

la právě ty procesy přizpůsobení a učení, které mohou existovat v rámci mezi daného způsobu výroby. Zřejmý poválečný vývoj rozvinutých kapitalistických společností podporuje představu, že doposud tomu tak bylo.¹¹⁵ Legitimizační nouze *nemusí* kulminovat v krizi, jestliže programy státu blahobytu ve spojení s rozšířeným technokratickým obecným vědomím (jež v případě pochybnosti svaluje odpovědnost za slepou uličku na nezvládnutelné systémové tlaky) zachovávají dostatečnou míru občanského privatismu.

Offe a jeho spolupracovníci nicméně uvažují o tom, zda forma tvorby legitimacy nenutí konkurenční strany k tomu, aby se předstihovaly ve svých programech a čím dál víc stupňovaly očekávání obyvatelstva. Výsledkem by mohla být nepřekonatelná propast mezi úrovní nároku a úrovní úspěchu, jež vede ke zklamání voličského publika.¹¹⁶ Konkurenčně demokratická forma legitimacy by pak byla příčinou nákladů, jež nemohou být pokryty. Předpokládáme-li, že tento argument lze empiricky dostatečně doložit, pak musíme vysvětlit, proč je vůbec v pozdně kapitalistických společnostech formální demokracie zachována. Stejně tak dobře by mohla být nahrazena, máme-li na mysli pouze podmínky fungování administrativního systému, jinými variantami: nějakým konzervativně autoritativním státem blahobytu, který redukuje politickou participaci občanů na únosnou míru; nebo nějakým fašisticky autoritativním státem, který obyvatelstvo udržuje na relativně vysoké úrovni trvalé mobilizace, aniž by musel přetahovat své konto opatřeními státu blahobytu. Je zřejmé, že obě varianty jsou z dlouhodobého hlediska s rozvinutým kapitalismem méně slučitelné než režim stranické masové demokracie, protože sociokulturní systém vytváří nároky, jež v autoritativně uspořádaných systémech nelze uspokojit.

(115) Shonfield, A., *Modern Capitalism*, c.d.

(116) Offe, C., *Krisen und Krisenmanagement*, c.d., s. 220.

Tato úvaha podporuje mou tezi, že vyostření legitimizační nouze v krizi legitimacy by mohl vysvětlit jen rigidní sociokulturní systém, který nemůže být libovolně funkcionálně přetvořen pro potřeby systému administrativního. Krizi legitimacy lze předpovědět jen tehdy, jsou-li systematicky vytvářena očekávání, jež nemohou být naplněna, ať už disponibilním množstvím hodnot nebo systémově konformními odškodněními vůbec. Jejím základem tak musí být krize motivace, tj. diskrepance mezi potřebou motivů, již deklaruje stát, systémem vzdělání a zaměstnání na jedné straně, a nabídkou motivace ze strany sociokulturního systému na straně druhé.

7. K teorémům krize motivace

O krizi motivace hovořím tehdy, když se sociokulturní systém mění takovým způsobem, že se jeho výstupy stávají pro stát a pro systém společenské práce dysfunkčními. Pokud jde o motivace v pozdně kapitalistických společnostech, jsou jeho nejdůležitějším příspěvkem syndromy občanského privatismu a privatismu v rodině a povolání. Občanský privatismus zde označuje zájem administrativního systému o výkony řízení a zabezpečení při menší participaci na legitimizačním procesu, avšak participaci přiměřené institucionálně předvídaným šancím (vysoký stupeň zaměření na výstupy versus malý stupeň zaměření na vstupy). Občanský privatismus tedy odpovídá strukturám depolitizované veřejnosti. Privatismus v rodině a povolání je doplňkem privatismu občanského; spočívá jednak v orientaci na rodinu s rozvinutými zájmy o spotřebu a volný čas a jednak v orientaci na kariéru, jež je vhodná pro statusovou soutěž. Tento privatismus tak odpovídá strukturám systémů vzdělání a zaměstnání, které jsou regulovány výkonovou konkurencí.

Pro politický a ekonomický systém jsou důležité oba vzory motivace. Chceme-li zastávat tvrzení, že tyto vzory motivace jsou systematicky ničeny, musíme dokázat dvě nezávislé teze: jednak musíme prokázat erozi tradic,

v jejichž kontextu byly ony postoje doposud vytvářeny; jednak musíme ukázat, že za vyčerpané tradice nelze nalézt žádné funkční ekvivalenty, protože tomu brání logika vývoje normativních struktur. (Tím, že ke vzorům motivace přiřazují kulturní vzory, které jsou plně spjaty s tradicí, vycházím z příliš zjednodušeného předpokladu, že syndromy postojů, jež jsou pro společnost typické, musí být nějakým způsobem reprezentovány v rovinně socializačně účinného kulturního hodnotového systému. Počítám tedy s korespondencí významových struktur na úrovních interpretovaných potřeb a kulturních tradic.¹¹⁷ Opomím přitom nejenom subkulturní rozdíly, nýbrž i důležitý sociologický aspekt, zda a popřípadě jak se prostřednictvím socializačních agentur a výchovných praktik kulturní vzory odrážejí ve strukturách osobnosti.¹¹⁸ Především však opomím psychologickou otázku, z jakých komponentů se skládají velmi komplexní vzory motivace, jež jsou kromě toho zavedeny jen z hlediska funkcionálních imperativů. Privatismus v rodině a povolání, který získává určitou podobu v souvislosti s řádným vymezením výkonové motivace, je ostatně určen pozitivně, zatímco občanský privatismus vymezuje postoje jen negativně, totiž na základě chybějících příspěvků k politickému vytváření vůle.¹¹⁹)

K privatistickým vzorům motivace lze přiřadit kulturní vzory, které představují specifickou směsicí předkapitalistických a buržoazních prvků tradice. Motivační

(117) Habermas, J., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt/M. 1970, s. 290 nn.

(118) Selhání „basic-personality-approach“ v kulturní antropologii ukazuje, že jednoduché předpoklady transmise jsou nepřiměřené. Přesvědčivý model socializace obsahuje návrh projektu Oevermanna, U./Kräppnera, R./Krappmanna, P., *Elternhaus und Schule*. Rukopis. Ústav pro výzkum vzdělání. Berlin.

(119) Podobnost mezi normativními a motivačními strukturami je možné nejspíše očekávat na ontogenetickém stupni morálního vědomí. Viz Kohlberg, L., Stage and Sequence: The Cognitive Developmental Approach to Socialization. In: Goslin, D. (ed.), *Handbook of Socialization. Theory and Research*. Chicago 1969, s. 397 nn.

struktury, jež jsou pro systém buržoazní společnosti nezbytné, jsou v buržoazních ideologiích reflektovány pouze nedokonale. Kapitalistické společnosti byly vždy závislé na kulturních rámcových podmínkách, jež samy nebyly schopny reprodukovat: parazitovaly na trvání tradice. V první řadě to platí pro syndrom občanského privatismu. Na jedné straně, pokud přihlížíme k očekáváním kladeným na administrativní systém, je určen tradicemi buržoazního formálního práva. Na druhé straně, vzhledem ke spíše pasivnímu postoji k procesům vytváření vůle, však zůstává v zajetí tradicionalistické občanské etiky či dokonce rodinných orientací. Almond a Verba ukázali, že podmínky stability formálních demokracií jsou naplněny jen prostřednictvím „smíšené“ politické kultury. Politické teorie buržoazní revoluce ještě vyžadovaly aktivní občanskou participaci na demokraticky organizovaném vytváření vůle.¹²⁰ Fakticky však buržoazní demokracie starého i nového typu vyžadovaly jako svůj doplněk politickou kulturu, která z buržoazních ideologií vytěsňuje očekávání participativního chování a nahrazuje je autoritativními vzory ze součástí předburžoazních tradic. Almond a Verba hovoří o promíchání buržoazních forem politické kultury s formami tradičními a rodinnými. Angažovanost a racionalita zde mají protíváhu v partikularismu a poddanské mentalitě: „Mají-li mít elity moc a činit autoritativní rozhodnutí, musí být omezena angažovanost, aktivita a vliv obyčejného člověka. Řádný občan musí postoupit moc elitám a musí je nechat vládnout. Vláda elit vyžaduje, aby byl řádný občan relativně pasivní, neangažovaný a k elitám patřičně uctivý. Demokratický občan je tedy vyzýván, aby sledoval protikladné cíle: musí být aktivní a zároveň pasivní, angažovaný i neangažovaný, mít vliv i být uctivý.“¹²¹

Druhý motivační syndrom, privatismus v rodině a po-

(120) Habermas, J., *Naturrecht und Revolution*. In: týž, *Theorie und Praxis*, c.d., s. 89 nn.

(121) Almond, G. A./Verba, S., *The Civic Culture*. Boston 1965.

volání, lze analyzovat z analogického hlediska. Na jedné straně je určen specificky buržoazními hodnotovými orientacemi vlastnického individualismu a benthamovského utilitarismu.¹²² Na druhé straně však jak étos povolání střední vrstvy orientovaný na výkon, tak i fatalismus nejnižší vrstvy, vyžadují zajištění v náboženských tradicích. Tyto tradice se prostřednictvím odpovídajících rodinných struktur a výchovných technik prosazují v procesech vzdělávání, které vedou ke strukturám motivace, jež odpovídají třídnímu postavení: u měšťanstva spíše k represivním instancím svědomí a individualistické orientaci na výkon, a v nejnižší vrstvě spíše k externě nadindividuálním strukturám a konvenční pracovní morálce. „Protestantská etika“ se svým důrazem na sebekázeň, sekularizovaným étosem povolání a zřeknutí se bezprostřední odměny není založena na tradici o nic méně než její tradicionalistický protipól nevynucené poslušnosti, fatalismu a orientace na bezprostřední odměnu. Tato tradice nemůže být regenerována na základě samotné buržoazní společnosti.

Také buržoazní kultura jako celek ostatně nikdy nebyla schopna reprodukovat se ze sebe samé. Byla vždy odkázána na motivačně účinný doplněk tradicionalistických obrazů světa. Náboženství, jež ustoupilo do oblastí subjektivní víry, již nemůže uspokojit opomenuté komunikativní potřeby, dokonce ani ve spojení s profánními součástmi buržoazní ideologie (s empiristickou či racionalistickou teorií poznání, s novou fyzikou, s univerzalistickým hodnotovým systémem moderního přirozeného práva a utilitarismu). Ryzí buržoazní ideologie, které existují pouze ze své vlastní podstaty,

– neskytají, pokud jde o základní rizika osobní existence (vína, nemoc, smrt), žádnou pomoc výkladům, jež nahodilostí překonávají (jsou bezúspěšné s ohledem na individuální potřebu spásy);

(122) K historickému pozadí této kategorie viz Macpherson, C. B., *Besitzindividualismus*. Frankfurt/M. 1972.

– neumožňují lidské zacházení s fundamentálně objektivizovanou přírodou, jak s vnější přírodou, tak s vlastním tělem;
– nepřipouštějí žádný intuitivní přístup k solidárním vztahům ve skupinách a mezi individui;
– neumožňují žádnou skutečně politickou etiku; s ohledem na politickou a společenskou životní praxi se přizpůsobují objektivistické sebeinterpretaci jednajících subjektů.

Pouze umění, které se stalo autonomním (vůči externím nárokům na jeho užití), se stalo pro oběti buržoazní racionalizace doplňkovým záchytným stanoviskem.¹²³ Buržoazní umění se stalo jakýmsi chráněným územím uspokojování (byť i jen zdánlivého uspokojování) oněch potřeb, jež se v materiálním životním procesu buržoazní společnosti staly čímsi ilegálním. Mám na mysli touhu po mimetickém zacházení s přírodou; potřebu soužití v solidaritě mimo skupinový egoismus nukleární rodiny; touhu po zakoušení štěstí komunikace, která je zbavena imperativů účelné racionality a vytváří prostor jak pro fantazii, tak pro spontaneitu chování. Buržoazní umění, na rozdíl od privatizovaného náboženství, scientistické filosofie a strategicko-utilitaristické morálky, nepřejalo úkoly v ekonomickém a politickém systému. Místo toho soustřeďuje reziduální potřeby, jež nemohou být uspokojeny v rámci „systému potřeb“. Umění a estetika (od Schillera až k Marcusemu) je tak spolu s morálním univerzalizmem výbušnou směsí, jež je nedílnou součástí buržoazní ideologie.¹²⁴

Důkaz tvrzení, že sociokulturní systém nebude moci trvale reprodukovat privatistické syndromy, jež jsou důležité pro jeho udržení, bych chtěl rozdělit do čtyř kroků. Chtěl bych přesvědčivě ukázat: a) že nebyly produktivně odbourány všechny předburžoazní tradice, v nichž

(123) Müller, M./Bredenkamp, H. et. al., *Autonomie der Kunst*. Frankfurt/M. 1972.

(124) Marcuse, H., *Konterrevolution und Revolte*, c.d.

je zakotven občanský privatismus a privatismus v rodině a povolání; b) že změnou sociální struktury jsou podkopány také klíčové součásti buržoazní ideologie, jako je vlastnický individualismus a orientace na výkon. Poté bych chtěl c) ukázat, že takřka vyhaslé normativní struktury, tedy to, co zbylo z obrazů světa buržoazní kultury, jež patříjí jednak v komunikativní morálce, jednak v tendenci k postautonomnímu umění, nepřipouštějí žádné funkcionální ekvivalenty za zničené motivační vzory privatismu. Konečně d) je potřeba prokázat, že struktury buržoazní kultury, jež jsou zbaveny opory tradice a oloupeny o své soukromé jádro, jsou nicméně nadále důležité pro tvorbu motivů a nejsou jednoduše odsunuty stranou jako něco, co je pouze vnější. Motivace, jež jsou důležité pro další existenci, nemohou být v žádném případě vytvářeny zcela nezávisle na kulturních tradicích, jež jsou zbaveny moci nebo působí již jen restriktivně. Také v této souvislosti mi jde přirozeně pouze o to, abych shromáždil argumenty a ukazatele pro budoucí empirické přezkoušení této hypotézy. Omezím se na několik silně zobecněných hesel.

(a) Součásti tradicionalistických obrazů světa, jež tvořily kontext a doplněk buržoazních ideologií, byly v průběhu kapitalistického vývoje podřívány a čím dál více rozkládány, protože byly neslučitelné se zobecněnými sociálně strukturálními tlaky ekonomického a administrativního systému na jedné straně a s kognitivními postoji, vyplývajícími ze systému věd na straně druhé.

Sociálně *strukturální rozpory* jsou záležitostí následných problémů expanze oblastí strategicky utilitaristického jednání. Od Maxe Webera jsou tyto tendence zkoumány z hlediska racionalizace oblastí života, jež byly kdysi regulovány tradicionalisticky.¹²⁵ Pozdně kapitalistické posuny ve vývoji subsystémů účelně racionálního jednání

(125) Käsler, D. (Hg.), *Max Weber*. München 1972; Schluchter, W., *Aspekte bürokratischer Herrschaft*. München 1972, s. 236 nn.

(a odpovídající vyprahnutí komunikativních zón jednání) jsou mj. důsledkem za prvé zvědečtění odborné praxe; za druhé důsledkem expanze sektoru služeb, čímž je stále větší množství interakcí podřizováno zbožní formě; za třetí důsledkem administrativní regulace a zprávnění oblastí politického a společenského styku dříve regulovaných neformálně; za čtvrté důsledkem komercionalizace kultury a politiky; a konečně důsledkem zvědečtění a psychologizace výchovných procesů.

Na druhé straně existují *kognitivní disonance* mezi rozpadajícími se tradicionalistickými obrazy světa a imperativy vědeckého systému, které získávají závaznost prostřednictvím zobecněného formálního školního vzdělání a v podobě pozitivistického společného vědomí se stávají syndromem ovlivňujícím chování. Zdá se mi, že pro strukturální změny obrazů světa jsou dnes charakteristické tři trendy (jež nelze příliš zobecňovat). *Za prvé* dominantní součásti kulturní tradice ztrácejí charakter světových názorů, tedy interpretací světa, přírody a dějin jako celku. Kognitivní nárok na reprodukci totality byl opuštěn ve prospěch proměnlivých populárních syntéz z dílčích vědeckých informací na jedné straně a ve prospěch umění, které ezotericky vystupuje ze života a nebo do něj desublimovaně vstupuje, na straně druhé. *Za druhé* jsou ještě jednou subjektivisticky narušeny postoje víry, jež byly počínaje protestantismem odděleny od kultovní praxe a současně byly zniterněny a privatizovány. Liberální habitus toho, co se považuje za pravdivé a co je od počátku relativizováno tím, co za pravdivé považuje heterodoxní pojetí, odpovídá uznání pluralismu moci víry, mezi nimiž probíhá nerozhodný boj o pravdu. Praktické otázky již nemohou být pravdivé, hodnoty jsou iracionální. *Za třetí* jsou morální představy odděleny od teoretických výkladových systémů. Buržoazní egoismus, jenž se stal všeobecným ve formě utilitaristické světské etiky, se uvolnil ze souvislostí zdůvodnění moderního přirozeného práva a jako „common sense“ se stal neproblematickým. Od poloviny 19. století vstoupil tento proces do povědomí jako „překonání“

náboženství a filosofie – jako vysoce ambivalentní dění. Dnes již náboženství není ničím jiným než soukromou záležitostí; hrozí však, že v ateismu mas zaniknou i utopické obsahy tradice. Filosofie je zbavena svého metafyzického nároku, v převládajícím scientismu se však rozpadají také ony konstrukce, vůči nimž se musí ospravedlnit špatná realita.

(b) V důsledku sociální změny ztrácejí svůj základ také ty součásti buržoazních ideologií, jež jsou bezprostředně závažné pro privatistické orientace.

Ideologie výkonu. Podle buržoazních představ, které se nezměnily od počátků moderního přirozeného práva až k současným volebním proslovům, mají být sociální odškodnění rozdělována podle pravidla individuálních výkonů. Rozdělování odměn má být izomorfním odrazem rozdílů ve výkonech všech jednotlivců.¹²⁶ Podmínkou je rovnost šancí podílet se na soutěži, jež je regulována takovým způsobem, že lze neutralizovat vnější vlivy. Takovým mechanismem alokace byl trh; od té doby, co si i široké vrstvy obyvatelstva uvědomily, že formy směnného styku obsahují sociální násilí, ztrácí trh svou důvěryhodnost jako spravedlivý mechanismus rozdělování systémově konformních životních šancí na základě výkonu. V novějších verzích ideologie výkonu proto místo úspěchu na trhu zaujímá úspěch v povolání, jenž je zprostředkován formálním školním vzděláním. Tato verze si však může činit nárok na důvěryhodnost jen tehdy, jsou-li splněny následující podmínky:

- rovnost šancí v přístupu k vyššímu vzdělání;
- nediskriminující měřítko hodnocení školních výkonů;
- synchronní vývoj systému vzdělání a systému zaměstnání;
- pracovní procesy, jejichž věcná struktura umožňuje hodnocení podle individuálních výkonů.

(126) Döbert, R./Nunner, G., *Konflikt- und Rückzugspotentiale in spätkapitalistischen Gesellschaften*, c.d.

Zatímco „školní spravedlnost“, v pojmech rovnosti přístupu a měřítek hodnocení, snad od 2. světové války ve všech vyspělých kapitalistických společnostech posílila,¹²⁷ v obou dalších rovinách lze pozorovat protichůdnou tendenci. Rozšiřování systému vzdělání je v rostoucí míře nezávislé na změnách systému zaměstnání, takže se z dlouhodobého hlediska mohla oslabit souvislost mezi formálním školním vzděláním a úspěchem v povolání.¹²⁸ Současně se rozšiřují oblasti, v nichž struktury výroby a pracovní procesy činí hodnocení podle individuálních výkonů stále nepravděpodobnějším a pro přidělování profesního postavení jsou místo toho stále důležitější prvky, jež jsou vzhledem k roli povolání vnější.¹²⁹

Fragmentované a monotónní pracovní procesy ostatně čím dál více pronikají také do těch sektorů, v nichž bylo doposud možné vytvářet identitu na základě profesní role. V oblastech práce, jež jsou závislé na trhu, se vnitřní motivace k výkonu stále méně opírá o strukturu pracovních procesů. Instrumentální postoj k práci se rozšiřuje také v tradičních buržoazních povoláních (střední a vyšší úředníci, odborníci). Vnější motivace k výkonu však může být dostatečně stimulována peněžním příjmem jen tehdy,

- když rezervní armáda na trhu práce vykonává účinný konkurenční tlak;
- když existuje dostatečný rozdíl v příjmech mezi nejnižšími příjmovými skupinami a praceschopným, ale neproduktivním obyvatelstvem.

Dnes již není automaticky splněna žádná z těchto podmínek. Také v kapitalistických zemích s chronickou

(127) Nunner-Winkler, G., *Chancengleichheit und individuelle Förderung*. Stuttgart 1971.

(128) Hartung, D./Nuthmann, R./Winterhager, W. D., *Politologen im Beruf*. Stuttgart 1970. Armbruster, W./Bodenhöfer, H. J./Hartung, H. J./Nuthmann, R., *Expansion und Innovation*. Rukopis Ústavu pro výzkum vzdělání. Berlin 1972.

(129) Offe, C., *Leistungsprinzip und industrielle Arbeit*. Frankfurt/M. 1970.

nezaměstnaností (USA) je živelně působící mechanismus konkurence narušován rozdělením pracovního trhu na dvě části (na organizovaný a konkurenční sektor). Na druhé straně v subproletářských vrstvách (u „surplus labor force“ ve smyslu O'Connora) vede rostoucí „poverty line“ (uznaná sociálním státem) k vyrovnání životní úrovně nejnižších příjmových skupin a skupin, jež jsou z pracovního procesu přechodně uvolněny. Tímto způsobem (stejně jako resocializací nemocných a vězňů) se v nejnižších vrstvách oslabují podněty ke statosvé konkurenci.

Vlastnický individualismus. Buržoazní společnost se historicky chápala jako instrumentální skupina, která akumuluje společenské bohatství jen prostřednictvím soukromého bohatství, tj. zajišťuje hospodářský růst a obecný blahobyt pomocí konkurence mezi strategicky jednajícími soukromými osobami. Za těchto okolností lze kolektivní cíle uskutečnit jen pomocí vlastnicko-individualistických orientací na zisk. Tento systém preferencí nicméně předpokládá:

- že soukromé hospodářské subjekty jednoznačně znají dlouhodobě stabilní potřeby a mohou je kalkulovat;
- že tyto potřeby mohou být uspokojeny statky (systémově konformními, zpravidla monetárními odškodněními), po nichž je individuální poptávka.

V rozvinutých kapitalistických společnostech není žádný z těchto předpokladů splněn jako cosi samozřejmého. Tyto společnosti dosáhly úrovně společenského bohatství, na níž již nejde o ochranu před několika základními životními riziky a o uspokojení „basic needs“. Proto je individualistický systém preferencí nejasný. V rozšířeném horizontu možných uspokojivých alternativ již nestačí předběžná rozhodnutí, o nichž se lze monologicky ujistit. Socializovaná kultura vyšších vrstev, která poskytuje samozřejmé orientace pro nové spotřební šance, již nepůsobí (nehledě na existující národní rozdíly). Neustálé interpretace a reinterpretace potřeb se stávají záležitostmi kolektivního vytváření vůle, přičemž samotná svobodná komunikace může být nahraze-

na masivní manipulaci, tj. silným nepřímým řízením. Čím vyšší stupeň svobody má preferenční systém na straně poptávky, tím naléhavější se stávají problémy odbytové politiky na straně nabídky. Tak je tomu v každém případě tehdy, má-li být zachováno zdání, že se spotřebitelé mohou rozhodovat soukromě a autonomně, tj. na základě monologicky jistých preferencí. Oportunistická adaptace spotřebitelů na tržní strategie monopolní soutěže je ironickou formou oné autonomie spotřebitelů, jež má být zachována jako vnější stránka soukromovlastnického individualismu. S rostoucím zespolčenštěním výroby se kromě toho zvyšuje podíl kolektivních užitných statků na celku spotřebních statků. Podmínky městského života v komplexních společnostech jsou stále závislejší na infrastruktuře (na dopravě, volném čase, zdravotní péči, vzdělání atd.), která se stále více vzdaluje formám odstupňované poptávky a soukromého přivlastňování.

Orientace na směnnou hodnotu. Na tomto místě je konečně potřeba připomenout tendence, které oslabují socializační efekty trhu: na jedné straně především růst oněch částí obyvatelstva, které svůj život nereprodukuje prostřednictvím pracovního příjmu (žáci a studenti, příjemci sociálních dávek, důchodci, nemocní, vězni, vojáci atd.) a na straně druhé rozšíření oblastí činností, v nichž je abstraktní práce nahrazována prací konkrétní.¹³⁰ Také význam, který v souvislosti se zkrácením pracovní doby (a rostoucím reálným příjmem) získává tematika volného času na úkor tematiky zaměstnání, automaticky nezvýhodňuje potřeby, které lze uspokojit finančně.

(c) Rozrušování předburžoazních, stejně jako buržoazních, součástí tradice vede k tomu, že se do popředí dostávají normativní struktury, jež nejsou vhodné pro reprodukci občanského privatismu a privatismu v rodině

(130) Viz výše část II, kap. 5.

a zaměstnání. Součástí kulturní tradice, které dnes převládají, nabývají zřetelného tvaru ve scientismu, v postauristickém umění a v univerzalistické morálce. V každé z těchto oblastí se odehrály ireverzibilní procesy vývoje, jež sledovaly vnitřní logiku. Tím vznikly kulturní přehrad, jež by bylo možné prolomit jen za cenu psychologických regresí, tj. na základě mimořádných motivačních zátěží. Německý fašismus je příkladem nákladného pokusu o kolektivně organizovanou regresi vědomí pod práh základních scientistických přesvědčení, moderního umění a univerzalistických koncepcí práva a morálky.

Scientismus. Politické důsledky autority, kterou v rozvinutých společnostech disponuje systém věd, jsou dvojnásobné. Na jedné straně tradicionalistické postoje víry nemohly dostát nároku na diskursivní ospravedlnění, jenž se etabloval spolu s rozvojem moderní vědy. Na druhé straně krátkodobé populární syntézy dílčích informací, které zaujaly místo globálních výkladů, zajišťují autoritu vědy *in abstracto*. „Věda“ jako instance tak může uspokojit obojí, jak dalekosáhlou kritiku libovolných struktur předsudků, tak také novou ezoteriku odbornosti a expertního posuzování. Scientistická sebeafirmace věd může podporovat pozitivistické pospolitě vědomí, jehož nositelem je depolitizovaná veřejnost. Na straně druhé scientismus stanoví měřítka,¹³¹ podle nichž může být sám kritizován a zbaven zbytku dogmatismu.¹³² Teorie technokracie a teorie elit, které vycházejí z nezbytnosti institucionalizovaného občanského privatismu, nejsou imunní vůči námitkám, protože musejí vystupovat s teoretickými nároky.

Postauristické umění. Důsledky moderního umění nejsou tak nejednoznačné. Moderna radikalizovala autonomii buržoazního umění vůči vnějším souvislostem jeho užití. V tomto vývoji se poprvé vymežila kontrakultura,

(131) Bendix, R., *Der Glaube an die Wissenschaft*. Konstanz 1971.

(132) Mittelstrass, J., *Das praktische Fundament der Wissenschaft*. Konstanz 1972.

jež vyrostla ze středu vlastní buržoazní společnosti a je nepřátelská vůči vlastnicko-individualistickému životnímu stylu měšťanstva, který je orientován na výkon a užitek. V bohémě, která se poprvé etablovala v Paříži jako hlavním městě 19. století,¹³³ se ztělesnil kritický nárok, který v auře buržoazního uměleckého díla vystupoval ještě nepolemicky. „Alter ego“ vlastníka zboží, „člověk“, s nímž se měšťan kdysi mohl setkat v osamocené kontemplaci uměleckého díla, se od něj záhy odštěpilo a v podobě umělecké avantgardy proti němu vystoupilo jako nepřátelská moc, v nejlepším případě jako svůdce. Zatímco v umělecké kráse mohlo měšťanstvo zpočátku zakoušet vlastní ideály a jakkoli fiktivní naplnění příslibu štěstí, který byl v každodenním životě pouze odložen, v radikalizovaném umění muselo brzy poznat spíše negaci společenské praxe než její doplněk. V auře buržoazního uměleckého díla – tj. v kultovním zakoušení svátosti, nyní již sekularizované a vhodné pro muzeum – se odrážela víra v realitu krásného zdání. Společně s aurou se rozpadá také tato víra. Umělecké osamostatnění formalistického uměleckého díla vůči uměleckému publiku je formou nové nevíry; a propast mezi avantgardou a měšťanstvem je jejím potvrzením. Autonomie umění vrcholí ve znamení „l'art pour l'art“, a tím je odhalena ona pravda, že v buržoazní společnosti není umění výrazem příslibů, nýbrž neodčinitelných obětí buržoazní racionalizace – je výrazem zcela neslučitelných zkušeností, a nikoli ezoterickým naplněním upíraných, avšak právě pouze odsunutých odškodnění.

Moderní umění je příkrovem, pod nímž bylo připraveno přetvoření buržoazního umění v kontrakulturu. Důkladem tohoto dějinného okamžiku je surrealismus, protože moderní umění programově ničí příkrov zdání, které již není krásné, aby tak v desublimované podobě pře-

(133) Hauser, A., *Sozialgeschichte der Kunst und Literatur*. München 1953, Bd. II, s. 44 nn.

šlo do života. Vyrovnání stupňů reality mezi uměním a životem sice nebylo dosaženo až prostřednictvím nových technik masové výroby a masové recepce, jak předpokládal Benjamin, ale bylo jimi urychleno. Moderní umění setřelo auru klasického buržoazního umění již tím, že dílo učinilo transparentním proces produkce a prezentovalo se jako cosi vytvořeného. Do souhrnu užitečných hodnot však umění proniká teprve ve stadiu, kdy se vzdává svého autonomního statusu. Tento proces je ambivalentní. Může znamenat jak degeneraci umění v propagandistické masové umění či komercializovanou masovou kulturu, tak i jeho přeměnu v subversivní kontrakulturu. Neméně ambivalentní je lpění na formalistickém uměleckém díle, jež na jedné straně čelí tlakům na přizpůsobení se potřebám a postojům spotřebitelů, které určuje trh, a tím i falešnému zrušení umění, které však na straně druhé zůstává masám nepřístupné, a tím brání exoterické záchraně emfatických zkušeností, slovy Waltera Benjamina: profánnímu osvícení. Bez ohledu na to, zda je Adornova prognóza ve srovnání s Benjaminovou prognózou pravdivá či nikoli, pokud není avantgardní umění zcela zbaveno svých sémantických obsahů a pokud sdílí osud stále bezmocnější náboženské tradice, zesiluje divergenci mezi hodnotami, jež jsou nabízeny sociokulturním systémem, a hodnotami, jež jsou vyžadovány politickým a ekonomickým systémem.¹³⁴

Univerzalistická morálka. Efekt pojistky, který buržoazní ideologie, zbavené systémově funkcionálních součástí, vytvářejí pro vývoj politického a ekonomického systému, je nicméně jasnější v případě morálního systému než v případě autority vědy a sebezrušení moderního umění. Řád morálky a práva se diferencuje na civilizačním stupni vývoje. V tradičních společnostech občanská etika zprostředkovává partikulární kmenové a rodinné loajality: povinnosti občana konkurují rodinným vaz-

(134) Bell, D., The Cultural Contradictions of Capitalism. *Public Interest*. Fall 1970, s. 16 nn.

bám. Protože se spolu s občanskou etikou oblast platnosti systému norem rozšiřuje a stává se abstraktnější, je státní násilí zčásti formalizováno (zprávnění), zčásti internalizováno (zniternění). Morální systém a právní řád jsou ovšem ještě integrovány do jednotného interpretačního rámce obrazů světa, jež legitimizují panství. Jakmile však tradiční společnosti vstupují do procesu modernizace, vyvolává rostoucí komplexita problémy řízení, které vyžadují, aby byla změna sociálních norem urychlena v míře, jež překračuje tempo změn přirozeně vzniklých kulturních tradic. Tímto způsobem vzniká *buržoazní formální právo*, které umožňuje uvolnit obsahy norem z dogmatiky pouhé tradice a určit je intencionalně. Pozitivním způsobem ustanovené právní normy jsou na jedné straně odděleny od tělesa privatizovaných morálních norem; na straně druhé vyžadují, aby byly vytvářeny (a ospravedlňovány) v souladu s principy. Zatímco abstraktní právo platí pouze pro oblast, jež je pacifikována státním násilím, není morálka buržoazních soukromých osob, jež je rovněž formulována na úrovni obecných principů, nějak omezována trvajícím přírodním stavem mezi státy. Protože je *morálka založená na principech* sankcionována pouze zcela zniterněnou autoritou svědomí, je v jejím nároku na univerzalitu obsažen konflikt s veřejnou morálkou, jež je nadále vázána na konkrétní subjekt státu: existuje konflikt mezi kosmopolitismem „člověka“ a lojalitami občanů (které nemohou být univerzalistické, pokud jsou mezinárodní vztahy podřízeny konkrétní mravnosti těch mocnějších).

Řešení tohoto konfliktu, sledujeme-li (v dimenzích univerzalizace a internalizace) logiku vývoje globálních systémů sociálních norem (a opouštíme tím oblast historických příkladů), *si lze představit* jen tím způsobem, že zmizí dichotomie mezi vnitřní a vnější skupinovou morálkou, že je relativizován protiklad mezi morálně a právně regulovanými oblastmi a že je platnost *všech* norem vázána na diskursivní vytváření vůle všech potenciálně dotčených. To nevylučuje nutnost donucujících norem, neboť nikdo (dnes) nemůže vědět, v jaké

míře lze omezit agresivitu a dosáhnout dobrovolného uznání diskursivního principu ospravedlnění. Teprve na tomto stupni, který je zpočátku jen konstruovaný, by morálka byla přísně univerzální, přičemž by současně přestala být „pouze“ morální ve smyslu rozlišení práva a morálky. Také proces internalizace by byl úplný teprve tehdy, pokud by byl princip ospravedlnění možných principů (tedy připravenost k diskursivnímu vysvětlení praktických otázek) zniterněn, avšak pokračující interpretace potřeb by probíhala v procesech komunikace.

Liberální kapitalismus dal poprvé v dějinách přísně univerzalistickým hodnotovým systémům závaznou sílu, protože samotná ekonomická směna musela být regulována univerzalisticky a protože ekvivalentní směna ostatně poskytla účinnou základní ideologii, jež stát osvobodila od tradicionalistického způsobu ospravedlnění. V organizovaném kapitalismu se hroubí základna tohoto buržoazního způsobu legitimizace, zatímco současně vznikají nové a rostoucí požadavky na legitimizaci. Avšak tak, jako se systém věd nemůže vědomě vrátit za dosažený stupeň kumulativního vědění a jako nemůže blokovat teoretický pokrok, jakmile jsou již jednou institucionalizovány teoretické diskursy, stejně tak nemůže ani morální systém jednoduše zapomenout na kolektivně dosažený stav morálního vědomí nebo bránit dalšímu morálnímu vývoji, jakmile už byly jednou připuštěny praktické diskursy. Sledují-li systémy morálky a vědy, jak předpokládám, vnitřní logiku, pak je vývoj morálky, stejně jako vývoj vědy, závislý na pravdě.

Toto silné tvrzení bych chtěl vyložit v souvislosti s *přechodem od buržoazního formálního práva k politické univerzální morálce*, s přechodem, který není nahodilý, čímž míním, že se dá racionálně motivovat. Aby bylo možné uspokojivě rozlišit tyto dva stupně morálky založené na principech, odvolávám se na odpovídající filosofické systematizace.

Rozlišení mezi normou a principem (tj. metanormou, podle níž mohou normy vytvářet) získám tím, že použiji operaci zobecnění (kterou mi poskytuje pojem normy)

na ni samotnou. Univerzální platnost je kromě toho jediným formálním hlediskem, na jehož základě mohu určit nějaký princip mezi libovolnými principy. Morálka založená na principech je tak systémem, jenž připouští jen obecné normy (tj. normy bez výjimek, bez privilegií a bez omezení oblastí platnosti). *Moderní přirozené právo* se pokusilo rozvinout systémy právních norem, jež jsou v souladu s těmito kritérii. Obecnost norem, garantujících rovnost, může být zajištěna formální povahou právních norem. Formálnost znamená, že předmětem právních norem nemohou být žádné konkrétní závazky (jako v tradičním přirozeném právu nebo v etice), ale jen abstraktní svolení (jednání nesmí být příkázáno, nýbrž jen ponecháno na vůli či zakázáno). Proto jsou přípustné pouze ony normy, jež vymezují slučitelné prostory jednání, v nichž každý jednotlivec může soukromě a autonomně, tj. s neomezeným použitím nepenalizovaných prostředků, sledovat své zvláštní zájmy. Tyto zájmy samotné jsou morálně neutrální. Morálně ospravedlněn je jen právní systém jako celek vzhledem k důsledkům, jež maximalizují blaho nebo svobodu všech občanů. Etiketa potud zůstává základem legitimacy; je to možné proto, že formální právo omezením oblastí zákonného jednání per definitionem vymezuje komplementární oblast morálního jednání.

Morální systém, který tuto oblast reguluje na základě stejných kritérií jako přirozené právo, představuje *univerzalistický utilitarismus*. Podle něj jsou dovolena veškerá strategická jednání, jež maximalizují slast či užitek každého jednotlivce, pokud je lze sloučit se šancemi každého jiného jedince maximalizovat jeho slast či užitek. Utilitarismus nicméně nedosahuje stupně internalizace, jehož bylo dosaženo v konvenčních etikách povinnosti. Motivy jednání zůstávají vůči morálně odpovědnému subjektu vnější. Mají-li být také tyto motivy zahrnuty do oblasti morálního posuzování, je zapotřebí, aby si označení morálně dobré zaslouhovala jen taková jednání, která jsou nejen v souladu s obecnými zákony, nýbrž jsou motivována *vylučně* úctou vůči zákonu (a nikoli

empiricky s ohledem na důsledky jednání). *Formální etika* (Kant) spojuje kritérium obecnosti norem s kritériem autonomie, tj. s nezávislostí na nahodilých motivech.

Meze formální etiky se nicméně projevují v tom, že sklony, které jsou s povinnostmi neslučitelné, musí být z morálně relevantní oblasti vyloučeny a musí být potlačeny. Interpretace potřeb, jež jsou obvyklé na jakémkoli nahodilém stupni socializace, musí být přitom přijímány jako dané. Nemohou se stát předmětem diskursivního vytváření vůle. Teprve *komunikativní etika* zajišťuje obecnost přípustných norem a autonomii jednajících subjektů pouze prostřednictvím diskursivního splnění nároků na platnost, s nimiž normy vystupují. To znamená, že obecnost je zajištěna tím, že nárok na platnost si smějí činit jen ty normy, na nichž se (nenásilně) shodnou (či by se shodli) všichni dotčení jako účastníci diskursu, když vstoupí (či by vstoupili) do diskursivního procesu vytváření vůle. Pak může být učiněna předmětem diskuse také otázka, jaké sektory by případně měly být řízeny kompromisem či formálními normami jednání. Teprve komunikativní etika je univerzální (a není omezena, tak jako etiky formální, na oblast soukromé morálky oddělené od právních norem); teprve komunikativní etika zajišťuje autonomii (tím, že přenáší proces vřazování hybných potenciálů do komunikativní struktury jednání – tj. do socializačního procesu – „s vůlí a vědomím“).

(d) Jestliže neexistuje žádný funkcionálně dostatečný soulad mezi normativními strukturami, jež mají ještě i dnes imperativní sílu, a politicko-ekonomickým systémem, bylo by stále možné vyhnout se motivačním krizím tím, že kulturní systém oddělíme. „Oddělení“ má znamenat, že kultura zůstává předmětem soukromého požitku či profesionálního zájmu, je dokonce jako nějaký hájený druh dána pod administrativní ochranu, je však oddělena od procesů socializace. Nehledě na to, že nemůžeme rozpoznat, co by mohlo tyto „oddělené“ sou-

části kulturní tradice nahradit, lze přesvědčivě ukázat, že *základní přesvědčení komunikativní etiky a komplexy zkušenosti kontrakultur*, v nichž se ztělesňuje postauristické umění, již dnes určují typické procesy socializace v některých vrstvách, že jsou motivotvorné. Döbert a Nunner ve svém pracovním textu rozpracovali argument, že „sémantické přebytky“ dominantních součástí kulturních tradic jsou „vymahatelné“, tedy relevantní pro chování tím spíše, čím méně se nám daří v rámci konvenčních norem nalézt přiměřené řešení problémů adolescentní fáze. Význam nekonvenčního východiska z krize dospívání vykládá K. Kenniston na základě reflexivního postoje, který dospívající získává ke společensky nabízeným vzorům interpretace a který mu umožní ve sporu s těmito kulturními výklady samostatně vypracovat vlastní definici identity. „Musíme ostřeji než doposud rozlišovat na jedné straně systémy postoje a věr a na druhé straně kognitivní rámce nebo úrovně rozvoje, v nichž je zastáván jakýkoli postoj či jakákoli víra. William James kdysi dávno proti sobě postavil jednou a dvakrát zrozené: jednou zrození jsou ti, kteří nereflexivně a ‚nevinně‘ přejímají přesvědčení svého dětství; dvakrát zrození jsou ti, kteří se mohou držet přesně týchž přesvědčení, ale kteří tak činí jiným způsobem, po určité době pochybování, kritiky a zvažování těchto názorů. Z hlediska postoje mohou být vyznání jednou či dvakrát zrozených totožná, zcela se však liší jejich třídění názorů, kognitivní rámec a stupeň vývoje. Jinými slovy, je zapotřebí přezkoumat nejen názory, které lidé zastávají, ale také způsob, jakým je zastávají – komplexnost, bohatost a strukturu jejich pohledů na svět. V politickém a sociálním ohledu může být důležitější, že se členové dané subkultury přimykají k relativistickému pojetí pravdy, než že jsou konzervativci či liberálové.“¹³⁵

Pomocí tohoto rozlišení mohou svou tezi pojmut tak, že součástí kulturní tradice, které dnes převládají (a je-

(135) Kenniston, K., *Youth and Dissent*. New York 1971, s. 387 n.

jichž účinek je dysfunkční), budou v rovině osobnostního systému reflektovány tím pravděpodobněji, čím častěji si forma průběhu krize dospívání vynutí „druhé zrození“ a zabrání tak konvenčnímu východisku z adolescence. Explicitnímu testu tradice odolávají z logických důvodů nejspíše univerzalistické hodnotové systémy a komplexy kontrakulturních zkušeností. To, že klesá pravděpodobnost konvenční formy průběhu krize dospívání, lze podepřít následujícími¹³⁶ příznaky:

- rozšiřování systému vzdělání prodlužuje dobu vzdělávání a umožňuje stále větší části obyvatelstva psychosociální moratorium v rané adolescenci (13.–16. rok života) a rozšíření této fáze (v extrémních případech až do 30. roku života);

- formální zdokonalování kognitivních schopností zvyšuje pravděpodobnost, že budou vnímány disonance mezi nabízenými výkladovými vzory a sociální realitou a že dojde k vyostření problému identity;

- vývoj k egalitárním strukturám rodiny a rozšiřování technik výchovy, jež jsou typické pro střední vrstvy, podporuje socializační procesy, jež mladistvé problémy adolescence spíše přetěžují;

- uvolnění sexuálních zákazů, které umožnil vývoj farmacie (stejně jako zbavení se přímých ekonomických tlaků, jež se liší v závislosti na věku a na sociální vrstvě), se projevuje v tom, že adolescent získává širší prostor pro experimentování, v němž se stávají pravděpodobnějšími procesy socializace, v nichž nefiguruje úzkost.

Ze stupně komplexity systému rolí, kterého je dnes dosaženo, lze ostatně odvodit, že v pozdně kapitalistických společnostech musí stále více členů ovládat základní univerzalistické kvalifikace jednání podle rolí. Protože kulturní tradice může nabídnout morálku založenou na principech, a to tak, aby byla důvěryhodná,

(136) Döbert, R./Nunner, G., *Konflikt- und Rückzugspotentiale in spätkapitalistischen Gesellschaften*, c.d.

jen ve formě komunikativní etiky, která nemůže v politicko-ekonomickém systému fungovat bez konfliktů, lze v případě nekonvenční formy průběhu krize dospívání očekávat přinejmenším dvojitě vyústění: jednak regres jakožto reakci na přetížení zdrojů osobnosti (syndrom chování, který Kenniston pozoroval a zkoumal na příkladu „odcizených“), a jednak protest jakožto výsledek autonomní organizace Já, která za daných podmínek nemůže být stabilizována bez konfliktů (syndrom chování, který Kenniston popsal u svých „mladých radikálů“).¹³⁷ „To, že má smysl hledat ve skupině mladistvých systémově kritické potenciály, se potvrzuje také při soupisu syndromů chování, ať už kritických vůči legitimitě, ať už apatických, který jsme provedli na předteoretické rovině. Na *aktivistické* straně najdeme studentské hnutí, revolty žáků a učitelů, pacifisty, ženská hnutí; *únikovou* stranu reprezentují hnutí hippies, jehovisté, drogové subkultury, příznaky ztráty motivace na školách atd. Toto široké spektrum možností chování nelze vysvětlit odkazem na triviální psychologické předpoklady (depresivace vede k protestu) ekonomických teorií krizí.“¹³⁸

8. Shrnutí

Předložený argumentační nástin by nemohl dostatečně zodpovědět otázky, s nimiž se musí vyrovnávat teorie pozdního kapitalismu, i kdyby byl vypracován méně zběžným způsobem (viz část II, závěrečné stránky kap. 1). Snad se mi nicméně podařilo dát přesvědčivou podobu těmto globálním tvrzením:

(137) Kenniston, K., *Young Radicals*. New York 1968.

(138) Döbert, R./Nunner, G., *Konflikt- und Rückzugspotentiale in spätkapitalistischen Gesellschaften*, c.d.; o teoreticky náročnou interpretaci obsahu *zkušenosti* studentské revolty se pokusili Negt, O./Kluge, A., *Öffentlichkeit und Erfahrung. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit*. Frankfurt/M. 1972.

a) Protože ekonomický systém ztratil funkční autonomii vůči státu, ztratily v pozdním kapitalismu svůj živelně působící charakter také projevy krize. Nelze očekávat, že v naší společenské formaci dojde k systémové krizi v tom smyslu, v němž jsem pojem zavedl. Krizové tendence, k nimž místo toho dochází, lze nicméně převést na struktury, jež vyplynuly ze zpočátku úspěšného potlačení krize systému. To vysvětluje zmírnění cyklické hospodářské krize v krizi trvalou, která se projevuje jednak jako administrativně zvládnutá záležitost, jednak jako pohyb, jenž ještě nepodléhá dostatečné administrativní kontrole. To nevylučuje konstelace, v nichž krizový management zcela selhává, avšak vznik takovýchto konstelací již nelze systematicky předvídat.

b) Ekonomické krizové tendence jsou prostřednictvím reaktivního jednání státu, jenž se jim snaží zamezit, přesunuty do politického systému takovým způsobem, že zásoby legitimacy mohou vyrovnávat deficity racionality a rozšíření organizační racionality může vyrovnávat vznikající deficity legitimacy. Vzniká propletení krizových tendencí, které z genetického hlediska tvoří hierarchii krizových fenoménů, jež jsou přesunuty zdola nahoru. Z hlediska státního zvládnutí krizí se však vyznačují tím, že se v jistých mezích mohou vzájemně nahrazovat. Tyto meze jsou určeny jednak fiskálně disponibilním množstvím hodnot, jejichž nedostatek nelze v rámci teorie krize platně předvídat (viz a), a jednak přísunem motivací ze strany sociokulturního systému. Pro prognózu krize je proto rozhodující substitutivní vztah mezi omezenými zdroji hodnoty a smyslu.

c) Čím méně je kulturní systém schopen vytvářet dostatek motivací pro politiku, systém vzdělání a zaměstnání, tím více musí být nedostatek smyslu nahrazován konzumovatelnými hodnotami. Ve stejné míře jsou ohroženy vzory distribuce, jež pro nezobecnitelné zájmy vyplývají ze zespolečenštěné výroby. Definitivní překážkou tvorby legitimacy jsou nepoddajné normativní struktury, které již politicko-ekonomickému systému neposkytují ideologické zdroje, nýbrž konfrontují jej s nadměrnými

požadavky. Jestliže je tato přibližná diagnóza správná, pak lze krizi legitimacy dlouhodobě zamezit jen tehdy, budou-li přetvořeny latentní třídní struktury pozdního kapitalismu, nebo bude-li odstraněn legitimizační tlak, jemuž je administrativní systém vystaven. Toho by zase bylo možné dosáhnout jen tím, že by se integrace vnitřní přírody vůbec orientovala na jiný způsob socializace, tj. že by byla oddělena od norem vyžadujících ospravedlnění. Touto možností se zabývám v závěrečné části.