího k vynoření evropské moderní společnosti, uvedu jeho vlastními slovy, jak chápal hlavní rysy této společnosti. Půjde o strukturální perspektivu, která ukáže své přednosti, když předešleme Gellnerův obraz pre-industriální společnosti, čili společností agrárních.

Do jedné ze svých posledních knih, tj. do knihy jednoduše nazvané *Nationalism* [Gellner 1997], umístil kapitolu nazvanou „Krátké dějiny světa“. V ní jsou strukturálně popsány jak agrární společnosti, tak i průmyslové. Agrární společnosti, které někdy označuje také pojmem „ruritania“, charakterizoval takto [Gellner 1997: 15–20]: Vyznačují se ohromným růstem počtu obyvatel, jenž byl způsoben přechodem na zemědělství a schopností potravinu skladovat. Tyto dvě změny umožnily pak ohromný růst složitosti společnosti, růst sociální dělby práce a růst složitosti sociální organizace. Vedle diferenciacie hospodářských složek společnosti, vynořili se Červení a Černí, tj. specialisté vládnutí a násilí na jedné straně a specialisté v činnostech rituálních, ideových, spásu zaručujících, terapeutických a soudících – smiřujících na straně druhé. Vznikl také stát, čili forma politické centralizace a začala se také formovat hierarchická struktura společnosti. Zdá se, že pokrok v složitosti a v hierarchičnosti probíhal společně. Agrární společnosti jsou nezbytně malthusiánské – růst obyvatelstva předhání růst výroby a potravin. Hlad však postihoval jednotlivé třídy odlišně, a proto bylo pro život každého člověka rozhodující, v jakém místě struktury společnosti se nachází. Nátlak panující v agrárních společnostech vyžadoval formování určitého typu sociální koheze, která zase vyžadovala určitý specifický druh legitimace, aby mohla být účinná. Černí se podíleli o moc s Červenými

– tak charakterizoval Gellner Stendhalovými pojmy mocenskou strukturu „ruritanie“. Důležité bylo, že i typ vědění korespondoval se sociální strukturou agrární společnosti. Vyjádřeno jednoduchým idiomem, smyslem vědění nebylo objevovat nové neznámé věci, nýbrž stabilizovat společnost. Zdálo se, že uzavřenost a nepohyblivost agrárních společností je neodstranitelná.

Gellner sleduje Maxe Webera, je však fascinován spíše tím, že jedné z těchto agrárních společností, tj. evropské, se zdařilo uniknout z tohoto začarovaného kruhu. Považuje to za svého druhu zázrak. Tento jedinečný exit z uzavřené „ruritanie“ se stal jedním z jeho životních témat.

Ale čím se vlastně liší moderní společnosti od společností agrárních? Moderní společnosti jsou v jeho pojetí především společnosti průmyslové. Modernita i ve svých jemnějších dimenzích, např. kognitivních, sociálních a kulturních, je spojena s industrializací a urbanizací. Jednodušší zemědělské společnosti se vyznačovaly podle Gellnera, ve srovnání s moderní společností, vyšší úrovní sociální sourodosti. Tak překládám jeho anglický pojem „coherence“. Svět, ve němž lidé tehdy žili, mysleli a jednali, byl týmhž světem. Kognitivní a morální řády se navzájem posilovaly a udržovaly.

V rámci úvah o těchto vztazích formuloval Gellner, jak sám říká, důležitý, i když poněkud hrubý zákon intelektuálních dějin lidstva. Logická a sociální koherence, sourodost, jsou v protikladném vztahu: čím více máte jednoho, tím méně máte druhého. Je to vlastně jiným způsobem vyjádřená weberovská teze o procesu racionalizace jako nutné součásti průmyslových kapitalistických společností. Ty jsou jedním z nejsilnějších modelů toho, co se označuje jako moderní společnost. S weberovskou racionalizací souvisí rovněž odkouzlení světa. S touto tezí Gellner plně souhlasí.

Bylo by proto omylem domnívat se, že Gellner – přes své zjevné sympatie s modernitou – nevidí její stíny. Ve svých odpovědích kritikům, které jsou publikovány ve svazku *The Social Philosophy of Ernest Gellner*, vydaném k jeho sedmdesátým narozeninám [Hall – Jarvie 1996], dokonce explicitně říká: „Jan Jarvie se mýlí, když mne popisuje jako rázného (jestliže to znamená nerozlišujícího) obhájce modernity [Gellner 1996: 670].“ Dále podrobněji vysvětluje své výhrady k filozofické bázi modernity v závěrečných odstavcích své poslední knihy *Jazyk a samota*. Lze je shrnout asi takto: model individualistického racionalismu – který mu byl tak blízký – a který je filozofickou páteří modernity, se ukazuje jako neuvěřitelná kognitivní a technologická síla, která úplně transformovala svět. Je také základem hospodářského úspěchu civilizace používající tohoto způsobu myšlení a jednání. Ale pak následuje tato pasáž: „Jsou také oblasti, v nichž může být slabší: nemůže ze svých vlastních zdrojů a v souladu s vlastními ústředními zásadami vytvořit ty ostatní cenné aspekty kultury, jako je třeba potěšující pocit souměřitelnosti nebo integrace sociálního a přírodního řádu, nebo poskytnutí základny pro závažnost a spolupráci nebo jako zdroj symbolismu a posvátnosti rituálů, či jako útěcha v tragédii [Gellner 2003: 220].“ Ještě nemilosrdnější pohled obsahuje tyto formulace. Svět racionální, vědecko-průmyslové společnosti je podle něho chladný, neútluný, neosobní a nespojitý. Gellner ho přesto přijímá, i když soudí, že neosobnost a pravidelnost, které ho činí poznatelným, jsou současně těmi rysy, které ho činí téměř neobyvatelným.

Existuje ještě jedna oblast, které se musím alespoň krátce dotknout, má-li být čtenáři jasná Gellnerova pozice ve filozofii dějin, přesněji řečeno v jeho chápání vztahu mezi historickým materialismem a idealismem. Je to důležité i proto, že někteří s ním

sympatizující autoři ho označili jako „nemarxistického historického materialistu [Park 1996: 574].“ Myslím, že skutečnost je poněkud složitější, i když část Parkova názoru má racionální jádro. Gellnerův „materialismus“ tvoří součást jeho chápání modernity, zejména *vis à vis* postmoderní vlně subjektivismu. Navíc je jeho diskurz s marxismem důležitý proto, že se chtěl explicitně distancovat od marxistického pojetí modernity.

K relativně raným Gellnerovým textům, které se soustavně zabývaly marxismem, patří jeho příspěvek na Světovém sociologickém kongresu v Evianu v roce 1966 „Sociologie a sociální antropologie“ [Gellner 1973: 107–137]. V této přednášce, ve které explicitně vyjádřil sympatie k metodě strukturálního funkcionalismu, důležitou část zaujímá úvaha o idealistickém a materialistickém výkladu kauzálních vztahů ve společnosti.

Kauzální vztahy ve společnosti mohou být založeny podle něho na nexu vytvořeném buď přírodními, nebo kulturními jevy anebo na jejich spojení. Přírodním jevem je např. výstřel ze startovací pistole, kulturním jevem je jeho interpretace jako znamení k zahájení běhu. Sociální systém je pak jako celek většinou společným produktem přírodních a kulturních vazeb (spojení), přičemž srozumitelnost a spolehlivost těchto kulturních vazeb je spoluproduktem celého systému. V této nekvalifikované podobě lze kulturní přístup, analyzující společnosti pomocí rozboru „významu“ přikládanému jednání, institucím atd., označit podle něho za idealistický a zároveň za nesprávný. Jsou v něm nadměrně zdůrazněny dvě věci. Za prvé síla pojmů, významů a myšlenek řídit chování lidí a za druhé délka času, po níž se mohou lidé dávat řídit určitými pojmy nebo myšlenkami.

Naproti tomu materialistický přístup předpokládá, že sociální kauzalita je velmi podobná kauzalitě v hmotném světě a nejdůležitější vztahy ve společnosti mají podobnou povahu jako vztahy fyzikální nebo biologické. I tato zjednodušená verze ovšem připoustí existenci „ideologie“, „kultury“, na kterou ovšem působí také hmotné podmínky. Zpětný vliv těchto ideových faktorů je však podle Gellnera poměrně slabý. V pozdějších publikacích toto stanovisko však změnil a viděl úzké spojení mezi myšlením a vedením, provozem života.

Gellner v citované stati z Evianu zdůraznil, že strukturálně-funkční metoda nepřijímá ani jednu z těchto extrémních pozic, i když je jí – a tudíž i jemu – bližší materialistická interpretace sociálních vazeb. Byl si však plně vědom také neoddiskutovatelného argumentu idealistické interpretace. Ten spočívá v poznatku, že v sociálních, sémantických, psychologických a jiných soustavách je kontext poskytovaný systémem jako celkem podstatnou a neodmyslitelnou složkou. „Významy“, které hrají důležitou roli v každé komunikující lidské společnosti, jsou její integrální součástí. Antropologický koncept struktury zahrnuje proto podle jeho mínění obě tyto stránky, tj. jak hmotná spojení a kauzality, tak i nehmotná, významová spojení. Gellner definoval tuto formu materialismu jako „multiform materialism“, který přímo stavěl proti historickému materialismu. Lze soudit, že již tehdy to bylo důsledkem studia Maxe Webera, že mezi tvrdé hmotné faktory působící na vývoj společností počítal především uspořádání a formy moci. Ty byly z jeho pohledu významnější než Marxova hospodářská základna. Dobrý antropologický výzkum jakéhokoliv společenství musí proto podle jeho názoru zahrnovat vždy to, co nazval „bilancí moci“. A tento multiformní materialismus, zdůrazňující roli moci ve společnosti, vystihuje jednu z nejdůležitějších stránek modernity.

**Co je moderní společnost a co je modernita v sociologické perspektivě**

Ve zmíněné knize *Nationalism* [Gellner 1997: 25–30] popsal moderní – průmyslovou společnost následujícími deseti znaky:

1. Průmyslová společnost se liší od agrární především tím, že je založena na růstu ekonomie a vědy, a nikoliv na nepohyblivé a tradiční ekonomii a technologii. Růst ekonomie, včetně produkce potravin, je v průmyslové společnosti rychlejší než růst populace – čili tato společnost už není malthusiánská. Výrobou potravin se v těchto společnostech zabývá přitom stále menší podíl lidí.

2. Hospodářský růst je spojen s rostoucí sociální mobilitou. Na rozdíl od dosavadního vývoje, v jehož průběhu se společnosti stávaly o to více nerovnostářské, o co více byly složité, formování průmyslové společnosti zahájilo trend ke zvyšování rovnosti životních podmínek. Gellner v této souvislosti cituje se souhlasem Tocquevilla – ten, jak známo, považoval trend k větší rovnosti za jeden z velkých pohybů Evropy od konce středověku.

3. Gellner rovněž opakovaně zdůrazňuje, že jsme se stali rovnější, protože jsme se stali mobilnější, nikoliv naopak.

4. Rychle se měnící technologie znamená, že se také rychle mění struktura povolání. Průmyslové společnosti nemohou být tudíž spojeny se systémem kast nebo stavů.

5. Sociální struktura těchto společností musí být, alespoň do jisté míry, meritokratická, tj. vybudována na zásluhách.

6. Inovace a meritokracie nutně vedou k tomu, že rigidně stratifikované společnosti se mění ve formálně egalitární společnosti. Moderní společnosti nejsou samozřejmě egalitární v tom smyslu, že by v nich neexistovaly velké rozdíly z hlediska moci a bohatství. Jsou rovnostářské v tom smyslu, že rozdíly mezi jednotlivými vrstvami jsou uspořádány formou určitého kontinua, takže neexistují formální rozhraní vyjádřená právními normami, rituálem nebo zvykem. Rozdíly v těchto společnostech jsou stupňovité a kontinuální.

7. Mobilita a anonymita moderních společností je jejich výrazným znakem.

8. Sémantická povaha práce převládá a tělesná práce je stále více nahrazována prací duševní, a to předpokládá poměrně dlouhou přípravu, tj. učení, školení a studium.

9. V průmyslových společnostech roste význam bezkontextových sdělení a univerzální kultury. Jde také o první společnost v dějinách, v níž je gramotnost téměř všech jejích členů univerzální. Poslední dvě teze jsou základem Gellnerovy modernistické koncepce nacionalismu.

10. Součástí metamorfózy proměňující agrární společnost v průmyslovou není jen nová ekonomie, sociální struktura, změna v užívání moci, nýbrž také povaha sociální koheze. Mění se ovšem také způsob myšlení a roste velmi rychle role vědění.

Tato Gellnerova deskripce moderních společností není příliš systematická, ale zamýšlení nad ní a znalost Gellnerova díla umožňují najít v jeho textech obecnější sociologické koncepty, jimiž se snažil modernitu vystihnout.

Pravděpodobně nejoriginálnější složkou gellnerovské sociální teorie je sociologické vidění vývoje evropského racionalismu. Prohloubil tím myšlenku, kterou vyjádřil před ním Max Weber. Racionalismus, jako jednu z modalit filozofické reflexe, chápe totiž Gellner jako integrální součást způsobů a struktur obecného myšlení, přičemž zároveň respektuje logiku vnitřních proměn filozofie v evropském novověku. Vytrvale poukazuje



na to, že filozofie je součástí mnohem širších a hlubších posunů v lidském vidění, chápání a jednání. Filozofické myšlení obecně chápal jako aktivní reflexi stavu společnosti. Zároveň ovšem filozofické myšlení působí na tento stav. Jeho mimořádný důraz na analýzu racionalismu je důsledkem přesvědčení, že určitá forma racionalismu se stala myšlenkovým pilířem evropské modernity. Vyjádřil to nejuceleněji tím, že napsal jakési sociologické dějiny racionalismu v knize *Reason and Culture* [Gellner 1992; Gellner 1999]. V těchto dějinách je filozofická interpretace racionalismu doplněna o sociologickou.

Pro naše uvažování o sociologickém základu jeho koncepcí modernity je klíčová Gellnerova analýza přechodu od tzv. genetické, druhové racionality popsané Durkheimem, k racionalitě účelové, ke Zweckrationalität, typické v kapitalistickém ekonomickém kalkulu a v procesech byrokratizace. Co je podstatou tohoto přechodu, o kterém Gellner jednou napsal, že je snad největší jednotlivou událostí lidských dějin?

Gellner soudí, že při slabosti jednoznačného genetického naprogramování lidského chování musela vzniknout – měl-li se lidský druh udržet – soustava sociálních a pojmových regulativů, které by zajišťovaly sociální a sémantický řád. Ty byly podle něho nezbytnou náhradou za genetické kódy. Měly a mají však jako sociální a kulturní jevy proměnlivou povahu. Gellner se domnívá, že byly objeveny a nehlouběji pochopeny Émilem Durkheimem. Ochotu podrobovat se těmto regulativům a pravidlům lze podle našeho autora označit pojmem racionalita v durkheimovském smyslu. Durkheim vlastně popsal uzavřenou společnost, která byla držena pohromadě mechanickou solidaritou. Durkheimovská, obecná, druhová racionalita byla však iracionální z hlediska racionality v užším slova smyslu, tj. racionality, která spočívala ve vyhledávání nejvhodnějších nástrojů pro dosažení jednotlivých konkrétních a oddělených cílů.

Dokud měl myšlenkový život lidstva povahu původní durkheimovské racionality – a ta regulovala život ještě v agrárních společnostech – nemohli lidé účinně poznávat přírodu a nemohli také robustně a nepřetržitě zdokonalovat výrobní technologie, jejichž inovování bylo nezbytnou podmínkou trvalého hospodářského růstu. Mohli bychom říci, že pro to, co se snaží Gellner popsat a vysvětlit, lze použít pojmu sociologická mutace.

Druhým důležitým sociologickým prvkem Gellnerovy koncepcí modernity je jeho pojetí vztahu mezi mocí a její legitimitou. Podle Michaela Lessnoffa [Lessnoff 2002] lze jeho přínos shrnout takto: Vycházejí ze stanoviska, že pro zachování sociálního řádu v jakékoli společnosti musí fungovat dvě věci: moc a legitimita, konstatoval, že v raných uzavřených společnostech a také společnostech agrárních, bylo sociální legitimacy dosahováno prostřednictvím kognitivního systému společnosti.

Legitimizační funkce kontrolovala tak říkajíc poznávání v tomto typu společnosti. Gellner zdůrazňuje, že šlo o společnosti zemědělské. V pozdních agrárních a písma znalých společnostech, specialisté v legitimizaci vědění, byli obvykle úzce spojeni se specialisty moci a sociální řád byl vcelku vzato udržován touto koalicí. Meč a kniha – v jeho metafoře – se spojily. Šlo o řád nespravedlivý a nerovný. Ale bylo to přesto nutné pro udržení jeho stability. K vytvoření morálně a politicky snesitelné společnosti byly nutné ještě další dvě změny, které by změnily vztah mezi mocí a legitimací jejího použití.

První nutnou změnou bylo zbohatnutí společnosti, tj. podstatný růst blahobytu umožněný průmyslovým kapitalismem a průmyslovou technologií. Průmyslová technologie umožněna vědou je hlavním motorem vytvoření podmínek nemalthusiánské, zámožné a slušné společnosti.



Druhou nezbytnou změnou, stejně důležitou jako první, jsou důsledky vědy v samotné mocenské struktuře společnosti. To mělo ovšem ještě důležité před-podmínky, mezi nimi zejména vývoj k univerzálnímu, monotheistickému náboženství (univerzum má jednotný řád), založeném na písmu. V agrárních, písma znalých společnostech takové náboženství umožnilo oddělení moci a poznání a otevíralo dveře k sociální kritice. Změna náboženství otevírala tudíž také možnost vývoje k modernitě. Gellner má tím v podstatě na mysli protestantismus.

Na rozdíl od této pouhé možnosti, věda poskytovala takový druh poznání, které nemůže podporovat nebo schvalovat sociální systém, protože věda nemůže podporovat žádné sociální hodnoty. Když se tudíž věda stane dominantním způsobem poznávání světa, sociální systém se nutně otevírá morální a racionální kritice. Vědění již nefunguje jako stabilizátor společenského systému – je složkou oddělenou od moci. Červení a Černí se rozcházejí.

Věda je podle Gellnera tudíž nejen modelem otevřené společnosti, jak to chápal Karl Popper, ale je zároveň mechanismem, který přispíval obecně k „otevírání společností“. A jedním z rysů moderní společnosti je její otevřenost, ba lze dokonce říci také její „nesystémovost“.

Ve shodě s dalšími autory, např. MacFarlanem [1996; 2007] a Lesnoffem [2002] lze závěrem říci, že jádrem Gellnerova sociologického pojetí moderní společnosti a modernity je oddělení sociálních sfér a institucí. Uplatňování moci (politika), bohatství (ekonomie) a sociální solidarity (rodina, příbuzenství) a smyslu (náboženství) se v moderních společnostech navzájem oddělilo a tyto sféry se navzájem vyrovnávají. Výsledkem je, že moderní společnosti se vyznačují tím, že žádná z uvedených sfér a s nimi spojených institucí nemá dominantní postavení. Neexistuje podle něho jakási jednoznačně determinující infrastruktura, je jen nestálá a překerní rovnováha sil.

### **Gellnerovy obavy a naděje**

Na závěr ještě dva pohledy Ernesta Gellnera na současnou situaci moderních západních společností. Prvním je pozoruhodná úvaha o vztahu mezi růstem a racionalitou, která je podle našeho autora podstatnou složkou moderních společností. V knize *Rozum a kultura* [Gellner 1999] vyjádřil názor, že v našem dnešním světě začíná být racionalita ohrožena. Není to však jen v důsledku rostoucího vlivu iracionálních směrů myšlení. Racionalita je více ohrožena strukturálními proměnami současných západních společností. Platí podle něho totiž dvoustranná závislost; není tomu pouze tak, že růst potřebuje racionalitu, ale i racionalita potřebuje růst. Čeho se v této souvislosti obával? Uvědomoval si rostoucí ekologické problémy světa a připouštěl, že za určitých okolností nebude lidstvu zbývat nic jiného než akceptovat silnou regulaci využívání zdrojů, výroby i spotřeby tak, aby byl svět stabilizován. Tušil, že nikoliv ve vzdálené budoucnosti pravděpodobně dojde k podstatnému omezení hospodářského růstu. Regulovaná, nerostoucí společnost bude vyžadovat i stabilizovaný sociální řád. Takové společnosti se vyznačují, jak podle jeho názoru plyne z historie, také nutností kognitivní stability. To chápal jako omezení oblasti, v níž může být „rozum“ volně rozvíjen. To je smysl jeho věty, „racionalita potřebuje růst“. Z jakého důvodu? Protože ve stabilních společnostech a kulturách by tvrdé sledování jednoho cíle mohlo snadno narušit složitou rovnováhu, které společnost dosáhla. To v dynamických společnostech, které jsou trvale v jakémsi stavu různých

nerovnováh, tak moc nevadí. Tam mohou být také jednotlivé důležité segmenty, jako je výroba, politika, náboženství, názory lidí navzájem odděleny. V nepohyblivých společnostech by byla naopak racionalita vytlačena na okraj.

Druhý pohled ukazuje Gellnerovy naděje. Je o to závažnější, protože je z jeho poslední knihy, jejíž vydání se sám ani nedočkal, tj. *Jazyka a samoty* [Gellner 2003]. Ústředním tématem knihy je vztah mezi dvěma základními podobami vědění, myšlení, společnosti a způsobu života. Nejlépe to vyjadřují polarity pojmů *Gemeinschaft* a *Gesellschaft* a atomického individualismu a romantického holismu.

Každá z těchto vizí je zároveň specifickým pohledem na povahu člověka a na povahu společnosti. Na jedné straně je to individualistický model Robinsona Crusoe, který vstupuje do společenství pouze na základě smlouvy, na druhé straně model romantického holismu. Ten zdůrazňuje, že člověk je sociální živočich, jenž by bez pospolitosti neměl ani svou individuální identitu. Obě vize jsou zároveň popisem toho, jaký je náš sociální svět a jací jsme jako individua a zároveň je návodem k tomu, „co býti má“. Byl by to těžký nebo skoro nemožný úkol, kdybychom tuto volbu doopravdy museli činit. A tady začíná nová Gellnerova úvaha, která ho podle mě oddělila od Gellnera dřívějších let. Tvrdí totiž, že dnes vůbec před takovou volbou v takové ostré podobě nestojíme. Nejen že se nemusíme takto rozhodovat, my nejsme dokonce schopni takových rozhodnutí. Ale co je důležitější, naše dnešní situace není tak jednoduchá a ostře rozdělená, jak tomu bylo v minulosti. A zde je to nejdůležitější místo: „Svět se našťěstí změnil. Naše reálná situace a volby, které máme, jsou poněkud odlišné a složitější. Anebo spíše, naučili jsme se rozumět našemu světu o něco lépe, než tehdy, když jeho povaha byla diskutována dvěma stranami, z nichž každá si nárokovala monopol pravdy pro sebe a nepřipouštěla možnost třetího řešení [Gellner 2003: 218].“

Každá z těchto velkých vizí tak, jak ji formulovali její přívrženci, představuje hrubé zkreslení naší skutečné situace. Individualismus, který označujeme pojmem tradice Robinsona Crusoe, začal Descartem, pokračoval pak přes Huma a Kanta a byl pak reformulován znovu „druhým pozitivismem“ ve Vídni a neoliberalismem současné doby, nám předkládá příběh o tom, jak skvělý a nezávislý jedinec staví svůj kognitivní, ekonomický a sociální svět. Gellner k tomu poznamenává, že se to tak prostě ve skutečnosti nedělo. Individualistický model nemá příliš velké aspirace být realistickým obrazem společnosti nebo dobrým historickým popisem toho, co se ve skutečných lidských dějinách stalo. Chce být podle Gellnera spíše jakousi etikou poznávání, s čímž náš autor souhlasí.

Poté, co se Gellner v podstatě vyznal z hlubokých sympatií ke kognitivním složkám síly individualismu, udělal podle mého soudu zajímavý obrat, který ve svých dřívějších pracích jenom naznačoval. Již dříve napsal, že tento kognitivní styl nám neodpoví na otázky: „Čto dělat?“ Jak žít?

Rivalizující vize romantického komunismu naopak tvrdí, že vědění a prakticky vše ostatní, je vždy jakousi hrou týmu, takže izolovaný jedinec je pouze podivná až patologická abstrakce. V této souvislosti Gellner uvádí různé formy romantismu, ale zdůrazňuje, jak lze od něj očekávat, že tento romantismus je pouze novým potvrzením agrárních hodnot, za něž považuje agresivitu, zařazování do statusových skupin, nekritickou věrnost politickým a náboženským vůdcům, chování inspirované precedenty a city spíše než rozumem, a to vše v kontextu neagrární společnosti, kdy tyto hodnoty již ztratily svůj původní účel. Tento novodobý kult *Gemeinschaft* se stal přitažlivým pro

ty, kteří nebyli schopni žít v odkouzleném světě individualismu a kteří tento svět začali nenávidět a naivně hledali možnosti jak z něj uniknout.

Gellner však dává za pravdu druhé vizi v tom, že lépe chápe povahu společnosti. Společnost skutečně není shlukem sebeutvářejících se jednotlivců, vstupujících do smluvních vztahů, ale jinak zůstávajících v izolaci. Život je prožíván sdílením myšlenek, pojmů a hodnot, které nejsou vytvářeny jednotlivci – kteří ovšem tu a tam přinášejí důležité inovace. Zdůrazňuje, že jedině sdílená kultura může nadat život řádem a smyslem. Zároveň však Gellner varuje před chybami, které může tento obraz přinést. K těmto chybám patří trvalé směřování k jistému druhu nebezpečného idealismu, tj. k názoru, že kultura, jakožto soubor myšlenek sdílených nějakým společenstvím, je hlavní nebo jedinou silou zajišťující sociální řád a kontrolu. Tento idealismus ignoruje význam fyzické a hospodářské moci ve společnosti. Zároveň je tento idealismus příliš rovnostářský, pokud jde o jednotlivé kultury, a tím zatemňuje kognitivní nebo technickou převahu některých kultur.

Jinak Gellner shrnuje naši situaci takto: „Asymetrie kognitivní a technické moci, prostý fakt kognitivní transcendence (ať už je vysvětlována jakkoliv), neúspěšnost transcendence nebo konsensu v jiných oblastech – to jsou klíčová fakta našich společných lidských a sociálních podmínek [Gellner 2003: 223].“

Habsburské dilema předvádí Gellner na díle dvou velkých autorů starého Rakouska, tj. na Wittgensteinovi a Malinowském. Proč Gellner věnoval znovu tak velkou pozornost Wittgensteinovi, o kterém psal již ve své prvotině *Words and Things* [1959] a znovu v *Reason and Culture* [1992]? Zřejmě proto, že Wittgenstein během svého života „prošel“ oběma vizemi. V první fázi svého myšlenkového vývoje – kdy se jako matematik zabýval logikou a základy matematiky a také vztahem jazyka ke skutečnosti – rozvinul svou univerzalistickou teorii, která byla ve svých kořenech karteziánská a individualistická. Gellner již dříve napsal, že tato teorie vyjadřovala téměř perfektně to, co se skrývá za pojmem *Gesellschaft*.

Týž Wittgenstein však dokázal ve své druhé myšlenkové fázi úplně otočit kormidlo a stal se naopak protagonistou nejbizarnějšího a nejextrémnějšího iracionalismu naší doby. Gellner tento obrat velmi sugestivně popsal i vysvětlil, ale to, jak se člověk stane z protagonisty *Gesellschaft* protagonistou *Gemeinschaft*, je nutno číst v samotné knize.

Gellner dává za pravdu plně Bronislawu Malinowskému, který podle něho dokázal najít východisko z toho, co označil pojmem habsburské dilema, to jest kolísáním mezi racionalistickým a individualistickým universalismem a romantickým a historickým relativismem. Shrnuje svůj názor na Malinowského řešení zhruba následujícím způsobem: Malinowski jako antropolog velmi dobře věděl, že lidé žijí v komunitách a že jejich život je určován těmito komunitami. Ideje, postoje, hodnoty, jež se udržují v komunitách, dávají smysl životům jednotlivců a lze jim dobře porozumět jen „zevnitř“. To je stará moudrost romantické tradice, která zdůrazňovala jedinečnost každé kultury. Avšak Malinowski věděl a uznával navíc jednu důležitou věc. Tam, kde jde o vážné zkoumání světa, o pokus rozumět mu, je nutno zbavit se relativizujících hledisek jednotlivých kultur, je nutno mít distanci, chcete-li, je nutno kultury transcendovat. Vniknutí do jazyka, myšlenek a hodnot kultur je nezbytné k tomu, abychom rozuměli reálnému životu jednotlivých společenství. Nemělo by být však používáno při řešení platnosti našeho poznávání. Platnost a tudíž i pravdivost našeho poznání nemůže být závislá na jedinečnosti jednotlivých kultur. A to je myšlenka, za kterou se plně stavěl také Gellner.

### Problémy Gellnerova pojetí modernity

Na prvním místě je to skryté napětí mezi jeho funkcionálně strukturální metodologií, již přijal od Malinowského, a jeho filozofickým příklonem k ontologickému a sociálnímu atomismu. Velmi často má jeho argumentace povahu důkazů o strukturálních závislostech a některá jeho tvrzení jakoby vycházela z comtovského konceptu konsensu. Proti tomu stojí jeho častý důraz na roli náhody, na jedinečnost konstelací hospodářských i politických podmínek, na mnohočetnost jednotlivých forem společností. Nazval bych to „rozvolněným strukturalismem“. Ten ho vedl také k odmítání linearit v pojetí lidských dějin a nepochybně by přijal Eisenstadtův koncept tzv. multiple modernities [Eisenstadt 2000].

Druhým problémem je Gellnerovo rozdělení struktury společnosti do tří bloků, tj. na „výrobu“ (ekonomii), na „ovládání“ (politiku), a „vědění“. Lze namítnout, že mu v této jeho sociální statice schází čtvrtý prvek. Ten by bylo možno označit jako soubor mechanismů, které směřují k zachování a udržování základních hodnot a pravidel regulujících vzájemné vztahy mezi jednotlivci, skupinami a institucemi. Je to ta složka společnosti, která plní funkci stabilizátora, udržovatele existujícího řádu v jeho rozmanitých podobách (zvyk, mravy, etika, právo aj.).

Třetím problémem je, že nepovažoval za důležité věnovat se vztahům mezi faktickými a normativními soudy a nezabýval se rovněž otázkou možnosti objektivit v sociálních vědách jako Max Weber. Dilemata, která se snažil řešit Weber ve svém eseji „Věda jako povolání“ [Weber 1998], však nepochybně také vnímal. Přitom je zřejmé, že si byl plně vědom s Weberem toho, že „to, co má být“, nelze odvodit z poznání „toho, co je“.

Čtvrtým problémem je jeho koncepce agrárních společností. Gellner je chápe jako jednu základní a homogenní fázi. Sociologicky nebo ekonomicky orientovaným historikům to vždy připadalo jako nadměrné zjednodušení. Platí to jak pro generalizaci opírající se pouze o evropské dějiny, tak pro generalizace, které by vycházely z vývoje jiných civilizací. Teze o malthusiánské povaze všech agrárních společností by vyžadovala rovněž pečlivější ověření. Také přechod z „ruritanie“ do průmyslové společnosti nebyl pravděpodobně tak ostrý, jak se autor domníval.

Pátou skupinou problémů je Gellnerovo úsilí definovat dnešní západní společnosti jako průmyslové. Gellner chápal nové informační a komunikační technologie jako součást průmyslové společnosti. V několika málo úvahách o tom, co by oddělilo průmyslovou společnost od společnosti post-industriální, uváděl, že by to byla aplikace vědy nejen na manipulaci přírodních elementů, nýbrž také na manipulaci s vlastnostmi lidí. Gellnerova post-industriální společnost je nápadně podobná „Krásnému novému světu“ Aldouse Huxleyho. S tímto vymezením industriální a take post-industriální společnosti nelze zcela souhlasit.

Konečně poslední skupinou otázek jsou problémy související s tím, že Gellner spojil příliš těsně osudy otevřené a liberální a také občanské společnosti se společností průmyslovou a s konceptem modernizace. Myslím, že takové těsné spojení může být pro koncept otevřené liberální společnosti nebezpečné. Konec modernity by pak totiž musel vést také ke konci otevřené společnosti. Některé Gellnerovy úvahy naznačovaly, že se takového vývoje obával. Měl rovněž obavy z nových typů autoritativních a neliberálních režimů, jež by mohly podle jeho soudu vzniknout v důsledku nezbytné regulace využívání přírodních zdrojů (někdy pro tento typ používal pojmu „ekologické diktatury“)

nebo v důsledku zesilování manipulativní role masových médií anebo v důsledku růstu terorismu a mezinárodně organizovaného zločinu, jak jasnozřivě předvídal v některých svých výrocích.

Gellner byl bytostně spojen s racionalistickým pojetím modernity. Přes všechny její potíže zůstal jejím protagonistou a urputně ji hájil. Jako málokdo jí rozuměl a jako málokdo viděl tak jasně její hluboké rozpory a dilemata. Přesto ji přijímal a v podstatě obhajoval. Neměl ovšem nikdy pocit její zajištěnosti a vždy si byl až bolestně vědom toho, že může zaniknout.

## Literatura

- Eisenstadt, Shmuel N. [2000]. Multiple Modernities. *Daedalus* 129 (Winter 2000), No. 1, s. 1–29.
- Gellner, Ernest. [1959]. *Words and Things. A Critical Account of Linguistic Philosophy and a Study in Ideology*. London: Golancz.
- Gellner, Ernest. [1973]. Sociology and Social Anthropology. In: Jarvie, I. C. – Agassi, Joseph (eds.). *Cause and Meaning in the Social Sciences*. London – Boston: Routledge and Kegan Paul, s. 107–137.
- Gellner, Ernest. [1974]. *Legitimation of Belief*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest. [1988]. *Plough, Sword and Book. The Structure of Human History*. London: Collins Harvill.
- Gellner, Ernest. [1992a]. *The Uniqueness of Truth. A Sermon before the University*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest. [1992b]. *Postmodernism, Reason and Religion*. London – New York: Routledge.
- Gellner, Ernest. [1992c]. *Reason and Culture. The Historic Role of Rationality and Rationalism*. Oxford: Blackwell.
- Gellner, Ernest. [1996]. Reply to Critics. In: Hall, John A. – Jarvie, Ian (eds.). *The Social Philosophy of Ernest Gellner*. Amsterdam and Atlanta: Rodopi, s. 623–686.
- Gellner, Ernest. [1997]. *Nationalism*. London: Weidenfeld and Nicolson.
- Gellner, Ernest. [1998]. *Language and Solitude. Wittgenstein, Malinowski and the Habsburg Dilemma*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gellner, Ernest. [1999]. *Rozum a kultura. Historická úloha racionality a racionalismu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Gellner, Ernest. [2003]. *Jazyk a samota. Wittgenstein, Malinowski a habsburské dilema*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Hall, John A. – Jarvie, Ian. [1996]. *The Social Philosophy of Ernest Gellner*. Amsterdam – Atlanta: Rodopi.
- Lesnoff, Michael. [2002]. *Ernest Gellner and Modernity*. Cardiff: University of Wales Press.
- MacFarlane, Alan. [1996]. Ernest Gellner and the Escape to Modernity. In: Hall, John A. – Jarvie, Ian (eds.). *The Social Philosophy of Ernest Gellner*. Amsterdam and Atlanta: Rodopi, s. 207–219.
- MacFarlane, Alan. [2007]. Ernest Gellner on liberty and modernity. In: Malešević, Siniša – Haugaard, Mark (eds.). *Ernest Gellner and Contemporary Social Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 31–49.
- Park, Andrus. [1996]. Gellner and the Long Trends of History. In: Hall, John A. – Jarvie, Ian (eds.). *The Social Philosophy of Ernest Gellner*. Amsterdam and Atlanta: Rodopi, s. 573–583.
- Wagner, Peter. [2001]. *A History and Theory of the Social Sciences*. London: Sage Publications.
- Weber, Max. [1998]. Věda jako povolání. In: *Max Weber. Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH, s. 109–134.

*Jiří Musil (\*1928) je emeritní profesor Univerzity Karlovy, který působil na Přírodovědecké fakultě Univerzity Karlovy a na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy – především v Centru pro sociální a ekonomické strategie. Zabýval se zejména sociologií města, politickou sociologií a otázkami sociální teorie. Publikoval jedenáct knih, z nichž řada vyšla v zahraničí, ve Spojených státech, Itálii, Německu, Polsku, Maďarsku. Je zakládajícím členem Učené společnosti České republiky a je členem tří světových akademií věd.*