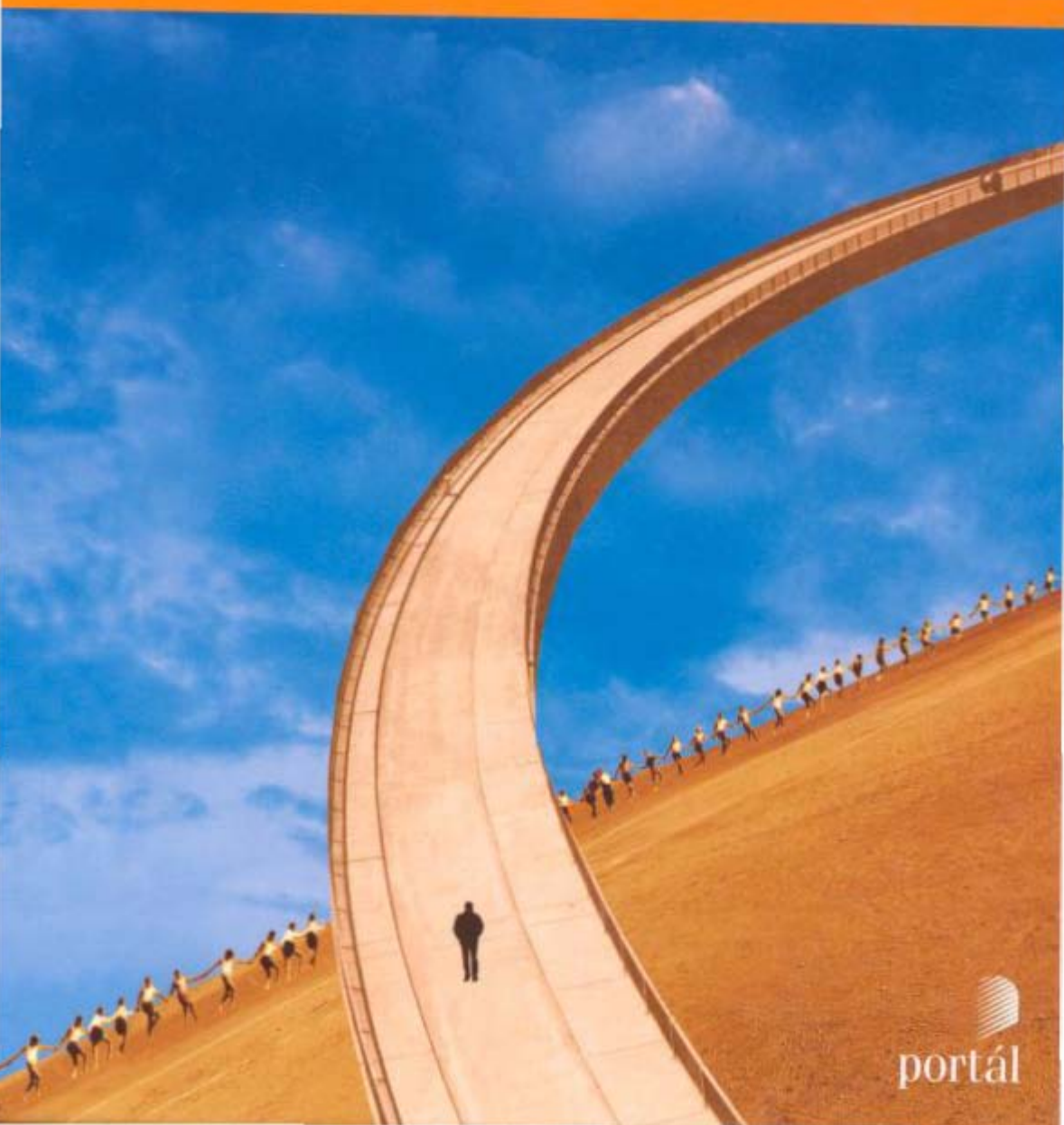


Moderní sociální teorie

Austin Harrington a kol.

Základní témata a myšlenkové proudy



KATALOGIZACE V KNIZE - NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Harrington, Austin

Moderní sociální teorie / Austin Harrington a kol.;
[z anglického originálu ... přeložila Hana Loupová]. -
Vyd. 1. - Praha: Portál, 2006. - 496 s.
Název originálu: Modern social theory
ISBN 80-7367-093-3

316.3 * 316.2

- společnost
- sociologické teorie
- učebnice

316 - Sociologie [18]

37.016 - Učební osnovy. Vyučovací předměty. Učebnice [22]



ŠTÁTNA VEDECKÁ KNIŽNICA V PREŠOVE



•273•8452672•

Signatura:

B 77 737/d

Prir. číslo:

507 860



Lektoroval PhDr. Jan Balon, Ph.D.

Původní anglické vydání:

Modern Social Theory: An Introduction, Oxford University Press

© 2005

České vydání:

Translation © Hana Loupová, 2006

© Portál, s. r. o., Praha 2006

ISBN 80-7367-093-3

Obsah

Poděkování	17
O autorech	19
Poznámka pro čtenáře: rozsah knihy	23
Úvod: Co je sociální teorie?	27
Austin Harrington	
Význam pojmu „teorie“	28
Věda a sociální věda	30
Metoda a metodologie sociálního výzkumu	31
Sociální teorie a „zdravý rozum“	32
„Fakta“, „hodnoty“ a „objektivita“	34
Sociální teorie a další teoretické disciplíny	36
<i>Sociální teorie a politická teorie</i>	36
<i>Sociální teorie a psychologie</i>	37
<i>Sociální teorie a humanitní vědy</i>	38
Závěr	40
K zamyšlení	40
Doporučená literatura	40
Zdroje informací v periodickém tisku	42
Internetové stránky	43

1 Klasická sociální teorie I: souvislosti a počátky	45
Austin Harrington	
Modernita a tradice: Co je „moderní“? Co je „tradiční“?	46
Západní modernita	49
<i>Kulturní modernita: věda a úpadek náboženství</i>	50
<i>Politická modernita: zákon, demokracie a stát</i>	51
<i>Společensko-ekonomická modernita: kapitalismus, průmysl a vzestup měst</i>	53
Sociální teorie v 19. století	54
<i>Politická ekonomie a utilitarismus: Adam Smith a Jeremy Bentham</i>	55
<i>Liberalismus a občanská společnost:</i>	
<i>John Stuart Mill a Alexis de Tocqueville</i>	56
<i>Pozitivismus: Auguste Comte a Herbert Spencer</i>	58
<i>Teorie elit: Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto a Robert Michels</i> . .	60
<i>Společenská společnost: Ferdinand Tönnies</i>	62
Námítky proti západní modernitě: rozum a nároky vědy	63
<i>Eurocentrismus v sociální teorii</i>	64
<i>Temnější stránky osvícenství</i>	66
Závěr	70
K zamyšlení	71
Doporučená literatura	71
Internetové stránky	72
2 Klasická sociální teorie II: Karl Marx a Émile Durkheim	73
Antonio Palumbo a Alan Scott	
Karl Marx: historický materialismus a kritika idealistické filozofie .	74
<i>Marx, Hegel a Feuerbach</i>	75
Politická ekonomie a kritika kapitalismu	77
<i>Feudalismus a kapitalismus</i>	78
<i>Užitná hodnota, směnná hodnota a zboží forma</i>	80
<i>Práce, vykořisťování a zboží fetišismus</i>	80
<i>Kapitalistická expanze a sebezničení</i>	82
Kritika politického liberalismu	83
<i>Stát, občanská společnost a náboženství</i>	84
<i>Soukromé vlastnictví, reforma a revoluce</i>	85
Émile Durkheim: sociologie jako autonomní věda	86
<i>Durkheimova Pravidla sociologické metody</i>	87
<i>Solidarita a sociální diferenciaci:</i>	
<i>Durkheimova Společenská dělba práce</i>	89
<i>Řešení anomie: zaměstnanecké skupiny a zprostředkující činitelé</i>	91

Morálka a občanská společnost	93
<i>Důvěra, smlouvy a morální individualismus</i>	93
<i>Stát a světské vzdělání</i>	95
Náboženství a sociální evoluce: Durkheimova práce <i>Elementární formy náboženského života</i>	96
Závěr	97
K zamyšlení	99
Doporučená literatura	99
Internetové stránky	101
3 Klasická sociální teorie III: Max Weber a Georg Simmel	103
Gianfranco Poggi	
Max Weber: myšlenka interpretativní sociologie	104
<i>„Vysvětlení“ a „porozumění“: význam výrazu verstehen</i>	105
<i>Úloha hodnot a ideálních typů</i>	106
Náboženství, kapitalismus a modernita	107
<i>Weberova práce Protestantská etika a duch kapitalismu</i>	108
<i>Světová náboženství a sociálně-ekonomické změna</i>	111
Moc, stratifikace a nadvláda	113
<i>Moc, třída, status a strany</i>	114
<i>Panství a legitimita</i>	115
Racionalizace a vzestup „západního racionalismu“	118
Georg Simmel: „sociologie forem“	119
<i>Interakce a výměna: Simmelova Soziologie z roku 1908</i>	120
<i>Sociabilita a sociální proces</i>	121
<i>Ambivalence a recipocita</i>	123
Peníze a modernita: Simmelova <i>Philosophie des Geldes</i>	124
<i>„Tragédie kultury“</i>	126
Tragické vědomí u Webera a Simmela: vazby na Nietzscheho a Freuda	127
Závěr	128
K zamyšlení	129
Doporučená literatura	130
Internetové stránky	131
4 Funkcionalismus a jeho kritici	133
John Holmwood	
Funkcionalismus v antropologii	134
Robert Merton: manifestní a latentní funkce	136

Talcott Parsons: funkcionalismus jako sjednocená obecná teorie . . .	139
<i>Parsonsova „voluntaristická teorie jednání“</i>	140
<i>Sociální systémy a „problém řádu“</i>	141
<i>Moc, hodnoty a normy</i>	143
<i>Strukturální diference</i>	146
Kritika funkcionalismu: námítky a alternativy	148
<i>Teorie konfliktu</i>	149
<i>Marxistická kritika</i>	150
<i>Důraz na racionálního aktéra</i>	154
<i>„Neofunkcionalismus“</i>	156
Závěr	158
K zamyšlení	159
Doporučená literatura	159
Internetové stránky	160
5 Interpretativismus a interakcionismus	161
William Outhwaite	
Idea interpretace: porozumění zevnitř	162
Alfred Schutz a fenomenologická sociologie	164
George Herbert Mead a americký pragmatismus	166
Symbolický interakcionismus a chicagská škola	167
Erving Goffman a „prezentace já v každodenním životě“	169
Harold Garfinkel a etnometodologie	170
Sociologie vědění	173
<i>Karl Mannheim a sociologie vědění</i>	173
<i>Antropologické přístupy k vědění</i>	176
<i>Sociální studia vědy: vzestup sociálního konstruktivismu</i>	177
Jazyk a hermeneutika	180
<i>Peter Winch, Hans-Georg Gadamer</i> <i>a začínající Jürgen Habermas</i>	180
Závěr	183
K zamyšlení	185
Doporučená literatura	185
Internetové stránky	187
6 Historická sociální teorie	189
Dennis Smith	
Historické myšlení v sociální teorii	190

Americká historická sociologie	
v polovině 20. století: vliv funkcionalismu	193
<i>Parsonsovská škola: Neil Smelser a Shmuel Eisenstadt</i>	
<i>o dlouhodobých sociálních procesech</i>	193
Evropská historická sociologie v polovině století: krize liberální	
demokracie	196
<i>T. H. Marshall o sociálním občanství</i>	197
<i>Joseph Schumpeter o kapitalismu, socialismu a demokracii</i> . . .	197
<i>Friedrich Hayek o volném trhu</i>	199
Norbert Elias a „civilizační proces“	201
Vzestup národních států: revoluce a násilí	204
<i>Barrington Moore: modernita a agrární mocenská základna</i> . .	205
<i>Charles Tilly: kapitál a donucení při vzestupu států</i>	206
<i>Theda Skocpolová o sociálních revolucích</i>	207
Vysvětlení vzestupu Západu	208
<i>Perry Anderson: feudalismus a přechod ke kapitalismu v Evropě</i>	208
<i>Teorie světových systémů Immanuela Wallersteina</i>	210
Závěr	211
K zamyšlení	213
Doporučená literatura	213
Internetové stránky	214
7 Západní marxismus	215
Douglas Kellner	
Západní marxismus a kritika ideologie	216
<i>György Lukács a Karl Korsch:</i>	
<i>reifkace a stanovisko proletariátu</i>	218
<i>Antonio Gramsci: teorie hegemonie</i>	220
Kritická teorie společnosti: frankfurtská škola	222
<i>Teorie „kulturního průmyslu“</i>	224
<i>Walter Benjamin: masová kultura a úpadek „aury“</i>	224
<i>Theodor Adorno a Max Horkheimer: Dialektik der Aufklärung</i> .	225
<i>Jürgen Habermas: emancipace a veřejná sféra</i>	227
Západní marxismus od šedesátých let do současnosti	229
<i>Herbert Marcuse: Jednorozměrný člověk</i>	229
<i>Francouzský a italský marxismus</i>	230
<i>Strukturální a analytický marxismus</i>	231
Kulturální studia ve Velké Británii a v USA: vliv marxismu	232
Závěr	237



K zamyšlení	237
Doporučená literatura	237
Internetové stránky	239
8 Psychoanalytická sociální teorie	241
Anthony Elliot	
Sigmund Freud a jeho odkaz sociologii	242
<i>Potlačení, civilizace a oidipovský komplex</i>	243
Psychoanalýza po Freudovi: vývoj sociální teorie	245
Francouzská strukturalistická psychoanalýza:	
Jacques Lacan a jeho škola	248
<i>Potřeze s Lacanem</i>	250
<i>Lacan, Althusser a Žižek</i>	251
Psychoanalýza ve feministické sociální teorii	253
Nancy Chodorowová: vztah matka–dítě a mužská nadvláda	254
<i>Jessica Benjaminová: gender a jednání</i>	256
<i>Julia Kristeva: subverze a ženská sémiotika</i>	258
Postmodernismus a psychoanalýza: Gilles Deleuze a Félix Guattari	260
Závěr	262
K zamyšlení	263
Doporučená literatura	264
Internetové stránky	265
9 Strukturalismus a poststrukturalismus	267
Samantha Ashendenová	
Ferdinand de Saussure a strukturální lingvistika	268
Strukturalismus a antropologie: Claude Lévi-Strauss	272
Diference a dekonstrukce: Jacques Derrida	275
<i>Řeč, psaní a logocentrismus</i>	276
<i>Diference, decentrace a dekonstrukce subjektu</i>	278
Diskurz, vědění a moc: Michel Foucault	280
<i>„Epistémé“, diskurzivní praktiky a „konec člověka“</i>	280
<i>Genealogie, subjektivita a vztah moc–vědění</i>	283
Závěr	287
K zamyšlení	288
Doporučená literatura	288
Internetové stránky	290

10	Struktura a jednání	291
	Anthony King	
	Co je „struktura“ a „jednání“?	292
	<i>Anthony Giddens a Pierre Bourdieu: rozdíly a podobnosti</i>	293
	Giddensova teorie strukturace	294
	<i>Struktura, systém a „zamlčené vědění“</i>	295
	Bourdieu a myšlenka reflexivní sociologie	298
	<i>Teorie praxe</i>	299
	<i>Habitus a pole</i>	300
	<i>Kulturní kapitál</i>	303
	Realistická sociální teorie: Roy Bhaskar a Margaret Archerová	306
	Problémy determinismu a individualismu	
	v úvahách o struktuře a jednání	308
	<i>Řešení dilematu</i>	309
	Závěr	310
	K zamyšlení	311
	Doporučená literatura	311
	Internetové stránky	312
11	Feministická sociální teorie	313
	Lisa Adkinsová	
	Ženy v klasické sociální teorii: vyloučení žen ze sociálního prostoru	314
	Weber, Durkheim a Simmel z feministické perspektivy	315
	<i>Tělo jako „chybějící přítomnost“ v klasické a současné teorii</i>	317
	Ženy a socializace: práce, reprodukce a sexualita	318
	<i>Feminismus a marxismus</i>	319
	Modernita jako genderový konstrukt	321
	<i>Konstrukce ženskosti a mužskosti</i>	322
	Rozdíl mezi pohlavím a genderem	325
	<i>Heterosexualita a homosexualita</i>	328
	Gender a jeho vztah k exkluzi	329
	<i>Feminismus a postkoloniální teorie</i>	330
	Závěr	333
	K zamyšlení	334
	Doporučená literatura	334
	Internetové stránky	335

12 Modernita a postmodernita: I. část	337
Barry Smart	
Postmodernismus a postmodernita jako předmět diskuse	338
<i>Kteří teoretici jsou „postmodernističtí“?</i>	338
<i>Předchůdci postmodernismu</i>	340
<i>Postmodernismus od osmdesátých let</i>	341
<i>Užitečné a neužitečné užití výrazů „postmoderní“</i> <i>a „postmodernistický“</i>	344
Jean-François Lyotard: legitimita a „konec velkých vyprávění“	346
<i>Krise vědeckého poznání</i>	347
<i>Kapitalismus a technokracie</i>	347
Jean Baudrillard: konzumní společnost a kulturní analýza	350
<i>Simulace, simulakra a masová média</i>	351
Frederic Jameson: postmodernismus a „kulturní logika pozdního kapitalismu“	353
Zygmunt Bauman: ambivalence, nahodilost a „postmoderní etika“	354
Závěr	358
K zamyšlení	359
Doporučená literatura	359
Internetové stránky	360
13 Modernita a postmodernita: II. část	361
Gerard Delanty	
Tři problémy postmodernismu	362
Modernita a radikální imaginace: Cornelius Castoriadis a Agnes Hellerová	364
Modernita a růst komunikativního rozumu: Jürgen Habermas	368
<i>Habermasova teorie komunikativního jednání</i>	368
<i>Systém kolonizuje přirozený svět</i>	370
<i>Diskurzivní demokracie a vláda zákona</i>	371
<i>Kritika Habermase</i>	373
Systémová teorie modernity Niklase Luhmanna	374
Reflexivní modernizace	376
<i>Ulrich Beck o reflexivní modernitě a rizikové společnosti</i>	377
<i>Anthony Giddens o reflexivitě a individualizaci</i>	378
Závěr	380
K zamyšlení	381
Doporučená literatura	381
Internetové stránky	383

14 Globalizace	385
Robert Holton	
Co je globalizace? Hledání pracovní definice	386
<i>Globalizační trendy: idea „nadmárodního“ vývoje</i>	388
Procesy globalizace	389
<i>Globalizované trhy</i>	389
<i>Časoprostorová komprese a globální velkoměsta</i>	390
<i>Sítě, toky a „vyvázání“</i>	391
<i>Řízení a regulace</i>	392
<i>Oslabuje se národní stát?</i>	393
<i>Problémy ekonomického determinismu</i>	394
Právní, politická a kulturní globalizace	395
<i>Je ekonomická globalizace hnacím motorem</i> <i>právní a politické globalizace?</i>	396
<i>Dva příklady: regulace globálního obchodu a rozvoj internetu</i>	398
Globální kultura a „glokalizace“	400
<i>Univerzalizmus a partikularismus</i>	402
<i>Diferenciace a integrace v globalizační teorii</i>	403
Jak nová je globalizace? Některé historické souvislosti	405
Závěr	407
K zamyšlení	409
Doporučená literatura	409
Internetové stránky	410
Závěr: Sociální teorie pro 21. století	411
Austin Harrington	
Glosář	417
Biografická příloha	440
Literatura	463
Rejstřík	490

Seznam rámečků

1	Modernita a kapitalistické hospodářství: Albert Hirschman, Karl Polanyi a Eric Hobsbawm	57
2	Postkoloniální kritika a „orientalismus“: Frantz Fanon a Edward Said	67
3	Hannah Arendtová a Zygmunt Bauman o totalitarismu a holocaustu	68
4	Marxova představa odcizení	81
5	Émile Durkheim o sebevraždě: sociologická případová studie . . .	88
6	Durkheimovo pojetí anomie	92
7	Max Weber o byrokracii a moderním státu	117
8	Georg Simmel o módě a esej „Cizinec“	122
9	Simmelův esej „Metropole a duševní život“	126
10	Talcott Parsons o nukleární rodině: funkcionalistický přístup . . .	147
11	David Lockwood o „sociální integraci“ a „systémové integraci“ . .	151
12	Feministická kritika Parsonse	153
13	Osamělý dav Davida Riesmana	172
14	<i>Sociální konstrukce reality</i> Petera Bergera a Thomase Luckmanna	175
15	Seymour Martin Lipset o politické stabilitě a nestabilitě	196
16	Reinhard Bendix o moci a konfliktu	200
17	Michael Mann o zdrojích sociální moci	209
18	Ernst Bloch o naději, ideologii a utopii	219
19	Horkheimerův esej „Kritická a tradiční teorie“	223
20	Marxismus v devadesátých letech: reakce na zhroucení komunismu	235

21	Freudova <i>Nespokojenost v kultuře</i>	244
22	Psychoanalýza v marxismu a funkcionalismu: socializace a „autoritativní osobnost“	246
23	Roland Barthes o mýtu a „smrti autora“	271
24	Michel Foucault o dozoru, biologické moci a panoptikonu	284
25	Anthony Giddens a teorie mezinárodních vztahů	297
26	Pierre Bourdieu a jeho sociální kritika posuzování vkusu	302
27	Pierre Bourdieu a sociologie vzdělání	305
28	Nancy Fraserová o Habermasovi a veřejné sféře	324
29	Judith Butlerová o diskurzu a rozdílu mezi pohlavím a genderem	326
30	Anne McClintocková o feminismu a „zbožném rasismu“	332
31	Daniel Bell o postindustriální společnosti	342
32	Scott Lash o postmodernizaci a informační společnosti	349
33	Postmodernita, fragmentace a náboženský fundamentalismus	356
34	Sociální teorie a revoluce v roce 1989	366
35	Alain Touraine o sociálních hnutích a kolektivním jednání	372
36	George Ritzer o „mcdonaldizaci“	394
37	Soutěž populárních písní Eurovize: Kulturní imperialismus, nebo lokální synkretismus?	401

Poděkování

Tato kniha obsahuje čtrnáct kapitol, jejímiž autory jsou mezinárodně uznávaní badatelé a učitelé sociální teorie. Uspořádal ji Austin Harrington. Jednotlivé kapitoly napsali Austin Harrington (Úvod, 1. kapitola, závěr), Antonio Palumbo a Alan Scott (2. kapitola), Gianfranco Poggi (3. kapitola), John Holmwood (4. kapitola), William Outhwaite (5. kapitola), Dennis Smith (6. kapitola), Douglas Kellner (7. kapitola), Anthony Elliot (8. kapitola), Samantha Ashendenová (9. kapitola), Anthony King (10. kapitola), Lisa Adkinsová (11. kapitola), Barry Smart (12. kapitola), Gerard Delanty (13. kapitola) a Robert Holton (14. kapitola). V zájmu docílení jednotné struktury, stylu i formy Austin Harrington se souhlasem autorů každou kapitolu významně přepracoval.

Jako koordinátor celého projektu chci poděkovat jednotlivým autorům za pomoc s dalšími částmi knihy, včetně glosáře a biografické přílohy. Děkuji také třem anonymním recenzentům za jejich poznámky v úvodních fázích projektu a zejména Johnu Scottovi z University of Essex za cenné rady v prvních fázích práce. Jsem vděčný dvěma odpovědným redaktorům v nakladatelství Oxford University Press, Patricku Brindlemu a Angele Adamsové, za podporu a povzbuzení. Na závěr chci poděkovat Marku Davisovi, doktorandovi na University of Leeds, za významnou pomoc při přípravě bibliografie, odkazů na internetové stránky a poznámkového aparátu.

A. H.

O autorech

Lisa Adkinsová je docentkou sociologie na University of Manchester ve Velké Británii. Je autorkou knih *Gendered Work: Sexuality, Family and the Labour Market* (Open University Press, 1995) a *Revisions: Gender and Sexuality in Late Modernity* (Open University Press, 2002). Podílela se na uspořádání knih *Sex In Question: French Materialist Feminism* (Routledge, 1996), *Sex, Sensibility and the Gendered Body* (Macmillan, 1996) a *Sexualizing the Social: Power and the Organization of Sexuality* (Macmillan, 1996). Publikuje články zabývající se sexualitou, genderem a feministickou sociální teorií.

Samantha Ashendenová je docentkou sociologie na Birkbeck College na University of London ve Velké Británii. Je autorkou knihy *Governing Child Sexual Abuse: Negotiating the Boundaries of Public and Private, Law and Science* (Routledge, 2004), podílela se na uspořádání knihy *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory* (Sage, 1999). Publikuje články o feministické teorii, sexuálním zneužívání dětí a o práci Jürgena Habermase.

Gerard Delanty je profesorem sociologie na University of Liverpool ve Velké Británii. Je autorem knih *Inventing Europe* (Macmillan, 1995), *Social Science beyond Constructivism and Realism* (Open University Press, 1997), *Social Theory in a Changing World* (Polity Press, 1998), *Modernity and Postmodernity* (Sage, 2000), *Citizenship in a Global Age* (Open University Press, 2000), *Challenging Knowledge: The University in the Knowledge Society* (Open University Press, 2001), *Community* (Routledge, 2003) a *Nationalism and Social Theory* (Sage, 2002) (s Patrickem O'Mahonym). Je šéfredaktorem

časopisu *European Journal of Social Theory* a podílel se na uspořádání knihy *The Sage Handbook of Historical Sociology* (Sage, 2003).

Anthony Elliot je profesorem sociologie na University of Kent v Canterbury ve Velké Británii. Je autorem knih *Social Theory and Psychoanalysis in Transition* (Blackwell, 1992), *Psychoanalytic Theory: An Introduction* (Blackwell, 1994), *The Mourning of John Lennon* (University of California Press, 1999), *Concept of the Self* (Polity Press, 2001), *Critical Visions: New Directions in Social Theory* (Rowman & Littlefield, 2003), *Subject to Ourselves* (Polity Press, 1996) a *Social Theory since Freud* (Routledge, 2004). Uspořádal knihu *The Blackwell Reader in Contemporary Social Theory* (Blackwell, 1999).

Austin Harrington je docentem sociologie na University of Leeds ve Velké Británii. Je autorem knih *Hermeneutic Dialogue and Social Theory: Sociological Arguments in Aesthetics* (Polity Press, 2004) a *Concepts of Europe in Classical Sociology* (Routledge, 2006 – připravuje se). Podílel se na překladu a uspořádání knihy *The Protestant Ethic Debate: Max Weber's Replies to his Critics, 1907–1910* (Liverpool University Press, 2001), podílel se na uspořádání encyklopedie *Encyclopedia of Social Theory* (Routledge, 2005). Publikuje články o hermeneutice, estetice a německém sociologickém myšlení.

John Holmwood je profesorem sociologie na University of Sussex ve Velké Británii. Je autorem knihy *Founding Sociology? Talcott Parsons and the idea of General Theory* (Longman, 1996) a spoluautorem knihy *Explanation and Social Theory* (Macmillan, 1991) (s Alexanderem Stewartem). Uspořádal třísazkovou publikaci *Social Stratification* (Edward Elgar, 1996) a podílel se na uspořádání knihy *Constructing the New Consumer Society* (Macmillan, 1997). Publikuje články o funkcionalismu a evoluční teorii, zabývá se teorií sociálního státu, feministickou epistemologií, genderovými studií a kritickým realismem.

Robert Holton je profesorem sociologie na Trinity College v Dublinu v Irsku. Je autorem knih *The Transition from Feudalism to Capitalism* (Macmillan, 1985), *Cities, Capitalism and Civilisation* (Allen & Unwin, 1986), *Economy and Society* (Routledge, 1992), *Talcott Parsons on Economy and Society* (Routledge, 1986) a *Globalization and the Nation-State* (Macmillan, 1998), je spoluautorem knihy *Max Weber on Economy and Society* (Routledge, 1989) (s Bryanem Turnerem). Publikuje články o migraci, třídách, globálních sítích, historické sociologii a teorii racionálního výběru. Jeho výzkum globalizace je financován Irskou výzkumnou radou pro humanitní a společenské vědy.

Douglas Kellner je profesorem filozofie vzdělávání ústavu George F. Knellera při University of California v Los Angeles v USA. Je autorem knih *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* (University of California Press, 1984), *Critical Theory, Marxism and Modernity* (John Hopkins University Press, 1989), *Jean Baudrillard* (Stanford University Press, 1989), *Television and the Crisis of Democracy* (Westview Press, 1990), *The Persian Gulf War* (Westview Press, 1992), *Media Culture* (Routledge, 1995), *Grand Theft 2000: Media Spectacle and the Theft of an Election* (Rowman & Littlefield, 2001), *From 9/11 to Terror War: The Dangers of the Bush Legacy* (Rowman & Littlefield, 2003), *Media Spectacle* (Routledge, 2003), je spoluautorem knihy *Postmodern Theory* (Macmillan, 1991) (se Stevenem Bestem).

Anthony King je docentem sociologie na University of Exeter ve Velké Británii. Je autorem knih *The End of Terraces: The Transformation of English Football in the 1990s* (Leicester University Press, 1998), *The European Ritual: Football in the New Europe* (Ashgate, 2003) a *The Structure of Social Theory* (Routledge, 2004). Publikoval články o práci Talcotta Parsonse, Pierra Bourdieua a Anthonyho Giddense.

William Outhwaite je profesorem sociologie na University of Sussex ve Velké Británii. Je autorem knih *Understanding Social Life: The Method Called Verstehen* (Allen & Unwin, 1975), *Concept Formation in Social Science* (Routledge, 1983), *New Philosophies of Social Science: Realism, Hermeneutics and Critical Theory* (Macmillan, 1987), *Habermas* (Polity Press, 1984), je spoluautorem knihy *Social Theory, Communism and Beyond* (Blackwell, 2005) (s Larrym Rayem). Uspořádal knihu *The Habermas Reader* (Polity Press, 1996) a podílel se na uspořádání slovníku *The Blackwell Dictionary of Twentieth-Century Social Thought* (Blackwell, 1993).

Antonio Palumbo je docentem politické filozofie na univerzitě v Palermu v Itálii. Napsal knihu *Etica e governance* (Ila Palma-Athena, 2003). Napsal také stať „Weber, Durkheim and the Sociology of the Modern State“, která je součástí publikace R. Bellamyho a T. Balla (eds.), *The Cambridge History of Twentieth Century Political Thought* (Cambridge University Press, 2003) a stať „Administration, Civil Service and Bureaucracy“, v: K. Nash a A. Scott (eds.), *The Blackwell Companion to Political Sociology* (Blackwell, 2001).

Gianfranco Poggi je profesorem sociologie na univerzitě v Trentu v Itálii. Je autorem knih *Images of Society: Essays on the Sociological Theories of Tocqueville, Marx and Durkheim* (Stanford University Press, 1972), *Calvinism and the*

Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic (University of Massachusetts Press, 1983), *The State: Its Nature, Development and Prospects* (Polity Press, 1990), *Money and the Modern Mind: George Simmel's Philosophy of Money* (University of California Press, 1993), *Durkheim* (Oxford University Press, 2000) a *Forms of Power* (Polity Press, 2001).

Alan Scott je profesorem sociologie na univerzitě v rakouském Innsbrucku. Je autorem knihy *Ideology and New Social Movements* (Unwin Hyman, 1990) a spoluautorem knihy *The Uncertain Science: Criticism of Sociological Formalism* (Routledge, 1997), podílel se na uspořádání publikace *The Blackwell Companion to Political Sociology* (Blackwell, 2001), překládal publikaci *Georg Simmel on Rembrandt: An Essay in the Philosophy of Art* (Routledge, 2005) a podílel se na jejím uspořádání. Publikuje články o protestu, pracovních dohodách a o nadacích, o práci Maxe Webera, Émila Durkheima a Karla Polanyiho.

Barry Smart je profesorem sociologie na University of Portsmouth ve Velké Británii. Je autorem knih *Michel Foucault* (Tavistock, 1985), *Modern Conditions: Postmodern Controversies* (Routledge, 1992), *Postmodernity* (Routledge, 1993), *Facing Modernity* (Sage, 1999), *Economy, Culture and Society: A Sociological Critique of Neo-liberalism* (Open University Press, 2003) a *The Sports Star: A Cultural and Economic Analysis of Sporting Celebrity* (Sage, 2005). Podílel se na uspořádání příručky *The Handbook of Social Theory* (Sage, 2001) a knihy *Resisting McDonaldization* (Sage, 1999).

Dennis Smith je profesorem sociologie na University of Loughborough ve Velké Británii. Je autorem knihy *Conflict and Compromise: Class Formation in English Society 1830–1914* (Routledge, 1982), *Barrington Moore* (Macmillan, 1983), *The Chicago School: Liberal Critique of Capitalism* (Macmillan, 1988), *Capitalist Democracy on Trial: The Transatlantic Debate from Tocqueville to the Present* (Routledge, 1990), *The Rise of Historical Sociology* (Polity Press, 1991), *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity* (Polity Press, 1999) a *Norbert Elias and Modern Social Theory* (Sage, 2001). Je šéfredaktorem časopisu *Current Sociology*.

Poznámka pro čtenáře: rozsah knihy

Tato kniha přináší vyčerpávající úvod k hlavním tématům, teoretikům a diskusím na poli moderní sociální teorie. Je vhodná pro posluchače základních vysokoškolských kurzů sociologie a kulturologie a souvisejících oborů společenských a humanitních věd i pro běžné čtenáře. Kniha nemá sloužit jako úvod k výzkumným metodám nebo empirické sociologii. Byla zamýšlena jako příručka pojednávající o problémech a tradicích analýzy v moderním sociologickém myšlení. Je vhodná pro úvodní kurzy o principech sociologického průzkumu nebo jako učebnice toho, co je často nazýváno „sociologická imaginace“.

Témata a teoretici byli vybráni s ohledem na jejich vztah k nejčastěji diskutovaným tématům v současných sociálních a kulturních studiích. Přestože mnozí z nejvýznačnějších protagonistů moderní sociální teorie jsou muži pocházející z Evropy nebo Severní Ameriky, snažili se autoři začlenit do této knihy také mnoho významných pochybností o hlavním proudu sociální vědy, které se v posledních desetiletích objevily v táboře feministické, postkoloniální a multikulturní kritiky. Sociální teorie je z povahy věci pluralistická disciplína, která musí odrážet rozmanitost kulturních, politických a metodologických hledisek charakterizujících soudobé debaty o společnosti.

Kniha začíná stručným úvodem do nejdůležitějších otázek metodologie sociální teorie. První kapitola uvádí téma modernity v sociální teorii společně s proudy sociálního myšlení 18. a 19. století. Druhá a třetí kapitola vykládá klasický sociologický odkaz Karla Marxe, Émila Durkheima, Maxe Webera a Georga Simmela. Čtvrtá až čtrnáctá kapitola sledují rozvoj kon-

ceptů, problémů, debat a výzkumných programů v sociologii a sociální teorii od počátku 20. století až do současnosti. Samostatné kapitoly jsou věnovány funkcionalismu a jeho kritice (čtvrtá kapitola), teorii interpretativismu a interakcionismu (pátá kapitola), historické sociální teorii (šestá kapitola), západnímu marxismu (sedmá kapitola), psychoanalytické sociální teorii (osmá kapitola), francouzské teorii strukturalismu a poststrukturalismu (devátá kapitola), teoriím struktury a jednání (10. kapitola), feministické sociální teorii (11. kapitola) postmodernismu a jeho kritikům (12 a 13. kapitola) a teoriím globalizace (14. kapitola). Kniha klade větší důraz na sociální teorie konce 20. a počátku 21. století, protože klasické období 1890–1920 je dostatečně popsáno v četných běžně dostupných příručkách. Součástí knihy jsou však také tři klíčové kapitoly o základních názorech Marxe, Durkheima, Webera a Simmela a jejich myšlenkových předchůdců v 18. a 19. století.

Čtenář by si měl povšimnout, že kniha je věnována teoretickému myšlení o sociálním životě v nejširším smyslu slova. Nezabývá se jen technickými pojmy a slovní zásobou oboru sociologie. Sociální teorie je úzce spjata se sociologií a obvykle je studována jako součást tohoto oboru. Sociální teorie je ve skutečnosti často také považována za synonymum „sociologické teorie“. Měli bychom však poznamenat, že mezi oběma výrazy je jistý rozdíl či nuance. „Sociologická teorie“ se obecně vztahuje k teoriím předkládaným výhradně v rámci sociologie jako zavedené disciplíny. Naproti tomu „sociální teorie“ se obecně vztahuje nejen k teoriím předkládaným v rámci sociologie, ale také v obecnějším kontextu sociálního myšlení, s nímž se setkáváme v jiných disciplínách. Sociální teorie je tedy širší pojem. Zahrnuje myšlení o společnosti, s nímž se setkáváme na poli historie, politiky, ekonomie, antropologie, filozofie i kulturní a literární kritiky, stejně jako v přísně vymezeném oboru sociologie. Předkládaná kniha je koncipována tak, aby pojednala o sociálním myšlení v širě vymezeném rámci.

Pouze dvou oblastí se kniha dotýká relativně okrajově. První z nich se označuje jako „filozofie společenských věd“. Obsahem filozofie společenských věd je debata o stavu vědění ve společenských vědách ve srovnání s vědění v přírodních vědách. Na druhé straně skutečná sociální teorie se vztahuje konkrétněji k teoriím společenských trendů a historických odkazů v současné společnosti. Významně se překrývá s filozofií společenských věd, ale není s ní totožná. Tato kniha se zabývá převážně základními teoretickými tématy společenských věd a čistě filozofické otázky ponechává poněkud stranou.

Druhou opomíjenou oblastí je politická teorie. Tato kniha není úvodem do politické, ale sociální teorie. Rozdíl mezi „sociální“ a „politickou“ lze v tomto kontextu chápat přibližně jako rozdíl mezi teoriemi sociálního chování na straně jedné a teoriemi přiměřených forem vládnutí na straně druhé. Tento

rozdíly není v žádném případě neměnný. Sociální a politická teorie se vzájemně překrývají a závisí na sobě, ale politická teorie se mnohem bezprostředněji zabývá tím, co se často označuje jako „normativní“ otázky po smyslu idejí spravedlnosti, svobody, rovnosti a demokracie. Specifické politické debaty mají důležité využití v sociologii a politice, ale nebývají zpravidla primárním tématem „sociální“ nebo „sociologické“ teorie.

Každou kapitolu této knihy napsal odborník na dané téma. Na konci každé kapitoly jsou uvedeny otázky k zamyšlení, doporučená literatura a adresy souvisejících internetových stránek. Vybraná témata jsou probírána v případových studiích uvedených v rámečcích.

Na konci knihy najdete glosář méně známých odborných pojmů, které používají autoři jednotlivých kapitol. Glosář není v žádném případě vyčerpávající, ale byl sestaven s cílem objasnit některé výrazy a sousloví. Všechny zde uvedené výrazy jsou při prvním výskytu v textu každé kapitoly označeny hvězdičkou (*). Za glosářem je zařazena biografická příloha o významných teoreticích a osobnostech, o nichž se tato kniha zmiňuje. Součástí této přílohy jsou také informace o významných dílech zmíněných autorů. Jména uvedených teoretiků a osobností jsou při prvním výskytu v každé kapitole rovněž označena hvězdičkou.

Konečně bychom chtěli čtenáře upozornit na to, že všechny zdroje citované v této knize jsou uváděny podle roku svého původního vydání. Jsme vedeni snahou zdůraznit historickou chronologii vývoje moderního sociálního myšlení od 19. století. Chceme ovšem čtenáře upozornit, že odkazy na čísla stránek v každé citaci se vztahují k poslednímu vydání díla v angličtině. Úplné informace o překladech a vydáních jsou uvedeny v seznamu literatury na konci knihy. Například odkaz: „Marx a Engels, 1948, s. 50“ se vztahuje k dílu *Komunistický manifest*, které bylo poprvé vydáno v Německu roku 1848, ale odkaz na stránku se vztahuje ke stránce 50 v anglickém vydání z roku 1967 v nakladatelství Penguin.

Úvod: Co je sociální teorie?

Austin Harrington

TÉMATY PROBÍRANÁ V TÉTO KAPITOLE

Význam pojmu „teorie“	28
Věda a sociální věda	30
Metoda a metodologie sociálního výzkumu	31
Sociální teorie a „zdravý rozum“	32
„Fakta“, „hodnoty“ a „objektivita“	34
Sociální teorie a další teoretické disciplíny	36
Sociální teorie a politická teorie	36
Sociální teorie a psychologie	37
Sociální teorie a humanitní vědy	38
Závěr	40
<i>K zamyšlení</i>	40
<i>Doporučená literatura</i>	40
<i>Zdroje informací v periodickém tisku</i>	42
<i>Internetové stránky</i>	43

Sociální teorii lze definovat jako studium vědeckých způsobů myšlení o společenském životě. Zahrnuje představy o tom, jak se společnosti mění a vyvíjejí, představy o metodách vysvětlujících sociální chování, o moci a sociální struktuře, o třídách, genderu a etnicitě, modernitě a „civilizaci“, revolucích a utopiích a mnoha dalších pojmech a problémech společenského života. Tento úvod otevírá některé hlavní otázky, které vyvstávají, jakmile začneme uvažovat o samotné představě „vědy o společnosti“. Nejprve budeme diskutovat o pojmu „teorie“ a jeho různých důsledcích pro „metodu“ a „metodologii“ sociálního výzkumu. Budeme také uvažovat o vztahu sociální teorie ke „zdravému rozumu“, o úloze „faktů“, „hodnot“ a „objektivit“ v sociálním výzkumu,

o vztahu sociologie k jiným oborům sociálních věd, například k politické teorii, psychologii, antropologii, historii a filozofii.

Význam pojmu „teorie“

Pojem „sociální teorie“ je poměrně nový. V angličtině i v jiných jazycích se objevil teprve ve čtyřicátých letech 20. století. Ve Francii ve čtyřicátých letech 19. století razil August Comte termín *sociologie*, který se ovšem obecně rozšířil až na počátku 20. století. Samotné výrazy „sociální“ a „teorie“ jsou však velmi staré. Krátký pohled na jejich etymologii osvětlí význam, jež oba výrazy nesou jako sousloví.

Výrazy *sociální* a *společnost* se odvozují od latinských slov *socius* a *societas*. Slovem *socius* označovali Římané obchodního partnera. *Socius* byl obchodník spolupracující s jinými obchodníky jako jejich partner a společník. Spolky neboli *asociace* obchodníků byly *societas*. Zde je tedy původ dnešních společností nebo obchodních firem a také našeho klíčového slova *společnost*. Obchodní význam slova *societas* se dochoval i v jiných moderních evropských jazycích, například ve francouzštině a italštině v podobě *société* a *società*, němčina používá výraz *Gesellschaft*. V tomto smyslu tedy lze tvrdit, že sociologie a sociální teorie se zabývá vztahy mezi členy společnosti nebo partnery; neomezuje se jen na obchodní partnery, ale věnuje se mnoha typům a procesům socializace mezi jedinci.

Moderní výraz „teorie“ je odvozen od starého řeckého slova *theōria*. Řekové je užívali ve významu „kontemplace“. Filozof Aristoteles označoval výrazem *theōria* úvahy o vesmíru. Opakem je slovo *praxis*, od něhož je odvozen soudobý výraz „praxe“. Slovem *praxis* označovali Řekové způsob, jímž lidé jednali a vedli svůj každodenní život. Význam starého řeckého pojmu *theōria* se liší od významu dnešního výrazu „teorie“, jímž většinou rozumíme „vědeckou konstrukci“. Dnes vnímáme „teorii“ jako „vědecký konstrukt“ nebo „vědecký model“. Naproti tomu pro Řeky neznamenal *theōria* vědu, ale *úvahy* o vědě, úvahy o hodnotě vědy jako o jednom ze způsobů, jímž lze rozjímat o vesmíru – souběžně s uměním, mýty, náboženstvím a nejobecnější disciplínou myšlení, kterou Řekové nazývali „filozofie“ neboli „láska k moudrosti“.

Mohlo by se zdát, že starobylý řecký význam slova *theōria* je pro naši současnost nepodstatný. Mohl by patrně posilovat obecně rozšířený dojem, že teorie se nevztahuje ke každodennímu životu. Pokud bychom se s tímto míněním ztotožnili, zanedbali bychom význam myšlenky. *Theōria* byla pro

Řeky nepostradatelnou pomůckou při hledání smyslu každodenního života ve společnosti a v obci, již označovali slovem *polis*, od něhož je odvozen náš výraz „politika“. Řekové byli přesvědčeni, že lidé, kteří se nezastavili, aby se oddávali kontemplaci a reflexi, neměli orientační body, podle nichž mohli žít v praxi, v politickém světě činů a interakcí s druhými lidmi. Řekové byli toho názoru, že *theōria* je nepostradatelná pro každého, kdo hledá moudrost, štěstí a dobrý život ve sféře *praxis*.

Lze tvrdit, že v moderní době se opakovaně objevují tendence klást rovnítko mezi teorií a vědecké poznání jako takové. Teorie tím ztrácí svůj původní doplňující význam kritického a hloubavého tázání po *hodnotě* a *významu* vědy – v kontextu politiky, v kontextu jiných způsobů chápání a v kontextu konečnosti a lidské smrtelnosti. Zanedbávání teorie v původním významu znepokojovalo německého židovského filozofa Edmunda *Husserla, zakladatele filozofického myšlenkového směru **fenomenologie*. Ve třicátých letech 20. století Husserl tvrdil, že pokud se věda nevrátí ke svým původním zdrojům a významu pro každodenní život v *„přirozeném světě“, jak jej nazýval, bude odsouzena k zániku (Husserl, 1936). Buďto ji beze zbytku pohltí výrobní technologie, jejichž cílem je ovládnout přírodu, nebo prostě zanikne ve vlně odporu vůči všemu racionálnímu uvažování. Vzestup fašismu a militarismu v Evropě ve třicátých a čtyřicátých letech 20. století bohužel potvrdil Husserlovy obavy. V evropské společnosti tohoto období se věda stala pouhým nástrojem válečné mašinerie a perzekuce.

V podobném duchu tvrdila Hannah Arendtová, filozofka německo-židovského původu působící v Americe, že teorie se v moderní době stává nástrojem technologie, která usiluje o nadvládu nad fyzickým i společenským životem (Arendtová, 1958). Ve svých dílech z padesátých let 20. století Arendtová tvrdí, že zatímco původní *vita contemplativa* neboli „život v rozjímání“ starých Řeků byl těsně spjat s tím, co Řekové považovali za *vita activa* neboli „aktivní život“ veřejné účasti na politice, „aktivní život“ současné doby postrádá smysl pro postupy a uvažování vycházející z kontemplativní reflexe. Moderní úvahy o světě se místo toho stále častěji orientují na řízení a produktivitu, přičemž věda slouží rozvoji technologie a teorie i filozofie jsou „služkami“ vědy. Arendtová byla zastánkyní světa, v němž teorie a filozofie nejen pomáhají vědě, ale připomínají jí její morální a politickou odpovědnost s ohledem na křehkost pozemských zdrojů a smrtelnost lidského života.

Věda a sociální věda

Starobylý kontext výrazu *theōria* napovídá, kudy by se měly ubírat úvahy o vztahu sociální teorie k dnešní vědě. Zabývá-li se sociální teorie studiem vědeckého myšlení o společnosti, můžeme tvrdit, že se zaobírá také úvahami o tom, do jaké míry je *možné* vědecky studovat společnost. Můžeme říci, že sociální teorie je praktické myšlení o tom, co znamená věda a „vědecký postoj“ s ohledem na sociální svět.

V angličtině je výraz „věda“ (*science*) těsně spjat s přírodními vědami a často se užívá k jejich označení. Přírodní vědy však nejsou jediným oborem lidského bádání, který si může činit nárok na titul „věda“. V obecném smyslu platí, že myslet vědecky znamená soustavně a průkazně používat při studiu určitou metodu či metody. Obvykle to znamená systematicky rozlišovat mezi věcmi, které existují nezávisle na pozorovateli – nazýváme je „údaje“, „data“ nebo „důkazy“ – a představami, jež tyto věci vyvolávají v mysli pozorovatele. Přidržíme-li se této definice, je zřejmé, že fyzika, chemie či biologie nejsou jedinými oblastmi lidského bádání, které si mohou činit nárok na označení „věda“. Vědou mohou být i jiné předměty studia, například historie, archeologie či kritika výtvarného umění. Obory označované jako „humanitní vědy“ se v angličtině nazývají *humanities*, ve francouzštině *les sciences humaines* a v němčině **Geisteswissenschaften* – „vědy o mysli“ nebo „vědy o výtvorech lidské mysli“.

Specifické spojené mezi vědou a přírodními vědami v angličtině je odrazem vývoje raně moderních evropských dějin: objevení fyziky a astronomie v 17. století a chemie a biologie v 18. a 19. století. Přibližně od konce 18. století se řada badatelů pokoušela napodobit úspěchy přírodních věd. Zakládali disciplíny zabývající se studiem společenských a historických otázek. Patří mezi ně ekonomie, filologie a lingvistika, historie a dějiny umění a zejména „sociologie“. Dlouhou dobu panovalo přesvědčení, že nové disciplíny jsou vědami jen potud, pokud napodobují či kopírují metody přírodních věd. Podle Augusta **Comta*, který je autorem výrazu „sociologie“ i pojmů **„pozitivní věda“* a **pozitivismus*, existuje pouze jeden základní princip vědy, jemuž se musí podříditi všechny jednotlivé vědy. Tento princip vychází z fyziky, která je podle Comta založena na čistém pozorování nezkresleném jakýmkoli předchozími představami pozorovatele.

Prakticky všichni sociální teoretici a filozofové dnes odmítají tuto pozitivistickou koncepci vědy z 19. století. Většina komentátorů se dnes shoduje na tom, že lidské záležitosti nelze studovat napodobováním přírodních věd, a odmítá také poněkud zjednodušující Comtovu charakteristiku samotných

přírodních věd. Sociologie není věda ve stejném smyslu jako fyzika. Humanitní i sociální vědy studují významy, hodnoty, záměry, přesvědčení a ideje realizované v lidském sociálním chování a v sociálně vytvořených institucích, událostech a symbolických objektech, například textech a obrazech. Tyto ztělesněné významy, hodnoty, záměry, přesvědčení a ideje jsou produktem záměrného (intencionálního) jednání lidských aktérů v konkrétních kulturních a historických situacích. Proto nepodléhají obecným principům příčin a následků stejným způsobem, jímž přírodovědci metodou opakovatelných experimentů nakládají s fyzikálními prvky. Přestože i přírodovědci do jisté míry pracují se symbolickými konstrukty, jež vyžadují interpretativní dovednosti různého typu, vědecké postupy například v biochemii se výrazně liší od vědeckých postupů například literární kritiky nebo religionistiky.

Otázka rozdílů mezi humanitními vědami a přírodními vědami vyvolává obecnější otázku o úloze „metody“ a „metodologie“ v sociálním výzkumu. Podíváme se na ni blíže.

Metoda a metodologie sociálního výzkumu

Být „metodický“ znamená počínat si v něčem systematicky. Používat „metodu“ nebo „metody“ znamená používat při sledování či studiu určitou techniku nebo techniky. V sociálních vědách hovoříme o „kvalitativních metodách“, jako je například program interview, a o „kvantitativních metodách“, mezi něž patří například statistika. Používat „metodologii“ znamená řídit se úsudkem, který odůvodňuje volbu konkrétních metod pro daný předmět studia. Metodologie se tedy vztahuje k teoretickému principu nebo principům, které určují použití souboru metod. Přípona „-logie“ se vztahuje k *teorii* metodického postupu.

Jakákoli skupina badatelů, která uvažuje o metodologii pro svůj výzkumný projekt, by se měla zamyslet nad vztahem mezi důkazy a daty, jež má k dispozici, a teoriemi, které určují způsob použití metod, jimiž lze uvedené důkazy či data získat a analyzovat. Výraz „teorie“ zde používáme v jeho modernějším a známějším významu „vědeckého modelu“ nebo „vědecké konstrukce“. V této souvislosti můžeme položit dvě velmi obecné a základní otázky: Jak by vypadal výzkum, kdyby se skládal pouze ze *sběru dat a neobsahoval žádné teorie*? A jak by naopak vypadal, kdyby jeho obsahem byly *pouze teorie a žádný sběr dat*?

Nejprve se podívejme na druhou otázku. Pokud by se výzkum skládal výhradně z teorií, postrádal by vztah ke skutečnému světu. Badatelé by neměli důvod jít do terénu a hovořit s lidmi nebo analyzovat zdroje. Kdyby

výzkum zahrnoval pouze výtvořiny badatelovy představivosti, neměl by obsah a nemohl by být nijak ověřen ani testován. Jakákoli spekulace by byla stejně hodnotná jako jiná.

Nyní se podívejme na první otázku. Kdyby se výzkum skládal *pouze ze sběru dat*, postrádal by řád a smysl. Kdyby byla obsahem výzkumu jen hromada informací, nejednalo by se o nic víc než o chaotickou směsici výroků, které by nebylo možno dešifrovat, vyhodnotit ani použít k jakémukoli smysluplnému účelu. Byly by neužitečné a zbytečné.

Dospíváme k závěru, že teorie nemůže existovat bez *empirického pozorování, ale stejně tak empirické pozorování je nemožné bez teorie. V parafrázi na slavné prohlášení osvícenského filozofa Immanuela *Kanta můžeme říci, že *teorie bez dat jsou prázdné; data bez teorií jsou slepá* (Kant původně napsal: „Pojmy bez vjemů jsou prázdné; vjemy bez pojmů jsou slepé.“) (Kant, 1781, vydání B, odst. 76).

Ve skutečnosti se nikdy nestane, že badatelovy teoretické úvahy zcela postrádají empirické souvislosti, nebo naopak že empirickým pozorováním zcela chybí teoretický výklad. V každém skutečném výzkumu směřují badatelovy teoretické úvahy k nalezení jisté informace o daném předmětu zkušenosti, a pozorování tohoto předmětu se vždy odvíjí od badatelových teoretických úvah. Můžeme říci, že teorie by neměly *diktovat* nebo dogmaticky *omezovat* pole badatelova pozorování, ale musíme přijmout skutečnost, že základem pozorování je vždy teoretické myšlení *jistého druhu*.

Teoretické myšlení je zdrojem kritérií výběru a upřednostňování věcí, které si zaslouží zkoumání. Je to také jediný způsob, jak může badatel vypracovat uspořádaný výklad a hodnocení získaných údajů. Teoretické myšlení je předpokladem každého výzkumu, neexistují pozorování „nezatížená teorií“. Neexistuje čisté pozorování a čisté přijímání dat. Na nejzákladnější úrovni se teoretické myšlení vztahuje k uspořádání smyslových vjemů každodenního života kteréhokoli běžného člověka.

Jedním ze základních důsledků souvislosti mezi teoretickým myšlením a obyčejným každodenním myšlením je skutečnost, že sociální teorie se vztahuje k tomu, co se označuje jako „zdravý rozum“.

Sociální teorie a „zdravý rozum“

Sociální teorie je poučené uvažování o způsobech poznávání sociálního života. Neomezuje se však pouze na to a nikdy nezačíná čistě jako poučené uvažování. Sociální teorie vyvěrá především z každodenního života, z nespočetných roz-

hovorů, diskusí a interakcí mezi obyčejnými lidmi. Jsou to stejné souvislosti, které vedou k formování sociálních hnutí, politických stran, odborů a organizovaných masových akcí, jako jsou například stávky a revoluce. Z těchto souvislostí povstává sociální teorie jako reflexivní projev polemik a debat, které převažují v běžné komunikaci o sociálních a politických otázkách. Sama o sobě je sociálním produktem s řadou každodenních vazeb na svůj původ.

Italský marxistický spisovatel Antonio Gramsci kdysi napsal, že každý obyčejný člověk je v podstatě teoretik. Ve vězení, kam jej ve dvacátých a třicátých letech 20. století uvrhl italský fašistický režim, napsal, že „každý člověk je filozof“ (Gramsci, 1926–1937, s. 323). Gramsci byl toho názoru, že sociální teorie není vyhrazená jen odborníkům. Sociální teorie je a měla by být organickým rozšířením společenských debat, do nichž může zasáhnout každý obyčejný člověk. V případech, kdy přestane být organickým rozšířením takových debat, ztrácí kontakt se svými kořeny a není hodna svého jména. Gramsciovo poznámka má původ v myšlenkách německého filozofa 19. století G. W. F. Hegela, který významně ovlivnil mladého Karla Marxe. Hegel tvrdil, že veškerá filozofie vyrůstá progresivně z obyčejného každodenního vědomí procesem uvažování o žité zkušenosti. Dalším Gramsciovo inspiračním zdrojem byl italský historik a filozof 18. století Giambattista Vico, který tvrdil, že každý člověk má schopnost porozumět dějinám, protože lidé dějiny vytvářejí. Vico zastával názor, že zatímco Bůh stvořil přírodu, člověk sám tvoří dějiny a díky tomu má schopnost jim porozumět. V tomto smyslu lze tvrdit, že zdrojem naší schopnosti získat vědomosti o dějinách a společenských procesech je právě naše jednání a spoluúčast na životě společnosti.

Lze tvrdit, že jediným významným rozdílem mezi sociální teorií a zdravým rozumem je to, že sociální teorie s pomocí dobře definovaných pojmů a analytických metod usiluje o utřídění a objasnění debaty o cílech a problémech života společnosti. Sociální teorie vychází ze zdravého rozumu a snaží se vymezit rozdíly mezi různými způsoby reagování na život společnosti. Pokouší se odlišit emocionální a morální reakce od nestranných. Snaží se rozeznat spolehlivá pozorování od předsudků a stereotypů a odlišit nestranné postoje od slepé oddanosti a nezadatelných zájmů.

V tomto smyslu tedy teze sociální teorie usiluje o více než typický úvodník bulvárních novin. Bulvární článek velmi často směšuje dohromady informace, emoce, morální soudy a návrhy změn. Teze sociální teorie se chce také odlišit od stranického politického manifestu, státní ideologie, nacionalistického mýtu nebo platformy zájmové skupiny. Přestože motivy jejího vzniku jsou často otevřeně politické, sociální teorie se v mnohém liší od politického aktivismu. Mnohé školy sociální teorie si sice podržely těsné vazby k politickému protestu, ale teoretizování a bádání o problémech typu vykořisťování dělnictva, o zkáze

životního prostředí, sexismu či rasismu se podstatně liší od vedení kampaně s cílem zmíněné jevy odstranit. Oba typy činnosti na sobě velmi skutečně a prakticky závisí, ale přesto se od sebe liší. Sociální teorie není aktivismus a nemůže se v něj proměnit; závisí na praxi a orientuje se podle ní, ale není totéž co praxe. V tom tkví její síla a současně její omezení.

Máme-li ocenit způsob, jímž v sobě sociální teorie zahrnuje *zapojení* do života společnosti a současně *nestrannost*, musíme zaměřit pozornost na řadu otázek týkajících se „faktů“, „hodnot“ a „objektivita“ sociálních věd.

„Fakta“, „hodnoty“ a „objektivita“

Z jistého hlediska jsou všechny sociální vědy hledáním faktů, „sociálních faktů“. Výraz „fakt“ značí „čin, skutek“ a je odvozen od latinského *factum*, což je přechodník slovesa *facere*, tedy „udělat něco“. Moderní smysl výrazu „fakt“ se vztahuje k jakékoli záležitosti, která je *skutečná, určitá a nevyvratitelná*.

Vezmeme-li v úvahu tyto dva významy slova „fakt“, je *faktem*, že při holocaustu zahynulo šest milionů Židů; je také *faktem*, že při zakládání Státu Izrael v roce 1948 zahynulo deset tisíc Palestinců. Přesné statistické číslo je v tomto případě méně významné než fakt, že se lidským přičiněním stalo něco skutečného, jednoznačného a nevyvratitelného. Šoa a nakba (evakuace Palestiny) nejsou legendy, mýty a fantazie, jsou to fakta. Události se nepříhodily samy od sebe nebo působením nadpřirozených sil a duchů, vykonali je skuteční lidští aktéři jednající v určitých sociálně-historických podmínkách, které mohou být dokumentovány, pozorovány, analyzovány a interpretovány.

S fakty v sociálních vědách souvisí jeden problém: Fakta jsou pro nás vždy zatížena *hodnotami*. Šoa a nakba jsou pro nás významné z hlediska morálních a politických hodnot: poutají na sebe pozornost právě proto, že jsou urážkou lidských hodnot. Znepokojují nás, protože jsou to události obsahující utrpení a zločiny, jež by se neměly dít. Rozdíl mezi fakty a hodnotami lze v tomto případě chápat jako rozdíl mezi světem, jaký *je* nebo byl, a světem, jaký bychom *chtěli* či nechtěli mít. Jedna věc je, jaký svět *je*, něco jiného je, jaký by *měl být* nebo jak by mohl být lepší. Na svět lze reagovat „deskriptivně“ neboli jej popisovat, nebo „preskriptivně“ – čili předepisovat.

Sociální vědy ve skutečném světě stojí před jedním problémem, a sice že fakta nelze *oddělit* od hodnot. Kdybychom neměli žádné hodnoty a nezajímaly nás hodnoty ve světě, nezajímala by nás ani žádná fakta. Žádná fakta by neupoutala naši pozornost a nedožadovala by se prozkoumání. Přestože obecně vzato dokážeme rozlišit výroky, jež svět „popisují“, od těch, jež „předepisují“,

jak by měl vypadat, nedokážeme jednoznačně oddělit fakta od hodnot. Nedokážeme postavit na jednu stranu všechny naše hodnoty, abychom pozorovali svět čistě jako soubor faktů, nezkraslených naším vnímáním a představami o tom, co je na světě správné a co špatné. Sociální fakta jsou pro nás smysluplná jen tehdy, mají-li hodnotu, a upoutají nás jen tehdy, máme-li představy o tom, jaký by svět měl či neměl být.

Tím se vysvětluje, proč výzkum sociálních faktů téměř vždy přináší rozmanitá hlediska, jež spolu vzájemně soupeří a často jsou i v rozporu. Odlišné sociální skupiny vyznávají různé a často protichůdné hodnoty a mají rozdílné představy o tom, jaký by svět měl být; různé strany mezi sebou soupeří o směrodatné vysvětlení aktuálních událostí a problémů. Pokud se přidržíme zvoleného případu, existuje řada různých výkladů holocaustu a o příčinách a důsledcích založení izraelského státu panuje široké spektrum protichůdných názorů. Sociální vědy tedy musí brát v úvahu rozmanité výklady, které se velmi často opírají o různé soubory pohnutek, jež samy o sobě stojí za úvahu. V důsledku toho je často velmi obtížné, ne-li přímo nemožné, mluvit při studiu společenských záležitostí o jediné „správné odpovědi“.

To všechno vyvolává závažný problém. Jestliže je veškerý výzkum možný pouze z hodnotově zatížených hledisek, jak může být „objektivní“? Jak se vůbec badatelé při jakémkoli konkrétním výzkumu mohou shodnout na přesnosti, přesvědčivosti a proniknutí do podstaty problému?

Přesto není nutné se domnívat, že konflikt hodnot má pro přesvědčivost výzkumu fatální důsledky. I když fakta nelze oddělit od hodnot, neznamená to ještě, že doklady o sociálním životě nelze shromažďovat, analyzovat a interpretovat transparentními a metodickými způsoby. Holocaust i nakba mohou být podrobeny transparentnímu zkoumání – lze například analyzovat dokumenty a statistiky, hovořit se svědky a podobně –, a přestože se badatel setká s mnoha různými svědectvími o těchto událostech, neznamená to, že o nich nelze získat žádné platné znalosti. Nemožnost oddělit fakta od hodnot kromě toho neznamená, že badatelé nemohou usilovat o vytvoření postupů, s jejichž pomocí lze racionálně diskutovat o případných neshodách. Jestliže jsem schopen ukázat vám, jak jsem dospěl ke svému stanovisku, dokážu zdůvodnit každý svůj krok a vysvětlit, proč se podle mého názoru tyto pohnutky vztahují k předmětné záležitosti, a pokud vy dokážete totéž, máme přinejmenším základ pro diskusi, kterou můžeme dále rozvíjet prostřednictvím kritické komunikace. Konflikt hodnot tedy nemusí nutně znamenat, že všechny výroky mají stejnou kvalitu nebo že není možná jakákoli dohoda nebo kritická diskuse. Rozhodně z toho nevyplývá, že někdo, kdo popírá existenci holocaustu a nakby, zastává stejně platné stanovisko jako ten, kdo dokazuje jejich existenci citováním důkazů a jejich metodickým zkoumáním a vysvětlováním.

Objektivita tedy zůstává realistickým a racionálně žádoucím cílem výzkumu. Je však důležité zdůraznit, že objektivitu není nutné považovat za nejvyšší *cíl* nebo *motiv* výzkumu. Různé školy sociální teorie zastávají různé názory týkající se účelu a relativní důležitosti objektivitu. Některé školy ji vnímají jako cíl sám o sobě, kdežto jiné ji považují za prostředek sloužící jiným a praktičtějším cílům – například sociální spravedlnosti a *emancipaci nebo osvobození od útlaku. Obecně platí, že směry, které objektivitu stavějí níže než sledování morálních a politických cílů, se obvykle popisují jako **normativně orientované*. Výraz „normativní“ zde označuje postoje, jež nadřazují pojem „měl by“ pojmu „je“ a pouze nepozorují, jaký svět je, ale spíše určují, jaký by měl být. Na stránkách této knihy se setkáme s mnoha příklady takových postojů. Je ovšem vhodné zdůraznit, že mezi normativní angažovaností na jedné straně a objektivní nestranností na straně druhé existuje řada přechodných variant. Všechny školy sociální teorie ve skutečnosti obhajují kombinaci angažovanosti v podobě morálně-politické horlivosti a nestrannosti v podobě vědeckého odstupu. Sociální teorie se liší od politického aktivismu, ale není zcela nezaujatou soustavou úvah. Jak poznamenal německý teoretik Norbert *Elias (1983), čisté nadšení bez odstupu by bylo dogmatické a moralistické, kdežto čistá nestrannost bez nadšení by byla neúčelná a nesmyslná.

Sociální teorie a další teoretické disciplíny

Právě jsme se zabývali řadou otázek, které se obecně vztahují ke všem oborům sociálních i humanitních věd. V sociologii a sociální teorii zaujímají tyto otázky význačné postavení, ale v zásadě nejsou *jediné*, jimiž se sociologové a sociální teoretici zabývají. Ve zbývajících částech tohoto úvodu se tedy pokusíme přinést další charakteristiky konkrétních témat, jimiž se sociologové a sociální teoretici zabývají. Nakonec se podíváme na shody a rozdíly mezi sociální teorií a třemi dalšími oblastmi vědění. Budeme se zabývat vztahem sociální teorie a *politické teorie*, vztahem sociální teorie a *psychologie* a vztahem sociální teorie a humanitních disciplín, jako je antropologie, historie, literární a výtvarná kritika, filozofie a teologie.

Sociální teorie a politická teorie

Patrně nejbližším příbuzným sociální teorie je politická teorie. V dějinách západního myšlení má pevné postavení, které se datuje od prací dávných

řeckých filozofů, římských státníků, křesťanských středověkých teologů i politických filozofů raně moderní Evropy. Politická teorie je blíže spřízněná s *právní vědou*, jejíž tradice sahá stejně hluboko do minulosti. Právní věda či teorie se zabývá studiem rovného uplatňování práva v občanských záležitostech. Z politické teorie vychází také *ekonomie* nebo „politická ekonomie“, jak se jí říkalo v 18. století.

Politická teorie na rozdíl od sociální teorie má tendenci zabývat se otázkami spíše normativního charakteru. Typickým předmětem jejího zájmu jsou například otázky: Který systém vlády nejlépe podporuje svobodu, spravedlnost a rovnost lidí? Kdy je poslušnost vůči vládnoucí moci namístě a kdy ji nelze ospravedlnit? Naproti tomu sociální teorie se zajímá spíše o to, jak se z lidí, kteří kladou podobné otázky, stávají sociální skupiny. Zajímá se tedy spíše o sociální chování skupin, o jejich strukturu a organizační dynamiku.

Některé směry sociální teorie kladou na politické otázky větší důraz než jiné. Hannah Arendtová zastávala názor, že sociální myšlení má skutečnou hodnotu jedině tehdy, když do popředí svého zájmu klade politické otázky. Arendtová zdůrazňovala význam starověkého řeckého vnímání člověka jako „politického tvora“ (Arendtová, 1958). Filozof *Aristoteles napsal: „Člověk je od přírody politický tvor“ (Aristoteles, *Politika*, asi 335 př. n. l., odst. 1253a 1–3). Arendtová ve svém díle dokládá přetrvávající význam staré řecké představy, že lidé nejsou plně lidskými bytostmi, dokud se neúčastní života *polis* a nepohybují se v politickém prostoru. Lidé vyloučení z politického prostoru nedostatkem občanských práv nemohou uplatnit své lidské schopnosti, stejně jako ti, kteří dobrovolně opustí politický prostor a o politiku se nezajímají, ke své škodě snižují kvalitu své existence. (Na tomto místě můžeme poznamenat, že občany, kteří se nezajímali o veřejné záležitosti, označovali Řekové výrazem *idiotes* – odtud pochází současné slovo „idiot“.) Navzdory obecné akademické dělbě práce mezi obě oblasti zůstává toto spojení pro sociální teorii nesmírně důležité. Sociální teorie není ničím, pokud se nevztahuje k politice.

Sociální teorie a psychologie

Druhou disciplínou úzce spjatou se sociální teorií je psychologie. V dějinách sociálního myšlení nacházíme mnoho příkladů těsné spolupráce mezi psychologíí a sociologíí. Kromě toho se psychoanalýza, jejímž zakladatelem je Sigmund *Freud, stala všudypřítomným zdrojem vlivu ve všech humanitních a sociálních vědách. To budeme probírat v 8. kapitole.

Musíme si však povšimnout několika důležitých rozdílů mezi sociologíí a psychologíí. Psychologie se většinou zabývá emočním chováním jedinců.

Považuje je za psychologicky podmíněné aktéry, kteří reagují na smyslové podněty z okolního prostředí. Naproti tomu sociologové a sociální teoretici se zpravidla zabývají strukturou materiálních a symbolických vztahů mezi jedinci. Na jedince nazírají jako na členy skupin v určitém kulturním a historickém kontextu. Přestože významnou dílčí disciplínou psychologie je „sociální psychologie“, která studuje chování jedince v sociálních situacích, je psychologie obecně méně vybavena ke zkoumání kolektivů a smysluplného sebehodnocení těchto kolektivů ve specifických kulturách. Dalším významným rozdílem v této souvislosti je skutečnost, že psychologie si na rozdíl od sociologie podržela těsnou vazbu na přírodní vědy. Psychologové do jisté míry dokážou testovat své hypotézy prostřednictvím opakovatelných experimentů. V sociologii to až na omezené výjimky možné není.

Jedním z největších přínosů francouzského sociologa a filozofa Émila Durkheima bylo zjištění, že součástí společnosti je jistá zvláštní oblast reality – nazýval ji realita *sui generis* –, kterou nelze vysvětlit výhradně psychologickými metodami (Durkheim, 1895). Ve své slavné studii o sebevraždě (Durkheim, 1897) se snažil dokázat, že důvody vedoucí k sebevraždě nelze hledat výlučně v psychickém rozpoložení jedince, například v pocitech zoufalství a deprese. Psychologické stavy jedince závisejí na sociologických faktorech a souvisejí s tím, jaké zdroje integrace společnost svým členům poskytuje. Durkheimovým pohledem na sociologii se podrobně zabýváme ve 2. kapitole.

Sociální teorie a humanitní vědy

Již jsme se zmínili o několika obecných společných rysech sociální teorie a humanitních disciplín. Nyní se chceme blíže podívat na konkrétní oblasti jejich vzájemného působení. První z nich je *antropologie*.

Antropologie doslova znamená „učení o člověku“. Jako vědní disciplína dnes obvykle zahrnuje studium lidských kultur a společností označovaných za „primitivní“, „kmenové“, „agrární“ či „nezápadní“. Uvedená adjektiva se obtížně uplatňují zejména proto, že v dnešní době existuje velmi málo kultur, které nejsou ovlivněny rozvinutými společensko-ekonomickými formami obvykle západního původu. Typickým předmětem zájmu antropologů jsou však společnosti vykazující více či méně přímé formy interakce s přírodním prostředím založené na elementárních postupech kultivace přírodních zdrojů. Sociální teoretici a sociologové tyto zájmy sdílejí, ale zajímají se spíše o sociální struktury technologicky rozvinutějších městských společností se složitější politickou a hospodářskou infrastrukturou. Obecně je méně zajímaví izolovaná agrární společenství. V dalších kapitolách této knihy se budeme

zabývat vztahy mezi sociální teorií a antropologií ve vztahu k *funkcionalistické teorii a jejím kritikům (4. kapitola), ve vztahu k *sociologické etnografii (5. kapitola) a ve vztahu k francouzské *strukturalistické teorii (9. kapitola).

V ohnisku zájmu sociologie vždy stály interakce mezi *historií* a sociální teorií. Byly obzvláště důležité pro klasické sociální myslitele, jako byli Karl Marx a Max *Weber. O zásadních rozdílech historie a sociologie a spolupráci mezi nimi podrobně pojednává 6. kapitola.

Význačné místo v moderní západní intelektuální kultuře zaujímá také interakce mezi sociální teorií a výtvarnou a kulturní kritikou. Obnovené zkoumání významu „vysoké kultury“ a „lidové kultury“ v kontextu spotřebitelských zvyklostí a nových mediálních technologií vedlo v posledních desetiletích k rozkvětu akademických oborů, jako jsou kulturní studia, filmová studia či studium médií a komunikace. Výchozími teoriemi těchto oborů se zabýváme v pasážích věnovaných *západnímu marxismu (7. kapitola), *strukturalismu a *poststrukturalismu (9. kapitola), feministické sociální teorii (11. kapitola) a *postmodernismu a jeho kritikům (12. a 13. kapitola). Podrobný přehled diskusí o umění a estetice v sociální teorii najdete u Harringtona (2004).

Dalším klíčovým partnerem sociální teorie je *filozofie*. Říkali jsme, že sociální teoretici se stejně jako filozofové kriticky zamýšlejí nad způsobem bytí věcí ve světě. Sdílejí stejné „reflexivní uvažování“, jež řečtí filozofové považovali za počátek veškeré *theōria*. Úvahy o smyslu naší existence jako historických, sociálních a politických bytostí jsou pro sociální teoretiky stejně důležité, jako byly vždy důležité i pro filozofy. Sociální teorie se však v mnohém liší od tradičních sfér zájmu filozofie, mezi něž patří logika, *metafyzika a *epistemologie. Sociální teoretici se více zajímají o to, jak empirický sociální výzkum přispívá k našemu porozumění lidskému myšlení, vnímání a chování. Na rozdíl od filozofů se o logický stav a soudržnost pojmů, argumentů a přesvědčení zajímají spíše okrajově.

Na závěr bychom se měli zmínit o rozdílech mezi sociální teorií a *teologií*. Teologie studuje principy víry v Boha. Sociologové sdílejí s teology zájem o náboženství ve společnosti. Nezajímají se však příliš o vnitřní teze systému náboženské víry ani o způsoby, jimiž náboženská víra vyjadřuje souvislosti posvátných knih. Zabývají se většinou tím, jaké vztahy panují mezi náboženskou vírou a společenskými a politickými institucemi a silami. V důsledku toho jsou sociální teoretici a sociologové vybaveni hůře než teologové ke zkoumání smyslu absolutního, transcendentního či nekonečného v lidské zkušenosti. Z hlediska sociální teorie tedy nelze uspokojivě klást otázky, zda a jak existuje Bůh nebo proč existuje zlo nebo vesmír – natožpak na ně odpovídat!

Závěr

Vysvětlili jsme si, že sociální teorie studuje způsoby vědeckého myšlení o společnosti. Zabývá se také otázkou, do jaké míry je možné společnost vědecky studovat. Sociální teorie je zdrojem vysvětlujících pojmů sociálních věd a současně i zdrojem metod hodnotících smysl, užití nebo význam těchto pojmů. Teoretizovat o životě společnosti neznamena jen vytvářet vědecké modely pozorovatelných sociálních procesů. Znamená to také kriticky uvažovat o podmínkách, za nichž jsou vědecké konstrukty vůbec možné. Kdyby veškeré sociální analýzy byly čistě teoretické, byly by spekulativní. Kdyby ovšem všechny sociální analýzy byly čistě empirické, zapomínaly by na svůj vztah k otázkám po smyslu a praktickém významu v lidském sociálním životě. V nejzákladnějším a nejpůvodnějším smyslu lze říci, že teorie je uvažováním o místě a funkci vědy v lidské existenci.

K ZAMYŠLENÍ

1. V jakém smyslu existuje, nebo může vůbec existovat, *věda o společnosti*?
2. Co mají sociální vědy společného s přírodními vědami?
3. Existují nějaké prvky sociálního výzkumu, které lze uskutečnit bez pomoci teorií?
4. Jsou-li všechna fakta sociálního výzkumu zatížena hodnotami, co pro sociální výzkum znamená snaha o objektivitu? Může existovat sociální výzkum, který neusiluje o objektivitu?
5. Jaký je význam objektivitu a nestrannosti ve vztahu k praktickým hodnotám osvobození a emancipace v sociálním vědění a sociálním životě?

■ DOPORUČENÁ LITERATURA

V závěru každé kapitoly této knihy je uveden seznam doporučené literatury ke konkrétnímu tématu. Kromě toho je možno čtenářům doporučit různé zdroje obecných informací, které lze seskupit do následujících kategorií:

Učebnice empirické sociologie a kulturních studií

Mezi nejosvědčenější učebnice empirické sociologie patří *Sociology* Jamese Fulchera a Johna Scotta (Oxford University Press, 1999), *Sociology* Anthonyho Giddense (Polity Press, 4. vydání, 2001; česky Argo, 1999), *Introductory Sociology* Tonyho Biltona (Palgrave, 4. vydání, 2002), *Sociology: Themes and Perspectives* Mika Haralambose a Martina Holborna (Collins Educational, 6. vydání, 2004) a *Key Ideas in Sociology* Petera Kivista (Pine Forge Press, 1998). Užitečnou učebnicí zabývající se kulturními studii je *Cultural Studies: Theory and Practice* Chrise Bakera (Sage, 2000). Další užitečné učebnice spojující sociologii a kulturní studia

jsou následující čtyři knihy z edice „Understanding Modern Societies“ nakladatelství Open University Press: *Formations of Modernity* Stuarta Halla a Brama Giebena (1992), *Political and Economic Forms of Modernity* Johna Allena, Petera Brahama a Paula Lewise (1992), *Social and Cultural Forms of Modernity* Roberta Bocka a Kennetha Thompsona (1992) a *Modernity and its Futures* Stuarta Halla, Davida Helda a Tonyho McGrewa (1992). Mezi knihy sloužící jako úvod do empirického sociálního výzkumu se srozumitelnými teoretickými prvky patří *Social Research* Tima Maye (Open University Press, 3. vydání, 2001), *Thinking Sociologically* Zygmunta Baumana (Blackwell, 1990; 2. vydání s Timem Mayem, 2001; česky SLON, 2004), *Social Science in Question* Marka J. Smithe (Sage, 1998) a *Knowledge and the Social Sciences* Davida Goldblatta (Routledge, 2000).

Další úvody do sociální teorie

Další příručky sociální teorie, které se různým způsobem překrývají s touto knihou, jsou: George Ritzer: *Sociological Theory* (McGraw-Hill Education, 6. vydání, 2003), *Classical Sociological Theory* (Higher Education, 4. vydání, 2003) a *Modern Sociological Theory* (McGraw-Hill Education, 6. vydání, 2003), Bryan Turner: *Companion to Social Theory* (Blackwell, 2000), George Ritzer: *Companion to Major Classical Social Theorists* (Blackwell, 2003) a od téhož autora *Companion to Major Contemporary Social Theorists* (Blackwell, 2003), George Ritzer a Barry Smart: *Handbook of Social Theory* (Sage, 2001), dvousvazková *Classical Social Theory* Iana Craiba (Oxford University Press, 1997) a *Modern Social Theory* téhož autora (Harvester Wheatsheaf, 2. vydání, 1992), dvousvazková kniha *Understanding Classical Sociology* Johna Hughese, Petera Martina a Wese Sharrocka (Sage, 1995) a *Understanding Modern Sociology* stejných autorů (Sage, 2003), dvousvazková *Classical Sociological Theory* Berta Adamse a Rosalind Sydieové (Pine Forge, 2002) a *Contemporary Sociological Theory* (Pine Forge, 2002), Patrick Baert: *Social Theory in the Twentieth Century* (Polity Press, 1998), Alex Callinicos: *Social Theory: A Historical Introduction* (Polity Press, 1999) a Pip Jones: *Introducing Social Theory* (Polity Press, 2003). Profily jednotlivých teoretiků najdete v *Profiles in Contemporary Social Theory* Anthonyho Elliota a Bryana Turnera (Sage, 2001) a v *Key Sociological Thinkers* Roba Stonea (Macmillan, 1998). Výhradně klasickými sociálními teoriemi Marxe, Durkheima, Webera a Simmela se zabývají tyto knihy: Ken Morrison: *Marx, Durkheim, Weber* (Sage, 1995), Larry Ray: *Theorizing Classical Sociology* (Open University Press, 1999) a Anthony Giddens: *Capitalism and Modern Social Theory* (Cambridge University Press, 1971) a již zmíněné práce Craiba (1997), Ritzera (2003), Hughese, Sharrocka a Martina (1995) a Adamse a Sydieové (2002).

Výbory a čítanky

Mezi užitečné výběry z proslulých primárních textů významných sociálních teoretiků – někdy se jim říká „čítanky“ – patří *The Blackwell Reader in Contemporary Social Theory* Anthonyho Elliota (Blackwell, 1999), *Social Theory: The Multicultural*

and *Classic Readings* Charlese Lemerta (Westview Press, 1999), *The Polity Reader in Social Theory* (Polity Press, 1994), *The Polity Reader in Cultural Theory* (Polity Press, 1994), *Readings in Social Theory* Jamese Farganise (McGraw-Hill, 1993), *Mainstream and Critical Social Theory* Jeffreyho Alexandera (Sage, 2001), *The New Social Theory Reader* Jeffreyho Alexandera a Stevena Seidmana (Routledge, 2001) a *Social Theory: Continuity and Confrontation* Roberta Garnera (Broadview Press, 2000).

Úvody do filozofie a společenských věd

Z užitečných knih, které se zabývají epistemologickými a metodologickými otázkami, které obvykle nebývají podrobněji probírány v učebnicích metod sociálního výzkumu, uvádíme tyto: *Social Science in Question* Marka J. Smithe (Sage, 1998), *Introduction to the Philosophy of Social Research* Malcolma Williamse a Tima Maye (University College London Press, 1996), *Approaches to Social Enquiry* Normana Blaikieho (Polity Press, 1993), *Social Science beyond Constructivism and Realism* Gerarda Delantyho (Open University Press, 1997) a *New Philosophies of Social Science: The Classic and Contemporary Readings* Gerarda Delantyho a Pieta Strydoma (Open University Press, 2003).

Úvody do politické teorie

Mezi dobré úvody do spřízněného oboru politické teorie patří: Will Kymlicka: *Contemporary Political Philosophy* (Westview Press, 1997), Jonathan Wolf: *An Introduction to Political Philosophy* (Oxford University Press, 1996), Raymond Plant: *Modern Political Thought* (Blackwell, 1991) a Robert Goodin a Philip Pettit: *A Companion to Contemporary Political Philosophy* (Blackwell, 1993).

Informační zdroje slovníkového typu

Z užitečných zdrojů informací slovníkového typu uvádíme následující: William Outhwaite (ed.): *The Blackwell Dictionary of Modern Social Thought* (Blackwell, 2002), David Jary a Julia Jaryová (eds.): *The Collins Dictionary of Sociology* (HarperCollins, 3. vydání, 2000), George Ritzer (ed.): *The Sage Encyclopedia of Social Theory* (Sage, 2004), Austin Harrington, Barbara Marshallová a Hans-Peter Müller (eds.): *The Routledge Encyclopedia of Social Theory* (Routledge, 2005), Edward Craig (ed.): *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (Routledge, 1999) a Neil Smelser et al. (eds.): *The International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (Elsevier, 2002), dostupná také on-line na základě předplatného a zdarma v částečné podobě na adrese www.iesbs.com.

■ ZDROJE INFORMACÍ V PERIODICKÉM TISKU

Lze doporučit několik informačních zdrojů v nespécializovaném periodickém tisku. Akademické knihy a časopisy nejsou jedinými relevantními zdroji. Z anglických médií doporučujeme zejména *London Review of Books* (čtrnáctideník), *New York Review of Books* (čtrnáctideník), *Le Monde diplomatique* (měsíčník, dostupný v an-

gličtině, francouzštině a jiných jazycích), *Radical Philosophy* (dvouměsíčník) a *New Left Review* (dvouměsíčník). Některé nezávisleji orientované noviny a časopisy v Evropě a v Severní Americe pravidelně uveřejňují rozhovory a články předních světových myslitelů o společenských a politických otázkách. Jsou to *Le Monde* (Francie), *El País* (Španělsko), *Die Zeit* (Německo, týdeník), *Die Frankfurter Allgemeine Zeitung* (Německo), *La Repubblica* (Itálie), *The Guardian* (Velká Británie) a *The Nation* (USA, týdeník). Užitečným zdrojem informací o světových ekonomických záležitostech je také britský týdeník *The Economist*. Obecně bych čtenářům chtěl poradit toto: Kdykoli máte možnost přečíst si publikaci, která není psána v angličtině, udělejte to. Angličtina se v současné době těší postavení celosvětové intelektuální nadvlády a je dobré jí odolávat, můžete-li. Existují tisíce vynikajících knih, časopisů, novin a internetových stránek, které nikdy nebudou přeloženy do angličtiny, částečně také v důsledku nadvlády anglosaských obchodních zájmů na celosvětovém vydavatelském trhu.

■ INTERNETOVÉ STRÁNKY

Informační brána sociálních věd (SOSIG) na adrese www.sosig.ac.uk. Najdete zde odkazy na databázi více než 50 tisíc internetových stránek zabývajících se sociálními vědami.

Domovská stránka sociologie on-line na adrese <http://cgi.sociologyonline.co.uk/News/news.html>. Obsahuje soubor sociologických prací určených pro studenty a učitele.

Bezplatná encyklopedie Wikipedia na adrese www.wikipedia.org. Nabízí odkazy na dějiny sociologie a pojednává o základních tématech, termínech, metodách a teoretických.

Společnost zemřelých sociologů na adrese www2.pfeiffer.edu/~Iridener/DSS/DEADSOC.HTML. Přináší užitečné profily významných sociologů s životopisnými informacemi a souhrny jejich prací.

Sociologický výzkum on-line na adrese www.socresonline.org.uk/. Internetový časopis o sociologii přináší články o současných empirických a teoretických tématech.

Klasická sociální teorie I: souvislosti a počátky

Austin Harrington

TÉMATY PROBÍRANÉ V TÉTO KAPITOLE

Modernita a tradice: Co je „moderní“? Co je „tradiční“?	46
Západní modernita	49
Kulturní modernita: věda a úpadek náboženství	50
Politická modernita: zákon, demokracie a stát	51
Společensko-ekonomická modernita: kapitalismus, průmysl a vzestup měst	53
Sociální teorie v 19. století	54
Politická ekonomie a utilitarismus: Adam Smith a Jeremy Bentham	55
Liberalismus a občanská společnost:	
John Stuart Mill a Alexis de Tocqueville	56
Pozitivismus: Auguste Comte a Herbert Spencer	58
Teorie elit: Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto a Robert Michels	60
Společenství a společnost: Ferdinand Tönnies	62
Námítky proti západní modernitě: rozum a nároky vědy	63
Eurocentrismus v sociální teorii	64
Temnější stránky osvícenství	66
Závěr	70
<i>K zamyšlení</i>	71
<i>Doporučená literatura</i>	71
<i>Internetové stránky</i>	72

Sociální teorie jako osobitý způsob myšlení o společnosti se objevuje souběžně se vzestupem modernity. Samotný rozvoj vědeckého zkoumání společnosti je produktem konkrétních společenských podmínek, které lze označit jako „moderní“. Pokud tedy chceme pochopit sociální teorii, musíme chápat modernitu, a chceme-li pochopit modernitu, musíme si osvojit pojmy sociální teorie.

Tato kapitola se zabývá některými základními souvislostmi evropského sociálního myšlení v 18. a 19. století, jež ve 20. století vyústilo ve vznik sociologie jako samostatné vědní disciplíny. V této kapitole popisujeme základní charakteristiky modernity jako podmínky sociálního života a zabýváme se tím, jak ji interpretují autoři patřící k první vlně výrazně teoretického sociálního myšlení. Nejprve se budeme zamýšlet nad základními významy pojmů „moderní“, „modernita“, „tradice“ a „tradiční“. Potom se podíváme na dynamiku vývoje moderních sociálních podmínek a na to, jak tuto dynamiku vysvětlovali sociální myslitelé 18. a 19. století.

V poslední části této kapitoly se budeme věnovat dvěma základním otázkám, které budou předmětem zájmu celé knihy. První otázka zní: Do jaké míry jsou západoevropské zkušenosti s modernitou a modernizací, které zajímaly první generaci sociálních teoretiků, platné a významné *pro všechny světové kultury*? Druhá otázka se ptá, zda je rozvoj moderních vědeckých struktur vědomí v každém ohledu *dobrý* pro život společnosti, nebo zda existují i temnější a destruktivnější stránky vědy a rozumu, které musíme brát v úvahu.

Začneme tedy s hlavními významy pojmů „moderní“ a „tradiční“.

Modernita a tradice:

Co je „moderní“? Co je „tradiční“?

Výraz „moderní“ je odvozen od latinského slova *modus*, tedy způsob. V nejzákladnějším smyslu je modernita *stylem naší doby*: platí „tady a teď“, a nikoli „tenkrát“ nebo „v minulosti“.

Někteří badatelé se domnívají, že slovo „moderní“ má své kořeny v době po rozpadu římské říše na sklonku 5. století n. l., kdy se nová křesťanská éra začala označovat latinským slovem *modernus*, aby se odlišila od pohanské minulosti pod vlivem Římanů. První výskyt výrazu „modernita“ jako abstraktního podstatného jména však zaznamenáváme poměrně nedávno. Pojem se objevil v roce 1863 v článku francouzského básníka Charlese Baudelaira v listu *Le Figaro*. Baudelaire psal o prožitku modernity v moderním výtvarném

umění, v literatuře a v moderním městě jako o pocitu „přechodném, prchavém a nahodilém“ (*le transitoire, le fugitif, le contingent*) (Baudelaire, 1863, s. 12). Baudelaire si moderního umělce představoval jako někoho, kdo prožívá čas jako proud spěchající neúprosně do budoucnosti. Každá současná chvíle se okamžitě mění v minulost, a proto se moderní umělec snaží zachránit přítomnost před zastaráním, neboť přítomnost se okamžitě stává „zastaralou“ minulostí.

Modernita v tomto smyslu tedy vyvolává představu radikálně se měnících časů. Výraz **modernismus* obvykle označuje specifická kulturní a intelektuální hnutí, jež rozličnými způsoby drammatizují právě tuto zkušenost. Výraz *modernizace* obvykle označuje proces zavádění modernity.

Modernita je často považována za období, které má svůj počátek v jistém časovém bodu. Pro některé začíná na sklonku 18. století s nástupem průmyslové revoluce v evropských zemích, s šířením idejí francouzské revoluce a takzvaného věku *osvícenství. Pro jiné začíná dříve, s nástupem renesance v Itálii v 15. století, nebo s protestantskou reformací v 16. století, nebo s revolucí v přírodních vědách a matematice v 17. století. Jiní považují modernitu za málo vymezený pojem, který nelze umístit do žádného určitého období a není vyhrazen jen pro evropský historický vývoj.

Neshody o přesných počátcích modernity nasvědčují tomu, že o ní nelze vždy uvažovat jako o „období“. Je rovněž možné, a v mnoha ohledech také žádoucí, uvažovat o modernitě jako o osobitém *postoji k času*. V tomto smyslu se výraz modernita vztahuje ke kritické reflexi minulosti a ke kritickému odstupu od ní. Zahrnuje také orientaci na aktivní utváření budoucnosti prostřednictvím kolektivně determinovaného a racionálně zamýšleného jednání. Podle teoretika dějin Reinhardta Kosellecka (1979) je postojem, jímž společnost objektivizuje svou minulost jako „dějiny“. Modernita je doba, v níž společnost uvažuje o své minulosti jako o ukončeném sledu událostí kulminujících v současnosti, a nikoli jako o cyklicky opakovaných událostech. „Naše doba“ se stává „novou dobou“ a „nová doba“ je ta, která umísťuje „středověk“ mezi „naši dobu“ a „starověk“. Čas se tedy stává veličinou, o jejíž ovládnutí společnost usiluje a do níž se chce „promítnout“. Podle Kosellecka modernita určuje vlastní budoucnost a nepřetržitě rozšiřuje svůj „prostor zkušenosti“ za stále ctižádostivější „horizont očekávání“.

Modernita se často klade do protikladu s „tradicí“, s „tradičními“ způsoby života nebo s „tradicionalismem“. Výraz „tradice“ pochází z latinského slova *tradere* čili „předávat“ nebo „odevzdávat“. Vyjadřuje představu přijímaného a samozřejmého způsobu myšlení a jednání. Za přijatelné a vhodné způsoby chování se považuje to, „jak se věci vždy dělaly“, jak to řekl kněz nebo otec nebo jak to dělali předkové.

Jeden z nevlivnějších způsobů rozlišení mezi „moderními“ a „tradičními“ společnostmi v sociální teorii zavedl v polovině 20. století americký *funkcionalistický teoretik Talcott *Parsons. Rozlišoval mezi tradičními sociálními strukturami založenými na „předurčení“ a moderními sociálními strukturami založenými na „úspěchu“. Výrazem „předurčení“ označoval Parsons skutečnost, že jedinec v tradičních společnostech dostal svým narozením, dědictvím a výchovou v konkrétní *společenské třídě nebo „vrstvě“ společenské výhody v podobě bohatství, moci a postavení. V této vrstvě jedinec setrval po celý svůj život. Naproti tomu „úspěchem“ označoval Parsons způsob, jímž jedinec v moderní společnosti bez ohledu na počáteční výsady nebo jejich nedostatek *dosáhne* společenských výhod v podobě bohatství, moci a postavení. V moderních podmínkách není postavení jedince ve *stratifikovaných strukturách výhod a nevýhod v žádném případě určeno pouze úspěchem: významnou roli dosud stále hraje předurčení v podobě privilegovaného či nepriviligovaného třídního zázemí. V moderní společnosti však převažuje tendence k větší *sociální mobilitě*, neboť jedinci získávají nebo ztrácejí své postavení v procesu rozdělování výhod pomocí záměrné a plánované činnosti orientované na získání formálního vzdělání a profesní kariéry (viz Parsons, 1951).

Tradiční společnosti jsou často považovány v různých ohledech za „zastalé“. Tradiční společnost může být založena na samozásobitelském hospodářství, nevyužívá výrobních technologií nebo nemá složité politické instituce. Tradicionalismus je často spojován s takzvanými „primitivními“ nebo kmenovými společenskými formami, se středověkou společností nebo se společností „doby temna“. Tradiční způsoby života jsou někdy neurčitě a problematicky spojovány se všemi „nezápadními“ kulturami. Existují však přinejmenším dva důvody, proč v těchto případech nakládat s výrazem „tradiční“ obezřetně.

Za prvé není přesné tvrdit, že tradiční společnosti nevykazují rozvinuté užití výrobní technologie. Je docela možné, že společnost disponuje rozvinutým systémem materiální výroby a přepravy, a přesto zůstává ve většině důležitých aspektů tradiční. Podle vlivného názoru Maxe *Webera nemusí společnosti nutně přestat být tradiční, jakmile začnou vyrábět velké množství zboží, vytvoří armádu nebo si osvojí technické vynálezy. Podle Webera přestávají být společnosti tradiční teprve tehdy, když si osvojí konkrétní *étos metodického vedení života*, když přijme charakteristický kalkulativní, plánující a *racionalizovaný postoj* k organizování, etickému ospravedlnění a kodifikování společenského života (Weber, 1920a, 1920b). V tomto duchu Weber tvrdí, že civilizace starověké Číny zůstávala tradiční svým způsobem života, přestože již disponovala mnoha technickými vynálezy, které západní společnost získala až o tisíc let později ve středověku (zejména střelný prach).

Charakteristickým rysem západní Evropy 15. a 16. století bylo podle Webera to, že Evropa začala přijímat osobitě racionální postoj k definování morálních a politických hodnot, přestože ještě dlouho nezačala vyrábět velké množství zboží a vynalézat výrobní stroje.

Za druhé je důležité povšimnout si, že společnosti mohou velmi často současně vykazovat v jednom ohledu tradiční postoje a v jiném ohledu postoje moderní či modernizující. Společnosti a společenské formy mohou například vykazovat moderní nebo modernizující postoje v oblasti právní, politické a hospodářské organizace, a charakteristicky tradiční postoje vůči autoritám a rolím pohlaví v oblasti mezilidských vztahů. Mohli bychom si představit mafiánský rodinný podnik pracující podle *patriarchálních pravidel cti a podřízenosti a současně využívající moderní technologie a fungující v rámci soudobé ekonomie. Mnohé současné národní státy vynakládají značné úsilí, aby uchránily to, co považují za své „kulturní tradice“, například své náboženské instituce – v mnoha zemích je to katolická církev – nebo politické instituce (například monarchii ve Velké Británii) (srov. Hobsbawm a Ranger, 1983; Anderson, 1983). Můžeme také říci, že mnohé současné muslimské společnosti jsou v určitých ohledech moderní a v jiných tradiční; totéž lze tvrdit o americké společnosti v padesátých letech 20. století, o japonské společnosti 19. století a tak dále.

Proto je těžké hovořit s určitostí o kterémkoli vymezeném časovém období, v němž všechny světové kultury nebo jejich většina přestaly být „tradiční“ a začaly být zcela a jednoznačně „moderní“. Výrazy „tradiční“ a „moderní“ se vztahují spíše k postojům a zvyklostem uvažování a chování než výhradně k jasně definovatelným oblastem nebo obdobím světových dějin. Společenské transformace, které se odehrávaly v Evropě od 15. století, nám mohou poskytnout náhled na modernizaci společenských vztahů. Není to však jediný příklad procesu modernizace a evropský vývoj sám o sobě není v žádném případě jednoznačným případem toho, co se nazývá „modernita“.

S přihlédnutím k těmto myšlenkám se můžeme začít podrobněji zabývat ukázkovým případem vývoje evropské modernity od 15. století do současnosti. Právě tento vývoj upoutával v 19. a na počátku 20. století pozornost zakladatelů sociologické analýzy. Lze ho považovat za prototyp *západní modernity*.

Západní modernita

Strukturu západní modernity je užitečné zkoumat z pohledu tří více méně odlišných aspektů společenské změny. Prvním je *kulturní* aspekt, zahrnující

rozvoj vědy a úpadek náboženství; druhým je *politický* aspekt, zahrnující rozvoj státu, občanského práva a idejí demokracie; třetím je *společensko-ekonomický* aspekt, zahrnující vzestup mezinárodní kapitalistické ekonomiky, úzce spjatý s procesem industrializace a urbanizace.

Kulturní modernita: věda a úpadek náboženství

Ústředními událostmi intelektuálního rozvoje západní modernity jsou vzestup přírodních věd a znovuoživení matematiky v 17. století. Dramatickým projevem moderního vývoje se staly proslulé příhody, mezi něž patří Galileův střet s papežským stolcem v roce 1616. Galileo chtěl dokázat pravdivost teorie, že Země obíhá kolem Slunce a že není středem vesmíru. Heliocentrickou teorii, která byla v rozporu s tradičním učením církve, poprvé vyslovil polský astronom Koperník v 16. století. Galileo vynalezl dalekohled, aby tuto teorii *dokázal*. Chtěl dokázat, že vědění je skutečné jedině tehdy, je-li založené na prokazatelném **empirickém pozorování*. Francis **Bacon* v Anglii zase prohlašoval, že skutečné vědění vyrůstá pouze ze *zkušenosti* a *experimentu* a osobního individuálního zkoumání, nikoli z tradice a precedentu. Podle proslulé Baconovy teze se vědění musí osvobodit od „idolů mysli“, jimiž jsou mýty, pověry a církevní dogma.

V 17. století zavrhlí filozofové a vědci odvěké křesťanské učení, že všichni tvorové a věci na zemi mají jistý vrozený smysl a cíl, předurčený Bohem. Zavrhlí církevní **teologický* náhled na svět a nahradili jej *mechanickým*. Tvrdili, že živí tvorové i věci jsou podřízeni přírodním zákonům, které lze vědecky objevit a racionálně odvodit. Bůh byl tvůrcem zákonů, které člověk mohl objevit a využít ve svůj prospěch. V tomto smyslu se Isaac Newton rozhodl objevit zákony gravitace a pohybu, jimž Bůh podřídil přírodu v „předzjednané harmonii“ – řečeno slovy racionalisty Gottfrieda Wilhelma Leibnize. Stejně tak se René **Descartes* pokusil dokázat – čistě deduktivním filozofickým zdůvodněním a bez odvolání k vnější autoritě –, že vědomí nemůže být klamně. Moje existence je skutečná, tvrdil Descartes, protože *myslím* svou existenci: „Myslím, tedy jsem“; *cogito ergo sum*. Nikoli svaté knihy nebo zjevení, ale jedině metodické myšlení poskytuje základ pro vědění o světě. Bůh musí existovat, nikoli proto, že to tvrdí církev nebo bible, ale protože neexistence Boha není logicky myslitelná. V tomto ohledu je základním intelektuálním rysem západní modernity skutečnost, že středem vesmíru je racionálně myslící já, ego čili **subjekt*. V rozvoji evropské filozofie po Descartovi se „subjekt“ stává nejvyšším nositelem autority před Bohem. Italská renesance v 15. století a protestantská reformace v severní Evropě v 16. století jsou významné, protože uvedly do

pohybu představu **autonomně myslících jedinců*, kteří jsou osobně odpovědní za svůj osud a za svou spásu. Renesanční umělci a vědci jako Michelangelo a Leonardo da Vinci, protestantští náboženští učitelé Martin **Luther* a Jean **Calvin* a humanističtí političtí spisovatelé jako Thomas **More*, **Erasmus* Rotterdamský a Michel de **Montaigne* sehráli svou úlohu v posloupnosti vývoje, který trval několik století a který dnes nazýváme **sekularizace*.

Sekularizace označuje proces úpadku moci a vlivu formálních náboženských institucí na společenský a politický život. V západoevropské společnosti od 16. století postupně narůstá rozdíl mezi vjemy předepsanými církví a vjemy získanými prostřednictvím nezávislého čtení bible nebo prostřednictvím vědy a filozofie. Postupný proces oddělení různých zdrojů kulturní autority vede v 17., 18. a 19. století v Evropě k pomalému ústupu náboženství ze sféry vzdělání, umění, filozofie, politiky a veřejného diskurzu. Jedním z nejpříznačnějších mezníků procesu sekularizace je Darwinova práce *O původu druhů* z roku 1859.

Přestože se zdá, že náboženské přesvědčení v dnešním veřejném životě nikterak neztratilo na významu, náboženství v západním světě se už dávno neteší právně i politicky stvrzené svrchovanosti, jíž se těšilo před 500 lety. Navzdory tomu, že se do učebních osnov některých středních škol v USA vrátil kreacionismus, ztratilo náboženství v dnešním západním světě své výsadní postavení a na jeho místo nastoupila s konečnou platností věda.

Prvky kulturní a intelektuální modernity a šíření sekularizace jsou těsně spjaty s aspekty *politické* modernity. Právě na politické dimenze evropské modernity nyní zaměříme pozornost.

Politická modernita: zákon, demokracie a stát

V 16. století, v období protestantské reformace v severní Evropě, zejména pak v Anglii, Holandsku a v některých částech Německa a Švýcarska, se katolická církev soustředěná v Římě dostávala do podřízeného postavení vůči novému politickému prvku na evropské historické scéně. Oním novým politickým činitelem je *stát*, zejména pak *národní stát*.

Vzestup státu byl hlavním předmětem zájmu mnoha právních a politických myslitelů v 16. a 17. století. Tito autoři tvořili bezprostředně po náboženských válkách a hlubokých roztržkách mezi společenskými frakcemi, z nichž každá uplatňovala nárok na boží souhlas se svými činy. Jedná se zejména o občanskou válku v Anglii a třicetiletou válku v Německu, ale také holandskou protestantskou revoltu proti španělské říši na konci 16. století. V reakci na tento typ událostí se v dílech politických filozofů, jako byli Niccolo **Machiavelli*

a Thomas *Hobbes, začaly objevovat představy o nejvyšší svrchovanosti státu při udržování zákona a řádu. Toto pojetí se často označuje jako doktrína „státu rozumu“. Později, ve spisech Johna *Locka, se objevila koncepce tolerance nebo státní ochrany svobody náboženského přesvědčení výměnou za dodržování státních zákonů. Ve Francii v 18. století se Lockův vliv spojil s rostoucím voláním po konstituční reformě a po omezení moci monarchie i církve. Toto volání nakonec vyvrcholilo v roce 1789 revolucí, zrušením monarchie a v prvních letech 19. století také Napoleonovým pokusem rozšířit revoluci do celé Evropy.

Muži, kteří se v roce 1787 sešli ve Filadelfii, aby navrhli Ústavu, se dožadovali stejného principu odloučení církve od státu a od moci zákonodárné, výkonné a soudní. Odvolávali se na principy zastupitelské demokracie, svrchovanosti lidu a „práv člověka“. Projevuje se zde klíčová politická myšlenka západní modernity – právo vládnout nepochází z božského úradku, který vykonává monarcha, císař nebo papež, ale výhradně z vůle lidu nebo „národa“. Podle tohoto světónázoru jsou lidé obdařeni nezczitelnými právy a sami se rozhodují udělit pravomoc svrchované moci. Heslo francouzské revoluce „volnost, rovnost, bratrství“ nachází svůj protějšek ve výroku Thomase *Jeffersona „život, volnost a usilování o štěstí“.

Myšlenky zastupitelské demokracie a svrchovanosti lidu se zrodily ve „věku rozumu“ nebo ve „věku osvícenství“ v Evropě v 18. století. Osvícenští myslitelé se považovali za zastánce rozumového zkoumání, bádání a především „kritiky“. V Prusku v osmdesátých letech 18. století nazval filozof Immanuel *Kant své tři základní filozofické práce *Kritika čistého rozumu* (1781), *Kritika praktického rozumu* (1788) a *Kritika soudnosti* (1790). V eseji z roku 1784 „Odpověď na otázku: Co je osvícenství“ psal Kant o „osvobození člověka od dobrovolné nezralosti“. „Nezralostí“ myslel Kant nekritickou podřízenost autoritě na úkor individuálního uvažování, odpovědnosti a autonomie. Nezralost byla „dobrovolná“, protože člověk dosud nenašel odvalu užívat vrozené rozumové schopnosti. Místo toho odevzdal vládu nad svým životem mocnostem pochybné legitimacy – vládcům a kněžím.

Myšlenky osvícenských filozofů, jako byli *Voltaire, *Montesquieu, *Rousseau a *Diderot, obsahovaly tezi, že před zákonem jsou si všichni lidé rovni, a dokud jim není prokázána vina, jsou nevinní. Trvali také na tom, že choroba a neštěstí nejsou známkami boží kletby, ale mají přirozené a společenské příčiny, a že náboženské a *metafyzické ideje nevyrůstají z nadčasové podstaty, ale z jednoznačných historických podmínek. V 18. a 19. století vedly tyto myšlenky ke vzniku četných reformních projektů a k racionálnímu řízení institucí sociálního života, včetně zakládání státních škol, nemocnic, věznic a policejních sborů.

Posledním rysem procesu modernizace byly změny *ekonomických* struktur společnosti západního světa, na které se nyní zaměříme.

Společensko-ekonomická modernita: kapitalismus, průmysl a vzestup měst

Rozvoj vědy jako intelektuální síly působící na západní modernitu by nebyl možný bez přinejmenším dvou faktorů. Prvním z nich je zrod sociálního metodického étosu orientovaného na technické využití vědeckých objevů, druhým je vznik kapitalistického hospodářství, které očekávalo zisk z řízeného experimentálního myšlení, jež věda představovala. V této souvislosti mnozí historici kultury poukázali na to, že staří řečtí a raně středověcí arabští filozofové sice měli prakticky všechny vědecké a matematické poznatky jako první moderní evropští filozofové, postrádali však odhodlání moderních Evropanů oddělit vědu a matematiku od mýtů a náboženství a hledat naplnění (*redemption*) vědy výhradně skrze její *světské* technické a ekonomické využití.

Od 15. století byla existence nepřetržité světské poptávky po vědě zásadním hnacím momentem rozsáhlé politické a ekonomické expanze západní Evropy. Klíčovými prvky sociálně-ekonomického pokroku byly rozvoj obchodního loďstva, objevitelské cesty po souši i po moři na východ i na západ a objevení a kolonizace Severní a Jižní Ameriky. Kulturní a politické rozměry západní modernity jsou těsně spjaty se šířením mezinárodního kapitalistického systému obchodování, který neustále hledal a získával nové trhy, nové zdroje surovin a v případě obchodu s otroky nové zdroje pracovní síly.

Někteří badatelé tvrdí, že rozvoj mezinárodního obchodního systému šířícího se ze středověkých evropských námořních přístavů, jakými byly Janov, Pisa, Benátky, Londýn, Lisabon a Amsterdam, byl podmíněn některými klíčovými změnami v praktikách jednotlivých obchodníků. Obchodníci stále méně provozovali svou činnost příležitostně a častěji se sdružovali do organizovaných obchodních společností. Majetek patřící do *domácnosti* začali oddělovat od *obchodního* majetku. Obchodníci zaměstnávali placené pomocníky, využívali účetní systémy a stále častěji uzavírali obchody pomocí zprostředkovatelů. Dalším důležitým faktorem tohoto procesu byla výrazně zvýšená schopnost půjčovateli peněz půjčovat obchodníkům kapitál za příslušný úrok, aniž by byli omezováni tradičním učením katolické církve o tom, že lichva a úrok jsou hříšné. Složitě kapitalistické hospodářství se v 17. a 18. století upevnilo zakládáním národních bank a vznikem zákonů chránících soukromé vlastnictví před svévolným zdaněním. Národní banky a zákony o vlastnictví pomohly obchodníkům a průmyslníkům spolehlivě odhadovat ceny, kalkulovat potřebné množství zásob a plánovat dlouhodobé kapitálové investice.

V 18. a 19. století lze vysledovat pět základních faktorů, které se podílely na vzniku rozvinutého kapitalistického hospodářství v Evropě:

1. Přeměna částí obecních pozemků v *soukromý majetek* umožnila soustředěné hospodaření na rozsáhlých plochách a průmyslový rozvoj.
2. V procesu *industrializace* byly řemeslnické dílny nahrazeny továrnami, které zaměstnávaly systematicky organizovanou pracovní sílu a při výrobě energie i ve výrobním procesu využívaly strojní technologii.
3. Politika *volného obchodu* byla založena na odstraňování státních celních tarifů na dovážené zboží. Znamenalo to definitivní konec barterového obchodování a všeobecné zavedení *peněz* jako abstraktního nositele směnné hodnoty. Bohatství neroste hromaděním v rámci národního státu (doktrína známá jako „merkantilismus“), ale jeho neustálým *volným oběhem* v podobě kapitálu.
4. *Urbanizace* se vyznačovala rozvojem velkých průmyslových měst spojených s obchodními přístavy a vzájemně provázaných v globální ekonomice. Města rostla díky přílivu přistěhovalců z venkova, kteří nenašli práci v zemědělství.
5. V důsledku zvýšené poptávky po početné pracovní síle *rostl počet obyvatel*. Nízká úroveň mezd znamenala, že nukleární rodina potřebovala vychovat více pracujících dětí, aby si zajistila přežití.

Proces industrializace a urbanizace a ideje demokracie a osvícenství byly hlavním předmětem úvah sociálních kritiků a myslitelů 18. a 19. století. V další části této kapitoly se budeme zabývat úvahami myslitelů 18. a 19. století, které se později staly klíčovými předměty pozornosti kanonických postav sociálního myšlení, Marxe, Durkheima a Webera, a přispěly tak ke zrodu disciplíny, které dnes říkáme „sociologie“.

Sociální teorie v 19. století

Sociální myšlení 18. a 19. století je zastoupeno řadou zásadních hnutí a vlivných myslitelů. Na následujících stránkách se budeme zabývat *politickou ekonomikou* a *utilitarismem*, *liberalismem*, *pozitivismem*, *socialismem* a teorií *sociálních elit*. Ztělesňují je mimo jiné jména Adam Smith, Jeremy Bentham, John Stuart Mill, Alexis de Tocqueville, Auguste Comte, Herbert Spencer, Karl Marx, Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto, Robert Michels a Ferdinand Tönnies. Nejprve se zaměříme na politickou ekonomii a utilitarismus.

Politická ekonomie a utilitarismus: Adam Smith a Jeremy Bentham

Politická ekonomie se odvolává na řadu autorů působících na sklonku 18. století a později zejména v Anglii a ve Skotsku. Z prací britských politických ekonomů je za základní text moderní ekonomické analýzy považována práce Adama *Smitha *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů* (The Wealth of Nations, 1776). Smith a jeho následovníci objevovali univerzálně platné zákony sociálního chování. Mezi tyto zákony patří slavná poučka o tom, že ceny zboží rostou při jeho nedostatku a klesají, pokud je zboží nadbytek. Ceny zboží také rostou, pokud je po něm poptávka, a klesají, jestliže o zboží není zájem. Politická ekonomie považovala tržní teorii za řešení morálních problémů společnosti. Domnívali se, že egoistické jednání jedinců v soukromí má na veřejnosti blahodárné důsledky. Kdyby se každý jedinec specializoval na určité řemeslo, prodával své výrobky a současně kupoval výrobky jiných řemeslníků, všichni jedinci by si vzájemně pomáhali uspokojovat své zájmy. Adam Smith mluvil o proslulé „neviditelné ruce“ trhu, která koordinuje soukromou činnost jedinců prostřednictvím kolektivního mechanismu rozdělování bohatství.

O něco později, převážně v prvním desetiletí 19. století, vyrostlo z myšlenek politických ekonomů a francouzských osvícenských kritiků hnutí označované jako *utilitarismus. Na počátku 19. století se rozšířilo zejména ve Velké Británii. Stoupenci utilitarismu tvrdili, že tradiční formy filozofie a teologie spočívají na iracionálních a nevědeckých předpokladech. Domnívali se, že má-li společnost učinit pokrok a najít ve svém intelektuálním úsilí praktický užitek, musí nahradit filozofické spekulace vědeckým zkoumáním *užitečnosti*. Utilitarismus je spojován zejména s pracemi anglického filozofa Jeremyho *Benthama, který se podílel na založení londýnské univerzity jako první anglické výhradně světské univerzity. Bentham je autorem proslulého výroku, že účelem státu je zajistit „největší štěstí pro co nejvíce lidí“ (Bentham, 1789). Racionální společnost je taková, která maximalizuje úhrnné blaho svých členů tím, že se hrstka vyvolených obejde bez zbytečně velkého luxusu (např. umění a klasického učení) a získané úspory se použijí k uspokojení materiálních potřeb většiny členů společnosti. Bentham a ostatní utilitaristé zdůrazňovali také to, že stát by neměl zločince jen trestat, ale také převychovávat. Bentham vytvořil koncepci moderního vězení, jemuž říkal „Panopticon“. Věznice byla uspořádána tak, aby vězeňští dozorcí mohli na vězně dozírat a starat se o ně z jednoho vyhlídkového místa. Utilitaristé přikládali také značný význam lékařství a vědeckému studiu zdraví a nemoci. Trvali na tom, že společnost se musí zbavit náboženských a pověrečných představ o tom, že nemoc, znetvoření či duševní choroba jsou trestem za hříchy nebo posedlost zlými duchy.

S politickou ekonomikou a utilitarismem je těsně spjata hnutí, jež v 19. století vstoupilo ve známost jako *liberalismus*.

Liberalismus a občanská společnost: John Stuart Mill a Alexis de Tocqueville

Liberalismus v Evropě a Severní Americe 19. století zahrnoval přesvědčení, že pokrok spočívá ve vývoji parlamentní demokracie a ústavního práva. Pro liberalismus 19. století bylo také důležité oddělení náboženského přesvědčení od státních záležitostí, zejména od poskytování vzdělání. Všechny zásadní principy liberalismu 19. století jsou výstižně formulovány ve spisech anglického viktoriánského filozofa Johna Stuarta *Milla, zejména v jeho spisu *O svobodě* (*On Liberty*, 1859). Jako „dominantní ideologie“ prosazoval liberalismus v 19. století svobodné osobní vlastnictví a možnost obchodovat s majetkem a zbožím bez nadměrného zdanění a svévolného vměšování státu. Obrana svobody byla formulována „negativně“, jako ochrana práva každého jedince jednat podle svého uvážení, aniž by narušoval právo kohokoli jiného chovat se stejným způsobem. Vláda měla být „omezená“ a měla „zastupovat“ zájmy společnosti, které sloužila. Stát měl být oddaným služebníkem **občanské společnosti*.

Pojem „občanská společnost“ v sociálním myšlení – poprvé jej začali používat angličtí a skotští političtí ekonomové v 18. století – označoval instituce ve společnosti, které působily jako prostředník mezi zákony a činností státu na straně jedné a soukromou a na sebe orientovanou činností jedinců a rodin na straně druhé. V kontextu liberální ideologie 19. století občanská společnost v podstatě zahrnovala ty, kteří vlastnili majetek, podíleli se na bohatství státu, a měli tudíž právo volit. Občanská společnost se tedy vztahovala převážně na sociální a politickou činnost *střední třídy*. Německý výraz pro občanskou společnost, *bürgerliche Gesellschaft*, vyjadřuje již svou sémantickou formou základní společenský fakt, že občanská společnost je společností *měšťanů* neboli *buržoazie*, městského obyvatelstva. Výrazem buržoazie se označují lidé, jejichž bohatství se neodvozuje od dlouhodobého pronajímání zděděné půdy – jako je tomu u aristokracie –, ale od obchodu a průmyslu. Občanská společnost v tomto smyslu zahrnovala do evropské střední třídy také Židy, z nichž mnozí působili v oblasti bankovníctví a v 19. století získali různá občanská práva, v dřívějších dobách však byli z politické a zákonné reprezentace vyloučení.

V posledních desetiletích se objevilo několik vlivných historických studií o vztazích mezi liberální politickou ideologií 18. a 19. století a rozvojem mezinárodní kapitalistické ekonomiky. Za všechny uvádíme práce historiků Alberta *Hirschmana, Karla *Polanyiho a Erika *Hobsbawma. Jejich práce jsou podrobněji probrány v 1. rámečku.

RÁMEČEK 1

**Modernita a kapitalistické hospodářství:
Albert Hirschman, Karl Polanyi a Eric Hobsbawm**

V práci *Lidské vášně a osobní zájmy* (*The Passions and the Interest*, 1977) popisuje Albert Hirschman, jak se v průběhu 18. století s rozvojem individualistického tržního hospodářství začaly měnit převládající politické hodnoty. Kdysi se mělo za to, že lidská povaha má sklon k neovladatelným „vášním“ – zejména k chamtivosti, závisti a zlobě –, které narušovaly lidské společenství a musely být potlačovány silným státem. V 18. století se objevila nová ideologie, která tvrdila, že tyto vášně lze uvést do souladu s blahem společnosti, pokud budou přeměněny v „zájmy“. Obchod podle těchto představ „změkčoval“ a „civilizoval“ lidskou povahu, neboť proměňoval zlovolné „vášně“ v přijatelné „zájmy“.

Maďarský historik Karl Polanyi ve své knize *The Great Transformation* (1944) zkoumal systém svobodného obchodu, díky němuž v 19. století získaly evropské národy převahu ve světovém hospodářství. Obchod byl vlastně pohnutkou, proč se národní státy vyhýbaly vzájemnému vyhlášení válek, a hlavní příčinou relativně dlouhého období míru v 19. století. Systém mezinárodního svobodného obchodu však také značně narušil a „rozvolnil“ sociální strukturu evropských národů. Právě toto „rozvolnění“ sociální struktury nakonec podle Polanyiho vytvořilo podmínky pro chronický sociální konflikt, který posléze v Evropě ve 20. století vyvrcholil nástupem fašismu.

Britský marxistický historik Eric Hobsbawm přináší ve svých čtyřech knihách *The Age of Revolution 1789–1848*, *The Age of Capital 1848–1875*, *The Age of Empire 1875–1914* a *The Age of Extremes 1914–1991 – Věk extrémů: krátké 20. století* (Hobsbawm, 1962, 1975, 1987, 1994) názornou periodizaci moderních sociálních dějin. Nejprve nastalo období značného politického neklidu mezi první francouzskou revolucí v roce 1789 a porážkou evropských revolucí v roce 1848. Potom nastalo období kapitalistické expanze a koloniálního rozmachu, v němž se evropské státy snažily stále více uplatnit produkty svých průmyslových ekonomik na koloniálních trzích. Tak se zrodilo imperiální soupeření, jež vyvrcholilo propuknutím první světové války. Období 1914 až 1991 charakterizuje Hobsbawm jako „krátké 20. století“ v protikladu ke „dlouhému 19. století“. Podle Hobsbawmova přehledu 20. století vlastně skončilo s pádem komunistických režimů východního bloku a s koncem studené války.

V průběhu 19. století bylo volební právo v různých částech Evropy pomalu rozšiřováno i na méně bohaté členy společnosti. Nesmíme však zapomínat na to, že skutečně všeobecné volební právo včetně zásadního rozšíření i na ženy se objevilo teprve ve 20. století. Neměli bychom zapomínat ani na to, že v 19. století v USA sice evropští přistěhovalci měli více práv, než kdy měli ve Starém světě, ale černí Američané byli otroky až do občanské války a plná občanská práva získali až v šedesátých letech 20. století.

RÁMEČEK 1

**Modernita a kapitalistické hospodářství:
Albert Hirschman, Karl Polanyi a Eric Hobsbawm**

V práci *Lidské vášně a osobní zájmy* (*The Passions and the Interest*, 1977) popisuje Albert Hirschman, jak se v průběhu 18. století s rozvojem individualistického tržního hospodářství začaly měnit převládající politické hodnoty. Kdysi se mělo za to, že lidská povaha má sklon k neovladatelným „vášním“ – zejména k chamtivosti, závisti a zlobě –, které narušovaly lidské společenství a musely být potlačovány silným státem. V 18. století se objevila nová ideologie, která tvrdila, že tyto vášně lze uvést do souladu s blahem společnosti, pokud budou přeměněny v „zájmy“. Obchod podle těchto představ „změkčoval“ a „civilizoval“ lidskou povahu, neboť proměňoval zlovolné „vášně“ v přijatelné „zájmy“.

Maďarský historik Karl Polanyi ve své knize *The Great Transformation* (1944) zkoumal systém svobodného obchodu, díky němuž v 19. století získaly evropské národy převahu ve světovém hospodářství. Obchod byl vlastně pohnutkou, proč se národní státy vyhýbaly vzájemnému vyhlašování válek, a hlavní příčinou relativně dlouhého období míru v 19. století. Systém mezinárodního svobodného obchodu však také značně narušil a „rozvolnil“ sociální strukturu evropských národů. Právě toto „rozvolnění“ sociální struktury nakonec podle Polanyiho vytvořilo podmínky pro chronický sociální konflikt, který posléze v Evropě ve 20. století vyvrcholil nástupem fašismu.

Britský marxistický historik Eric Hobsbawm přináší ve svých čtyřech knihách *The Age of Revolution 1789–1848*, *The Age of Capital 1848–1875*, *The Age of Empire 1875–1914* a *The Age of Extremes 1914–1991 – Věk extrémů: krátké 20. století* (Hobsbawm, 1962, 1975, 1987, 1994) názornou periodizaci moderních sociálních dějin. Nejprve nastalo období značného politického neklidu mezi první francouzskou revolucí v roce 1789 a porážkou evropských revolucí v roce 1848. Potom nastalo období kapitalistické expanze a koloniálního rozmachu, v němž se evropské státy snažily stále více uplatnit produkty svých průmyslových ekonomik na koloniálních trzích. Tak se zrodilo imperiální soupeření, jež vyvrcholilo propuknutím první světové války. Období 1914 až 1991 charakterizuje Hobsbawm jako „krátké 20. století“ v protikladu ke „dlouhému 19. století“. Podle Hobsbawmova přehledu 20. století vlastně skončilo s pádem komunistických režimů východního bloku a s koncem studené války.

V průběhu 19. století bylo volební právo v různých částech Evropy pomalu rozšiřováno i na méně bohaté členy společností. Nesmíme však zapomenout na to, že skutečně všeobecné volební právo včetně zásadního rozšíření i na ženy se objevilo teprve ve 20. století. Neměli bychom zapomínat ani na to, že v 19. století v USA sice evropští přistěhovalci měli více práv, než kdy měli ve Starém světě, ale černí Američané byli otroky až do občanské války a plná občanská práva získali až v šedesátých letech 20. století.

Ve Francii ve třicátých letech 19. století v období restaurace monarchie po revoluci v roce 1789 a po porážce Napoleona působil jeden z nejvlivnějších politických komentátorů liberalismu Alexis de *Tocqueville. Tocqueville byl úředníkem francouzského státu za konstituční monarchie Ludvíka Filipa. Dnes je uznáván zejména kvůli své knize *Demokracie v Americe* z roku 1835 a kvůli své pozdější studii *Starý režim a revoluce* z roku 1856. Ve svém pojednání o Americe se soustředil zejména na hodnocení faktorů, jež přispěly k sociální stabilitě Nového světa ve srovnání se starou Evropou. Tocqueville se zamýšlel nad voláním po demokracii a reformách, jež zaznívalo ve francouzské společnosti v 18. století. Toto volání bylo ve Francii vyslyšeno až v neklidných devadesátých letech 18. století, ale nové poměry se rychle zvrhly v diktaturu za hrůzovlády despotického revolucionáře Robespiera. Tocqueville srovnával násilné zavedení demokracie ve Francii s mírumilovnější společností ve Spojených státech. Protože v americké společnosti nebyla ani *stratifikovaná struktura vedená vysoce postavenou aristokratickou elitou, ani monarchie, byla méně náchylná k násilnému převratu k nadvládě chátry. Podle Tocquevillova pozorování pramenila *solidarita v americké společnosti z existence „dobrovolných sdružení“, malých skupin jedinců, kteří si mohli důvěřovat a spolupracovat na základě společných zájmů. Kořeny těchto dobrovolných sdružení spatřoval v protestantských sektách původních anglických osadníků, které se staly základem *rovnostářství a osobní soběstačnosti, jimiž se vyznačoval život v Americe v 19. století.

Tocquevillovy spisy ovlivňují současné liberální úvahy o pluralismu a vzájemné spolupráci v občanské společnosti (srov. Putnam, 2000). Je však důležité poznamenat, že Tocquevillov názor na americkou společnost nebyl bezvýhradně pozitivní. Domníval se, že s rozvojem americké ekonomiky a s růstem počtu obyvatel ztratí Amerika obranné mechanismy, jež ji chránily před diktátem mas založeným na „tyranii většiny“. Na přelomu 20. a 21. století se ukázalo, že jeho obavy nebyly zcela neopodstatněné.

Kromě liberalismu byl v 19. století dalším převládajícím intelektuálním hnutím *pozitivismus. Představiteli pozitivismu jsou zejména Auguste *Comte a Herbert *Spencer.

Pozitivismus: Auguste Comte a Herbert Spencer

Auguste Comte není jen autorem výrazu „sociologie“. Je také zakladatelem sociologického směru označovaného jako *pozitivismus*. Ve svých spisech *Cours de philosophie positive* z roku 1830 a *Système de politique positive* z roku 1851 Comte tvrdil, že skutečné poznání pramení jedině z *empirického smyslového

pozorování, zbaveného zkreslujících *metafyzických předsudků. Obory jako psychologie, sociologie a historie se podle jeho mínění měly řídit stejnými principy, jakými se řídí již zavedené přírodní vědy. Comte byl přesvědčen, že empirická pozitivní věda slouží jednoznačným společenským účelům. Jakmile člověk najde vědecké odpovědi na otázky tohoto světa, dokáže je využít při odstraňování utrpení, násilí a konfliktů.

Comte dokazoval, že všechny společnosti se vyvíjely v čase podle zákonů pokroku. Společnosti směřovaly k vyšším fázím *integrace, v nichž se sociální dohody dosahovaly mírovými a racionálními prostředky. Comte hovořil o „zákonu tří stadií“. Nejprve nastalo „teologické stadium“, v němž si lidé přizpůsobují přirozený svět ke svému obrazu. Teologické stadium je charakteristické vírou v duchy a nadpřirozené síly, lidé promítají do světa přírody své vlastní způsoby myšlení po způsobu dětí, které zacházejí s neživými předměty jako s živými tvory. Dále následuje „metafyzické stadium“, během něhož lidstvo prostřednictvím abstraktních pojmů překonává pověrečné zvyklosti a mystické představy o světě. Jako poslední nastává „vědecké stadium“, během něhož lidstvo nahrazuje abstraktní spekulativní pojmy empirickými znalostmi založenými na nepředpojatém pozorování. Ve svých pozdních spisech psal Comte o překonání tradičních náboženství pomocí nového „náboženství lidskosti“. Mělo to být světské občanské náboženství, v jehož rámci by se lidé uznávali za tvůrce své vlastní existence. Lidé by nacházeli vzájemné morální společenství nikoli v církvích, ale pouze ve *státu* jako v nejautentičtějším zastoupení jejich sociální příslušnosti.

Podobnými myšlenkami se v Anglii na sklonku 19. století zabýval i Herbert *Spencer. Ve svém spisu *Principles of Sociology* z let 1882–1898 vyslovil teorii o sociální evoluci, která byla částečně ovlivněna dílem Charlese *Darwina. Spencer tvrdil, že liberální demokracie a omezená vláda jsou systémy nejlépe způsobilé řešit konflikty ve společnosti a rozdělovat zboží mezi její členy. Tyranie a oligarchie byly ve vztahu k sociálnímu prostředí zranitelné. Naproti tomu demokracie byla z dlouhodobého hlediska stabilnější. Demokracie byla lépe přizpůsobena, proto bylo pravděpodobnější, že přežije historickou „selekcí“.

Spencerovy úvahy neodrážely přímo Darwinovu teorii o „přežití nejzdatnějších“. Darwin svou teorii vypracoval s ohledem na biologickou reprodukci v živočišné a rostlinné říši a nikdy ji nezamýšlel aplikovat na historické a společenské události. Spencerovy domněnky přesto odrážely mnohé oblíbené mylné představy a předsudky doby o sociálních implikacích Darwinovy teorie a evoluční nadřazenosti evropské společnosti. Spencerova i Comtova filozofie jsou v tomto ohledu plné šovinistických předsudků. Jejich spisy mají hlavně historický význam a jejich úvahy dnes nejsou považovány za seriózní sociální

teorie. Jejich představy o „evoluci“, „adaptaci“, „diferenciaci“ a „integraci“ však byly později zbaveny nánosu šovinismu a pečlivě rozpracovány kultivovanějšími teoretiky, mezi něž patří zejména Durkheim na sklonku 19. století a Talcott *Parsons ve třicátých letech 20. století.

Teorie elit: Gaetano Mosca, Vilfredo Pareto a Robert Michels

Nejvlivnější sociální myslitelé 19. století tvořící přibližně do sedmdesátých let zastávali liberální politické názory. Liberalismus byl převládající ideologií sociálního myšlení po celé 19. století až do vypuknutí první světové války. V průběhu století však psané obhajoby liberalismu stále častěji reagovaly na sílící politický proud – *socialismus*. Karl *Marx a Friedrich *Engels se později projeví jako nejdynamičtější mluvčí tohoto hnutí s rozsáhlými dopady na politiku a společnost ve 20. století – přestože sám Marx kolem sebe za svého života nesoustředil žádné hegemonické hnutí.

V tomto období zazníval stále hlasitěji požadavek, že čistě formální pojmy svobody, občanství a občanských práv hlášané liberalismem se musí proměnit ve *skutečnost*. Několik socialistických myslitelů tvrdilo, že politická rovnost lidí před zákonem se musí stát skutečnou sociální a ekonomickou rovností. K tomuto stavu hodlali dospět odstraněním vykořisťování chudých a reformou státu, který až dosud sloužil pouze zájmům bohatých. Tato kritika byla podstatou socialistického náhledu na francouzskou revoluci jako na revoluci buržoazní, která sloužila zájmům střední třídy. Podle socialistického názoru znamenala občanská společnost v podstatě vládu buržoazie. Ve třicátých a čtyřicátých letech 19. století zastávali tento názor ve Francii hrabě de *Saint-Simon a Pierre-Joseph *Proudhon i angličtí chartisté. V ruském sociálním myšlení zaznívaly podobné hlasy, zejména ve spisech anarchisty Michaila Bakunina.

Sociální vědomí v 19. století bylo stále více poznamenáno vznikajícím třídním napětím a konflikty, které byly důsledkem procesu industrializace a šíření mezinárodního obchodu. Většinu sociálního myšlení 19. století lze tedy chápat jako pokus o uchování rámce liberální politiky v reakci na vzrůstající obavy ze zhroucení společenského řádu a z nároků socialismu. Na sklonku století se však začaly objevovat skeptické odsudky liberalismu i socialismu ve spisech tří autorů, kteří jsou dnes považováni za teoretiky *společenských elit*. Jsou to autoři italského původu Gaetano *Mosca, Vilfredo *Pareto a Robert *Michels.

Mosca, Pareto a Michels působili v době rozvoje dělnických a odborářských hnutí i konzervativních náboženských hnutí, která do značné míry zpochyb-

ňovala systém liberálního politického konsenzu z 19. století. Tři teoretici elit pochybovali o schopnosti občanské společnosti zvládnout a vyřešit vzájemně protichůdné požadavky těchto hnutí. Pochybovali také o upřímnosti a poctivosti morálních a politických ideologií, jimiž se představitelé těchto hnutí řídili. Čerpali podněty u *Machiavelliho a docházeli k závěru, že příčinou opakované neschopnosti dělnických stran udržet rovnostářskou strukturu a příčinou neustálých návratů k hierarchické struktuře vedené elitami a oligarchiemi je touha po *moci*.

Gaetano *Mosca ve své knize *Elementi di scienza politica*, poprvé publikované v roce 1896, analyzoval způsoby, jimiž se příslušníci určité úzké společenské vrstvy reprodukují jako vládnoucí kliky, zatímco se současně vydávají za představitele „lidu“ a lidových zájmů. Mosca podrobil analýze Marxovy principy *historického materialismu, založené na „třídním boji“, z hlediska chování socialistických skupin a samotných stran. Došel k závěru, že sociálnědemokratická a lidová hnutí, jako je socialismus, nikdy nedosáhnou svých cílů bez vedení určité elitní třídy intelektuálů, která sice hovoří jménem mas, ale která současně stojí mimo ně.

Robert *Michels ve své studii *Strany a vůdcové: k sociologii politického stranictví* (1911) použil tuto analýzu přímo na odborové organizace a politické strany. Zmiňoval se o „železném zákonu oligarchie“, podle nějž se politické organizace v důsledku nutnosti vnitřní disciplíny a administrativní kontinuity nevyhnutelně stávají uzavřenými klikami hájícími vlastní existenci. Vilfredo Pareto ve svém spise *Trattato di sociologia generale* z roku 1916 uvádí dvě základní tendence chování lidských sociálních skupin. První tendencí je co nejvíce rozvinout uspokojování materiálních zájmů, dokonce i za cenu konfliktů s jinými skupinami. Druhou tendencí bylo vždy nechat se vést malými dynamickými elitami, ať už zpočátku skupiny usilovaly o jakkoli rovnostářské cíle. Pareto tvrdil, že veškeré lidské sociální chování podléhá jisté základní dynamice, kterou nazýval „rezidua“ a „derivate“. Jejich hnacím motorem je touha po moci a snaha uspokojit hmotné zájmy, které se však skrývají za řeči o morálce. Po vzoru Machiavelliho označil některá sociální hnutí za „lišky“ a jiná za „lvy“. „Liškami“ rozuměl krátkodobá oportunistická hnutí dovedně spojující odlišné zájmy a chápající se moci s využitím vychytralých strategií. Jako „lvy“ označil dlouhodobá hnutí založená na principu vytrvalého „hromadění“, ať už konzervativně-náboženského, nebo revolučně socialistického typu.

Paretovy teorie jsou založeny na spekulativně-cynických argumentech. Vycházejí z určitých představ o základní dynamice „lidské povahy“. Zcela zanedbávají skutečnost, že v měnících se kulturních a historických souvislostech se lidé mohou chovat odlišným způsobem. Paretovy teorie také nesou jistou intelektuální spoluvinu na vzestupu fašismu v Itálii po roce 1920. V jeho

díle – i v díle Moskově a Michelsově – jsou však přítomny jisté prvky, které našly důmyslnější vyjádření u jiných teoretiků z počátku 20. století. K práci tří uvedených teoretiků má blízko zejména Max Weber, který byl dokonce učitelem mladého Michelse. Přes svůj konzervativní a skeptický náhled poznamenali teoretici elit myšlení italského marxistického teoretika Antonia *Gramsciho a měli rozsáhlý vliv na současnou politickou vědu, zejména na *teorii racionální volby.

Posledním sociologickým myslitelem, jemuž se budeme v rámci tohoto přehledu věnovat, je německý autor Ferdinand Tönnies.

Společenství a společnost: Ferdinand Tönnies

Ferdinand Tönnies, poněkud starší současník Maxe Webera a Georga Simmela, je dnes uznáván zejména pro své pojednání *Gemeinschaft und Gesellschaft*, které se obvykle překládá jako Společenství a společnost. V této práci Tönnies tvrdil, že to, co nazýval „pospolnými vztahy“ (*Gemeinschaft*), je v procesu industrializace, urbanizace a šíření diferencovaného kapitalistického hospodářství stále více nahrazováno „společenskými vztahy“ (*Gesellschaft*). Na rozdíl od Milla, Tocquevilla či Marxe nepsal výslovně z pozice politického prosazování určitého typu vlády nebo společenského řádu. Nepovažoval se za politického kritika, ale spíše za sociologického komentátora. Ve své proslulé knize však ve skutečnosti uvádí řadu poměrně pozoruhodných *normativních domněnek o soudržnosti v minulosti a o rozpadu sociálního pojiva s příchodem moderního industrialismu.

Výrazem „pospolné vztahy“ označuje Tönnies typ vztahů mezi jedinci v hospodářské soustavě závislé zejména na venkovském zemědělství, kde se malé populační jednotky sdružují do vesnic. V tomto uspořádání existují široké rodiny a členové rodu žijí v těsné blízkosti. Prostředky k obživě si lidé obstarávají především samozásobováním, pěstováním plodin a řemeslnou výrobou v malém měřítku. Směna se odehrává zejména prostřednictvím protislužeb bez výraznějšího zprostředkování penězi. Vztahy k autoritě mají většinou osobní charakter tradičně definovaných rolí. Tradiční víra a dovednosti se předávají ústně a vlastním příkladem. Tak vzniká pocit nepřerušené souvislosti mezi generacemi.

Pojmem „společenské vztahy“ označuje Tönnies takové podmínky, v nichž jsou vztahy charakterizovány komerční směnou zboží a služeb. Zboží není vyráběno a spotřebováno na místě, ale směňuje se za peníze. Práce a služby se formalizují prostřednictvím námezdních smluv. Společenské vztahy se dělí na veřejné pracovní na straně jedné a na soukromé osobní na straně

druhé. Vztahy mezi jedinci jsou stále častěji zprostředkovány neosobními a anonymními předměty, zákony a institucemi. S rozvojem peněžního hospodářství splývají jednotlivá společenství v „masu“ žijící na jednom místě, tedy ve městech, a v důsledku toho začínají ztrácet svou jedinečnou identitu. Různé strany spolu jednájí za určitým účelem, aniž by uchovávaly vzájemné osobní vztahy. Společenské změny se tedy odehrávají rychleji a jsou nesouvislejší.

Tönniesovy představy o dvou typech vztahů jsou poněkud zjednodušené a trpí jistou skrytou nostalgií po zaniklém životě pospolitosti. Přesto však souznějí s mnohými obecně uznávanými analytickými kategoriemi klasické sociální teorie. Na přelomu 19. a 20. století tyto kategorie odborněji rozvinuli Durkheim, Weber a Simmel.

Námítky proti západní modernitě: rozum a nároky vědy

Až dosud jsme se zabývali dvěma základními aspekty modernity v sociální teorii. Nejprve jsme diskutovali o některých základních prvcích modernizačního procesu v západní společnosti, sdružených kolem tří analytických oblastí: „kulturní modernity“, „politické modernity“ a „společensko-ekonomické modernity“. Za druhé jsme se soustředili na některé význačné teorie a diskurzy o modernitě v evropském sociálním myšlení 19. století, zastoupené hnutím politické ekonomie, utilitarismu, liberalismu, pozitivismu a socialismu a jmény Smith, Mill, Tocqueville, Comte a dalšími.

Nyní obrátíme svou pozornost ke dvěma složitým otázkám, o nichž jsme se zmínili již v úvodu této kapitoly. *První* je otázka, jak dalece jsou západní aspekty modernity použitelné pro všechny kultury a společnosti na světě. Existuje jedno všeobecné paradigma modernity, které lze použít na všechny společnosti, nebo existuje mnoho různých způsobů, jimiž mohou být společnosti moderní? *Druhá* otázka se zamýšlí nad tím, zda nároky sociálních myslitelů 18. a 19. století spojované s „pokrokem“, „vědou“, „rozumem“ a „osvícenstvím“ mají také své temnější stránky. Již jsme se zmínili o některých význačných ideologiích a předpojatostech myšlení 19. století a nyní se na ně musíme podívat blíže. Jednoduše řečeno, můžeme aplikaci racionálních a vědeckých principů na život a organizaci společnosti považovat v každém ohledu za „dobrou věc“?

Uvedenými otázkami se budeme zabývat postupně a začneme problémem prozápadní předpojatosti.

Eurocentrismus v sociální teorii

Chceme-li se zabývat problémem „eurocentrismu“ a obecně prozápadní soustředěnosti v sociální teorii, měli bychom si nejprve povšimnout toho, jak se ve 20. století sociologie etablovala na západních univerzitách jako vědní disciplína. Nejvlivnějšími postavami americké sociologie poloviny 20. století byli evropští emigranti; někteří z nich byli židovští exulanti z nacistického Německa. Když ve třicátých a čtyřicátých letech zavládl v Evropě chaos, sociologie a sociální teorie – jako mnohé jiné akademické obory – našly přívětivý domov v USA. Relativní prosperita a stabilita americké společnosti ve čtyřicátých a padesátých letech se postaraly o to, že americký politický a ekonomický systém představoval model globálního studia procesů společenské modernizace. Právě v USA bylo definováno mnoho základních pojmů vědecké sociologie. Tyto pojmy nastíhli již evropští autoři v 19. století, ovšem ne vždy si při tom počínali systematicky. V této souvislosti lze uvést pojmy sociální „evoluce“ a „organizace“, sociální „diferenciace“, „integrace“ a „adaptace“, „struktura“, „jednání“ a „interakce“, stejně jako „stratifikace“, moc, demokratizace a „masová společnost“. V amerických akademických časopisech, například v *American Journal of Sociology* a *American Sociological Review*, se kolem těchto pojmů rozhořela prudká analytická diskuse. Další půdou pro diskuse se staly konference a výbory sekcí Americké sociologické asociace (založené roku 1905) a Mezinárodní sociologické asociace (založené roku 1949).

Všechny vůdčí osobnosti této generace se chtěly zbavit toho, co považovaly za ideologická dogmata evropského myšlení 19. století. Například Norbert Elias, který emigroval do Británie, zasvětil celoživotní práci dokazování, že pojem „civilizace“ nebo „civilizační proces“ má platnost jako odborný sociologický pojem jedině tehdy, je-li pečlivě odlišen od představ o kulturní nadřazenosti (1939).

Je však spravedlivé podotknout, že ne všichni sociální teoretici poloviny 20. století překonali eurocentrické a prozápadní předsudky představitelů dřívějších generací sociálního myšlení. Mnozí z nich považovali za samozřejmost, že „moderní společnost“ nabyla své nejzřetelnější a nejjasněji vyjádřené formy v průběhu specifického procesu průmyslového rozvoje, kterým prošla evropská a severoamerická společnost. Ostatní oblasti světa byly často pokládány za dosud tradiční nebo ještě ne moderní společnosti. Kromě toho se předpokládalo, že jakmile se ostatní oblasti světa stanou moderními, nepochybně si osvojí stejné rysy a vlastnosti, jako jsou ty, jež se projeví v dějinách Západu. Jak v roce 1920 napsal Max Weber a v roce 1930 do angličtiny přeložil Talcott Parsons:

Problémy universálních dějin nevyhnutelně a oprávněně pojednávají plody moderního evropského kulturního světa v této perspektivě: jaké zřetězení okolností vedlo k tomu, že právě na půdě Okcidentu a jen zde se vynořily kulturní jevy, jež leží ve směru vývoje, který má – jak si rádi představujeme – universální význam a platnost. (Weber, 1920c, s. 13)*

S citovanými Weberovými slovy bychom měli pracovat s jistou dávkou opatrnosti. Weber nevěřil, že jiné oblasti světa by se mohly nebo měly vyvíjet stejně jako Západ. Fascinovalo ho sociologicky relativní postavení Západu ve světových dějinách a významnou část své práce zasvětil srovnávání vnitřních rozdílů mezi Západem a jinými světovými civilizacemi, včetně starověké indické a čínské civilizace. Svým zájmem o nezápadní civilizace byl Weber mezi významnými sociologickými teoretiky počátku 20. století do jisté míry výjimečný. Možnost, že kromě evropsko-severoamerického bloku by i jiné kultury mohly představovat alternativní příklady modernity a modernizačního procesu, nebyla seriózně zvažována až do padesátých let 20. století, kdy byly formulovány základy americké modernizační teorie v rámci *strukturálně-funkcionalistické školy založené Talcottem Parsonsem.

Předpoklad, že existuje jen jedno základní paradigma modernity, že toto paradigma je reprezentováno Evropou a Severní Amerikou a že všechny ostatní společnosti světa toto paradigma mohou a musí opakovat, pokud se vůbec mají stát moderními, zpochybnula v posledních desetiletích nová generace učenců, kteří se zabývají problémy *etnocentrismu* v sociální teorii a výzkumu. Od ústupu evropských mocností z jejich bývalých kolonií, k němuž došlo v padesátých a šedesátých letech 20. století, a od vzestupu stále více multikulturních společností se relevance jednotlivých sociologických vysvětlení vztahovaných na různé části světa posuzuje se stále větší citlivostí. Sociologové ukázali, že odlišné kultury a civilizace mohou být moderní různými způsoby, v různé době a v různé kombinaci rysů, na něž se odvolává klasické sociologické myšlení. Nemusí z toho vyplývat, že převážně agrární společnosti – například v rozsáhlých částech Indie, Asie a Afriky – nezapadají do rámce modernity, nebo že mohou vstoupit do procesu modernizace jedině prostřednictvím industrializačního procesu podle modelu, jímž prošla Evropa a Severní Amerika v 19. a 20. století. Je mnoho způsobů, jimiž se společnost může stát moderní, některé mohou mít společné rysy s vývojem v Evropě, jiné nikoli. Teorie sociální změny nemají pevně dané neměnné jistoty a neexistuje žádný jednoznačně daný směr, jímž se každá společnost musí ubírat, aby se stala moderní. Řečeno slovy izraelského sociologa S. N. *Eisenstadta, proces

* Citováno z překladu Miloše Havelky *Metodologie, sociologie a politika*. OIKOYMENH, Praha 1998, s. 172.

modernizace se může ubírat mnoha cestami a existuje tedy „mnoho modernit“ (2002).

Ze strany *postkoloniálních nebo antikoloniálních úvah zasáhly do převažujících západních diskurzů o modernitě a racionalitě dva významní autoři: Alžírčan Frantz *Fanon a Palestinec Edward *Said. Jejich prací se budeme blíže zabývat ve 2. rámečku.

Temnější stránky osvícenství

Nyní se v souvislosti s temnějšími stránkami *osvícenství zaměříme na druhou otázku. Tato problematika se také vztahuje k otázce podstaty západní modernity a západního racionalismu. Představitelé evropského osvícenství v 18. století byli nezvratně přesvědčeni nejen o pravdivosti svých teorií, ale i o tom, že jejich teorie, budou-li zavedeny do praxe, se příznivě odrazí v životě společnosti. Mnozí z nich věřili, že osvícenské zkoumání a využití přírodních a společenských zákonů přirozeně zvýší úhrn lidského štěstí. Podle jejich názoru přinášelo využití rozumu a vědy jednoznačný pokrok.

Dnes máme za sebou nejdramatičtější a nejkřutější století lidských dějin a z tohoto pohledu můžeme s osvícenskými předpoklady souhlasit jen do jisté míry. Na jedné straně jsou zde nepochybně *jisté* principy, s nimiž můžeme a měli bychom souhlasit. Při úvahách o pokroku v medicíně a o technických vynálezech, které snižují závislost člověka na vyčerpávající manuální práci, se k filozofii osvícenství nelze stavět zády. Nesmíme také zapomínat, že naše moderní představy o racionálně organizovaném státu, který zaručuje všeobecné vzdělání, zdravotní péči a sociální jistoty pro starší, nemocné a mladé občany i pro ty, kteří hledají práci, mají své počátky v idejích osvícenství. Základním principem moderního trestního a občanského práva je skutečnost, že smyslem zákonů není mstít se viníkům, ale napomínat a napravovat je a odškodňovat oběti. Také za tyto principy vděčíme sociálním filozofům 18. století. Z doby osvícenství pocházejí také všechny moderní představy o „občanských“ a „lidských právech“. S ohledem na toto všechno tedy myšlenka o aplikaci osvícenského vědeckého bádání na politickou a společensko-ekonomickou organizaci není něčím, co bychom mohli jednoduše zavrhnout. Je pilířem a základním postulátem naší moderní civilizace.

Na druhé straně jsme ve 20. století byli svědky mnoha pochmurných důsledků této důvěry v rozum a vědu. Dnes si uvědomujeme, že technické vynálezy nejsou pro lidstvo vždy a jednoznačně osvobozující. Západní medicína byla pro společnost přínosem v mnoha ohledech, ale nikoli ve všech. Komerční využití biochemie v zemědělství a v průmyslu jednoznačně nezmiřnilo hlad, podvýživu a špatný zdravotní stav lidí. Ani stát blahobytu,

RÁMEČEK 2

Postkoloniální kritika a „orientalismus“:
Frantz Fanon a Edward Said

V nedávných desetiletích se objevily jisté intelektuální úvahy, které byly volně označeny jako „postkoloniální studie“. Postkoloniální kritika ovlivnila mnohé aspekty současných historických, literárních, sociálních a kulturních studií. Tento vývoj je částečně důsledkem probíhající etnické diverzifikace západních i nezápadních společností po evropské dekolonizaci a také výsledkem rostoucí globalizace světového dění. Dva významní postkoloniální teoretici jsou Frantz Fanon a Edward Said.

Frantz Fanon působil v padesátých letech 20. století jako černošský alžírský autor v boji za nezávislost své země proti francouzské okupaci. V knize *Les Damnés de la terre* (1961) psal o vlivu kolonialismu a rasismu na materiální blahobyt, psychické zdraví a životní postoje afrického lidu. V této práci Fanon dokazuje utlačovatelskou podstatu kolonialismu nejen ve smyslu ovládnutí území, ale také ve smyslu potlačení sebevyjádření rodilých Afričanů. Fanon ukazuje, jak západní společnosti uplatňovaly „hegemonii nejen s ohledem na politickou a ekonomickou moc, ale také v oblasti monopolu na převládající teorie, jazyky a diskurzy sociálního myšlení. Fanon poukazuje na význam odporu vůči imperialismu jak na úrovni celosvětově vlivných teorií a diskurzů, tak na úrovni skutečných institucí, které jsou vybudovány k obrazu těchto teorií a diskurzů.

Palestinský autor Edward Said zastává stejné pozice ve své vlivné knize *Orientalism* (1978). Zkoumá v ní vliv západních představ o „Orientu“, „nezápadním světě“ a „třetím světě“. Analyzuje rozdělení Středního východu britskými a francouzskými imperiálními úřady v 19. a na počátku 20. století a úlohu rasistických evropských teorií o arabských pouštních národech. Čerpá z prvků Foucaultovy analýzy diskurzu a moci (Foucault, 1975) a dokazuje, jak západní intelektuální kartografie „Orientu“ přímými a institucionálními cestami utvářela a omezovala způsoby života arabských a islámských národů. Said dokazuje, že „orientalismus“ je západní teoretický koncept, který doslova formuje průběh moderních arabských a islámských dějin s represivním účinkem.

ani „volný trh“ nepřinesly lidstvu bezvýhradný prospěch. Nemocnice, kliniky, vězení a školy nepodpořily ve všech ohledech bezpečnost, zdraví, vzdělanost a znalosti společností. V jistých ohledech zajišťovaly tyto instituce v moderních společnostech kontrolu, kázeň a dozor. Projekty zaměřené na realizaci „utilitárních ideálů „největšího štěstí pro největší počet lidí“ v dějinách moderní společnosti častokrát spíše ohrožovaly než chránily svobodu myšlení, bádání, sebevyjádření a tvořivosti.

V dalších kapitolách se zmíníme o tom, že četní moderní sociální teoretici tvrdě kritizovali optimistické předpoklady sociálního myšlení 18. a 19. století. Mnozí autoři poukazovali na to, že myšlenky, které se jeví racionálně, mohou být hluboce iracionální. Mnozí také zdůrazňují, že to, co je normální a zdravé z jednoho hlediska, může být z jiného hlediska hluboce patologické. Mnozí autoři dokazují, že věda *nemustí nutně* přispívat ke zvýšení lidského štěstí a jako systém chápání a poznávání *není nutně* nadřazená mýtům a náboženství.

Jedním z nejstrašnějších případů nekritického společenského přijetí vědy a techniky, který se stal předmětem opakovaného zájmu filozofů a sociálních teoretiků 20. století, je vynález a užití atomové bomby. Dnešní diskuse o možnostech klonování embryí mohou být novým příkladem nedokonalého morálního omezení využití vědy a techniky. Oba případy představují nesmírně problematické příklady využití znalostí přírodních věd v oblasti společenského a politického života. Sociální teoretici se zajímali také o četné případy zneužití znalostí *sociálních* věd ve společenském a politickém životě. Kritici poukazují na to, že vlády a státy při prosazování politiky založené přímo na poznacích ekonomie, psychologie, managementu a obchodu mohou být někdy odpovědné za odlidštěné řízení společnosti a za zavádění kultury **technokracie*. Jestliže vlády a státy využívají znalosti sociálních věd při prosazování politiky orientované převážně na *efektivitu, produktivitu, uspořádanost a systematickosti* – na úkor otevřené veřejné debaty o politice a morálce – hrozí nebezpečí, že se s členy společnosti bude zacházet pouze jako s objekty správy a řízení. Hrozí nebezpečí, že se s občany bude jednat jako s pacienty sociálně-vědeckého experimentu v rámci „sociálního inženýrství“, aby mohli být hromadně ovládáni a řízeni. V dalších kapitolách se budeme zabývat vývojem kritiky vědy, modernity a vládnutí v díle Maxe Webera (3. kapitola), v **západním marxismu* (7. kapitola), v myšlenkách Sigmunda **Freuda* (8. kapitola), v práci Michela **Foucaulta* (9. kapitola), ve feministické sociální teorii (11. kapitola), v **postmodernismu* (12. a 13. kapitola) a v dalších souvislostech.

RÁMEČEK 3

Hannah Arendtová a Zygmunt Bauman o totalitarismu a holocaustu

Holocaust poutá pozornost mnoha sociálních teoretiků nejen kvůli barbarskému nacistickému použití chemické technologie – smrtícího plynu jako prostředku hromadného vyhlazování. Teoretici se o holocaust zajímají také kvůli užití plánovaných, kalkulativních a vědeckých metod kontroly a organizace sociálních aktérů. Mnozí kritici považují holocaust za strašlivý případ zneužití přírodních a současně i sociálních věd – zejména proto, že

sociální věda byla deformována do podoby vědy o *ovládání lidí*. V této oblasti publikovali dva významní teoretici, Hannah *Arendtová a Zygmunt *Bauman.

Ve své zprávě *Eichmann v Jeruzalémě* (Eichmann in Jerusalem, 1963) o soudním procesu s Adolfem Eichmannem, tajemníkem výboru pro plánování konečného řešení, a také ve své rozsáhlejší knize *Původ totalitarismu* (Origins of Totalitarianism, 1951) Arendtová tvrdí, že holocaust nebyl jen čistě historicky podmíněným zločinem, který ve čtyřicátých letech 20. století páchalo Německo na židovském národu. Aniž by snižovala nesmírnost a historickou specifičnost utrpení židovského lidu, tvrdí, že holocaust dokazuje univerzální sklony k barbarismu, jež jsou latentně přítomny ve všech moderních masových společnostech. Arendtová tvrdí, že jakmile jsou věda, technika a racionální metody plánování použity výhradně za účelem získání politické a obchodní kontroly nad velkým počtem lidí, klesá společnost k barbarismu. Dva hlavní typy totalitárního režimu, zastoupené Hitlerovým fašismem a Stalinovým sovětským komunismem, jsou podle Arendtové jen nejviditelnějšími příklady tendence k totalizaci technické kontroly nad lidmi, která je latentně přítomná v každé modernitě – a také v našich domněle „svobodných“ společnostech orientovaných na liberální demokracii a tržní kapitalismus. Arendtová tvrdí, že jakmile kterákoliv společnost učiní z násilí běžnou a samozřejmou věc, stává se možnost spáchání zlého činu *banální*. Eichmann rutinně poslouchal rozkazy a plnil povinnosti vyplývající ze svého úřadu, v principu se tedy nechoval jinak než kterýkoli běžný úředník moderního státu nebo zaměstnanec moderní obchodní organizace. Eichmannův podíl osobní odpovědnosti za holocaust je pro nás ponaučením o „banalitě zla“.

Teze Hannah Arendtové pozoruhodně rozvíjí Zygmunt Bauman ve své studii *Modernita a holocaust* (Modernity and the Holocaust, 1989). Bauman tvrdí, že „civilizace“ a „civilizační proces“ neznamenají odstranění násilí. Znamenají pouze jeho kontrolu a soustředění do rukou suverénní mocnosti. V tomto smyslu se holocaust zrodil díky nacistickému vysoce „civilizovanému“ užití racionálních byrokratických principů efektivní organizace – užití statistiky a logistiky, kodifikace státního práva, očištění veřejné mluvy a především odstranění veškeré osobní a morální odpovědnosti individuálních představitelů veřejných úřadů. Bauman píše: „Holocaust se nejen tajuplně vyhnul střetu se společenskými normami a moderními institucemi. Právě tyto normy a instituce holocaust umožnily. Bez moderní civilizace a jejich nejdůležitějších podstatných úspěchů by nebyl žádný holocaust.“ (Bauman, 1989, s. 87)

Pro mnoho sociálních teoretiků je jedním z nejstrašnějších případů neomezené aplikace principů vědecké racionalizace na organizaci společnosti vzestup *totalitarismu v Evropě ve třicátých letech 20. století a zejména nacistický holocaust namířený proti Židům. Tímto případem se stručně zabývá 3. rámeček, který se odvolává na práce Hannah *Arendtové a Zygmunta *Baumana.

Závěr

Modernitu lze charakterizovat jako osobitý druh sociálního postoje k času. Moderní postoje k času zahrnují proces kritické reflexe minulosti s výhledem na kolektivně určenou budoucnost. Tradiční postoje se vyznačují formami přijetí a uchování minulosti bez rozvinuté víry v racionální sociální působení na budoucnost.

Ve skutečných historických souvislostech nacházíme příklady mnoha různých kombinací moderních a tradičních postojů v různých kulturách a civilizacích. Soustředění moderních postojů a modernizačních procesů, k nimž došlo v evropské společnosti přibližně v 15. století a později, mělo velký vliv na rozvoj moderní sociální teorie. Mnozí sociální teoretici v 19. a na počátku 20. století považovali evropské a severoamerické zkušenosti s modernitou za paradigmatické pro všechny společnosti. Prozápadne orientovaná východiska klasické sociální teorie jsou dnes již obtížně udržitelná, neboť ignorují mnoho dalších možných cest k modernizaci v různých oblastech světa.

Máme-li na mysli toto omezení, je možné a důležité, abychom zdůraznili některé klíčové rysy západní zkušenosti s modernitou. Patří k nim vzestup mezinárodní kapitalistické ekonomiky, který je svázán s procesem industrializace a urbanizace a s rozvojem národního státu. Pro rozvoj západní modernity jsou také důležité ideje demokracie a zastupitelské vlády a kromě nich také rozvoj vědy a techniky. S upadající politickou mocí náboženských institucí nastává proces sekularizace a skepticismu vůči mýtům a tradičním autoritám.

V klasickém pojetí Ferdinanda Tönniese se proces modernizace projevuje převahou „společenských vztahů“ neosobní směny nad „pospolnými vztahy“ neboli osobními, lokalizovanými interakcemi. Na rozdíl od většiny agrárních a kmenových společenských forem jsou modernizované společnosti typické svými diferencovanými systémy politické a ekonomické organizace.

Evropští sociální myslitelé v 18. a 19. století považovali tento druh vývoje za jednoznačně pozitivní. Někteří z nich, například Tocqueville, vyslovili poněkud skeptičtější názor, kdežto jiní, například Comte a Spencer, jednoznačně spojovali rozum a vědu s pokrokem. Dnes máme menší sklony k optimismu. Připouštíme, že rozum, věda a osvícenství mají dobré i špatné stránky. Věda a osvícenství jsou výtvoři mysli a společnosti a jako takové jsou spojeny s některými nejhoršími výstřelky moderního světa včetně fašismu, totalitarismu a kapitalistického industriálního vykořisťování přírodních zdrojů. Měli bychom však také připustit, že rozum, věda a osvícenské snahy jsou pro náš život nepostradatelné. Uvažovat kriticky a odpovědně o rozumu a vědě znamená samo o sobě uvažovat rozumně a vědecky. Proto je vhodné nepovažovat

pošetilosti modernity jen za důsledky používání rozumu. Mnohem vhodnější je uvažovat o nich jako o důsledcích *zanedbávání* rozumu, jako o důsledcích opomíjení *morálního rozměru rozumu*. Z následujících kapitol této knihy vyplyne, že právě toto je nesmírně důležitý prvek mnoha současných témat a debat moderní sociální teorie.

K ZAMYŠLENÍ

1. Co je to *moderní* postoj k životu? Co je to *tradiční* postoj k životu? Jsou nějaké *moderní formy života*, které lze současně popsat jako *tradiční*?
2. Jaké společenské a historické změny nejlépe charakterizují západní zkušenost s moderností? V jakém smyslu je vhodné mluvit o *Západu*? Existují nějaké zkušenosti s moderností, které nejsou západní?
3. Do jaké míry je poučná Tönniesova charakteristika modernosti z hlediska nahrazení *pospolných vztahů společenskými vztahy*?
4. Jaké jsou přednosti a slabiny evropského sociálního myšlení 18. a 19. století z hlediska dnešní diskuse?
5. Co je to *osvědčení*? Je to odkaz, za který bychom měli být vděční?
6. Je možné hovořit o rozumu a pokroku v dějinách? Je možné *nemluvit* o rozumu a pokroku v dějinách?

■ DOPORUČENÁ LITERATURA

Dobré přehledy evropského sociálního myšlení 19. a počátku 20. století najdete v následujících publikacích: Stuart Hughes: *Consciousness and Society: The Re-orientation of European Social Thought* (Knopf, 1958), Geoffrey Hawthorn: *Enlightenment and Despair: The Making of Sociology* (Cambridge University Press, 1976), Donald Levine: *Visions of the Sociological Tradition* (University of Chicago Press, 1995), Wolf Lepenies: *Between Literature and Science: The Rise of Sociology* (Cambridge University Press, 1988), Johan Heilbron: *The Rise of Social Theory* (University of Minnesota Press, 1995), Steven Seidman: *Liberalism and the Origins of European Social Theory* (Blackwell, 1983), John Burrow: *The Crisis of Reason: European Thought 1848–1914* (Yale University Press, 2000) a Raymond Aron: *Main Currents in Sociological Thought* (Penguin, 1965, 1968 – dva svazky).

Přístupným encyklopedickým úvodem do evropské historie a civilizace je *Europe: A History* (Oxford University Press, 1996) Normana Daviese. Úvod do kultury evropské renesance najdete u Petera Burkeho: *The European Renaissance: Centres and Peripheries* (Blackwell, 1998). Dobrým zdrojem informací o osvědčení v 18. století je *Encyclopaedia of the Enlightenment* (Oxford University Press, 2002) Alana C. Korse. Podrobnější diskusi o debatách o vzestupu Západu a rozvoji kapitalismu, industrializace a národního státu najdete v 6. kapitole této knihy, jejímž autorem je Dennis

Smith. Nahlédněte také do seznamu doporučené literatury k této kapitole. Názory Maxe Webera na vzestup Západu naleznete ve třetí kapitole, kterou napsal Gianfranco Poggi, a také u Wolfganga Schluchtera: *The Rise of Occidental Rationalism* (University of California Press, 1981).

Otázky modernity, vědy, mýtů, civilizace, technokracie, racionality a iracionality podrobněji rozebírá v 7. kapitole této knihy Douglas Kellner (o západním marxismu), v 8. kapitole Anthony Elliott (o psychoanalýze) a v 9. kapitole Samantha Ashendenová (o strukturalismu a poststrukturalismu), v 11. kapitole Lisa Adkinsová (o feministické teorii), ve 12. kapitole Barry Smart (o postmodernismu) a ve 13. kapitole Gerard Delanty (o modernismu a postmodernismu).

Úvod do práce Hannah Arendtové napsal Phillip Hansen: *Hannah Arendt* (Polity Press, 1993). Výňatky z jejího díla najdete v knize *The Portable Hannah Arendt*, kterou uspořádal Peter Baehr (Penguin, 2000). Úvod do postkoloniálního studia najdete u Roberta J. C. Younga: *Postcolonialism: An Historical Introduction* (Blackwell, 2000). Nahlédněte také do knihy *A Companion to Postcolonial Studies*, kterou uspořádali Henry Schwartz a Sangeeta Ray (Blackwell, 2000) a do *Dictionary of Global Culture* (Penguin, 1998) Henryho Louise Gatese a Kwame Anthonyho Appiaha.

■ INTERNETOVÉ STRÁNKY

SocioSite na adrese www2.fmg.uva.nl/sociosite/index.html obsahuje odkazy na mnohé stránky související se sociologií.

Sociologická okružní cesta kyberprostorem na adrese www.trinity.edu/~mkearl/index.html uvádí odkazy na různé oblasti sociologie, součástí je sekce věnovaná teoretikům.

Virtuální sociologická knihovna na adrese <http://socserv2.mcmaster.ca/w3virtsoelib/> je vyhledávač s užitečnou teoretickou sekcí věnovanou klíčovým myslitelům.

Na adrese <http://wikipedia.org/wiki/Modernity> najdete ucelený přehled pojmu modernita s odkazy na související pojmy a historické události.

Evropské osvícenství na adrese www.wsu.edu/~dee/ENLIGHT přináší užitečné informace o kultuře osvícenství.

Klasická sociální teorie II: Karl Marx a Émile Durkheim

Antonio Palumbo a Alan Scott

TÉMATY PROBÍRANÁ V TÉTO KAPITOLE

Karl Marx: historický materialismus a kritika idealistické filozofie	74
Marx, Hegel a Feuerbach	75
Politická ekonomie a kritika kapitalismu	77
Feudalismus a kapitalismus	78
Užitná hodnota, směnná hodnota a zboží forma	80
Práce, vykořisťování a zboží fetišismus	80
Kapitalistická expanze a sebezničení	82
Kritika politického liberalismu	83
Stát, občanská společnost a náboženství	84
Soukromé vlastnictví, reforma a revoluce	85
Émile Durkheim: sociologie jako autonomní věda	86
Durkheimova <i>Pravidla sociologické metody</i>	87
Solidarita a sociální diference:	
Durkheimova <i>Společenská dělba práce</i>	89
Řešení anomie: zaměstnanecké skupiny a zprostředkující činitelé	91
Morálka a občanská společnost	93
Důvěra, smlouvy a morální individualismus	93
Stát a světské vzdělání	95
Náboženství a sociální evoluce: Durkheimova práce <i>Elementární formy náboženského života</i>	96
Závěr	97
<i>K zamyšlení</i>	99
<i>Doporučená literatura</i>	99
<i>Internetové stránky</i>	101

Karl *Marx a Émile *Durkheim se zásadně liší ve svých názorech na společnost. V roce 1883, kdy Marx zemřel, bylo Durkheimovi 24 let. Durkheim se o Marxovi výslovně zmiňuje jen vzácně. Marx zase nepodporoval Durkheimovy představy o liberálním nestranném studiu společnosti a při těch několika málo příležitostech, kdy užil výraz Augusta *Comta „sociologie“, který se ve druhé polovině 19. století používal jen omezeně, dával najevo své pohrdání okázalostí buržoazní vědy o společnosti. Přes zásadní názorové rozdíly však Marxe i Durkheima zajímal zrod moderního kapitalismu a zejména rozvoj moderního systému *dělbý práce a evoluce tržní společnosti. Oba se soustředili na účinky, jimiž se šíření tržních vztahů projevovalo na *solidaritě a na schopnosti společnosti reprodukovat samu sebe. Oba se tedy museli zajímat o příčiny a důsledky zásadních změn ve společnosti – zejména o průmyslovou revoluci – i o příčiny a důsledky zásadních událostí, například francouzské revoluce. Oba usilovali o revizi zjednodušujících a apologetických popisů kapitalistické společnosti, jež byly běžnou součástí sociálního myšlení 19. století. Nejnápadněji se oba rozcházejí v závěrech – ponaučeních –, které vyvozují ze svého intelektuálního postoje vůči modernitě.

Tato kapitola přináší přehled nejdůležitějších prací Marxe a Durkheima a postupně se zabývá každým z obou myslitelů. Uvažujeme o tom, jak Marx a Durkheim došli ke svým závěrům o povaze moderní dělbý práce a o povaze státu a *občanské společnosti. Jejich závěry jsou v jistých ohledech srovnatelné a v jiných se zásadně rozcházejí. Začneme u Marxe.

Karl Marx: historický materialismus a kritika idealistické filozofie

Karl Marx se narodil v německém Trevíru v židovské středostavovské rodině. Jeho otec konvertoval k protestantismu, aby neohrozil své postavení právníka. Marx studoval práva, filozofii a historii na univerzitách v Bonnu a v Berlíně, kde se sblížil s „mladohegelovci“, levicově orientovaným hnutím stoupenců filozofa Georga W. F. Hegela. Jeho radikalismus byl překážkou akademické dráhy a Marx se v roce 1842 stal editorem liberálního listu *Rheinische Zeitung*. Pruské úřady brzy vydávání listu zastavily a v následujícím roce Marx emigroval do Paříže, kde se zapojil do radikální politiky německých emigrantů a francouzských socialistů. V Paříži se setkal s Friedrichem *Engelsem, synem německého průmyslníka, jemuž patřily textilní továrny v Manchesteru.

V roce 1844 pracoval Marx na spise *Ekonomicko-filozofické rukopisy* (*Ökonomisch-philosophische Manuskripte*), v němž rozvinul filozofickou kritiku

kapitalismu. V témže roce byl i s Engelsem vypovězen z Francie a přesídlil do Bruselu. V tomto období uveřejnil spis *Německá ideologie* (Die Deutsche Ideologie), který napsal společně s Engelsem. V roce 1848, kdy kontinentální Evropu zaplavila revoluční vlna, byl vydán Marxův a Engelsův *Komunistický manifest* (Manifest der Kommunistischen Partei). Ohlašoval příchod „strašidla“ komunismu, které obcházelo Evropou. Ve stejném roce se Marx směl vrátit do Německa, v Kolíně nad Rýnem založil radikální list *Neue Rheinische Zeitung*, ale i ten byl zastaven. Marx byl nucen emigrovat do Londýna, kde žil až do smrti.

V Británii se Marx a Engels zapojili do politiky Komunistické ligy s cílem přesvědčit komunistické hnutí, aby přijalo jejich vědecký přístup. Právě v Londýně se Marx začal věnovat historickému a ekonomickému bádání v Britské knihovně. Jeho zralé práce se vyznačují odklonem od filozofických vlivů jeho mládí – vůči nimž již zaujal kritické stanovisko – a přfklonem k ekonomickým teoriím. Stále více se soustředil na skotskou a anglickou politickou ekonomii, zejména na teorie Adama *Smitha a Davida *Ricarda. Právě zájem o politickou ekonomii poznamenal vrcholné období jeho myšlení a umožnil mu rozvinout všeobecnou teorii kapitalismu. V padesátých a šedesátých letech 19. století vyšly zásadní práce Marxovy ekonomické teorie, včetně dlouho odkládaného prvního svazku *Kapitál* (Das Kapital), který byl uveřejněn v roce 1867. V sedmdesátých letech se Marxův zdravotní stav zhoršoval a druhý a třetí svazek *Kapitálu*, uspořádaný Engelsem, vyšel až po jeho smrti v roce 1883.

První důležitou událostí ve vývoji Marxova myšlení je jeho zájem o německou idealistickou filozofii. Právě zde začneme.

Marx, Hegel a Feuerbach

Marxovo myšlení se zpočátku vyvíjelo v reakci na *idealistickou filozofii G. W. F. *Hegela a zejména na její odnož reprezentovanou mladohegelovci. Hegel považoval dějiny za proces, v němž lidský rod získává stále širší znalosti sám o sobě. Tvrdil, že dějiny se vyvíjejí skrze „rozpory“ mezi idejemi rozumu a danou skutečností. Tyto rozpory se řešily v procesu racionálního vývoje, který označoval výrazem **dialektika*. Cílem logického vývoje neboli dialektiky byl stav svobody a „absolutního vědění“, jehož obsahem bude smíření mysli a hmoty, „ducha“ a „přírody“ nebo „subjektu“ a „objektu“. Dějiny postupovaly logicky od stadia „tezi“ k stadiu „antitezi“ a nakonec do stadia „syntézy“. Ve své době považoval Hegel moderní stát za nejvyšší projev společenství a křesťanství za nejvyšší náboženství.

V rozporu s Hegelem přijal Marx bezvýhradně **materialistický* názor na dějiny. Marx trval na tom, že veškerý duševní a duchovní život závisí na usilování lidského rodu o hmotné přežití a je také jeho odrazem. V pozdějším vývoji marxistického myšlení se toto pojetí označovalo jako **historický materialismus*. Z tohoto důvodu se Marx obrátil k filozofovi Ludwigu **Feuerbachovi*, který kritizoval Hegela z hlediska radikálního materialismu. Feuerbach shrnul svou filozofii do dnes proslulé, i když snad poněkud povrchní slovní hříčky: „*Man ist, was er isst.*“ (Člověk je tím, co jí.). Feuerbach považoval náboženství za promítnutí lidských vlastností na nekonečno. Náboženství bylo příznakem lidské odcizenosti. Člověk není výtvorem Boha, ale Bůh je výtvorem člověka. Tradiční náboženství představovalo svět vzhůru nohama jako iluzorní a převrácený obraz.

Takto vyzbrojený Marx se chystal zahájit ostré útoky na ústřední hegelovská témata a další myšlenky z dějin filozofie. Náboženství, stát a buržoazní společnost nebyly podle Marxova názoru ztělesněním Hegelovy představy rozumu. Byly spíše **ideologickými* odrazy materiální struktury společnosti. Dějiny nebyly obrazem dlouhodobého pronikání rozumu do lidských záležitostí. Byly kronikou probíhajícího boje vykořisťovatelů a vykořisťovaných, vládnoucích a utiskovaných tříd. Ve svém spisu *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* z roku 1844 Marx tvrdil, že kapitalismus ničí to, co Feuerbach nazýval **„druhým bytím“* lidstva. Kapitalismus degraduje v podstatě *sociální* povahu lidí v povahu sobeckou a egoistickou. Od Hegela a Feuerbacha se Marx rychle přesunul k celkové kritice filozofie jako potenciálního nástroje společenské změny a emancipace. Ve svých *Thesen über Feuerbach* z roku 1845 napsal slavnou větu: „Filozofové dosud svět jen různým způsobem *vykládali*, nyní jde o to jej *změnit*“ (1845, s. 423).

Přes svůj antagonistický vztah k Hegelovi zůstával Marx hluboce zavázán německé idealistické filozofii. Od Hegela převzal **teleologické* pojetí dějin, podle nějž jsou historické skutečnosti vzájemně propojené ve schématu, který řídí nejvyšší cíl neboli „télus“. Trvalou součástí Marxova myšlení byla Hegelova představa o dialektice, podle níž jsou společenské změny považovány za výsledek pokusů řešit podstatné rozpory mezi protichůdnými historickými silami. Stejně tak si Marx osvojil důležité prvky filozofie Hegelova hlavního intelektuálního předchůdce, Immanuela **Kanta*. Marx trval na tom, že věda je záležitostí *kritiky*, a pojem kritika si půjčil od Kanta. „Kritika“ znamenala pro Kanta zkoumání „podmínek možnosti zkušenosti“. Podle Marxova názoru nejsou tyto „podmínky možnosti zkušenosti“ jen logické či intelektuální, ale také *materiální* a *sociální*.

Nyní se budeme zabývat tím, jak Marx rozpracoval tyto myšlenky v kontextu ekonomické teorie a kritiky kapitalismu.

Politická ekonomie a kritika kapitalismu

Marxovo myšlení o ekonomice se rozvíjí jako pokus podryvat předpoklad, že tržní společnost je spontánním výsledkem přirozených lidských tendencí vyrábět a směňovat. Tento předpoklad teoreticky rozvinul Adam Smith na prvních stránkách své práce *Bohatství národů* (The Wealth of Nations, 1776). Podle *Smitha je *dělba práce bezděčným důsledkem mnoha individuálních činů, z nichž každý má přirozené sobecké pohnutky. Každý jedinec sleduje své vlastní soukromé zájmy a „neviditelná ruka trhu“ se postará o to, že současně s tím je zajištěno veřejné blaho. V tržní společnosti se tak překrývají veřejné a soukromé zájmy.

Marxovým celoživotním cílem bylo dokázat nesprávnost toho, co považoval za zjednodušující a apologetický výklad kapitalismu. Rozpracoval proto výklad sociální změny, v němž odmítal naivní *individualismus jako základ klasické ekonomické teorie či „politické ekonomie“.

Marx měl za to, že odhaluje vědecké zákony, o něž se opírá kapitalistická buržoazní společnost jeho doby. K těmto zákonům bylo možno dospět pomocí obecné teorie sociální změny, jež byla založena na představě posloupnosti přechodu mezi různými *výrobními způsoby* v dějinách. Tři nejdůležitější způsoby výroby podle Marxovy teorie jsou:

- *feudalismus*, založený na vztazích nevolnictví mezi majiteli půdy a nevolníky nebo rolníky, kteří půdu nevládní;
- *kapitalismus*, založený na vztazích vykořisťování mezi majiteli výrobních prostředků a nemajetnými dělníky; a
- *komunismus*, založený na beztřídní společnosti vyznačující se zrušením soukromého vlastnictví a postupným mizením státu.

Marx popisoval sociální změnu jako posloupnost „stadií vývoje“, z nichž každé je součástí dobře definovaného sledu či modelu událostí. Každý ze zmíněných výrobních způsobů je tvořen *výrobními silami*, které zahrnují technologie a suroviny, a *výrobními vztahy*, které obsahují formy společenské organizace práce založené na vlastnických zákonech. V klíčových pasážích své práce *Předmluva ke kritice politické ekonomie* (Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie, 1859) Marx uvádí, že tyto síly a výrobní vztahy vytvářejí ekonomickou „základnu“ společnosti. Nad touto „základnou“ se tyčí „nadstavba“ tvořená politickými institucemi zahrnujícími monarchii, církve, stát a kulturní ideje založené na přijatých zvycích a hodnotách, včetně náboženství, umění a filozofie. V pozdějším vývoji marxistického myšlení a zejména mezi Marxovými zjednodušujícími a dogmatictějšími popularizátory, mezi něž patřil

i Engels, se rozvinul názor, že „nadstavba“ *ideologicky ospravedlňuje* existenci ekonomické „základny“ společnosti. Není údajně ničím více než odrazem materiálních zájmů vládnoucí třídy ve společnosti (další diskusi k tomuto tématu najdete v 7. kapitole na s. 218). Řečeno Marxovými slovy:

Ve společenské výrobě svého života vstupují lidé do určitých nutných, na své vůli nezávislých vztahů, výrobních vztahů, které odpovídají určitému vývojovému stupni jejich materiálních výrobních sil. Souhrn všech těchto výrobních vztahů tvoří hospodářskou strukturu společnosti, reálnou základnu, na níž se zvedá právní a politická nadstavba a které odpovídají určité formy společenského vědomí. Způsob výroby materiálního života podmiňuje sociální, politický a duchovní životní proces vůbec. Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak, jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím. (Marx, 1859, s. 389)*

Marx byl přesvědčen, že přirozeně vykořisťovatelskou podstatu kapitalismu a její nevyhnutelné sebezničení lze dokázat z hlediska samotné politické ekonomie. Jeho argumenty proti politické ekonomii a obecnější kritika uznávaného sociálního myšlení nakonec vykrytalizovaly do šesti klíčových témat:

- přechod od *feudalismu ke kapitalismu;
- užitná hodnota, směnná hodnota a zbožní forma;
- práce, vykořisťování a *zbožní fetišismus;
- kapitalistická expanze a sebedestrukce;
- úloha státu, *občanské společnosti a náboženství;
- soukromé vlastnictví, reforma a revoluce.

Postupně se zaměříme na těchto šest základních prvků Marxovy analýzy.

Feudalismus a kapitalismus

Marx tvrdí, že individuální výrobce, jak jej vidí politická ekonomie, není počátkem tržní společnosti, ale jejím produktem. Všechny představy o izolovaném jedinci v politické ekonomii jsou nesmyslné: „Lidská bytost je ... tvorem, který svou individualitu nachází jen uprostřed společnosti. Výroba osamělého jedince odříznutého od společnosti ... je stejně nesmyslná jako rozvoj řeči bez jedinců žijících pospolu a hovořících jeden ke druhému.“ (1858, s. 84) Marxova představa o společenské a historické podstatě člo-

* Citováno z překladu *Předmluva ke kritice politické ekonomie*, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1954.

věka jej vede ke spojování individuálního jednání s rolí, kterou individuální jednání hraje v daných systémech výroby, a s třídním rozdělením, které toto uspořádání plodí a udržuje. Podobné kroky učinil ve vztahu k základním kategoriím politické ekonomie: práci, výrobě, směně, trhu, penězům a vlastnictví.

Marx tvrdí, že společenská povaha práce, výroby a směny znamená, že jedinci stojí před historicky danými výrobními silami a vnější objektivní skutečností. V objektivní skutečnosti nemůže nastat žádná změna, pokud nenastane rozpad soustavy společenských vztahů, které jsou základem historicky daného výrobního způsobu. V této souvislosti Marx poukazuje na to, že původ kapitalistického výrobního systému lze najít v rozpadu *feudalismu a systému společenských vztahů, které ho podporují:

Historický vývoj, který mění výrobce v námezdní dělníky, se na jedné straně jeví jako osvobození od nevolnictví a od cechovních omezení... Na druhé straně se tyto noví svobodní občané začínají prodávat teprve tehdy, když byli oloupeni o všechny své výrobní prostředky a o všechny záruky existence, které jim poskytovalo staré feudální zřízení.

(1867, s. 875)

Vzestup kapitalismu byl umožněn státní konfiskací církevní půdy a majetku, proměnou veřejné půdy v soukromé pozemky, zrušením středověkého *cechovního systému a systematickým ničením tradičních obyčejů a vztahů k autoritě. Tyto změny vyústily ve vznik nového systému, v němž příslušníci vykořisťované třídy nemají prakticky žádný přístup k prostředkům nezbytným pro zajištění svého hmotného blahobytu – Marx je nazýval „výrobními prostředky“. Zatímco rolníci ve feudálním zřízení měli přístup k půdě, která je živila, nový typ dělníka v kapitalismu měl pouze jistou částku peněz, mzdu. *Vykořisťování založené na principech osobního zotročení a povinností bylo nahrazeno zdánlivou nestranností pracovní smlouvy a „peněžním pojítkem“.

Marx tedy chtěl dokázat, že třídní vztahy jsou ze své podstaty konfliktní a že kapitalistický výrobní způsob je založen na systematickém vykořisťování jedné třídy druhou třídou – proletariát byl vykořisťován buržoazií. Pomocí této vysvětlující konstrukce potom Marx demaskoval ideologickou povahu buržoazního společenského, právního a politického uspořádání. Doufal, že jeho teorie přispěje k rozvoji revolučního politického hnutí, které nakonec zruší třídní rozdíly a osvobodí jedince.

Užitná hodnota, směnná hodnota a zbožní forma

Kapitalismus je pro Marxe výrobním způsobem, který jedinečně spojuje soukromé vlastnictví výrobních prostředků se zbožní výrobou a s principem zisku na konkurenčním, dynamickém a rozšiřujícím se trhu. V této definici se Marx řídí anglickým politickým ekonomem Davidem *Ricardem při rozlišování mezi *užitnou hodnotou* předmětu a jeho *směnnou hodnotou*. Užitná hodnota předmětu nebo materiálu spočívá v jeho vhodnosti pro konkrétní praktický účel, kdežto směnná hodnota předmětu spočívá v hodnotě, kterou tato věc získá jako předmět obchodu. Tuto hodnotu můžeme považovat za cenu předmětu (i když Marx nepovažoval směnnou hodnotu za ekvivalent ceny). *Zboží* jsou předměty vyráběné výhradně za účelem prodeje. Jsou vyráběny výlučně pro svou směnnou hodnotu, pro uplatnění na trhu a pro zisk.

Marx tvrdí, že zbožní výroba sice existovala již v předkapitalistických společnostech, ale jedinečnost kapitalismu tkví v tom, že zbožní výroba se stává dominantním organizačním principem všech výrobních činností společnosti. Veškerá výroba je výrobou určenou pro trh. V kapitalismu se zbožní výroba stává cyklickým procesem, v němž se hodnota realizuje na trhu jako zisk a ten je znovu investován do výroby. V tomto smyslu je třeba ostře odlišit kapitalismus od hromadění zásob a pirátství. Při rozšiřování právě popsaného cyklu je zcela zásadní okolností vyjádření ekvivalentních hodnot prostřednictvím *peněz*. Minulý i budoucí vývoj kapitalismu je pro Marxe spojen s pokračující komodifikací produktů a služeb a se vstřebáváním stále většího podílu výrobní činnosti do peněžní ekonomiky. Formy výroby a směny existující mimo peněžní hospodářství, například výměnný obchod, jsou postupně nahrazovány tržními vztahy. Kapitalismus směřuje ke stavu, kdy veškerá výroba je zbožní výrobou a peníze se stávají jediným transakčním prostředkem.

Práce, vykořisťování a zbožní fetišismus

Důležitým důsledkem tohoto pojetí zbožní výroby je to, co Marx definuje jako „teorii hodnoty práce“. Ve výrazném rozporu s Ricardem a klasickou politickou ekonomikou Marx postuluje, že základním zdrojem veškeré hodnoty je *lidská práce*. Lidská práce má jedinečnou schopnost vytvářet více hodnoty, než vynakládá na vlastní reprodukci. Na jedné straně hovoří Marx o hodnotě práce, která je vynakládána při každé výrobě: Je to hodnota nezbytná pro reprodukci pracovní síly – tedy množství energie, které dělník každý den vynakládá a které musí být nahrazeno potravou a odpočinkem, pokud má mít dělník sílu příští

den znovu pracovat. Na druhé straně Marx hovoří o „nadhodnotě“: je to hodnota přidaná prací nad rámec toho, co je vynakládáno v procesu výroby – je to tedy zvláštní hodnota vtělená do vyrobeného předmětu. Marx poukazuje na to, že kapitalistův zisk realizovaný na trhu závisí na poměru „nadhodnoty“ a „nezbytné“ pracovní síly. Zmíněný poměr lze zvýšit mnoha různými způsoby, ať už prostým snížením mezd, nebo nahrazením lidské pracovní síly stroji. Marx tvrdí, že pracovní síla se v kapitalismu sama stává zbožím jako kterékoli jiné. Pracovní síla je v kapitalismu něčím, co se dá na trhu koupit a prodat za danou cenu. Marx tedy charakterizuje kapitalismus jako systém vykořisťování, v němž je od námezdné práce oddělena nadhodnota a v němž dělníkův život ovládá zboží forma. Dělníci jsou vykořisťováni pro svou schopnost vyrábět zboží a vytvářet nadhodnotu a jejich pracovní síla se mění ve zboží. Zbožní forma tedy působí na lidský subjekt vnějším tlakem. Ve svých raných dílech popisuje Marx tento proces výrazem *odcizení*. Marxovou představou odcizení se podrobněji zabýváme ve 4. rámečku.

Marx tvrdí, že v podmínkách vykořisťování a odcizení je společenský život vnímán jako svět, v němž převládá směna *věcí* prostřednictvím peněz. Peníze jsou podle Marxe „materializovaným vztahem mezi lidmi“ (1858, s. 160). Pod vládou peněz „se společenský charakter činnosti ... jeví jako něco cizího a nezaujatého, přičemž jedinci nevstupují do vzájemných vztahů, ale podřizují se vztahům, které existují nezávisle na nich ... Sociální vztahy mezi lidmi se mění v sociální vztahy mezi věcmi“ (1858, s. 157). V prvním svazku svého díla *Kapitál* označuje Marx tuto proměnu vztahů mezi lidmi ve vztahy mezi věcmi výrazem „zbožní fetišismus“. Ve společnosti, kde se předměty výroby stávají fetišem jako předměty spotřeby, se výsledek lidského konání stává nesrozumitelným a současně „zvěcnělým“. Právě tato pseudoobjektivita propůjčuje kapitalismu jeho nejasnost a budí dojem, že přeměna nebo zrušení tohoto systému jsou nemožné.

RÁMEČEK 4 Marxova představa odcizení

Marx popisuje „odcizení“ [německy *Entfremdung*] jako společensko-psychologický stav způsobený tím, že se jedinci vzdělili svému přirozenému a sociálnímu prostředí. Výraz je odvozený od Hegela, který jím popisoval proces obrácení do vlastního nitra. Podle Hegela i Marxe jsou jedinci odcizení svému světu, pokud tento svět vnímají jako prostředí externalizované (*entäußert*), materializované (*verdinglicht*) nebo orientované na předměty (*vergegenständlicht*). Zatímco Hegel měl za to, že jistá míra externalizace byla nezbytná pro utváření člověka v dialektickém vztahu „subjektu a objektu“, Marx tvrdil, že jedinec v kapitalismu si nemůže „znovu přivlastnit“ tento externalizovaný aspekt své osoby. Byl totiž

zbaven podstaty jeho vlastního já, která spočívá v pocitu skupinové sounáležitosti a schopnosti družit se. Ve spisu *Ekonomicko-filozofické rukopisy* (Ökonomisch-philosophische Manuskripte) z roku 1844 Marx píše, že

... odcizení se projevuje jednak v tom, že mé životní prostředky patří někomu jinému, že to, co je mým přáním, je nedostupným majetkem někoho jiného, a zrovna tak i v tom, že každá věc je sama něčím jiným, než je sama, že moje činnost je něčím jiným, a konečně v tom – a to platí i pro kapitalistu –, že nelidská moc vládne nad vším.

(1844b, s. 366)

Marx rozlišuje čtyři základní typy odcizení:

- odcizení od *výsledku práce*: „Dělník vkládá svůj život do předmětu; teď už nepatří jemu, nýbrž předmětu“ (1844b, s. 324);
- odcizení od *práce*: „Jeho práce ... není dobrovolná, ale nucená; je to vynucená práce“ (1844b, s. 326)
- odcizení od *vlastního já*: „Odcizená práce ... jej [dělníka] připravuje o jeho rodový život a o jeho skutečnou rodovou předmětnost“ (1844b, s. 329); a
- odcizení od *ostatních lidí*: „Každý člověk ... pohlíží na ostatní v souladu se situací, v níž se sám jako dělník nachází“ (1844b, s. 330).

Marxovo pojetí odcizení mělo zásadní vliv na moderní sociální teorii. Našlo četné odezvy v nehegeliánském myšlení například Györgyho *Lukáče a Ernsta *Blocha a v existencialistickém marxismu Jeana-Paula *Sartra. Do jisté míry je lze srovnávat také s *Weberovou a *Simmelovou „železnou klecí“ moderního kapitalismu, byrokracie, průmyslu a technologie.

Kapitalistická expanze a sebezničení

Marx tvrdí, že kapitalistické úsilí o výkonnost je posíleno skutečností, že kapitalismus je soutěživý systém a má svou vnitřní dynamiku. Kapitalismus musí neustále zdokonalovat své „výrobní síly“ a neschopnost modernizovat se bude potrestána konkurenčními mechanismy trhu. Každý jednotlivý kapitalista stojí před jednoduchou volbou: rozvoj a změna, nebo bankrot. Kapitalisté proto musí neustále hledat nové trhy, lacinější a výkonnější pracovní síly a nové možnosti snižování pracovních nákladů. „Moderní průmysl nikdy nepovažuje stávající formy výrobního procesu za definitivní,“ píše Marx (1867, s. 617). Kapitalismus je v neustálém pohybu. Moderní kapitalistická společnost vytváří změnu, inovaci a rozvoj, neboť takový je způsob její společenské reprodukce.

Jakmile byla uvolněna energie moderního průmyslového kapitalismu, začala se buržoazní společnost proměňovat v důsledku prudkého rozvoje výrobních prostředků, ničení starého a vytváření nového. V *Komunistickém manifestu* Marx a Engels prohlašují:

Stálý převrat výroby, nepřetržité otrásání všech společenských poměrů, věčná nejistota a stálé pohnutí, toť jsou známky měšťácké epochy. Všechny pevné a zrezavělé poměry s celým přívěskem starodávných pomyslů a názorů se zrušují, nově vzniklé zastarávají, dříve než mohou zkoznatěti. Vše stavovské mizí, vše svaté se zneuctuje a lidé jsou konečně nuceni pohlížet na své životní postavení a na vzájemné poměry zrakem střízlivým. (1848, s. 83)*

V prvních fázích vývoje je typickým rysem kapitalismu dílna: v dílně se rozvíjejí dovednosti dělníků při plnění specializovaných pracovních úkolů. Vznik velkého průmyslu a rozvoj strojní výroby jsou projevem vnitřní logiky, která byla hnacím motorem průmyslu od samého začátku. Tato vnitřní dynamika, kterou Marx nazývá „imanentní zákon kapitalistické výroby“ (1867, s. 929), je ovšem odpovědná také za spirálovitý cyklus krizí z nadvýroby a všeobecného zbídačování dělnické třídy. Kvůli neustálému snižování mezd, které kapitalisté vyplácejí vykořisťovaným dělníkům, si velká část populace nemůže dovolit kupovat zboží, jež sama vyrobila. V tomto okamžiku vytvoří kapitalismus podmínky pro svou vlastní zkázu a pro revoluční příchod beztřídní komunistické společnosti. Kapitalismus si vykope svůj vlastní hrob podle „dialektického rozporu“ vtěleného v samotných principech jeho fungování.

Kritika politického liberalismu

Nyní jsme probrali většinu ze základních složek Marxova příspěvku k ekonomické teorii a k myšlence historického materialismu jako filozofie dějin. V této chvíli je vhodné obrátit pozornost ke specifitějším politickým aspektům Marxova myšlení, které se týkají jeho pojetí role státu a občanské společnosti v kapitalismu a jejich vztahu k reformě, revoluci a náboženství. Tyto stránky Marxova myšlení jsou důležité, protože zde nacházíme Marxe méně deterministického. Nacházíme myslitele, který klade důraz na úlohu třídního boje a na souhru mezi objektivními a subjektivními stránkami třídního vědomí.

* Citováno z překladu Augustina Radimského, *Komunistický manifest*. Blok, Brno 1973.

Stát, občanská společnost a náboženství

Snad nejsystematičtější vyjádření Marxových názorů na stát a občanskou společnost v kapitalismu najdeme v jeho raném eseji z roku 1843 *K židovské otázce* (Zur Judenfrage). Zde se Marx zamýšlí nad požadavkem politického zrovnoprávnění Židů, tedy požadavkem na úplná občanská práva. Marx uvažuje nad tím, co by občanské politické osvobození v kapitalistické společnosti mohlo znamenat v praxi. Tvrdí, že otázka zrovnoprávnění Židů může být vyřešena jedině tehdy, pokud se přiřadí k otázce skutečného lidského osvobození, jehož obsahem by nemělo být jen politické zrovnoprávnění, definované jako získání formálních práv. Poukazuje na to, že politické zrovnoprávnění Židů – nebo kterékoli jiné utlačované náboženské komunity – prakticky vůbec neznamená jejich osvobození, ale pouze osvobození státu od náboženství, pouze oddělení státu od církve. Součástí toho je také zrušení omezení, jež jsou kladena na uchazeče o veřejné úřady v souvislosti s jejich náboženským přesvědčením. To ještě není skutečné zrovnoprávnění ve smyslu osvobození od strukturálně ekonomických příčin útlaku a nerovnoprávnosti. Politická svoboda zde pouze zastupuje skutečnou lidskou svobodu jako její chabá náhražka a jako nástroj k udržení lidí v otroctví nesvobody.

Marx dále tvrdí, že v diskurzu občanského politického zrovnoprávnění se stát stává svého druhu světskou církví. Píše:

Tam, kde politický stát dosáhl svého pravého rozvoje, žije člověk nejen v myšlení, ve vědomí, nýbrž ve skutečnosti, v životě dvojitým životem, nebeským a pozemským, životem v politické pospolitosti, kde vystupuje jako pospolná bytost, a životem v občanské společnosti, kde působí jako soukromá osoba, ostatní lidi považuje za prostředek, sám sebe ponižuje na prostředek a stává se hříčkou cizích sil. (Marx, 1843, s. 220)*

V buržoazním politickém státu prožívají lidé život v touze po svobodě a pospolitosti, což v kapitalistickém zřízení vlastně není dosažitelné. Sekulární stát se jeví jako svého druhu stezka do nebe, ale je to představa stejně iluzorní jako představy o nebi šířené tradičním náboženstvím.

Marxovy obecnější myšlenky o náboženství zde ztělesňují militantní stránku osvícenství. Marx tvrdí, že historický materialismus vrhá paprsek světla na skutečný chod tohoto světa, a tím tedy odhaluje klamné představy o životě po smrti. Marx dále pokračuje, že jelikož náboženství představuje „ideologický odraz“ skutečných ekonomických vztahů, představuje jeho kritika nezbytnou podmínku demaskování všech ostatních ideologických forem. V krátkém

* Citováno z překladu *O židovské otázce*. Svoboda, Praha. Překladatel neuveden, s. 15.

eseji *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie* uvedl Marx svou proslulou větu, že náboženství „je opium lidstva“ (1844a, s. 244). Náboženství, stejně jako nesprávně užívaný lék, léčí skutečné potřeby nesprávným způsobem. Náboženství slibuje něco, co systém, jemuž slouží, nikdy nemůže splnit. Náboženství je současně „výrazem skutečného utrpení a protestem proti skutečnému utrpení“. Je to „vzdech utlačovaného tvora, srdce bezcitného světa a duše bezduchých podmínek“:

Mají-li být lidé skutečně šťastní, je třeba zrušit náboženství jako iluzorní štěstí. Vyzývat lidi, aby se vzdali iluzí o svých poměrech, je stejné jako vyzývat je, aby se vzdali poměrů, které vyžadují iluze. Kritika náboženství je tedy zárodkem kritiky onoho slzavého údolí, jehož svatozář je náboženství.

(1844a, s. 244)

Soukromé vlastnictví, reforma a revoluce

Marx uvažuje o tom, že požadavek politického osvobození na sebe často bere podobu požadavku, aby volební právo nebylo vázáno na majetek. Očekává se, že stát přestane účast na politickém životě podmiňovat vlastnictvím majetku. Marx tvrdí, že tím se vytváří iluze, že stát je proti soukromému vlastnictví nebo že je prostředkem ke zrušení vlastnictví jako takového. Politická svoboda se tedy stává pouhou svobodou jednotlivých lidí od společenských omezení, která jim upírala právo „sledovat vlastní zájmy svými vlastními cestami“, řečeno slovy Johna Stuarta Milla. Politický liberalismus zdánlivě vytváří situaci, při níž se veřejný život odehrává v ideální politické říši, zatímco pouze umožňuje soukromým jedincům sledovat vlastní sobecké cíle bez ohledů na ostatní členy obce.

To přivádí Marxe k obecnější kritice diskurzu o právech – jak občanských, tak lidských. Poznnamenává k tomu, že „takzvaná lidská práva na rozdíl od občanských práv jsou jednoduše práva členů občanské společnosti, tedy sobeckého člověka a člověka odděleného od ostatních lidí a od obce“ (1843, s. 229). Marx dochází k závěru, že „praktické uplatnění lidského práva na svobodu je právo na soukromé vlastnictví“ (1843, s. 229). V tomto pojetí se bezpečnost nebo „police“ (*Polizei*) stává „nejvyšším pojmem občanské společnosti“ a zajišťuje, že „společnost je zde jen proto, aby zaručila každému ze svých členů ochranu vlastní osoby a práva na majetek“ (1843, s. 230). V *Komunistickém manifestu* Marx dokonce popisuje stát jako pouhý „výbor pro řízení obecných záležitostí celé buržoazie“ (Marx a Engels 1848, s. 82). V eseji *Osmnáctý*

Brumaire Ludvíka Bonaparta (Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, 1852) se Marx zabýval populistickou diktaturou francouzského vůdce druhého císařství Napoleona III. Dokazoval, jak se imperiální francouzský stát oddal ochraně vlastnických zájmů francouzské střední třídy. Podle Marxova názoru tedy stát zůstává těsně spjat s reprodukcí vlastnických vztahů. Nezastupuje zájmy obecné veřejnosti, ale pouze zájmy majetné vládnoucí třídy. Marx tvrdí, že ke skutečnému osvobození člověka dojde teprve tehdy, až zmizí rozdíl mezi státem a občanskou společností a s ním i práva soukromých jedinců.

Marx také vyslovuje podobné námitky proti socialistickým hnutím, jejichž cílem není revoluční svržení kapitalismu, ale jen jeho politická reforma. Podle Marxe je funkcí revolučního procesu přivést jedince k uvědomění, že jsou příslušníky vykořisťované společenské třídy. Toto uvědomění v sobě obsahuje přechod od toho, co Marx nazývá „třída o sobě“, k tomu, co označuje „třída pro sebe“, tedy ke třídě, která si uvědomuje, že je třídou (Marx, 1858, s. 177 až 178). Tato myšlenka se dostává do popředí v *Německé ideologii* (Die Deutsche Ideologie), kde Marx tvrdí:

Jak kvůli masové komunistické uvědomělosti, tak kvůli úspěchu věci samé je nezbytná změna lidí v masovém měřítku. K této změně může dojít jedině v praktickém hnutí, v revoluci; tato revoluce je tudíž nezbytná nejen proto, že vládnoucí třídu nelze svrhnout jinak, ale také proto, že utiskovaná třída se jedině v procesu revoluce zbaví veškeré špíny věků a získá schopnost vybudovat novou společnost.

(Marx a Engels, 1846, s. 94–95)

Právě toto revoluční uvědomění zaručuje spontánní soulad mezi zájmy jedinců a kolektivu a činí z komunistické společnosti „společenství, v němž svobodný rozvoj každého je podmínkou pro svobodný rozvoj všech“ (Marx a Engels, 1848, s. 105).

K některým poznámkám o Marxově teorii společnosti se ještě vrátíme, až je budeme srovnávat s prací Émila Durkheima. Právě na něj nyní soustředíme svou pozornost.

Émile Durkheim: sociologie jako autonomní věda

Émile *Durkheim se narodil ve Francii v kraji Lorraine v židovské rodině. Roku 1887 získal místo na univerzitě v Bordeaux a po roce 1902 se stal profesorem na pařížské Sorbonně. Mezi jeho nejvýznamnější práce patří

Společenská dělba práce (De la Division du travail social, 1893), *Pravidla sociologické metody* (Les Règles de la méthode sociologique, 1895), *Le Suicide* (1897), *Elementární formy náboženského života* (Les Formes élémentaires de la vie religieuse, 1912) a *Morální výchova* (L'éducation morale, 1922) a *Leçons de sociologie, physique des mœurs et du droit* (1950), které byly vydány po jeho smrti. Roku 1898 založil také časopis *L'Année sociologique*, který sehrál zásadní úlohu v rozvoji francouzské sociologie. Durkheim během svého života získal významnou pověst nejen pro sebe, ale také pro sociologii jako vědní disciplínu. Ovlivnil generaci francouzských sociálních myslitelů, mezi nimi i Marcela *Mausse, Maurice *Halbwachse, Clauda *Lévi-Strausse, Georgese *Batailla a mnoho dalších.

Na následujících stránkách se nejprve budeme zabývat Durkheimovým metodologickým pojetím sociologie jako autonomní vědy zasvěcené studiu „sociálních faktů“. Potom se zaměříme na Durkheimovu rafinovanou analýzu dynamiky a problémů sociální integrace v moderních společnostech, budeme se zabývat jeho pojetím „anomie“, morálky a individualismu a jeho názorem na stát a roli náboženství v sociální revoluci – to vše v osobitě kritickém vztahu k Marxovi.

Durkheimova Pravidla sociologické metody

Durkheimova práce je ovlivněna snahou ustavit sociologii jako autonomní vědní disciplínu. To znamená vykonat dva zásadní činy: za prvé identifikovat charakteristický soubor jevů, které si zaslouží skutečně sociologické prozkoumání, a za druhé definovat metodologii pro takové zkoumání přiměřenou. Oba tyto úkoly jsou výstižně pojmenovány v Durkheimově raném metodologickém pojednání *Pravidla sociologické metody* (Les Règles de la méthode sociologique, 1895).

Durkheim se snažil postavit sociologii na stejný základ jako biologii, ale se zcela vlastním předmětem zkoumání. Durkheim jej definoval jako studium „sociálních faktů“. *Pravidla* začínají tvrzením, že „sociální fakty jsou věci“ a jako takové musí být studovány. Toto tvrzení má dvě součásti. Za prvé Durkheim tvrdí, že společenské jevy se liší od fyzikálních, ale nejsou o nic méně skutečné. Za druhé trvá na tom, že sociální fakty stojí mimo jedince a působí na něj přesvědčivou silou. Proto je nelze redukovat pouze na psychologické fakty o vnitřním životě individuálního člověka. Sociální fakty se skládají ze „způsobů jednání a myšlení... které jsou schopné působit přesvědčivým vlivem na vědomí jedinců“ (Durkheim, 1895, s. 43). Proto tedy „určující příčinu sociálního faktu je nutno hledat mezi předcházejícími sociálními fakty,

a nikoli mezi stavy individuálního vědomí“ (Durkheim, 1895, s. 134). Nezávislá povaha sociálních faktů ospravedlňuje existenci sociologie jako autonomní disciplíny a vyžaduje charakteristickou sociologickou metodu. Tato metoda může napodobit přesnost přírodních věd ve svém soustředění na studium kauzálních vztahů mezi pozorovatelnými jevy sociálního světa. Durkheim byl přesvědčen, že sociologie poskytuje nestranné a obecně platné vědění o sociálním světě. V tomto smyslu považoval sociologii za „pozitivní vědu“ v duchu Augusta Comta, přestože nesdílel Comtovy implicitní metafyzické a teleologické předpoklady o morálně nadřazených fázích civilizace. V *Pravidlech* se Durkheim pokusil zacelit mezeru mezi normativními a deskriptivními výroky tím, že vymezil rozdíl mezi „normálními“ a „patologickými“ stránkami sociálního života. Tento rozdíl našel praktické uplatnění v Durkheimově práci o sebevraždě, kterou lze považovat za typickou ukázkou principů Durkheimovy empirické metody. Podrobnější diskusi najdete v 5. rámečku.

RÁMEČEK 5

Émile Durkheim o sebevraždě: sociologická případová studie

Durkheimova monografie *Le Suicide* z roku 1897 v sobě spojuje soustředění na problém „solidarity v moderních společnostech a rozpracování přesné empirické sociologické metody. Durkheim rozlišuje čtyři základní typy sebevraždy. Nazývá je „altruistická sebevražda“, „anomická sebevražda“, „egoistická sebevražda“ a „fatalistická sebevražda“. Pro každý z uvedených čtyř typů hledá společenské determinanty, které popisují příčiny tohoto zjevně čistě soukromého činu jedince. Determinanty mu nejen umožňují klasifikovat různé typy sebevraždy, ale také určit související „patologické“ či „morbidní“ rysy sociální struktury. Příkladem *altruistické sebevraždy* je kapitán, který cítí morální povinnost „jít ke dnu se svou lodí“, nebo státník, který ze studu nad nesplněním veřejných povinností „nalehne na meč“. Durkheim uvádí, že k altruistické sebevraždě dochází tehdy, je-li vazba jedince na členství v sociální skupině příliš silná až klaustrofobní. Příkladem *anomické sebevraždy* je sebevražda z pocitu osamělosti a odloučenosti od sociální skupiny. K *anomické sebevraždě* dochází tehdy, je-li vazba jedince na členství v sociální skupině příliš slabá nebo vzdálená.

Durkheim píše o míře přítomnosti či nepřítomnosti sociální *integrace* a míře přítomnosti či nepřítomnosti sociální *regulace*, přičemž „regulace“ se vztahuje k morálně závaznému účinku společenských *norem*. Altruistická sebevražda je výsledkem příliš *silné* integrace, kdežto egoistická sebevražda je důsledkem příliš *slabé* integrace. Fatalistická sebevražda je důsledkem příliš *silné* regulace, zatímco anomická sebevražda je výsledkem příliš *slabé* regulace.

Durkheim se nesnaží vysvětlit jednotlivé sebevraždy, ale vztah mezi *počtem* sebevražd a různými formami a stupni společenské *solidarity*. Skutečnost, že v katolických zemích se

obecně vyskytuje méně sebevražd než v protestantských zemích, tedy podle Durkheima není ani tak odrazem toho, že sebevražda je pro katolíky smrtelným hříchem. Je to spíše ukazatelem toho, že protestantismus podporuje *individualismus a samostatnost, a tím tedy u jedinců pomáhá rozvíjet větší osobní egoismus a úzkost. Durkheim také poukazuje na to, že rychlý hospodářský růst často koreluje s relativně vysokým počtem sebevražd, neboť v období hospodářského růstu dochází k takovým strukturálním společenským změnám, které mohou ve společnosti navodit „anomické“ podmínky. V této souvislosti nás může napadnout úspěšný, ale citově osamělý burzovní makléř nebo bankéř ve velkoměstě. V monografii o sebevraždě předvedl Durkheim vědecké využití svého požadavku „zacházet se sociálními fakty jako s věcmi“. S využitím široké škály statistických údajů dokázal, že dokonce i sebevražda jako nejosamělejší a nejvíce individuální čin je vhodným předmětem sociologické analýzy.

Kromě metodologie se Durkheim ve svých raných dílech zabýval zejména formulováním teorie sociální změny, v jejímž rámci by bylo možno provést spolehlivou analýzu rysů moderních průmyslových společností a navrhnout odpovídající řešení sociálních konfliktů a nerovností. V tomto ohledu byl stále rozčarovanější sebejistými utilitárními programy a metodologiemi Johna Stuarta *Milla a Herberta *Spencera. Snažil se dodržovat vědecký princip nestrannosti a současně také směřoval ke zlepšení společnosti. „Zamýšlíme sice studovat především skutečnost,“ psal, „to však neznamená, že bychom se měli vzdát myšlenky na její zlepšení“ (Durkheim, 1893, s. xxvi). Tento zájem se stal základem Durkheimovy první zásadní sociologické práce, *Společenská dělba práce* (De la Division du travail social, 1893), kterou se nyní budeme zabývat.

Solidarita a sociální diferenciaci:

Durkheimova *Společenská dělba práce*

Ve stejném duchu jako Marx rozlišuje feudální a kapitalistický výrobní způsob a *Tönnies rozlišuje „pospolné“ a „společenské“ vztahy, rozlišuje Durkheim dvě základní formy sociálního života nebo dva typy *solidarity v evoluci společnosti: *solidaritu mechanickou* a *organickou*.

Mechanickou solidaritou Durkheim rozumí stav společnosti charakterizovaný silným smyslem pro pospolitost nebo „kolektivní vědomí“ (*conscience collective*). Tento stav je typický pro společnosti se *segmentovanou* strukturou, tvořenou skupinami bez výraznější vnitřní diferenciaci, tedy zejména pro

„primitivní“ společnosti tvořené kmeny nebo rody. Taková společnost se vyznačuje absencí rozvinutého systému dělby práce. Členové společnosti mají slabý smysl pro osobní identitu čili já, ale silný smysl pro společenství. Durkheim uvádí, že v podmínkách mechanické solidarity „se všechna vědomí projevují jako jedno“ (1893, s. 106). Každý prvek nebo segment společnosti je více méně stejný jako všechny ostatní a se společností je spojen nikoli vztahem vzájemné ekonomické závislosti, ale pouze „vnějším a mechanickým“ způsobem skrze silné uplatňování kolektivní identity a viditelný systém trestů pro devianty a ty, kteří poruší pravidla. V tradičních předmoderních společnostech vyznačujících se mechanickou solidaritou má spravedlnost charakter odvety, kdy se celá obec mstí jedincům, kteří porušili její pravidla, aby znovu prosadila sebe samu navzdory takovému porušení.

Organickou solidaritou Durkheim rozumí stav společnosti charakterizovaný vysokou mírou vzájemné ekonomické závislosti jedinců, jejíž součástí je rozvinutý systém dělby práce a rozvinutý proces profesní specializace. Členové společnosti mají silnější smysl pro individuální jedinečnost a v souvislosti s tím se méně identifikují se společenstvím. Podle Durkheima je organická solidarita autentickým stavem moderních společností. Solidarita v moderní době je nebo by měla být „organická“ v tom smyslu, že společnost je stejně jako složitý živý organismus tvořena vzájemně závislými systémy neboli „orgány“, z nichž každý plní konkrétní funkce ve spolupráci s ostatními orgány nebo systémy. Jednotlivé složky společnosti nejsou všechny naprosto stejné; jsou to spíše vzájemně diferencované články v řetězci vzájemně spolupracujících ekonomických subjektů. Moderní společnosti jsou kulturně rozmanitější a vnitřně diferencovanější, ale úměrně k tomu mají menší smysl pro kolektivní vědomí (*conscience collective*). Spravedlnost ve společnosti vyznačující se organickou solidaritou má nápravný charakter, spory se neřeší krevní mstou poškozené strany ani veřejným odhalením a zostuzením viníka, ale spíše prostřednictvím nezaujaté třetí strany. Moderní společnosti usilují o navrácení svých deviantních členů k normálnímu způsobu života, přičemž normalitou se označuje funkční úloha v dělbě práce.

Podobně jako Marx představuje Durkheim moderní dělbu práce jako událost dějinného významu. Přejít od starého pořádku k novému v sobě zahrnuje proces osvobození jedince od tradice a zrod nového typu vědomí, jež potvrzuje nadřazenost osobní identity jedince. Durkheim stejně jako Marx je přesvědčen, že moderní dělba práce je možná jen díky zhroucení předchozího společenského zřízení. Ke specializaci přiměla člověka zvýšená „sociální hustota“ způsobená rozpadem starších segmentovaných forem společnosti a bojem o přežití, který vyvolala právě ona zvýšená hustota. Durkheim tvrdí, že „pokrok práce je přímo úměrný morální nebo dynamické hustotě spo-

lečnosti“ (1893, s. 201). Zvýšení sociální hustoty není výsledkem pouhého růstu počtu obyvatel, ale také důsledkem skutečnosti, že příslušníci samostatných sociálních skupin přicházejí častěji a trvaleji do styku s příslušníky jiných skupin – zejména ve městech a stále rozsáhlejších urbanizovaných oblastech.

V rozporu s Marxem však Durkheim tvrdí, že dělba práce není nástrojem třídního vykořisťování. Spíše bychom ji měli považovat za zdroj solidarity, která je lépe přizpůsobena moderním podmínkám. Třídní rozdělení a konflikt považuje Durkheim pouze za vedlejší účinek rychlosti společenských změn, za patologický produkt moderní společnosti, ale nikoli za základní rozpor neodmyslitelný od modernity. To jej vede k prosazování jiných postupů než je Marxova proletářská revoluce.

Ve *Společenské dělbě práce* i ve svých pozdějších dílech Durkheim naznačuje, že starý svět, pokud už není mrtev, nepochybně umírá, ale nový svět se ještě nezrodil. Domnívá se, že Evropa se ocitla na hranici předmoderního a moderního světa a přechodná doba je dobou nebezpečnou. Z rychlosti sociálních změn pramení nebezpečí, že předmoderní mechanická solidarita zmizí dříve, než na její místo nastoupí plně rozvinutá organická solidarita. Durkheim píše, že „během velmi krátké doby došlo ve struktuře společnosti k velmi závažným změnám. Společnost se osvobodila od segmentovaného modelu takovou rychlostí a v takové míře, která nemá v dějinách obdoby. Morálka odpovídající tomuto typu společnosti tedy ztratila svůj vliv, jenže se dostatečně rychle nevyvinula její náhrada, která by vyplnila místo, jež v našem vědomí zůstalo prázdné“ (1893, s. 339). Hlavní problém související s nedostatkem solidarity v moderní společnosti spatřuje Durkheim v *anomii*, o níž podrobněji pojednává 6. rámeček.

Řešení anomie: zaměstnanecké skupiny a zprostředkující činitelé

Durkheim nereaguje na anomii nostalgickým teskněním po ztraceném světě. Tvrdí, že moderní společnost musí čelit nebezpečí anomie a řešit ji specificky moderními způsoby. Upozorňuje na to, že „lék na potíže nespočívá ve snahách oživit tradice a postupy, které už neodpovídají dnešním společenským podmínkám ... Potřebujeme ... najít způsoby harmonické spolupráce mezi orgány, které se dosud disharmonicky střetávají. Musíme do jejich vztahu zavést více spravedlnosti a zmírnit vnější nerovnosti, jež jsou zdrojem našich potíží“ (1893, s. 340). Durkheim se méně zajímá o společenské zřízení jako takové než o formy sociální solidarity a integrace, které jsou nejlépe přizpůsobeny specifickým moderním podmínkám. Uzavírá, že moderní anomickou krizi

může vyřešit pouze organická solidarita založená na rostoucím uvědomění a pochopení vzájemné závislosti, a že nezbytná omezení individuálních vášní a touhy zajistí jen ta pravidla a role, jež budou členové společnosti považovat za spravedlivá a správná. Durkheim zdůrazňuje zejména úlohu *norem a morální ukázněnosti při strukturování individuálního jednání a podporování rozvoje zdravých osobností.

RÁMEČEK 6 Durkheimovo pojetí anomie

Durkheim definuje *anomii jako stav *bezzákonnosti pramenící ze sociální fragmentace a nedostatku autoritativních společenských institucí, které by dokázaly regulovat sociální interakce. Píše, že anomii, „tento neduh neurčitosti, jímž trpíme v naší době“ (1922, s. 43), je třeba odlišovat od egoismu. Tam, kde egoismus „pobuňuje a rozčlňuje“, tam anomie „dezorientuje a zneklidňuje“ (1897, s. 382). Egoismus plodí sociální konflikt, kdežto obsahem anomie je morální prázdnota a sociální fragmentace. Anomie představuje společensko-psychologický stav bezzákonnosti v důsledku neexistence nebo slabosti institucí a pravidel regulujících sociální styky. Ve *Společenské dělbě práce* pojednává Durkheim o anomii jako o makrologickém problému ovlivňujícím ekonomické vztahy. V *Sebevraždě* se soustředí na anomii jako na mikrologický problém. V posmrtně publikovaných přednáškách *L'éducation morale* (1922) a *Leçons de sociologie, physique des mœurs et du droit* (1950) se v obecné rovině zabývá problémem anomie ovlivňující moderní národní stát a sekulární společnosti.

To, co Durkheim označuje výrazem anomie, se odvozuje od skutečnosti, že dělba práce může mít negativní důsledky nejen pro pracující třídy a pro společnost obecně, ale také pro všechny, kteří jsou zapojeni do výrobního procesu. To, co nazývá „*vynucená dělba práce*“, je konkrétněji srovnatelné s Marxovým pojetím odcizené práce. Vynucená dělba práce spočívá ve skutečnosti, „že pracující třídy ve skutečnosti nestojí o status, který je jim přidělen, a až příliš často se s ním smiřují jen z donucení, neboť nemají prostředky k tomu, aby získaly jiný status“ (1893, s. 293). Ve velkoprůmyslu se toto omezení vyskytuje ruku v ruce se dvěma dalšími nepříznivými faktory: s kontrolou dělníků a jejich fyzickým oddělením od sociálního prostředí a s rutinní prací, jež proměňuje dělníka v „neživé kolečko stroje“.

Jako opatření proti anomii navrhuje Durkheim vytvořit instituce, které by dokázaly posílit komunikační kanály mezi jedinci a koordinovat sociální funkce a tím vytvořit společné cíle a identitu. Možné řešení spatřuje zejména v úloze *zaměstnaneckých skupin, korporativistického státu a systému sekulární morální výchovy*. Tyto *zprostředkující články* plní podle Durkheima dvě zásadní funkce: působí jako prostředníci mezi jedincem a státem nebo kolektivním orgánem a učí člověka poznávat zájmy obecnější a nadřazenější jeho vlastním

sobeckým zájmům. *Zaměstnaneckými skupinami* rozumí Durkheim odbory a jiná profesní sdružení. Trvá na tom, že tyto skupiny musí mít demokratickou vnitřní strukturu umožňující lidem přímou účast při rozhodování na místní úrovni, dále se musí vyznačovat dobře definovanou konstituční rolí zajišťující lidem přímý vliv na veřejnou sféru. V porovnání se středověkými **cechy* nebo fašistickými spolky vnímá Durkheim tato zaměstnanecká sdružení jako z podstaty demokratická. Představují sociální prostor, kde se mohou sdružovat lidé společných zájmů; vytvářejí přímé komunikační kanály a formují kolektivní identitu. Nejsou to trhy, kde se setkávají zástupci protichůdných zájmů.

Morálka a občanská společnost

Durkheim považoval dělbu práce za zdroj solidarity, jež dokáže ztlumit atomistické síly vznikající na půdorysu stále individualističtější a pluralističtější společnosti. Inspiraci našel zejména ve francouzské mutualistické tradici, kterou Marx zavrhl jako „maloměšťácký socialismus“. Durkheimův zájem se soustřeďoval na hledání morální a politické regulace, jimiž by bylo možno zmírnit vedlejší patologické účinky tržních společností. Za cíl regulace považoval útlum šíření zuřivého ekonomického individualismu. Na tomto místě je vhodné podívat se na Durkheimovy úvahy o tom, jaký hodnotový systém je nejvhodnější pro stále diferencovanější a pluralističtější moderní společnost. Durkheim se soustředil zejména na úlohu smluv, důvěry a morálního **individualismu* i na úlohu státu a světského vzdělání. Nyní se na tyto klíčové prvky Durkheimovy politické sociologie podíváme blíže.

Důvěra, smlouvy a morální individualismus

Na rozdíl od Ferdinanda Tönniese a Henryho **Maina* odmítá Durkheim myšlenku, že moderní společnost je založena výhradně na smluvních vztazích. Durkheim namítá, že smlouvy se obecně opírají o podmínky, jež jsou samy o sobě morální; spočívají tedy na nesmluvních vztazích. Smlouvy se musí dodržovat, ale klauzule, že smlouva se musí dodržet, nemůže být včleněna do samotné smlouvy, jinak nastává nekonečná logická smyčka. Smlouvy jsou zajištěny výhradně *morální silou společnosti*, důvěrou a vzájemnou úctou. Tato Durkheimova argumentace se odráží v řadě témat současné sociální teorie: v debatách o „důvěře“, o „sociálním kapitálu“ a o sociálně „zakotvené“ podstatě ekonomických vztahů (srov. Gambetta, 1988; Portes,

1998; Granovetter, 1985). Všechna tato témata spojuje názor, že ekonomické vztahy – jako smlouva – nejsou nezávislé, ale mají-li správně fungovat, předpokládají existenci sociálních vztahů, sítí, vazeb a důvěry. Durkheim se obával, že bez této morální základny důvěry v ekonomickou směnu se občanská společnost rozpadne do vzájemného soupeření sobeckých jedinců. Durkheim se zde rozchází s Marxem ve dvou důležitých ohledech: odmítá Marxovo tvrzení, že občanská společnost je nutně asociální, a spolehná se nikoli na zrušení státu, ale na objevení přechodných sdružení v občanské společnosti, která pomohou obnovit solidaritu. Durkheim trvá na tom, že marxistická kritika liberalismu zaměňuje dvě různé formy individualismu: *partikulární egoistický individualismus* (spojovaný s *utilitární filozofií) a *morálně zevšeobecňující individualismus* (spojovaný s *Kantovou filozofií). Durkheim tvrdí, že v doktríně lidských práv není oslavován partikulární individualismus egoisty, ale spíše idea morální odpovědnosti a *autonomie jedince: představa jedince jako morálního ztělesnění obecné lidskosti. Zdůrazňuje, že „takto chápaný individualismus je glorifikací nikoli jednotlivého já, ale jedince obecně. Jeho motivující silou není sobectví, ale soucit se vším lidským, lítost nad všemi trpícími a nad vším lidským trápením, vášnivější touha ulevit trápení a větší žízeň po spravedlnosti.“ (Durkheim 1898, s. 48)

Durkheim je přesvědčen, že morální individualismus dokáže uchovat sociální solidaritu v době, kdy konvenční teistické náboženství už nemá nad společností žádnou moc. Trvá na tom, že „individualismus nejen není anarchický, ale od nynějška je jediným systémem přesvědčení, který může zajistit morální jednotu země“ (1898, s. 50). S postupnou diferenciací společnosti a se slábnoucími vazbami na území a tradice musí společnost přijmout obecnější hodnoty. Lidé nemohou lpět na místních tradicích v situaci, kdy horizontální diferenciací boří místní a *partikulární hodnoty. Durkheim píše, že „kousek po kousku se dostáváme ke státu, a v současné době jsme toho již dosáhli, kdy členové jednotlivých společenských skupin spolu až na příslušnost k lidské rase nebudou mít nic společného“ (1898, s. 51). Mají-li lidé společný pouze obecný princip, musí s ním zacházet jako s posvátným zdrojem společenské soudržnosti. V dnešních „multikulturních společnostech“ nelze doufat, že lidé najdou shodu na základě čistě partikulárních systémů víry. Podle Durkheima však mohou doufat, že se shodnou v záležitostech, které jsou společným vlastnictvím všech složek společnosti, i když tyto záležitosti jsou nutně abstraktní a vysoce obecné povahy. Durkheim je tedy spjat s formou *kosmopolitního *univerzalizmu.

Stát a světské vzdělání

Měli bychom poznamenat, že Durkheim nepovažuje individualismus a lidská práva za prvky plně postačující ke znovuvytvoření občanské společnosti. Solidarita podle něj vyžaduje pluralitní společenské prostředí, kde jsou lidé považováni nejen za pouhé nositele univerzální lidskosti a za egoisty prosazující jen vlastní zájmy, ale také za nositele konkrétní *skupinové identity*. Tak se Durkheim ve svém sociálním a politickém myšlení dostává k důležité úloze státu.

Durkheim považuje stát za nejvyšší výraz společenského života v rámci mnohoúrovňového systému pravidel a rolí. Tvrdí, že státní regulace není jen omezující, ale člověku také otevírá nové možnosti. Termín „stát“ je pro něj označením souhrnu institucí, jež utvářejí politickou společnost: „Výraz ‚stát‘ používáme spíše k označení hybných sil suverénní autority a výrazem ‚politická společnost‘ označujeme složitou skupinu, jejímž nejvyšším orgánem je stát“ (1950, s. 48). V tomto ohledu se Durkheimovo pojetí státu výrazně liší od Marxova i od představ klasické ekonomické teorie. Durkheim tvrdí, že stát je ze své podstaty spojen s politickou společností a nemůže být zrušen, pokud nemá být narušena politická podstata společnosti. Dále se domnívá, že „stát není protivníkem společenských skupin ... ale předpokládá jejich existenci“ (1950, s. 45).

Právě v této souvislosti jsou důležité zprostředkující veřejné instituce: jsou prostředníkem, s jehož pomocí je stát ukotven v občanské společnosti. V nepřítomnosti spojujících článků, například zaměstnaneckých skupin, je obtížné racionálně vládnout a mezi státem a jedincem se otevírá nepřekonatelná mezera. Durkheim tedy předpovídá jistou formu „decentralizace“, při níž je každá úroveň společenství – úroveň jedince, skupiny a státu – vyjádřena prostřednictvím vzájemné výchovy. Pro Durkheima je občanská společnost tedy víc než Marxova sféra soukromé soutěže. Obsahuje skupiny, které povyšují zájmy svých členů na vyšší úroveň, a pluralita tohoto seskupování začleňuje společenské požadavky do politického procesu. Durkheim tedy popisuje stát jako činitele, jehož povinností je vést jedince k „morálnímu životu“ (1950, s. 75) a vztáhnout „partikularismus každého sdružení“ k „obecné užitečnosti a k potřebám organické rovnováhy“ (1897, s. 384). Stát jedná jako „zvláštní orgán, jehož povinností je najít jisté mechanismy, jež jsou ku prospěchu sociálního celku“ (1950, s. 50). Stát závisí na občanské společnosti složené z aktivních občanů podléhajících se na demokratické pluralitě. Pouze vzdělaná veřejnost respektující posvátnou podstatu univerzalistického individualismu a překonávající vzájemné rozdíly v pluralistické politické společnosti může naplnit zásady francouzské revoluce z roku 1789 (Durkheim, 1890). Zprostřed-

kující činitelé a stát se musí vypořádat se sklonem moderní tržně založené dělby práce upadat do stavu slepé anomie.

Zatímco ve svých raných dílech se Durkheim domníval, že toto nebezpečí se omezuje pouze na ekonomický sektor, později jej začala znepokojovat jeho všudypřítomná a strukturální podstata. Uznal tedy omezenou platnost Marxova názoru na konflikt, ale nedospěl k jeho revolučním závěrům. Stále horlivěji hledal hodnotové systémy a instituce, jež by se zhostily úkolu, který označoval jako „přetvoření morálního ustrojení společnosti“ (1897, s. 142). Tento zájem se odráží zejména v jeho pozdní práci o náboženství, na niž se nyní zaměříme.

Náboženství a sociální evoluce: Durkheimova práce *Elementární formy náboženského života*

Ve své poslední velké práci *Elementární formy náboženského života* z roku 1912 kritizuje Durkheim ty myšlenkové proudy, jejichž představitelem je Marx a které redukují náboženství na *ideologii nebo na metafyzický nesmysl. Ve své práci prohlašuje, že „je nemyslitelné, že soustavy idejí, jako jsou náboženství... by mohly být pouhým předivem iluzí“ (1912, s. 66). Durkheim si zde uložil úkol dokázat nejen to, že náboženské jevy jsou částečně nezávislé na hmotných vztazích, ale také to, že náboženské představy a rituály jsou základem vědeckého myšlení a praxe. Durkheim obhajuje názor, že náboženství není iracionální, ale v jistém důležitém ohledu *racionální*. Náboženství definuje jako „sjednocený systém víry a postupů vztahujících se k posvátným věcem, tedy věcem odděleným a zakázaným; víra sjednocuje v jedno morální společenství zvané církve všechny, kteří se této víry přidržují“ (1912, s. 38). Náboženská víra je zdrojem „dvoustranného rozdělení vesmíru“ (1912, s. 38) na *posvátné* a *profánní*. Tyto dva světy je nutno považovat „nejen za samostatné, ale také za nepřátelské a žárlivé soupeře“ (1912, s. 37).

Durkheim se opíral o výzkum *totemistických praktik mezi Australci a původními obyvateli Ameriky a došel k závěru, že rolí totemu je „především jméno... symbol“ (1912, s. 108). V původních domorodých společenstvích dostávají malé, rodově spřízněné skupiny jméno totemu – obvykle je to rostlina nebo zvíře –, které se často předává dalším generacím po mateřské nebo otcovské linii. Jména větších společenství zahrnují mnoho totemických skupin označovaných jako „frátrie“. Stejně jako může dnes člověk být současně Francouzem i občanem Evropské unie, může mít domorodec více než

jednu totemickou identitu. V současném světě pozorujeme aspekty totemové identity u jevů, jako je fotbalové fandění, kdy se tým a jeho příznivci sdružují prostřednictvím dresů určité barvy a souboru typických symbolů a sloganů. Soudobý totemismus je pro Durkheima v principu stejně racionální a tajemný jako „primitivní“ typ totemismu.

Durkheim tvrdí, že racionalita těchto „primitivních“ náboženství spočívá v jejich společenské funkci. Totemy a frátrie jako symboly a jména skupinu nejen definují, ale jsou také zdrojem její soudržnosti a solidarity, vyjádřené prostřednictvím náboženských praktik, rituálů a způsobů oblékání. Svou supra-individualitu si uvědomujeme jen za výjimečných okolností, ale právě tyto kolektivní události utvářejí naši identitu a propůjčují smysl naší pozemské existenci. Durkheim píše, že při náboženských slavnostech a kolektivních shromážděních „je výsledkem zvýšené aktivity všeobecná stimulace energie jedince. Lidé žijí jinak a intenzivněji než ve všedním čase ... Člověk se stává něčím jiným, než čím byl.“ (1912, s. 213) Při náboženských prožitcích a revolucích dochází k tak výraznému zvýšení kolektivní energie, že svým významem často překročí původní událost, jež toto zvýšení vyvolala. Rozjitřené emoce jsou transformovány do náboženských představ a kolektivních vyobrazení, jež „vyvolávají stejné emoce i poté, kdy shromáždění skončilo“ (1912, s. 222). Durkheim zde nepopisuje nic menšího než zrození a znovuzrození společnosti v extatickém kolektivním prožitku. Bůh je považován za obraz společnosti. Náboženské symboly – například svatí, andělé a duchové – jsou symbolickými *kolektivními vyobrazeními*, jimiž si společenské skupiny připomínají vlastní neporušenou morální identitu.

Durkheimův text měl značný vliv na antropologický výzkum ve 20. století a odrazil se například v práci Marcela *Mausse, Maurice *Halbwachse, Clauda *Lévi-Strause, Mary *Douglasové a mnoha jiných (další diskuse k tomuto tématu najdete v 5. kapitole na s. 176 a v 9. kapitole na s. 272).

Závěr

- Přestože Marx a Durkheim mají více společného, než se většinou připouští – nepřiznávají to zejména ti, kteří Durkheima nesprávně spojují s konzervatismem –, musíme si uvědomit, že oba myslitelé dospěli k velmi odlišným závěrům. Cílem Marxovy celoživotní práce bylo odhalit skrytou logiku vývoje kapitalismu od jeho počátků až k tomu, co považoval za jeho nevyhnutelné sebezničení. Durkheim tento názor nesdílel. Vztah mezi vědou a politikou nazíral zcela odlišně. Dokladem jeho liberálních politických názorů byl jeho

postoj v *Dreyfusově aféře ve Francii v devadesátých letech 19. století, kdy se připojil k progresivním liberálům, a také jeho eseje o socialismu a patriotická reakce na první světovou válku, v níž ztratil svého jediného syna. Je-li Marx typickým představitelem sociálního teoretika-buřiče, představuje Durkheim sociálního teoretika-morálního vychovatele.

Durkheimovo pojetí sociologie jako komplexního celku tvořeného vzájemně závislými sociálními fakty vedlo k tomu, že bývá někdy spojován s *funkcionalismem, tedy s doktrínou, že společnosti jsou více než součtem svých částí a že sociální integrace je důsledkem vzájemných závislostí, jež charakterizují složitý a diferencovaný sociální systém (podrobnou diskusi o funkcionalismu najdete ve 4. kapitole).

Z obecného hlediska spojuje Durkheima a Marxe společný zájem o analýzu společnosti jako sumy materiálních sil mnohem větších a mocnějších, než jakými na svět může působit kterýkoli jedinec. Měli bychom ale poznamenat, že srovnáme-li Marxovy myšlenky s Durkheimovými – natožpak s Weberovými –, projevuje se u Marxe sklon podceňovat význam kulturních a mentálních postupů spadajících mimo sféru čistě materiálních ekonomických vztahů. Lze tvrdit, že Marx si uchoval některé předsudky politické ekonomie o nadřazenosti ekonomických sil nad sociálními, kulturními a historickými rozdíly. Naproti tomu Durkheim ve své pozdní práci o náboženství objasňuje význam kolektivní víry, reprezentací, identity a kulturních praktik pro sociologické výklady. Tam, kde Marx spojuje sociální teorii s ekonomikou, tíhne Durkheim spíše ke kulturní antropologii.

Marx a Durkheim se rozcházejí zejména ve svých názorech na stav a důsledky sociální diferenciace a dělby práce pro rozvoj moderního kapitalismu. Marx považuje dělbu práce za nástroj rafinovaného a všudypřítomného systému třídního vykořisťování. Naproti tomu Durkheim považuje dělbu práce za nový a efektivní zdroj solidarity. Durkheim tvrdí, že úsilí o zrušení dělby práce je únikem od reality do idylické minulosti nebo do nemožné utopické budoucnosti. Oceňuje sílu „sociálních proudů“ a „kolektivního vědomí“ a nesdílí Marxovu důvěru v osvobozující moc revoluce. Rozhodně nepovažoval spolu s Marxem Pařížskou komunu v roce 1870 za předzvěst budoucí komunistické společnosti. Zatímco Marx považoval problémy kapitalistické společnosti za její nedílnou součást a domníval se, že je možné je řešit pouze v postkapitalistickém zřízení, Durkheim v moderním kapitalismu rozeznal tendence k *sebezničení* i k *obnově*. Marxovo pojetí třídního konfliktu a revolučního vítězství vycházelo podle Durkheima z mystické epistemologie. Kdyby se Marx dožil toho, že si mohl přečíst Durkheimovy práce, patrně by se domníval, že Durkheim při svém dovolávání se morálky opomíjí jisté základní nerovnosti moci a zdrojů a všudypřítomnost vykořisťování.

Marxovy i Durkheimovy sociální teorie v dnešní době v různých ohledech a z různých důvodů nepostrádají naléhavost. Jistě by bylo pošetilé popírat, že zhroucení komunismu ve 20. století vyvolává závažné pochybnosti o platnosti Marxových představ v dnešní době. Mnohé současné události v souvislosti s pokračujícím šířením *neoliberálního kapitalismu a neustále se prohlubujícími globálními nerovnostmi svědčí o významu a platnosti přinejmenším některých prvků Marxovy analýzy (podrobnější diskusi najdete v 7. a 14. kapitole). Současně platí, že Durkheimovy obavy z rostoucí propasti mezi státem a jedincem, z odtrženosti procesu rozhodování od těch, jichž se týká a které ovlivní, a z odumírání společenství v chabě regulovaném tržním systému ztratily jen málo ze svého opodstatnění.

K ZAMYŠLENÍ

1. Do jaké míry se shodují Marxovy a Durkheimovy představy o moderní dělbě práce? V čem se shodují a v čem se rozcházejí?
2. V čem se liší Durkheimovo pojetí anomie od Marxova pojetí odcizení?
3. Marx i Durkheim kritizují individualistický výklad sociálních jevů. V čem se jejich kritika liší?
4. Je náboženství něčím více než *opiem lidstva*, jak je nazval Marx?
5. Je občanská společnost pouhým seskupením vzájemně soupeřících sobeckých jedinců (Marx), nebo je nezbytnou složkou demokratické a pluralitní společnosti (Durkheim)?
6. Je stát *výborem pro řízení obecných záležitostí celé buržoazie* (Marx), nebo usměrňující morální autoritou, v níž by sociální zájmy měly dojít svého nejvyššího vyjádření (Durkheim)?

■ DOPORUČENÁ LITERATURA

Při čtení Marxe je nejlépe začít od *Komunistického manifestu* vydaného v nakladatelství Penguin (1967) nebo v novém vydání s úvodem Erika Hobsbawma (Verso, 1998). Vynikající výbor z Marxe pořídil David McLellan: *Karl Marx's Selected Writings* (Oxford University Press, 2. vydání, 2000) a Jon Elster: *Karl Marx: A Reader* (Cambridge University Press, 1986). Zásadním zdrojem pro studium Marxových ekonomických teorií je první svazek *Kapitálu* (vydal Penguin, 1976), zejména první kapitola „Zboží“. Důležitá je také kapitola v Marxově knize *Grundrisse* (vydal Penguin, 1973), nazvaná „Kapitola o penězích“. (Německý výraz *Grundrisse* znamená „základy“ nebo „přehled“ a v názvu této knihy se obvykle nepřekládá.) Nejlepší náhled do Marxových raných filozofických představ najdeme v jeho *Ekonomicko-filozofických rukopisech z roku 1844*, které vydal Penguin pod titulem *Karl Marx: Early Writings* (1975). Vynikající a přímočará kniha o Marxovi je *Karl Marx: His Life and Thought* (Papermac, 1987) Davida McLellana. Zábavnější knihu nazvanou *Karl Marx* napsal novinář Francis Wheen (Fourth Estate, 1999). Dobrou analytickou diskusi najdete v knize Shloma Avineriho *The Social and Political Thought of*

Karl Marx (Cambridge University Press, 1968). Marxistickou terminologii najdete ve slovníku, který uspořádal Tom Bottomore se spolupracovníky: *A Dictionary of Marxist Thought* (Blackwell, 1985). Přehled současného akademického myšlení o Marxovi uvádí čtyřsvazková *Karl Marx's Social and Political Thought: Critical Assessments*, kterou uspořádali Bob Jessop a Charlie Malcolm-Brown (Routledge, 1990).

Doporučujeme také čtyři vlivné studie o „analytickém marxismu“ (kterému se věnujeme ještě v 7. kapitole na straně 231): G. A. Cohen: *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (Oxford University Press, 1978), Jon Elster: *Making Sense of Marx* (Cambridge University Press, 1985), John Roemer: *Analytical Foundations of Marxian Economic Theory* (Cambridge University Press, 1981) a *Marxist Theory* (Oxford University Press, 1989), kterou uspořádal Alex Callinico.

Uvedení do studia Hegela najdete v knize Raymonda Planta *Hegel: An Introduction* (Blackwell, 1983), Charlese Taylora *Hegel and Modern Society* (Cambridge University Press, 1979) a Shlomo Avineriho *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge University Press, 1972).

Čtyři základní Durkheimovy práce jsou *The Division of Labour*, *The Rules of Sociological Method*, *Suicide* a *The Elementary Forms of Religious Life* (čtete v uvedeném pořadí). Zkuste novy a lepší překlad *Rules* (Macmillan, 1982) a *Division of Labour* (Free Press, 1984), který pořídil W. D. Halls, a překlad Karen Fieldsové *Elementary Forms* (Free Press, 1995). Dobře vybraný soubor úryvků ze všech čtyř uvedených knih společně s dalšími pozoruhodnými Durkheimovými texty najdete v knihách *Émile Durkheim: Selected Writings* (Cambridge University Press, 1972) a *Durkheim on Politics and the State* (Polity Press, 1986) – obě knihy uspořádal Anthony Giddens; Mustafa Emirbayer uspořádal výbor *Émile Durkheim: Sociologist of Modernity* (Blackwell, 2003). Durkheimovy politické úvahy jsou dobře patrné v jeho článku „Individualism and the Intellectuals“ v knize *Émile Durkheim on Morality and Society*, kterou uspořádal R. N. Bellah (University of Chicago Press, 1973).

Steven Lukes napsal standardní intelektuální Durkheimův životopis *Émile Durkheim: His Life and Work* (Penguin, 1973). Na základnější úrovni se pohybují Kenneth Thompson: *Émile Durkheim* (Ellis Horwood, 1982), Anthony Giddens: *Durkheim* (Fontana, 1978) nebo R. A. Jones: *Émile Durkheim: An Introduction to Four Major Works* (Sage, 1986). Užitečné jsou také knihy Ginafranca Poggioho *Durkheim* (Oxford University Press, 2000) a Stephena P. Turnera (ed.) *Émile Durkheim: Sociologist and Moralist* (Routledge, 1993). Podívejte se také na *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*, kterou uspořádali Mike Gane a Keith Tribe (Routledge, 1992). Antonio Palumbo a Alan Scott se zabývají Durkheimovou politickou sociologií v eseji „Weber, Durkheim and the Sociology of the Modern State“ v *The Cambridge History of Twentieth-Century Political Thought* (Cambridge University Press, 2003). O přijetí Durkheima ve Francii se dočtete v knize *The Sociological Domain* (Cambridge University Press, 1983), kterou uspořádal Phillippe Besnard. O poučném využití Durkheimovy analýzy v oboru antropologie se dočtete v knize *Durkheimian Sociology* (Cambridge University Press, 1998), kterou uspořádal

Jeffrey Alexander. Srovnání Marxe a Durkheima na vysoké analytické úrovni najdete u Davida Lockwooda: *Solidarity and Schism* (Oxford University Press, 1992) a v článku Alebrta Hirschmana „Rival Interpretations of Market Society“ v časopisu *Journal of Economic Literature* 20/2 (1982).

■ INTERNETOVÉ STRÁNKY

Marxistický internetový archiv (MIA) na adrese www.marxist.org uvádí četné výňatky z Marxových děl s komentáři a diskusemi.

Marxistické stránky na adrese www.anu.edu.au/polsci/marx/ uvádějí texty Marxe, Engelse, Lenina, Trockého a dalších.

Durkheimovy stránky na adrese www.relst.uluc.edu/durkheim obsahují užitečný životopis se souhrnem Durkheimových klíčových textů a slovníček výrazů.

Stránky Émila Durkheima na adrese www.emiledurkheim.com uvádějí dobrý životopis, části Durkheimových nejdůležitějších prací (ve francouzštině), několik citátů (v angličtině) a bibliografii.

Archiv Émila Durkheima na adrese <http://durkheim.itgo.com/main.html> obsahuje sekci s klíčovými Durkheimovými koncepcemi, slovníček a odkazy na podobné stránky.

Klasická sociální teorie III: Max Weber a Georg Simmel

Gianfranco Poggi

TÉMATY PROBÍRANÁ V TÉTO KAPITOLE

Max Weber: myšlenka interpretativní sociologie	104
„Vysvětlení“ a „porozumění“: význam výrazu <i>verstehen</i>	105
Úloha hodnot a ideálních typů	106
Náboženství, kapitalismus a modernita	107
Weberova práce <i>Protestantská etika a duch kapitalismu</i>	108
Světová náboženství a sociálně-ekonomické změna	111
Moc, stratifikace a nadvláda	113
Moc, třída, status a strany	114
Panství a legitimita	115
Racionalizace a vzestup „západního racionalismu“	118
Georg Simmel: „sociologie forem“	119
Interakce a výměna: Simmelova <i>Soziologie</i> z roku 1908	120
Sociabilita a sociální proces	121
Ambivalence a reciprocita	123
Peníze a modernita: Simmelova <i>Philosophie des Geldes</i>	124
„Tragédie kultury“	126
Tragické vědomí u Webera a Simmela: vazby na Nietzscheho a Freuda	127
Závěr	128
<i>K zamyšlení</i>	129
<i>Doporučená literatura</i>	130
<i>Internetové stránky</i>	131

Max *Weber a Georg *Simmel žili v Německu v době vzestupu pruského císařství za vlády císaře Viléma II. Oba prožili tragédii první světové války a vzájemně se znali a uznávali. Společně usilovali o vybudování sociologie v Německu, přestože k ní oba měli poněkud rezervovaný vztah. Weber byl vzděláním právník a historik ekonomie, záhy byl jmenován profesorem ekonomie a s touto disciplínou se ztotožňoval až do konce života. Zajímal se však především o dějiny ekonomie a vztah mezi ekonomickou sférou společnosti a jejími ostatními sférami, zejména náboženstvím, politikou, *stratifikací a právem. V roce 1897 se Weber nervově zhroutil a zůstal vážně nemocen až do roku 1903, ale po celý život platil za akademického učenice nejvyšších kvalit. Působil jako profesor na univerzitě v Heidelbergu a ve specializovaných časopisech publikoval řadu rozsáhlých a důkladným výzkumem podložených esejů soustředěných na problémy nezpochybnitelného významu.

Filozof Simmel se ztotožňoval se sociologií pouze v jedné fázi svého života. Většinu života učil v Berlíně a profesuru získal až na sklonku kariéry. Narodil se v židovské rodině a v Německu za vlády císaře Viléma strádal antisemitismem. Mnohé své přednášky uveřejňoval v periodickém tisku určeném široké kulturní veřejnosti. Jeho přednášky byly brilantně napsané, ale často postrádaly vzájemnou systematickou souvislost.

Weber i Simmel, každý ve své sféře zájmu a svým stylem analýzy, výrazně ovlivnili rozvoj sociologického myšlení 20. a 21. století. Tato kapitola se postupně zabývá výrazným intelektuálním přínosem obou myslitelů. V jejím závěru se zamyslíme také nad několika paralelami mezi Weberem a Simmelem a filozofií Friedricha *Nietzscheho a psychoanalytickým myšlením Sigmunda *Freuda. Nejprve se podíváme na Weberovo dílo.

Max Weber: myšlenka interpretativní sociologie

Na počátku devadesátých let 19. století Weber studoval římské právo, které se zabývalo zemědělskými pozemky, obchodním partnerstvím a obchodními společnostmi ve středověké Itálii. Ve své disertační práci zkoumal význam termínů *socius* a *societas* – „obchodní partner“ a „obchodní partnerství“, „společnost“ nebo „společenství“ – ve středověkém obchodním právu (Weber, 1889). Následně podrobil důkladné analýze údaje získané empirickým dotazováním na podmínky zemědělských dělníků ve východních částech Německa a vstoupil do hájemství sociologie jako takové (aniž by ji tak zpočátku označoval).

Po roce 1900 se Weber zapojil do takzvané *Methodenstreit* neboli „metodologické polemiky“, živé a dlouhodobé debaty německých učenců působících

v různých „kulturněvědních oborech“ – zejména v historii, teologii, právu, psychologii, filozofii a ekonomii (Weber, 1903–1906). Polemika se týkala toho, jakým způsobem uvedené obory chápat a praktikovat. Základní otázka zněla, zda, jak a do jaké míry by provozování zmíněných oborů mělo vycházet z přírodních věd. Ústředním bodem polemiky bylo: Mohou být lidské události a úmluvy předmětem obecně platných zákonitostí? Mohou badatelé, kteří je studují, dospět k objektivně založeným výsledkům, přestože jako lidské bytosti jsou nevyhnutelně zapojeni do předmětu svého výzkumu? Postupně probereme tři základní představy, jimiž byly prodchnuty Weberovy úvahy o této otázce. První se týká pojmu „porozumění“ neboli **verstehen*; druhá se zabývá úlohou hodnot ve výzkumu a třetí se týká úlohy toho, co Weber označil za **„ideální typy“*.

„Vysvětlení“ a „porozumění“: význam výrazu *verstehen*

Můžeme začít úvahami o Weberově představě toho, co dělá z lidí jedinečné bytosti. Weber především charakterizuje „člověka“ jako **interpretativního tvora* (Weber, 1922b). To znamená, že člověk je utvářen tak, že má-li přežít, musí světu porozumět. Dělá to tak, že vybere některé z nespočetných a vzájemně si odporujících aspektů, které před něj skutečnost předestírá, a přiřadí jim *smysl*. Jedině takto dokáže uspořádat realitu a soudržně a produktivně se v ní orientovat jak úsudky, tak souvisejícími praktikami.

Weber se v tomto ohledu připojuje k intelektuálnímu směru známému jako **„hermeneutika“*, která se zabývá výslovně interpretací. V Německu měla významnou tradici vrcholící v myšlení Weberova generačního předchůdce Wilhelma **Diltheye*. Podle Diltheyova vzoru přenáší Weber tento přístup na historické kulturní jevy a používá výraz *verstehen* (porozumět, pochopit). Tvrdí, že badatel zabývající se kulturou musí pochopit duševní pochody, které jedince vedly k jejich činům, a zejména musí pochopit pochody, jimiž se jedinec orientuje v činech druhých lidí. Tento zájem o individuální jednání ve Weberově myšlení bývá označován jako „metodologický **individualismus“*. Vyplyvá z něj, že popisy společensko-historických událostí musí pokud možno co nejvíce vycházet ze stavu mysli jedinců, kteří se podíleli na vytváření společenského uspořádání a přizpůsobovali se mu.

Weber však také zdůrazňuje, že z okolností, že badatelé pěstující „kulturní vědy“ musí usilovat o pochopení subjektivních procesů lidských aktérů, ještě nevyplývá, že by se měli vzdát snahy tyto jevy *vysvětlovat*. Neznamená to, že se omezují pouze na popis a komentář společenských jevů. Správný vědecký výklad kteréhokoli jevu musí obsahovat také pokus o vysvětlení jeho

příčin – přestože každý takový pokus je pouze výběrový a částečný, může být srovnáván s jinými podobnými pokusy a může s nimi být v rozporu. Snaha chápat subjektivní procesy lidských aktérů není alternativou tohoto pokusu, ale jedním z jeho aspektů. V tomto smyslu tedy Weber definoval sociologii jako „vědu, která se pokouší o *interpretativní porozumění* lidskému jednání, aby tak mohla dospět ke *kauzálnímu vysvětlení* jeho průběhu a důsledků“ (1922b, s. 4) (kurziva doplněna).

Úloha hodnot a ideálních typů

Webera také velmi zajímal možný zkrat mezi badatelovým subjektivním ustrojením a předmětem studia. Znepokojovala jej především skutečnost, že by badatelovy *hodnotové preference* mohly určitým způsobem narušit jeho rekonstrukci shromážděných faktů (Weber, 1903, 1915). Weber zdůrazňoval, že všechno výzkum – přírodních i lidských záležitostí – je sám o sobě motivovaným jednáním, které se orientuje podle badatelových hodnot nebo „hodnotových idejí“, podle badatelovy představy, co stojí za to zkoumat. Trval také na tom, že tato opodstatněná spojitost neboli „vztáženost k hodnotám“ (*Wertbeziehung*) mezi hodnotami badatele a jeho výzkumem by na tomto místě měla být přerušena. Nemělo by docházet ke směšování badatelova hodnotového soudu (*Werturteil*) a posouzení faktů, k nimž badatel dospěje na základě získaných údajů. Údaje musí být získány takovým způsobem, aby si jejich relativní posouzení vysloužilo souhlas i jiných aktérů, kteří nesdílejí badatelův hodnotový postoj.

Je-li zaznamenán tento rozdíl (ale jeho pozorování je vždy záležitostí míry), mohou se výsledky výzkumu stát veřejnou skutečností a sloužit jako inspirace pro objevování nových skutečností a pro pokusy o jejich interpretaci. Tímto způsobem lze připustit, že „vědy o kultuře“ zahrnují na jedné straně specifický a hodnotami zatížený vztah mezi badatelem a předmětem jeho studia, a na druhé straně také požadavek, aby stejně jako „vědy o přírodě“ vytvářely závěry, jejichž platnost lze veřejně uznat.

Stejným způsobem se Weber vztahuje k jiné, související otázce: Do jaké míry je součástí vědecké praxe utváření a používání *obecných pojmů*? Weber odmítá názor, že významné lidské jevy jsou vždy a výhradně „historické“, že tedy získávají na významu pouze přesným vymezením místa, času a způsobu jejich jednorázového výskytu. Místo toho Weber tvrdí, že veškerý vědecký diskurz využívá více méně obecné pojmy a individuální případy tedy mohou být příkladem obecného a opakujícího se jevu. V souvislosti s vědami o kultuře však připojuje dvě významná omezení. Za prvé, termíny užívané v kulturních

vědách nesměřují k formulaci obecných *zákonů* lidského chování, natožpak zákonů historického vývoje. Za druhé, pojmy vhodné pro kulturní vědy se liší od pojmů používaných v přírodních vědách. Pojmy používané v kulturních vědách jsou **ideálnětypické* pojmy. Weber tvrdí, že ideálnětypické pojmy neboli „ideální typy“ vytvářejí skupiny pojmů neboli *typologie*, které může badatel použít k analýze a kategorizaci konkrétních rysů zkoumaného předmětu. Ideální typy jsou tedy v tomto ohledu nástroje pro uspořádání informací a pro odvození podobností a rozdílů mezi pozorovanými jevy. Jsou to však pouze nástroje analýzy: nevyjadřují soud o tom, co je na jevu „ideální“ ve smyslu skutečně hodnotného a obdivuhodného. S ohledem na typologii forem sociálního jednání používá Weber ideální typ „tradičního jednání“ (motivovaného zvyklostmi a tradicemi), ideální typ „afektivního jednání“ (motivovaného emocemi a podněty), ideální typ „hodnotově-racionálního jednání“ (motivovaného hodnotami, zejména „nejvyššími hodnotami“) a ideální typ „účelově-racionálního jednání“ (motivovaného vědomou metodickou kalkulací dostupných prostředků k dosažení žádoucích cílů).

Smyslem Weberových ideálních typů je poskytnout pojmová měřítka pro analýzu individuálních situací, v nichž se často směšují složky protikladných typů. Vyjadřují to, co bychom mohli nazvat omezenou rozmanitostí kulturních jevů, a umožňují badatelům systematicky „srovnávat a odlišovat“ rozsáhlé skupiny rozdílných, ale přesto vzájemně souvisejících aspektů sociální zkušenosti.

Náboženství, kapitalismus a modernita

Nyní se zaměříme na Weberovy podstatné příspěvky k sociální teorii. Objevují se v řadě dnes již klasických prací. Je mezi nimi Weberova proslulá studie *Protestantská etika a duch kapitalismu* (*Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*), která poprvé vyšla v letech 1904–1905 a ve druhém přepracovaném vydání v roce 1920, stejně jako jeho poslední nedokončené životní dílo *Ekonomie a společnost* (*Wirtschaft und Gesellschaft*), vydaná posmrtně v roce 1922, a několik dalších klíčových textů, kterými se rovněž budeme krátce zabývat. V následující diskusi se nejprve zaměříme na Weberovy spisy o kapitalismu, náboženství a modernitě. Potom se podíváme na jeho příspěvek k teorii politiky, moci, **stratifikace*, *byrokracie* a **racionalizace*.

Řídicím principem Weberovy rozsáhlé a tvůrčí práce o sociologii náboženství je představa, že až do nedávné doby bylo jednou z nejmočnějších sil společenských vazeb a společenské transformace právě *náboženství*. Weber

říká, že náboženství má „stereotypizující“ účinek. Stabilizuje společenské uspořádání, podporuje identitu společenských skupin a udržuje strukturu souvislostí, v nichž spolu jednotlivé skupiny vzájemně soupeří. Různá náboženství tak mohou hrát úlohu při utváření a uchovávání různých kultur a civilizací, ale stejně tak je mohou měnit a přetvářet.

Toto téma lze spojit s Weberovým tvrzením o nevyhnutelně „interpretativním“ postoji člověka. Přestože proces interpretace se odehrává v mysli jedince, společenské uspořádání obvykle jedince přiměje přijmout platnost jistých již existujících schémat, způsobů chápání světa a vzorců jeho činnosti. Světový názor a instituce potom sjednocují praktiky samostatných jedinců s praktikami ostatních. Rozmanití jedinci se tak mohou změnit v sociální celek, sociální entitu schopnou společného jednání k dosažení sdílených zájmů jakéhokoli typu. Weber pro takovou entitu používá obecné označení *Stand*, jež se obvykle překládá jako „statusová skupina“.

Ve své studii *Protestantská etika* se Weber soustředí zejména na úlohu konkrétního náboženského světonázoru při „schválování“ zásadní společenské změny. Ve většině ostatních významných esejí o sociologii náboženství se zabývá zejména o úlohu náboženství při vymezování dlouhodobých rozdílů mezi civilizacemi. Je však důležité poznamenat, že v žádném ze zmíněných případů Weber nepředpokládá, že náboženství je *jediným* rozhodujícím faktorem. Právě naopak: tvrdí, že náboženské faktory vždy působí společně s ostatními kulturními a společenskými faktory, ale také s důležitými hmotnými faktory vojenské a politické moci, ekonomických a technologických změn, právních vztahů a přírodního prostředí.

Weberova práce *Protestantská etika a duch kapitalismu*

Základní argumenty práce *Protestantská etika a duch kapitalismu* lze shrnout do pěti následujících bodů:

1. Weber tvrdí, že k nástupu moderního kapitalismu – složité a dlouhodobé události, jejíž počátky klade na konec 17. století – nepříspěly pouze hmotné a institucionální podmínky různého typu, například ty, které zdůrazňuje Marx. Nástupu kapitalismu napomohla také ideologická podmínka: rozvoj toho, čemu Weber říká *duch* kapitalismu. Kapitalistický „duch“ je historicky příznačný způsob vzniku a ospravedlnění individuálního usilování o zisk prostřednictvím obchodních a výrobních operací prováděných pokojně a legálně na trhu. Podporuje jedince v úsilí o vytváření zisku prostřednictvím osobitého typu psychologického závazku. Prikazuje jedincům, aby

svému projektu zasvětili nejen svůj dostupný kapitál a technické znalosti a dovednosti, ale také svou schopnost soustavně pracovat, svůj smysl pro osobní odpovědnost, svou ochotu investovat výsledky prvních výdělečných operací do provádění dalších, svou otevřenost vůči změnám v organizaci práce najatých spolupracovníků, snahu vynalézat nové produkty nebo služby a hledat nové zákazníky a trhy.

V této souvislosti Weber tvrdí, že obvyklá představa o motivaci prvních kapitalistických podnikatelů – a sice představa o egoistické materiální převaze – je nesprávná. Představa o duchu kapitalismu připisuje těmto jedincům složitější subjektivitu, která se neomezuje na pouhou bezmeznou hrabivost. Místo toho je zásadním faktorem ochota jedince vyzkoušet vlastní schopnost odříkání a ukázněnosti a dobrat se tak ekonomického úspěchu. Tento motiv se ve Weberově práci objevuje opakovaně jako představa o „asketismu“ a ukázněném odříkání se světských radostí.

2. Navenek se tedy duch kapitalismu jevil jako veskrze nenáboženská představa. Zdálo by se, že propůjčuje smysl lidským vlastnostem a světským činnostem, jež křesťanství (stejně jako jiná náboženství) považovalo přinejlepším za morálně pochybné. Na tento problém reaguje Weber takto: Jelikož v raně moderní Evropě se náboženské záležitosti týkaly všech, mohl duch kapitalismu morálně posílit první generaci kapitalistických podnikatelů jedině tehdy, pokud měl nebývalý náboženský náboj. To mohlo umožnit jen nové chápání křesťanství, s nímž přišla protestantská reformace, kterou uvedl do pohybu německý mnich Martin Luther na počátku 16. století.

Souvislost mezi novými formami protestantské pobožnosti a raného kapitalistického vývoje nebyla pro učence nijak nová. Ve Weberově době byl zcela běžný názor, že protestantismus souvisí s „pracovní etikou“. Nevyřešenou otázkou však zůstávalo, které formy nové pobožnosti sehrály zásadní úlohu a jakým způsobem. Weber na tuto otázku odpověděl novým a rozporuplným způsobem a svou odpověď dokazoval neobyčejně učeně a pečlivě. Ze všech různých podob reformovaného křesťanství poskytla kapitalismu požadovanou náboženskou oporu jen jedna: kalvinismus či puritanismus. Kalvinismus bylo hnutí pojmenované podle učení švýcarského protestantského teologa Jeana Calvina.

3. Hlavním charakteristickým rysem kalvinismu byla teologická doktrína o „predestinaci“. Bůh dal každému člověku nevyzpytatelným a nezměnitelným rozhodnutím duši k věčnému zatracení nebo spáse na věčnost. Ani neochvějně věřící člověk nemůže znát či změnit takový osud. Nejvyšší význam předurčení tedy probouzí ve věřícím tísnivou úzkost, kterou nelze zmírnit zbožnými skutky, dobrými činy nebo dary církvi, protože kalvinis-

říká, že náboženství má „stereotypizující“ účinek. Stabilizuje společenské uspořádání, podporuje identitu společenských skupin a udržuje strukturu souvislostí, v nichž spolu jednotlivé skupiny vzájemně soupeří. Různá náboženství tak mohou hrát úlohu při utváření a uchovávání různých kultur a civilizací, ale stejně tak je mohou měnit a přetvářet.

Toto téma lze spojit s Weberovým tvrzením o nevyhnutelně „interpretativním“ postoji člověka. Přestože proces interpretace se odehrává v mysli jedince, společenské uspořádání obvykle jedince přiměje přijmout platnost jistých již existujících schémat, způsobů chápání světa a vzorců jeho činnosti. Světový názor a instituce potom sjednocují praktiky samostatných jedinců s praktikami ostatních. Rozmanití jedinci se tak mohou změnit v sociální celek, sociální entitu schopnou společného jednání k dosažení sdílených zájmů jakéhokoli typu. Weber pro takovou entitu používá obecné označení *Stand*, jež se obvykle překládá jako „statusová skupina“.

Ve své studii *Protestantská etika* se Weber soustředí zejména na úlohu konkrétního náboženského světového názoru při „schválování“ zásadní společenské změny. Ve většině ostatních významných esejů o sociologii náboženství se zabývá zejména o úlohu náboženství při vymezování dlouhodobých rozdílů mezi civilizacemi. Je však důležité poznamenat, že v žádném ze zmíněných případů Weber nepředpokládá, že náboženství je *jediným* rozhodujícím faktorem. Právě naopak: tvrdí, že náboženské faktory vždy působí společně s ostatními kulturními a společenskými faktory, ale také s důležitými hmotnými faktory vojenské a politické moci, ekonomických a technologických změn, právních vztahů a přírodního prostředí.

Weberova práce *Protestantská etika a duch kapitalismu*

Základní argumenty práce *Protestantská etika a duch kapitalismu* lze shrnout do pěti následujících bodů:

1. Weber tvrdí, že k nástupu moderního kapitalismu – složité a dlouhodobé události, jejíž počátky klade na konec 17. století – nepřispěly pouze hmotné a institucionální podmínky různého typu, například ty, které zdůrazňuje Marx. Nástupu kapitalismu napomohla také ideologická podmínka: rozvoj toho, čemu Weber říká *duch* kapitalismu. Kapitalistický „duch“ je historicky příznačný způsob vzniku a ospravedlnění individuálního usilování o zisk prostřednictvím obchodních a výrobních operací prováděných pokojně a legálně na trhu. Podporuje jedince v úsilí o vytváření zisku prostřednictvím osobitého typu psychologického závazku. Přikazuje jedincům, aby

svému projektu zasvětili nejen svůj dostupný kapitál a technické znalosti a dovednosti, ale také svou schopnost soustavně pracovat, svůj smysl pro osobní odpovědnost, svou ochotu investovat výsledky prvních výdělečných operací do provádění dalších, svou otevřenost vůči změnám v organizaci práce najatých spolupracovníků, snahu vynalézat nové produkty nebo služby a hledat nové zákazníky a trhy.

V této souvislosti Weber tvrdí, že obvyklá představa o motivaci prvních kapitalistických podnikatelů – a sice představa o egoistické materiální převaze – je nesprávná. Představa o duchu kapitalismu připisuje těmto jedincům složitější subjektivitu, která se neomezuje na pouhou bezmeznou hrabivost. Místo toho je zásadním faktorem ochota jedince vyzkoušet vlastní schopnost odříkání a ukázněnosti a dobrat se tak ekonomického úspěchu. Tento motiv se ve Weberově práci objevuje opakovaně jako představa o „asketismu“ a ukázněném odříkání se světských radostí.

2. Navenek se tedy duch kapitalismu jevil jako veskrze nenáboženská představa. Zdálo by se, že propůjčuje smysl lidským vlastnostem a světským činnostem, jež křesťanství (stejně jako jiná náboženství) považovalo přinejlepším za morálně pochybné. Na tento problém reaguje Weber takto: Jelikož v raně moderní Evropě se náboženské záležitosti týkaly všech, mohl duch kapitalismu morálně poslit první generaci kapitalistických podnikatelů jedině tehdy, pokud měl nebývalý náboženský náboj. To mohlo umožnit jen nové chápání křesťanství, s nímž přišla protestantská reformace, kterou uvedl do pohybu německý mnich Martin Luther na počátku 16. století.

Souvislost mezi novými formami protestantské pobožnosti a raného kapitalistického vývoje nebyla pro učence nijak nová. Ve Weberově době byl zcela běžný názor, že protestantismus souvisí s „pracovní etikou“. Nevyřešenou otázkou však zůstávalo, které formy nové pobožnosti sehrály zásadní úlohu a jakým způsobem. Weber na tuto otázku odpověděl novým a rozporuplným způsobem a svou odpověď dokazoval neobyčejně učeně a pečlivě. Ze všech různých podob reformovaného křesťanství poskytla kapitalismu požadovanou náboženskou oporu jen jedna: kalvinismus či puritanismus. Kalvinismus bylo hnutí pojmenované podle učení švýcarského protestantského teologa Jeana Calvina.

3. Hlavním charakteristickým rysem kalvinismu byla teologická doktrína o „predestinaci“. Bůh dal každému člověku nevyzpytatelným a nezměnitelným rozhodnutím duši k věčnému zatracení nebo spáse na věčnosti. Ani neochvějně věřící člověk nemůže znát či změnit takový osud. Nejvyšší význam předurčení tedy probouzí ve věřících tísnivou úzkost, kterou nelze zmírnit zbožnými skutky, dobrými činy nebo dary církvi, protože kalvinis-

- mus podobným skutkům upírá opodstatnění. Podle kalvinismu jsou takové činy podobné kouzelnickým praktikám a uctívání idolů. Zmíněná úzkost však může najít úlevu v historicky nové formě asketismu, v níž věřící upře veškerou svou energii k racionálnímu a metodickému provozování svého pozemského *povolání*, které se stane výrazem jeho oddanosti slávě Boží. Luther zavedl do němčiny výraz *Beruf* ve svém překladu bible a rozuměl jím „povolání“ ve smyslu Božského určení. Weber tvrdil, že Luther propůjčil myšlence *Beruf* výklad, který uchovával v podstatě tradiční způsoby chování. Weber však zastával názor, že v kalvinistickém puritánském pojetí, kdy vyvolený mohl získat jistou představu o svém vyvolení pouze neúnavným zdokonalováním a sebeovládáním, nezůstaly žádné stopy tradicionalismu.
4. Kalvinistická doktrína neopravňovala a nepovzbuzovala věřící výslovně k tomu, aby si nový asketismus vysvětlovali jako „ducha kapitalismu“. Weber však tvrdil, že toto vysvětlení bylo nevyhnutelné. Dogma o předurčení kladlo náboženský důraz na způsoby jednání ve světě, který udělil podnikání morální důstojnost. Soukromé podnikání se proměnilo ve zkoušku morální hodnoty člověka. Protagonisté raného kapitalismu mohli usilovat o zisk, jak to vyjádřil Weber, s „neuvěřitelně čistým svědomím“. Tvrdil dále, že typickým představitelem tohoto étosu byl v 18. století americký státník, vynálezce a podnikatel Benjamin *Franklin.
5. Tato bezděčná vazba neboli „spřízněnost volby“ (*Wahlverwandschaft*), jak ji nazýval Weber, mezi kalvinistickou zbožností a soukromým podnikáním však měla paradoxní důsledky. V průběhu generací začal kapitalismus výrazným způsobem měnit svět, začal uvolňovat a zpochybňovat tradiční omezení obchodního chování a nakonec *sekularizovat západní kulturu. Honba za ziskem v soukromém podnikání se tedy začala rozcházet se svou dřívější náboženskou oporou. Stala se soběstačnou a sebeobhajující, osvobodila se od svého dřívějšího významu a obsahu. Jakmile zvítězil kapitalistický *system*, stal se kapitalistický *duch* zbytečným. Weber tvrdí, že dnes systém vyžaduje od jedinců – a nejen od podnikatelů, ale také od dělníků – stejné nasazení, které se původně odvozovalo od jeho morálního významu. Dnes jsme však podle Webera konfrontováni s „železnou klecí“ nebo „ocelovým pancířem“ (*stahlhartes Gehäuse*), jenž se vyznačuje povinností pracovat a plnit profesionální poslání, ale už neobsahuje etický či metafyzický *smysl*. Weber prohlašuje:

Puritán chtěl být člověkem s pracovním posláním; my jsme k tomu dnes nuceni. Asketismus se přesunul ven z klášterních cel a pracovní poslání jej proměnilo v život plný práce. Potom začal vládnout světské morálce a pomohl vybudovat mocný svět moderního eko-

nomického řádu. Tento svět byl v počátcích mechanické a strojní výroby spjat s technickými a hospodářskými podmínkami a dnes určuje životní způsob všech jedinců, kteří se do něj narodí – nikoli pouze těch, kteří jsou přímo zapojeni do výdělečné činnosti. Tento pulzující mechanismus se vyznačuje nesmírnou silou. Možná bude pulzovat tak dlouho, dokud na popel neshoří poslední tuna fosilních paliv. Podle Baxtera by starost o materiální zboží měla spočívat na ramenou jeho svatých jako „lehký plášť, který lze kdykoli odhodit“. Přesto osud dopustil, že z lehkého pláště byl ukován ocelový pancíř. Asketismus se sice pokusil ovlivnit a proměnit svět, ale hmotné zboží nakonec získalo nad lidmi stále větší moc, před nímž není úniku.

(Weber, 1920b, s. 123–124)

Přehlédneme-li celou Weberovu studii, uvidíme hlavní otázku: Přispěly náboženské faktory ke vzniku kapitalismu a tím i ke vzniku ústřední ekonomické složky, která se podílela na nástupu modernity? Weber odpovídá, že kalvinismus sehrál významnou roli v utváření ducha kapitalismu a že tento „duch kapitalismu zase sehrál významnou roli při nástupu samotného kapitalismu“. Weber se tedy ocitl v rozporu se všemi předchozími výklady vzniku kapitalismu, počínaje Marxem, který se odvolával *pouze* na materiální faktory a náboženské aspekty modernizace považoval pouze za odvozené a sekundární.

Světová náboženství a sociálně-ekonomické změna

Ve svých dalších srovnávacích esejích o sociologii náboženství se Weber soustředí na konfucianství, taoismus, hinduismus, buddhismus a judaismus a klade podobné obecné otázky jako v *Protestantské etice*. Dokazuje, jak zmíněná náboženství nedovolila čínské, indické a staré izraelské civilizaci podpořit rozvoj analogický západní modernizaci a nepodpořila ani *racionalizaci všech způsobů společenských záležitostí, počínaje ekonomickým a politickým rozměrem. Zmíněné eseje „Ekonomická etika světových náboženství“ z let 1914–1919 byly vydány ve třísvazkovém díle o sociologii náboženství, jehož součástí bylo také druhé, přepracované vydání *Protestantské etiky* z roku 1920.

Ve svých argumentech se Weber odvolává na celou řadu faktorů mimo rámec náboženství. Například v diskusi o císařské Číně podtrhuje takzvaný hydraulický faktor: zachování zemědělství, a tedy i civilizace vyžadovalo centralizovaný systém politické kontroly zavlažovacích soustav. Takový systém

ale brzdil rozvoj autonomních statusových skupin analogických těm, které hrály vedoucí úlohu při modernizaci Západu.

V tomto širokém rámci se hlavní argumenty týkají sociálních důsledků náboženských forem zastoupených v císařské Číně, v Indii před příchodem Britů a ve starověkém Izraeli. Weber tvrdí toto: Zmíněná náboženství se hrála významně *negativní* roli s ohledem na vznik něčeho takového, jako je duch kapitalismu. Nekladla duchovní důraz na úsilí jedince dokázat svou morální úroveň skrze mistrovství ve svém světském povolání. Náboženství nepodporovala, ba dokonce odsuzovala jakékoli odloučení od tradice a snahu inovovat obchodní postupy. V nejlepším případě umožňovala a dovolovala příslušníkům privilegovaných statusových skupin nikoli ovládnout realitu, ale *přizpůsobit* se jí, uznat její vnitřní harmonii a vzdát jí poctu. Weber dokazuje tento rozdíl zejména na příkladu mandarínů v císařské Číně, kteří se učili klasické texty *Konfucia a jeho následovníků a pracovali ve státní správě říše. Z tohoto důvodu konfucianství přísně vyžadovalo respekt vůči tradici a nade vše si cenilo správného chování.

Totéž platí i o jiných statusových skupinách spojovaných s dalšími východními náboženstvími, zejména o hinduistických bráhmanech a buddhistických mniších. Také oni byli vyškoleni v náboženské doktríně a jejich oddanost náboženským hodnotám propůjčovala jejich životu racionalistický odstín. Tato racionalita však byla využívána při usilování o rituální čistotu a současně odmítala jakýkoli vážný zájem o iluzorní skutečnosti tohoto světa. Proto i tyto doktríny, každá svým způsobem, bránily vzniku něčeho, co by se podobalo puritánskému světskému asketismu. Zrazovaly od odhodlání brát vážně věci materiálního světa a proměňovat je v každodenní praxi.

Weber připouští, že starobylý judaismus povzbuzoval oddanost vůči světským záležitostem podobně, jako tomu bylo u puritánů. Poukazuje však na to, že tato oddanost se soustředila zejména na usilování o vojenskou a politickou moc při soupeření s nežidovskými národy. V tomto smyslu měl judaismus výrazně **partikulární* náboj založený na prosazování zájmů vlastní skupiny („my“) proti cizím nežidovským skupinám („oni“). Weber ukazuje, jak tento postoj nalezl výraz v ekonomické sféře. Od každého Žida, který pracoval pro ostatní Židy nebo s nimi obchodoval, se očekávalo, že bude dodržovat etická omezení při jednání s vlastními lidmi, nečekalo se však, že je bude dodržovat v ekonomických vztazích s nežidovskými partnery. Z tohoto důvodu se Židům přes jejich vynikající obchodní a bankéřské schopnosti nepodařilo v raně moderní Evropě uplatnit stejně všudypřítomný ekonomický vliv, jaký měli protestantští kalvinisté.

Na tomto místě bychom mohli podotknout, že Weberova sociologie se zaměřovala spíše na náboženství v množném čísle. Weber nestudoval náboženství

v abstraktní rovině jako Durkheim v práci *Elementární formy náboženského života*. Místo toho se zabýval specifickými historickými náboženstvími. Uvažoval o obsahu a doktrínách různých náboženských tradic a s tím souvisejících rozdílech v jejich organizačních strukturách. Zdůrazňoval rozdílný vliv různých náboženství na to, kam se jejich stoupenci řadili v rámci všehomíra. Zajímal se také o to, jak různá náboženství odpovídají na zásadní otázku o životě před smrtí a po ní a jak pojímají božství.

Moc, stratifikace a nadvláda

Nyní se soustředíme na druhé ohnisko Weberova myšlení, a sice na sféru *politiky*. Viděli jsme, že Weber si pronikavě uvědomoval význam náboženských doktrín a role jedinců – proroků, kněží, mnichů –, kteří tyto doktríny slovně vyjadřují a rozpracovávají příslušné praktiky. Toto soustředění by nás však *nemělo* vést k domněnku, že Weber řadí náboženské faktory nad jiné, kvalitativně odlišné typy faktorů. V závěru *Protestantské etiky* Weber zdůrazňuje, že neměl v úmyslu vypracovat „jednostrannou spiritualistickou analýzu kultury a dějin a použít ji na místo stejně jednostranné „materialistické analýzy““ (1920b, s. 125). Právě naopak, Weber tvrdí, že jedinci mohou svému životu přisuzovat smysl právě odkazem k několika různým typům hodnotových schémat – nemusí to být hodnoty pouze náboženské, ale také ekonomické, politické, intelektuální, estetické i erotické.

Weber poukazuje na to, že dominantní *statusová skupina může orientovat své vzájemné činnosti prosazováním konkrétních materiálních zájmů a může usilovat o to, aby tyto zájmy převážily nad zájmy konkurenčních skupin. V tomto ohledu Weber zdůrazňoval, že „ideální zájmy“ a „materiální zájmy“ hrají svou roli v utváření sociálního jednání a sociálních hnutí v dějinách. V jedné vysvětlující pasáži Weber dokresluje tento názor přirovnáním k „výhybkářům“ na železnici. Materiální zájmy jsou jako vlaky na kolejích. Jejich pohyb nelze zastavit, ale jejich směr lze změnit idejemi – podobně jako výhybkáři mění směr vlaků: „Chování člověka neřídí ideje, ale materiální a ideální zájmy. Přesto ale velmi často obrazy světa, jež byly vytvořeny idejemi, stejně jako výhybkáři určují, po jaké dráze se bude ubírat lidské jednání hnané dynamikou zájmů“ (1920d, s. 280).

Mnoho ze základů Weberova myšlení se objevuje v jeho poslední velké práci *Ekonomie a společnost* (Wirtschaft und Gesellschaft), která byla uveřejněna ve dvou částech, v roce 1920 a posmrtně v roce 1922. Pro Webera mají zásadní význam tři hlavní faktory: faktor *moci*, faktor **stratifikace* sociální

struktury v souladu s příslušností k třídám a statusovým skupinám a faktor typů *legitimního* **panství*. Postupně se podíváme na všechny tři faktory.

Moc, třída, status a strany

Weber znovu opakuje, že to, *kteřá* společenská skupina převládá nad ostatními v daném historickém kontextu, nezáleží na žádném zákonu lidského vývoje, který zajišťuje nejvyšší naplnění kvalit druhu – jak to například formuloval Marx v zákonu o vzestupu proletariátu. Převaha určité skupiny nedokazuje ani nadřazenost jejích hodnot nad hodnotami jiných skupin, ale závisí na okolních podmínkách a zejména na množství moci, které tato skupina dokáže úspěšně zmobilizovat. Taková moc, kterou Weber vnímá jako schopnost skupiny prosadit vlastní zájmy, dokonce i přes odpor druhých skupin, se může vyjádřit v politické formě a zakládá se na vlastnictví klíčového zdroje – prostředků násilí –, díky němuž může dominantní skupina ohrožovat fyzické přežití a blaho nepřátelských skupin.

Weber se také zmiňuje o dvou dalších formách moci: o *ekonomické* moci a o moci, kterou bychom mohli označit za *ideologickou* (Weber ji ponechává bez označení). Ekonomická moc je založena na zdrojích nezbytných pro reprodukci materiálního života. Ideologická moc je založena na schopnosti skupiny vytvářet platné kolektivní chápání smyslu reality a platných norem nezbytných pro udržení společenského řádu. Všechny zmíněné formy moci – politická, ekonomická a ideologická – vstupují do hry ve Weberově analýze stratifikace a panství, na niž se nyní zaměříme.

Distribuce tříd forem moci založené na vlastnictví jejích zdrojů, nebo naopak na nemožnosti podílet se na nich vytváří politický, ekonomický a ideologický aspekt *sociální nerovnosti*, jež bývá běžně označována jako „stratifikace“. Každý aspekt v sobě zahrnuje jiný typ vnitřní rovnosti členů (1922c):

- strany – jsou chápány v širokém smyslu slova, určují jedince, kteří mají, nebo nemají přístup k politickému centru společnosti a vlivu na její politiku;
- třídy – vymezují jedince na základě šancí, které mohou, nebo nemusí mít při prosazování svých zájmů na trhu; a
- stavy nebo „statusové skupiny“ – vymezují míru společenské vážnosti a prestiže, jíž se většina jedinců těší, či nikoli (v tomto kontextu má „statusová skupina“ užší význam než ve Weberových spisech o náboženství).

Při pojmovém vyjádření tříd stratifikačních jednotek se Weber výslovně rozchází s Marxem, pro něhož je jedinou významnou jednotkou **třída*. Na druhou stranu Weber s Marxem souhlasí, že sociální nerovnost vytváří konflikty

mezi jednotkami a že v moderním světě ztrácí třetí typ jednotky (stavy) význam vzhledem ke třídám. Trvá však na tom, že strany jsou v moderních společnostech důležitým kolektivním hráčem. V souladu s tím, jaké místo zaujímaly politickými zájmy v jeho vlastním životě, Weber teoretizuje převážně o *politické* formě moci. Tento důraz je patrný zejména v jeho analýze forem panství.

Panství a legitimita

Weber (1919a) ani v nejmenším nepochybuje o tom, že politická moc má svůj zdroj v násilí. Trvá však také na tom, že politická moc je významnější, jakmile se zaštití *legitimitou* a promění se z pouhé moci (*Macht*) v *panství (*Herrschaft*) (1922d). Panství se projevuje prostřednictvím příkazů, které vyžadují poslušnost. Legitimita existuje tehdy, kdy ti, jimž jsou příkazy určeny, je poslouchají, protože se domnívají, že by *měli* uposlechnout z hlediska určitého morálně významného smyslu.

V jednom ze svých nejznámějších esejů, *Politika jako povolání*, jemuž se budeme za okamžik věnovat, Weber píše, že „stát má monopol na legitimní užití násilí“ (1919a, s. 78). V období rozvoje moderních masově industriálních společností je to stát a jenom stát – nikoli lupiči, frakce usilující o odtržení či „teroristé“ –, který může uplatňovat největší legitimitu použití síly v zájmu zachování řádu: využívá policejní síly, soudy a tresty za zločiny. Stát vytyčuje normativní základ poslušnosti a právě ten dodává legitimitu jeho nadvládě, na rozdíl od hrubého nátlaku a zastrašování, které používají loupežníci, piráti a mafiáni.

Ve své práci o moci a politice Weber navrhuje nový způsob přístupu k odvěké otázce politického myšlení: Jaké jsou hlavní typy vládnutí? Na tuto otázku odpovídá analýzou pojmu legitimita (1922d). Existuje-li legitimita a velitel explicitně nebo implicitně určí základ, v jehož rámci vyžaduje poslušnost, a pokud ovládaný člověk tento základ (explicitně nebo implicitně) přijme a jedná podle něj, potom si můžeme položit otázku, *jaký* je onen určený a přijatý základ. Podle Webera existují tři ideálnětypicky formulované odpovědi:

- Legitimita je *tradiční*, jestliže základem určené a přijaté poslušnosti je to, co se dělo v minulosti a co se oprávněně může dít i v přítomnosti a budoucnosti. Ten, kdo v současné době nařizuje, je považován za zákonného nástupce těch, kteří nařizovali v minulosti. Udělované příkazy jsou tedy opakováním těch, které již v minulosti zazněly. S tradiční legitimitou se setkáváme ve středověkých monarchiích, v nichž je panovník považován

- za zákonného nástupce pokrevní linie a má nárok na věrnost oddaných stoupců nebo správců z řad šlechty, kteří spravují panovnickou říši v okrajových provinciích.
- Legitimita je *charismatická*, pokud jsou vydávány příkazy v rozporu s tradicí, ale osoba, která příkazy vydává, prokazatelně ztělesňuje mimořádně přesvědčivé síly, jež jsou oprávněny zavádět inovace. Charismatickou legitimitou jsou obvykle obdařeni váleční hrdinové, proroci nebo noví náboženští vůdci.
 - Legitimita je *legálně-rationální*, jestliže se vydané příkazy opírají o obecně platné normy, jež jsou uzákoněny v souladu s uznávanými zásadami a postupy. Tyto zásady a postupy opravňují jedince k vydávání příkazů nikoli na základě jejich osobních schopností, ale na základě toho, že *zastávají určitý úřad*. Legálně-rationální legitimita popisuje strukturu moderních byrokratických států.

Tvůrčí aspekt Weberovy teorie legitimního panství tkví v názoru, že jiné významné aspekty panství se mění v souladu s povahou uvažované legitimacy. Weber ukazuje, že s legitimitou určitého politického zřízení bude souviset celá škála politických praktik včetně různých způsobů zplnomocnění panovníka a donucení podřízených, vykonávání spravedlnosti, vytváření norem a shromažďování a spotřebovávání ekonomických zdrojů. Mezi nejvýznamnější praktiky řadí Weber ty, které se týkají *aparátu* daného politického zřízení, tedy relativně početného souboru jedinců, kteří spravují daný útvar, interpretují a uskutečňují jeho každodenní politiku a působí jako prostředníci mezi vrcholem a základnou, mezi centrem a periferií.

Ve své analýze politického aparátu klade Weber zásadní otázky o tom, jak jsou tito jedinci obvykle vybíráni a školeni, jak dostávají úkoly, jak jsou placeni a kontrolováni. Odpovědi vytvářejí mistrovský soubor ideálně-typických představ a objasňují způsoby, jimiž v dějinách vznikaly politické aparáty. Tradiční politická zřízení jsou obvykle spravována **patriarchálním* aparátem, v němž jsou podřízené osoby ve vztahu osobní závislosti na panovníkovi, nebo **patrimoniálním* aparátem, tedy lidmi, kteří panovníkovi slouží, i zdroji, které po zásluze formálně či neformálně ovládají – včetně vojenských zdrojů. Charismatictí vůdci nepřipisují zvláštní význam běžným starostem správců, neboť se zajímají spíše o skutky, jež tyto starosti přesahují a zpochybňují. Proto obvykle svěří tyto úkoly oddaným stoupcům vybraným se zřetelem k jejich schopnostem, nechají je působit bez zvláštních pokynů a spoléhají na jejich oddanost při vykonávání panovnickovy vůle (1922e). Charismatickým panovníkem může být například Julius Caesar nebo Mojžíš, kmenový náčelník nebo snad i moderní diktátor, například Hitler.

Weberovo vysvětlení legálně-racionální legitimacy se objevuje zejména v jeho analýze byrokracie a její úlohy v moderním státu. Diskusi k tomuto tématu najdete v 7. rámečku.

RÁMEČEK 7

Max Weber o byrokracii a moderním státu

Administrativní uspořádání charakteristické pro moderní stát je zastoupeno ideálním typem *byrokracie*, jíž Weber věnuje bedlivou pozornost [1922f]. Jeho analýza byrokracie je jedním z hlavních zdrojů současné sociologie organizací. Weberovo chápání pojmu „byrokracie“ se poněkud liší od dnešního obecně rozšířeného chápání, kdy se výrazem „byrokracie“ často označují neefektivní, zbytečné a nekvalifikované postupy. Weberův pohled na tento problém je vymezen dvěma úvahami: Za prvé, zmíněné problémy jsou výrazně horší v případě tradičního a charizmatického panství než u legálně-racionálního panství. Za druhé, příčinou problémů je zejména ta skutečnost, že veškeré administrativní jednotky, i když byly zřízeny za účelem výkonu vůle politického centra, mají tendenci osamostatnit se od něj a místo uskutečňování oficiálních postupů mají sklony vynalézat postupy vlastní.

Ve Weberově podání jsou moderní byrokratické systémy vytvořeny promyšleně v souladu s legálně-racionální správou daného politického zřízení. Mají sklon odosobňovat vládnutí a ve snaze minimalizovat zdroje vynaložené na uskutečnění stanovených cílů se snaží zavádět kodifikované normy. V tomto smyslu se byrokracie skládá z účelově koordinovaných úřadů, jež zastávají lidé jmenovaní na základě zjištěných schopností, kteří svědomitě uplatňují principy a nařízení směřující k optimálnímu plnění úkolů. Jednotliví úředníci nevlastní zdroje potřebné k výkonu; nevlastní prostředky potřebné ke správě. Nemohou s těmito zdroji nakládat podle své vůle. Jejich výdaje jsou financovány z veřejných zdrojů a podléhají kontrole. Celý systém je vybudován jako pyramida, kde každý úřad závisí na nadřazeném úřadu, který obvykle řídí řadu nižších úřadů, vydává jim pokyny a kontroluje jejich rozhodnutí. Tímto způsobem byrokracie maximalizuje jednotnost. Zajišťuje kontinuitu, předvídatelnost a odpovědnost za provoz. Pyramidální struktura také naznačuje existenci kariéřní hierarchie. Za tohoto uspořádání se výkon administrativních úkolů stává povoláním, *Beruf*.

Ve všech těchto ohledech představuje byrokracie pro Webera příklad neosobního a anonymního charakteru moderních sociálních vztahů, v nichž jsou dostupné prostředky sociální organizace předmětem systematické profesionalizace a formalizace. Byrokracie je jev, v němž je soukromý, osobní a citový život individuálního úředníka přísně oddělen od jeho profesních povinností a úředník je nahraditelnou součástí systému. Společně s moderním systémem obchodních povolání zbavených náboženských a etických významů je moderní byrokracie pro Webera dalším skvělým příkladem vznikající „železné klece“ materiálních závazků, při jejichž plnění si členové společnosti mohou připadat jako „kolečka ve stroji“.

Součástí Weberova zájmu o byrokracii jsou přinejmenším tři obecné úvahy: Za první, byrokracie je především projevem politické sféry. Za druhé, byrokratický model, přivedený k dokonalosti v moderním státu, se následně prosadil také v jiných kolektivních jednotkách – v obchodních firmách, vzdělávacích zařízeních, politických stranách a nemocnicích. Za třetí, byrokracie představuje nejvýznačnější ztělesnění toho, co Weber považuje za hlavní trend moderní společnosti: rozvoj je **racionalizace*.

Racionalizace a vzestup „západního racionalismu“

Racionalizací Weber míní, že ve všech způsobech sociálního usilování spoléhají lidé stále více na záměrné hledání *nejefektivnějších prostředků směřujících k dosahování cílů*. Tyto prostředky optimalizují jejich úspěchy a zaručují co možná největší předvídatelnost nákladů a výsledků. Výpočet nejefektivnějších prostředků vedoucích k žádoucímu cíli má stále větší přednost před úvahami o morálním významu samotných cílů. V nejobecnějším smyslu se Weber domnívá, že technická zdatnost, kapitalismus a správa postupně v rodícím se moderním světě přebírají místo náboženství, mýtu a metafyziky. Tento proces je projevem vývoje, který Weber označuje jako „odkouzlení světa“ (*Entzauberung der Welt*) a který nastal současně s rozvojem moderních systémů společenské organizace. V 7. kapitole se dozvíme, že členové **frankfurtské školy sociálního výzkumu* později o tomto procesu hovořili jako o vzestupu **„instrumentálního rozumu“*, přičemž čerpali z Weberovy představy „účelové racionality“ (*Zweckrationalität*).

Weber rozvinul své úvahy o racionalizaci ve dvou esejích, známých jako „Středně pokročilé úvahy“ a „Předmluva“ (nebo „Autorův úvod“) k sebraným třísvazkovým spisům o sociologii náboženství (1920c, 1920e), a také ve dvou proslulých přednáškách pronesených v Mnichově v zimě v letech 1918–1919, „Věda jako povolání“ a „Politika jako povolání“ (1919a, 1919b). V těchto textech se zabývá především systematickou racionalizací různých sfér společenského života, které označuje jako „hodnotové sféry“. Soustředí se zejména na sféru ekonomie, vědy, práva, politiky, morálky, umění a erotického života. Každá sféra se vyvíjí autonomně a osvojuje si vlastní nezávislou logiku platnosti. Každá se také ocitá v ostrém konfliktu s ostatními sférami a nemůže se s nimi smířit. Věda, politika a ekonomie se dostávají do střetu s náboženstvím, kdežto umění a erotika se dostávají do střetu s morálkou.

Weber považuje tyto procesy racionalizace a **diferenciace* mezi sférami za typický aspekt kultury Západu. Tyto procesy umožnily Západu vnutit svou

převahu ostatním kulturám a přinutily je přijmout některé z jeho rysů. Weber však zdůrazňuje, že tento aspekt není pro Západ trvalým a převládajícím cílem, ale vynořil se v důsledku souhry historických okolností. Kromě toho si uvědomuje lidskou cenu racionalizace, která potlačuje alternativní způsoby řízení společenských záležitostí. Okrádá lidskou zkušenost o smysl a význam. Přehlíží související hodnoty ostatních kultur, nikoli kvůli vnitřní nadřazenosti západní kultury – v níž ostatně sám Weber nevěřil –, ale kvůli větší technické výkonnosti západního pokroku.

Weber se obával, že s pokročilým procesem *sekularizace nastane další „parcelace lidské duše“ a zmenší se prostor pro rozvoj osobní autonomie a odpovědnosti. Začala ho pronásledovat představa sociálního života jako ohromného byrokratického stroje, a právě tato představa ho vedla k odmítnutí socialismu. Socialismus se svou kolektivizací výrobních prostředků ničil podle Webera individuálního podnikatelského ducha. Stejně zaujetí také poznamenává, a v jistém smyslu rovněž znehodnocuje, Weberovy úvahy o politických záležitostech. Nebezpečně zdůrazňuje úlohu vůdců a naznačuje, že všichni skuteční vůdci jsou svým způsobem charizmatičtí. Ospravedlňuje demokracii jen potud, pokud v moderních podmínkách vytváří nejlepší způsoby pro výběr takových vůdců. Vůdci musí mít podle jeho názoru dalekosáhlé pravomoci, aby mohli v systému soupeřících stran porazit jiné vůdce, a potom prosadit – v případě nutnosti i silou – zájmy svého národa v mocenském boji suverénních států.

Dalšími prvky Weberova pesimistického pohledu na modernitu se budeme stručně zabývat ještě v souvislosti s myšlením jeho současníků Friedricha Nietzscheho a Sigmunda Freuda. Nyní však zaměříme svou pozornost na dalšího myslitele, Georga *Simmela.

Georg Simmel: „sociologie forem“

Simmelovy sociologické texty pocházejí z počátku devadesátých let 19. století, kdy začal psát o teoriích sociální diferenciaci a o teoriích historického vědění. V jeho prvních dílech se na jedné straně projevuje vliv anglického a francouzského pozitivismu a stále výrazněji také vliv německé „filozofie života“ – *Lebensphilosophie*. Toto německé myšlenkové hnutí je spojováno s učením Wilhelma *Diltheye a zdůrazňuje neustálou změnu a historickou relativitu lidského vědění a zkušenosti. Po roce 1910 přestal Simmel psát přímo o sociologických záležitostech, uchýlil se k introspektivnímu způsobu psaní a zabýval se téměř výhradně filozofií, uměním a humanistickou kulturou.

Dvě nejvýznamnější práce ze středního období jeho intelektuální kariéry jsou *Philosophie des Geldes* z roku 1900 a *Soziologie* z roku 1908. Druhá práce spojuje řadu již dříve napsaných esejů do vyčerpávajícího diskurzu, který pokrývá četná témata.

Následující výčet se soustředí na Simmelovy nejvýznačnější příspěvky k sociologickému myšlení ze středního období jeho života. Začneme klíčovými pojmy „formy interakce“ a „sociologie forem“, které Simmel načrtl ve svém spise *Soziologie* z roku 1908 a v dalších esejích ze stejného desetiletí.

Interakce a výměna: Simmelova *Soziologie* z roku 1908

Ve svém nejzřetelněji vysloveném názoru na podstatu oboru Simmel přiřazuje sociologii úkol soustředit se ne na obsah sociálních událostí či na povahu zájmů, jež vedou jedince k utváření vzájemných vztahů, ale spíše na *formy* jejich interakce (1908a, s. 3–57). Tvrdí, že tyto „formy interakce“ se liší od motivů, jež k interakci vedou, a proto si zaslouží samostatné pojednání. Víme například, že určitý zájem lze sledovat v různých uspořádáních: člověk se může snažit vydělat peníze na trhu buď jako samostatný obchodník, nebo jako člen sdružení. Víme také, že stejná forma může sloužit při sledování různých cílů. Například Ignác z Loyoly, který v 16. století založil katolický jezuitský řád, byl původně voják, a když se začal věnovat spáse duší, organizoval své stoupence do stejných jednotek, jako by měli bojovat v bitvě.

Simmel zdůrazňuje, že formy interakce se sice liší od obsahu interakce, ale nejsou vůči němu netečné. Vlastnosti forem interakce ovlivňují způsob, jímž se interakce navenek projevují. Simmel zasvětil sociologii studiu těchto vlastností a navrhuje analogii s geometrií. Sociologie by měla utřídit různé typy vztahů, které vznikají při vzájemné interakci mezi lidmi, ať už je vedena jakýmikoli úmysly. I když si lidé někdy mohou vybrat, jaký způsob interakce přijmou, nemohou se rozhodnout *nepřijmout* žádný. Sociologie by tedy měla rozlišit specifické tendence a sklony každého způsobu a poukázat na možnosti, jež svým účastníkům otevírá a k nimž je nutí.

Úlohu forem Simmel důkladně popsal ve svém eseji „Význam množství v sociálním životě“ (1908a, s. 87–104). Simmel zde dokazuje, že je rozdíl, jestli se určité interakce účastní *dva* nebo *tři* lidé či skupiny. Jsou-li účastníkem interakce dvě jednotky, potom s oddělením nebo zmizením jedné jednotky vztah zaniká. Účastní-li se interakce tři jednotky, vztah se nerozpadá, ale může pokračovat i mezi dvěma zbývajících jednotkami. Ve vztahu tří jednotek může každá z nich navázat s některou jednotkou těsnější vztah než se zbývajícím jednotkou. Dokonce i v rodině se dvěma rodiči a jedním dítětem

může dítě příležitostně uzavřít spojenectví s jedním rodičem, aby se zbývajcí rodič ocitl pro určitou záležitost v menšině. Tato možnost existuje pro každou jednotku a je základem složité dynamiky. Trojčlenný vztah mívá tendenci ke vzniku koalice „dva proti jednomu“. Koalice se mohou měnit a s nimi se mění i výsledky. Postavení třetí strany nemusí být nutně slabé; třetí strana může využít strategie směřující k rozbití koalice a ke vzniku nové, přičemž ze staré koalice vytěsň jinou stranu. Nastane-li konflikt mezi dvěma členy koalice, může třetí strana posloužit jako prostředník nebo arbitr – i když toto postavení může znamenat jistou odpovědnost. Simmelovy úvahy mají jasné důsledky pro vytváření politických stran a mezinárodních aliancí. Novější rozpracování těchto myšlenek se objevuje v teorii *racionální volby a v teorii her.

Sociabilita a sociální proces

Je patrné, že Simmel formuluje programové chápání sociologie jako disciplíny, která systematicky pojednává o „geometrii“ sociálního života. Podporuje také chápání sociologie, jež bychom mohli popsat jako „rezidualistické“. Simmel měl v úmyslu ustavit sociologii jako obor, aniž by přitom zpochybňoval již existující disciplíny s delší historií a pevnějším postavením. Tvrdil, že ostatní disciplíny se zabývají zřetelně viditelnými a trvalými sociálními formacemi – jako jsou například firmy, církve, státy, politické strany – a dělají při tom užitečnou práci. Zanedbávají však formace, které vyjadřují schopnost lidí zapojit se do společné činnosti méně viditelným, méně veřejným a méně trvalým způsobem. Tyto „reziduální“ sociální formace si zaslouží pozornost učenců. Jejich obsahem jsou méně významné projevy lidské sociability, například udržování korespondence, pořádání společenských večírků a účast na nich, navazování známostí, flirtování, oslovení cizího člověka nebo odmítání oslovit cizího člověka, vyjádření vděčnosti či nošení šperků. Simmel zde ukazuje, jak může sociologie odkrývat způsoby, jimiž nevyjádřené a neformální konvence regulují společenské chování a trestají chování deviantní, a v tomto smyslu tedy chování *utvářejí*. Například společenský večírek přestane být vnímán a oceňován jako takový, pokud se ho účastní mnoho lidí, nebo pokud se příliš mnoho účastníků chová jinak, než se od nich očekává.

Ve všech těchto ohledech se Simmel nadšeně zajímá o *sociabilitu* (*Geselligkeit*), která spontánně vytváří společenské vztahy pro různé účely, ať už je to volný čas, zábava, sport, umění, erotika, práce, nebo politika. Simmel se zajímal také o fenomén *módy* a pojem *cizinec*. Oběma tématům se blíže věnujeme v 8. rámečku.

RAMEČEK 8 Georg Simmel o módě a eseji „Cizinec“

Některé Simmelovy nejlepší eseje analyzují četné zdánlivě méně významné formy sociability, jimiž se zavedené vědy o kultuře obvykle nezabývají. V případě charakteristického soudobého fenoménu módy Simmel (1905) poukazuje na to, že móda vyjadřuje dvě protikladné a doplňující se potřeby jedince. Na jedné straně dává jedinec najevo svůj záměr odlišit se, zdůraznit svou individualitu, udržovat si náskok před davem a zkoumat prožitky, jež nejsou obecně přijímány. Na druhé straně tím, že vypadá módně, se jedinec přidružuje k ostatním podobným jedincům a vyjadřuje svou potřebu společenské sounáležitosti a vazby.

Se stejným záměrem se Simmel zabývá také postavou nuzáka a zvláště cizince. Simmel ukazuje, jak jsou tyto postavy sociálně utvářeny a jak jsou vnímány na základě důsledného, i když nikoli výslovně vyjádřeného chápání. Esej „Cizinec“ (1908b) bystře pojmenovává postavení Židů v západní společnosti jako cizinců vytěsněných na okraj, ale dospívá také k několika obecnějším postřehům. Simmel nezapomenutelně popisuje cizince jako člověka, který „přichází dnes a zůstává zítra“. Cizinec se liší od cestovatele a pobudy. Ztělesňuje dva základní a protichůdné vztahy jedince k prostoru, jmenovitě usazení na jednom místě a přesouvání jinde. Platí to nejen v čistě fyzikálním významu, ale také ve vztazích mezi cizincem a místními či původními obyvateli. Cizinec obvykle usiluje pouze o omezené přijetí, udržuje si jistý odstup a „jinakost“. Může tím vyvolat složité reakce ze strany starousedlíků: na jedné straně zvědavost a pocit, že se mohou od cizince něco naučit nebo něco získat; na druhé straně negativní pocity často přerůstající až ve vyslovené nepřátelství.

Simmelovo „rezidualistické“ chápání sociologie se také váže k jeho zájmu o „molekulární“ kvality sociálního života. Simmel ukazuje, že „molekulární“ sociální jevy se mohou vyskytovat ve štěrbinách mezi výraznějšími sociálními formacemi, stejně jako *uvnitř* nich. Sociální formace si uchovávají svou viditelnost a vykonávají svou funkci jedině potud, pokud jsou udržovány v každodenním životě četnými drobnými a nenápadnými interakcemi.

V této souvislosti Simmel uvažuje, zda armáda, církve či firma existují jinak než pouze jako místo, kde se odehrává nepřetržitý sociální proces mezi jedinci. Zdá se jasné, že některé zásadní sociální útvary, například stát, jsou trvalejší než jiné. Simmel se však ptá: Díky čemu jsou trvalejší? V jakém smyslu je současná existující entita, řekněme „francouzský stát“, stejná jako francouzský stát před dvěma nebo čtyřmi staletími, když *dnes* již nežije ani jeden z těch, kteří se *tenkrát* podíleli na chodu státu? V jedné kapitole *Sociologie* z roku 1908 zkoumá Simmel různé vědomé a nevědomé sociální strategie zajišťující „setrvání sociálních skupin“ a ukazuje, jak tyto skupiny pracují v mnohem méně nápadných formacích než stát.

Je patrné, že jedním ze Simmelových nejoblíbenějších způsobů pěstování sociologie bylo určit jev a poukázat na řadu jeho méně nápadných aspektů, které se tak staly zřejmými. Z tohoto pohledu patří mezi jeho nejobjevnější eseje stať nazvaná „Konflikt“. V úvodu prohlašuje, že jev vnímaný obecně jako negativní má paradoxně celou řadu pozitivních účinků (Simmel, 1908a, s. 118–169, 1908c). V další analýze si však čtenář uvědomí, že autor rozpracovává poněkud očividné tvrzení, a sice že dvě protichůdné strany ve sporu se mohou spojit v důsledku svého konfliktu se třetí stranou. Vzpomeňme na staré arabské rčení: „Já proti bratrovi; můj bratr a já proti bratranci; můj bratr, bratranec a já proti našemu sousedovi.“

Ambivalence a reciprocita

Viděli jsme, že Simmel se nezajímá ani tak o *předmět* sociálního života jako spíše o to, *jak* sociální život funguje. Zde můžeme vyzvednout pozoruhodný rozdíl oproti Weberově snaze identifikovat opakující se hlavní typy jevů. Související Simmelovo téma lze označit výrazem *ambivalence*. Při úvahách o tom, co pohání sociální procesy, mluví Simmel o jisté „nespolečenské sociabilitě“ jednotlivého aktéra (1908a, s. 69–72). Předpokládá, že jedinec může vstoupit do libovolného vztahu a setrvat v něm pouze *části* sebe samotného. Stejně jako uposlechl sil, které ho přitáhly ke druhému člověku, je nevyhnutelně vystaven působení jiných sil, které ho ženou jinam. Člověk se může požadavkům a přítomnosti druhého člověka přizpůsobit jen dočasně, částečně a podmíněně. Ze stejného důvodu jsou jeho vztahy bez ohledu na svou zdánlivou pevnost a trvalost vždy vystaveny procesu vyjednávání, protože jejich obsahem je kompromis mezi potřebou blízkosti a odstupu, kompromis mezi touhou po přijetí a závislosti na jedné straně a touhou po autonomii na straně druhé.

To však neznamená, že všechny zúčastněné strany si mohou vyjednat rovnoprávné postavení, protože některé vztahy jsou výrazně asymetrické a jsou strukturovány silou. Simmel hovoří výslovně o „nadřizenosti a podřizenosti“ v sociálním životě (1908a, s. 181–306). Zde však také uvažuje o dalších aspektech ambivalence. Upozorňuje na to, že nadřizená strana obvykle od podřizené strany očekává jistou míru sebeurčení. Nadřizený nechce, aby podřizený zcela podléhal jeho vůli, protože takové podřizení by nakonec vyvolalo netečnost, kdežto nadřizený nepotřebuje netečného podřizeného. Nadřizený se tedy může spoléhat na podřizeného jedině tehdy, pokud podřizený není *zcela* vydán nadřizenému na milost. Toto pojetí připomíná představu o „dialektice pána a otroka“, kterou původně formuloval filozof G. W. F. Hegel a po něm ji opakovali autoři tak rozdílní, jako byl Marx a někteří současní feminističtí

a postkoloniální kritici. V těchto úvahách otrok postupně získává na síle, protože se stále učí a může se pánovi, který ztrácí sílu kvůli tomu, že závisí na otrokově práci, postavit.

V obecné rovině Simmel argumentuje, že sociální vztahy zahrnují reciprocitu nebo reciproční účinky. Simmelův německý výraz *Wechselwirkung* se často překládá jako „interakce“, ale německé slovo *Wechsel* znamená „směna“. Vyplývá z toho, že všechny sociální vztahy včetně těch, které jsou na hony vzdálené trhu a obchodu – například intimní vztahy – v sobě zahrnují směnu a reciprocitu. V polovině 20. století Peter Blau ve své knize *Exchange and Power in Social Life* (1964) odvodil značnou část své obecné teorie sociálního procesu ze Simmelovy metafory o směně. Při směně je zejména patrná ambivalence, neboť její součástí je snaha dát co nejméně a získat za to co nejvíce. Existují jisté paralely mezi Simmelovými úvahami o reciprocitě a pracemi francouzského antropologa Marcela Mausse o „daru“ (Mauss, 1924).

Peníze a modernita:

Simmelova *Philosophie des Geldes*

Simmel se lišil od mnoha německých myslitelů oné doby, kteří modernizaci ostře kritizovali jako záludný a destruktivní proces, ohrožující charakteristické hodnoty německých dějin a kultury. Naproti tomu se Simmel cítil v moderní německé metropoli, a tedy i v moderní společnosti své doby jako doma, i když si velmi dobře uvědomoval historické zvláštnosti moderního městského komplexu i zvláštní odstín, který město vtiskovalo sociální zkušenosti. Na tomto místě se nemůžeme zabývat všemi aspekty Simmelova pronikavého pohledu na osobité rysy moderní kultury, můžeme se však zmínit o několika typických souvislostech, jež se objevují v jeho prvním velkém díle z roku 1900, *Philosophie des Geldes*, a ve spisu *Soziologie* z roku 1908.

Klíčovým tématem Simmelova výkladu modernity je jeho pojetí *individuace* či *individualizace*, jíž se různým způsobem zabývají také Marx, Durkheim a Tönnies. Simmel si všímá toho, že v moderní společnosti se stále častěji objevují ohledy vůči osobitosti, autonomii a odpovědnosti jedinců. Při vysvětlení tohoto jevu se však neodvolává na uvolnění sociálních vazeb, na odstup mezi jedincem a skupinou ani na úpadek členství ve skupinách. Místo toho tvrdí, že skupiny, k nimž jedinec patří, nejsou v moderní společnosti uspořádány *soustředně*, jako je tomu v tradičních společnostech. V tradičním nebo

předmoderním uspořádání určovala příslušnost jedince k rodině také jeho příslušnost k početnější příbuzenské skupině, k obci, náboženské jednotce nebo k profesní skupině. Naopak v moderní společnosti se skupiny, k nimž jedinec přísluší, *překrývají*. Členství ve skupinách je *volitelné* a vyjadřuje úmyslnou volbu jedince. V důsledku toho je pravděpodobné, že jedinec se v jedné skupině sdružuje s některými partnery a v jiné skupině s jinými partnery. Lidé jsou chráněni před nepřetržitým sledováním v rámci jedné skupiny a mohou si tak vypěstovat smysl pro autonomii. Jedinci si mohou utkat vlastní „sítě skupinových spojení“ (1908d). Osobitý obsah každé sítě živí pocit osobní odlišnosti a tato odlišnost roste s počtem a pestrostí členství v různých skupinách. Kontrast mezi soustřednými a překrývajícími se skupinami je dalším příkladem Simmelova geometrického pojetí sociálního života.

Druhým tématem Simmelova výkladu modernity je představa o vazbě mezi ekonomickým jednáním a odříkáním. Simmel uvažuje o tom, jak odříkání odlišuje ekonomické jednání od lupičství a pirátství, neboť obsahuje prvek směny; to znamená výměny něčeho za něco jiného. Směna staví účastníky před kvalitativní i kvantitativní otázky: *Dát kolik čeho výměnou za kolik čeho?* Oba aspekty otázky se nejlépe vyřeší tehdy, když směna překročí hranice výměnného obchodu a získá *peněžní* charakter. Peníze jsou totiž skutečně *kvantitativní* a mohou být dávány a přijímány výměnou za cokoli. Nic není ve své podstatě penězi; penězi může být cokoli. Kritická otázka tedy zní, co funguje jako peníze. Tato otázka může být vyřešena pouze institucionálně prostřednictvím veřejně schválených a sankcionovaných ujednání. Tato ujednání se však musí opírat o veřejnou důvěru.

Ve vysoce rozvinutém peněžním systému moderních měst se v sociálním životě projevuje převaha instrumentálních vztahů nad expresivními. Ukazuje se tak abstraktnost, posílený význam kvantity nad kvalitou a současně také vědomí, že všechno souvisí se vším. Charakteristickou vlastností moderního peněžního systému je anonymita vlastnictví i lidí a sklon k neustálému pohybu. Všechny tyto vlastnosti výrazně utvářejí moderní společnost a přispívají k její trvalé dynamice. V tomto tvrzení Simmel do jisté míry souhlasí s Marxovými názory na ústřední postavení ekonomických jevů, ale současně Marxův výklad zpochybňuje. Podle Simmela spočívá hodnota zboží nikoli v množství společensky nezbytné pracovní síly vložené do výroby zboží, ale v subjektivních kulturních procesech směny.

Jedním ze Simmelových nejčastěji citovaných esejů, který současně doplňuje jeho práci *Philosophie des Geldes*, je esej z roku 1903 „Metropole a duševní život“. Výklad najdete v 9. rámečku.

RÁMEČEK 9 Simmelův esej „Metropole a duševní život“

Simmel prožil většinu života v pruském Berlíně, který se na přelomu 19. a 20. století stal nejrychleji se rozvíjejícím evropským městem. V osmdesátých letech 19. století procházel Berlín mimořádně výrazným a rychlým procesem modernizace. Simmel cítil potřebu zpochybnit smysl procesu masivní urbanizace a význam jeho neustále se měnícího produktu, samotné moderní společnosti. Ve svém proslulém krátkém eseji „Metropole a duševní život“ rozvíjí úvahy platné pro modernitu jako takovou. Vychází ze stručné, ale koncepčně ucelené analýzy moderního městského komplexu [1903]. Metropoli představuje jako rozsáhlé seskupení rozmanitých a měnících se objektů a forem činnosti. Jako takové vyjadřuje velkoměsto možnosti lidského ducha otevřeněji než kterýkoli jiný sociální kontext. Nabízí jedinci řadu nových příležitostí a zkušeností a s nimi i možnost rozvíjet a kultivovat vlastní osobnost. Ze stejného důvodu však život v metropoli ohrožuje jedince nekonečnými podněty a vzrušeními. Aby se jedinec uchránil před nervovým vyčerpáním, musí si přivyknout udržovat odstup od ostatních a zaujímat postoj blazeované netečnosti. Tyto postupy a postoje jsou sice nezbytné, ale ochuzují jedince o možnost upřímně a opravdově ocenit předměty a osoby, s nimiž se setkává, a připravují ho také o možnost navázat autentické blízké vztahy. Anonymita života ve větším městě chrání jedince před pozorným sledováním a posuzováním ostatních lidí, umožňuje tak člověku rozvinout vlastní osobnost, ale současně plodí také osamělost a odcizení. Simmelovy práce o městě výrazně ovlivnily americkou *chicagskou školu, které se budeme věnovat v 5. kapitole na s. 167.

„Tragédie kultury“

Simmelova diskuse o vlivu peněz na moderní společnost se dotýká tématu, jímž se zabýval v posledních letech svého života, a sice „tragédie kultury“ (1911a). Kulturou rozumí Simmel proces *sebekultivace*, kdy se mysl jedince obohacuje setkáním s intelektuálním a uměleckým odkazem minulosti. Tento proces je možný proto, že obě strany setkání – já a text, který čtu, nebo já a obraz, na který se dívám – jsou výrazem stejné reality, lidského ducha v jeho subjektivním vyjádření na straně jedné a v jeho objektivním vyjádření na straně druhé. Subjektivní růst žijícího jedince směřuje ke vstřebání toho nejlepšího, co může minulost nabídnout. Jeho součástí je také poznání, že produkty minulosti k nám promlouvají a mohou nás obohacovat a zušlechťovat. Tento proces však často nedospěje k cíli. Podle Simmelovy pozdní tragické představy vyžaduje zvládnutí plodů lidské kultury takové úsilí, jaké většina lidí nedokáže soustavně vynakládat. Vzpírají se takovému úsilí a spokojí se s povrchní obeznameností s díly minulosti nebo stavějí na odív plytké znalectví.

Pokud se to stane, nedochází k procesu skutečné kultivace. Simmel označuje tuto situaci výrazem „tragédie kultury“. Ta se v moderní době stále prohlubuje, neboť svět sociálně-kulturních institucí se stává nepřekonatelnou změť, jakou nemůže organicky vstřebat žádný jedinec. Nahromadění produktů lidské činnosti – technologické, ekonomické, politické i umělecké –, k němuž dochází v metropoli, násobí možnosti kultivace jedince, ale současně ho zahlcuje množstvím, pestrostí a neustálou změnou.

V posledně jmenovaných úvahách Simmel sdílí společné postoje s Weberem a zamýšlí se nad osudem „starého evropského“ kulturního světonázoru. V závěrečné části této kapitoly se budeme zabývat některými společnými rysy Simmelových a Weberových úvah ve vztahu k myšlením jejich současníků Friedricha *Nietzscheho a Sigmunda *Freuda.

Tragické vědomí u Webera a Simmela: vazby na Nietzscheho a Freuda

Nietzsche a Freud bývají někdy společně s Marxem považováni za tři hlavní představitele směru, který Paul *Ricoeur označuje jako „hermeneutiku nedůvěry“ (Ricoeur, 1981). Zatímco Marx interpretuje lidské jednání z hlediska materiálních zájmů maskovaných ideologií, Nietzsche je pojímá z hlediska skrytých motivů maskovaných sebeklamem. Podobně Freud je chápe z hlediska nevědomých přání a tužeb, které byly potlačeny nebo přeměněny působením kultury a vědomí (podrobnou diskusi o Freudově vlivu na sociální teorii najdete v 8. kapitole).

Strategie „hlubinné interpretace“ jsou patrné i v dílech Webera a Simmela, kteří oba četli a obdivovali Nietzscheho a oba reagovali na stejný typ otázek sociální psychologie a patologie, které zajímaly Freuda, i když se Freudovými spisy nijak do hloubky nezabývali. Weberovo i Simmelovo myšlení sdílí společně s Freudem i Nietzscheho jistý „tragický“ étos: oba myslitelé poukazují na dynamické tendence modernity – na vzestup vědy, na rozvoj racionalizace a industrializace –, jež dodávají lidské činnosti nebývalou moc nad přírodními zdroji a současně vyvolávají pocity bezvýznamnosti a morální prázdnoty, stav sociální churavosti, melancholie a neurózy. Řečeno s Weberem, modernita ústí v „odkouzlení světa“ či „odstranění kouzla ze světa“ (*Entzauberung der Welt*) (Weber 1920a, s. 105, 1920b, s. 60). Stejně procesy, které ze světa odstraňují kouzlo a pověry, ničí také představu o smyslu kosmu. V podmínkách rozvinuté racionalizace se společnost zajímá pouze o nejefektivnější prostředky vedoucí k dosažení cílů, a nikoli o nejvyšší smysl a hodnotu těchto cílů.

V duchu Nietzscheho prací o „nadčlověku“ (*Übermensch*) spatřuje Simmel „tragédii kultury“ v tom, že jen málo lidí, skutečných „aristokratů ducha“, dokáže ocenit kulturní statky. Ve své poslední práci staví Simmel do protikladu nevyčerpatelný potenciál *života* a neúprosnou nutnost *forem*, v nichž se život projevuje, které však současně omezují a potlačují jeho plnost. Život je tedy nucen nejen produkovat formy, ale také je přesahovat. Simmel zde souzní s elitářstvím a „kulturním pesimismem“, jež byly v té době v intelektuálních kruzích běžné. Podobně časté téma „asketismu“ ve Weberově *Protestantské etice* a důraz kladený na „disciplínu“ se pozoruhodně podobají Nietzscheově analýze praktik sebeovládání. Toto téma nachází obecnější výraz ve Freudově tvrzení, že všechny civilizace závisejí na schopnosti jedince potlačit a vytěsnit společensky rušivé požadavky a tužby vlastního libida – středu nevědomí – a podřídit je požadavkům „superega“. Stálým důsledkem všech těchto názorů je možnost „návratu potlačeného“. Společenské instituce a individuální kázeň kladou na iracionální touhy a potřeby člověka taková omezení, že vždy hrozí potenciální zhroucení systému. Projevilo se to například v podobě sociálního neklidu, který v Evropě ve dvacátých a třicátých letech 20. století vedl ke zrodu fašismu.

Racionalizace a modernizace jsou podle Webera těsně spjaty se *sekularizací a s tím, co Nietzsche prohlašoval za „smrt Boha“ (Nietzsche, 1882). Ze „smrti Boha“ povstává nebezpečí morálního *nihilismu, kdy morální hodnoty již nejsou podloženy jednotícím schématem sdílené víry a má se za to, že jsou čistě záležitostí osobní volby. Weberův poněkud problematický důraz na potřebu charismatických vůdců odráží částečně vliv Nietzscheho nadšení pro eticky svrchovaného jedince, *Übermensch*. U jiných autorů je tento motiv spojen s obavami a s pohrdáním „masami“. Weber se ve svém výkladu racionalizace připojuje k Nietzscheho sžíravé kritice jednoho aspektu, který se projevoval na sklonku 19. století, a sice uspokojení z pokroku a povrchní ujištění o spolehlivosti a nadřazenosti současné epochy. Na druhé straně Weber staromilsky neběduje nad běsněním modernity. Je toho názoru, že společnost musí přijmout současnost se všemi jejími rozpory a paradoxy.

Závěr

Weber a Simmel ve svém chápání sociální reality kladou důraz na její historickou podstatu. Oba uznávají nutnost přistupovat k sociální realitě „hermeneuticky“, tedy s vnímavostí vůči subjektivním procesům, jež určují chování jedince. Shodují se také v tom, že ve zmíněných procesech se činnost daného

jedince protíná s výsledky činnosti mnoha dalších jedinců v minulosti i v současnosti a přizpůsobuje se jim. V tomto ohledu se Weber a Simmel rozcházejí s Marxem a Durkheimem. Zatímco Marx a Durkheim uvažují o společnosti a o sociální změně především z hlediska *struktur* a *systému*, jehož součástí jsou objektivní síly a dynamika působící mimo vůli jedinců, Weber a Simmel podtrhují význam *smyslu*, individuálního *jednání* a *subjektivnosti*.

Oba myslitelé se však zároveň orientovali výrazně odlišnými směry. Weber se zajímal zejména o spojitost a nespojitost historických událostí a o různé typy vnímavosti, schopnosti a orientace projevující se v rámci lidského druhu. Webera zajímá historická rozmanitost prožívání a hodnocení reality, vytváření institucí a motivace a ospravedlnění jednání. V souladu s tím usiloval ve své sociologické práci o ostré vymezení různých hodnotových koncepcí a rozmanitých institucí, jež omezují lidskou činnost – ať už v oblasti práva, náboženství, politiky, vědy, ekonomiky, či umění. Naproti tomu Simmel se soustředil na způsoby, jimiž jedinci – zejména moderní jedinci – řeší svou existenci v libovolném sociálním kontextu podle modelů interakce, do nichž vstupují při vzájemném setkávání. Simmelovu pozornost nepoutal ani tak *obsah* společensko-historického procesu, ale spíše jeho *průběh*. Simmel má stejně bystrý smysl pro konflikt, rozpor a tragédii jako Weber, ale tam, kde Weber zdůrazňuje kontrast mezi materiálními a ideálními zájmy a mezi hodnotami, Simmel zkoumá význam „nespolečenské sociability“ lidí a dynamické napětí mezi vzájemně propojenými a současně odlišnými členy měnících se sociálních forem. Při četbě obou autorů si uvědomíme, jak rozmanitá může být sociologie.

K ZAMYŠLENÍ

1. Jaké metodologické pojmy odlišují Weberovu představu společenské vědy od Marxovy a Durkheimovy představy? Proč je *vztaženost k hodnotám* pro Webera důležitá?
2. Proč Weber přikládá význam náboženství ve svém výkladu vzestupu kapitalismu a rozvoje moderního světa?
3. Co míní Weber výrazem *legitimní panství*? Jaký je význam legálně-racionálního panství v moderní sociální organizaci?
4. Jaké aspekty sociálního života objasňuje Simmelovo pojetí *forem interakce, reciprocit* a *sociability*?
5. Co považuje Simmel za hnací síly modernity? V čem se Simmelovy úvahy o penězích shodují a rozcházejí s Marxovými a Weberovými teoriemi kapitalismu?
6. V jakém smyslu jsou Weber a Simmel *pesimistickými* autory?

■ DOPORUČENÁ LITERATURA

Při čtení Webera je nejlépe začít s *Protestantskou etikou a duchem kapitalismu*, ať už v klasickém překladu Talcotta Parsonse z roku 1930 (vydalo nakladatelství Routledge s předmluvou Anthonyho Giddense), nebo v přesnějším překladu Stephena Kalberga z roku 2001 (vydalo nakladatelství Blackwell), který obsahuje některé užitečné poznámky vysvětlující Weberův obtížný historický slovník. Další překlad vypracovali Peter Baehr a Gordon Wells a vydalo nakladatelství Penguin v roce 2002; tento překlad vychází z prvního vydání z let 1904–1905, a nikoli z přepracovaného a rozšířeného vydání z roku 1920. (Česky vyšlo ve výboru *Metodologie, sociologie a politika*, OIKOYMENH, 1998.) Většina ostatních Weberových významných kratších textů a výňatků je v publikaci H. H. Gertha a C. Wrighta Millse *From Max Weber: Essays in Sociology* (Routledge, 1948) a v novějším a přesnějším výboru Sama Whimstera *The Essential Weber* (Routledge, 2003).

Weberův výklad o vztahu mezi „zájmy a idejemi“ nebo mezi „materiálním a ideálními faktory“ v náboženství a kultuře najdete v Gerthově a Millsově „The Social Psychology of the World Religions“ a u Whimstera pod názvem „Introduction to the Economic Ethics of the World Religions“. Weberovy představy o racionalizaci jsou vyloženy v „Autorově úvodu“ k Parsonsovu překladu *Protestantské etiky*; v „Prefatory Remarks to the Collected Essays in the Sociology of Religion“ v překladu Stephena Kalberga; také u Gertha a Millse v „Religious Rejections of the World and their Directions“ a u Whimstera v „Intermediate Reflections on the Economic Ethics of the World Religions“. Weberovy metodologické názory najdete v eseji „The ‚Objectivity‘ of Knowledge in Social Science and Social Policy“ v práci *The Essential Weber*, společně s „Basic Sociological Terms“ (česky vyšlo ve výboru *Metodologie, sociologie a politika*, OIKOYMENH, 1998) v 1. kapitole Weberovy *Economy and Society*. Nepokoušejte se číst zbývající části této knihy, dokud si nejprve nepřečtete Weberovy kratší a srozumitelnější práce.

Při prvním čtení může být Weberův hutný a učený styl poněkud obtížný. Jako dobrý sekundární úvod poslouží Dirk Käsler: *Max Weber: An Introduction to his Life and Work* (Polity, 1988), Ralph Schroeder: *Max Weber and the Sociology of Culture* (Sage, 1992), Martin Albrow: *Max Weber's Construction of Social Theory* (Macmillan, 1990) a Reinhard Bendix: *Max Weber: An Intellectual Portrait* (Methuen, 1966). K protestantské etice si přečtěte *Calvinism and the Capitalistic Spirit: Max Weber's Protestant Ethic* Gianfranka Poggiho (Macmillan, 1983), *In Search of the Spirit of Capitalism* Gordona Marshalla (Hutchinson, 1982), „Weber's Last Theory of Capitalism“ Randalla Collinse, přetištěno v Collinsově *Weberian Sociological Theory* (Cambridge University Press, 1986) a také Weberovy reakce na první kritiky textu z let 1907–1910 v práci *The Protestant Ethic Debate: Max Weber's Replies to his Critics, 1907–1910*, kterou uspořádali David Chalcraft a Austin Harrington (Liverpool University Press, 2001). Weberovy úvahy o politice a moci najdete v práci *Max Weber and the Theory of Modern Politics* Davida Beethama (Allen & Unwin, 1974) a ve dvou knihách Wolfganga Mommsena *The Age of Bureaucracy* (Blackwell, 1974) a *Max Weber and German Politics, 1890–1920* (Chicago University Press,

1984). Přehled Weberovy metodologie naleznete u Svena Eliaesona: *Max Weber's Methodologies* (Polity Press, 2002). Výklad o Weberově vztahu k Marxovi najdete u Karla Löwitha: *Max Weber and Karl Marx* (Allen & Unwin, 1982). V knihách Lawrence Scaffa *Fleeing the Iron Cage* (University of California Press, 1989), Arthura Mitzmana *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Weber* (Knopf, 1970) a Rogera Brubakera *The Limits of Rationality* (Allen & Unwin, 1984) najdete výklad Weberova vztahu ke „kulturnímu pesimismu“.

Mezi dostupné výběry Simmelových esejů a výňatků v angličtině patří *Simmel and Culture*, který uspořádali Mike Featherstone a David Frisby (Sage, 1997), *Conflict and the Web of Group Affiliations*, uspořádali Kurt Wolff a Reinhard Bendix (Free Press, 1955) a *Georg Simmel on Individuality and Social Forms*, uspořádal Donald Levine (Chicago University Press, 1971). Stojí za to začít se Simmelovým esejem „The Metropolis and Mental Life“ v *Simmel on Culture*. Jednou z nejzajímavějších kapitol Simmelovy *Philosophie des Geldes* je poslední kapitola nazvaná „Životní styl“. Simmelova *Soziologie* z roku 1908 je v angličtině k dispozici ve zkrácené formě jako *The Sociology of Georg Simmel*, uspořádal ji Kurt Wolff (Free Press, 1950). Důležitý je také Simmelův esej na začátku *Soziologie* z roku 1908, nazvaný „Jak je možná společnost?“, v angličtině je dostupný v knize *Georg Simmel, 1858 až 1918*, uspořádal Kurt Wolff (Ohio State University Press, 1959). Simmelovy názory na ženy najdete v 11. kapitole této knihy na s. 316 a také v knize *Georg Simmel on Women, Sexuality and Love*, kterou uspořádal Guy Oakes (Yale University Press, 1984).

Mezi dobré sekundární studie o Simmelovi patří práce Davida Frisbyho: *Georg Simmel* (Routledge, přepracované vydání, 2002) a delší *Sociological Impressionism: A Reappraisal of Georg Simmel's Social Theory* (Routledge, 1981) a *Fragments of Modernity* (Polity Press, 1985). Dobré jsou také práce Gianfranca Poggiho *Money and the Modern Mind* (University of California Press, 1993), Donalda Levina *Simmel and Parsons* (Arno Press, 1980) a Lewise Cosera *Georg Simmel* (Prentice-Hall, 1965). Simmelovy názory na umění najdete ve stati „Georg Simmel: Money, Style and Sociability“ v knize Austina Harringtona *Art and Social Theory: Sociological Arguments in Aesthetics* (Polity Press, 2004), s. 150–154.

■ INTERNETOVÉ STRÁNKY

Verstehen: domovská stránka Maxe Webera na adrese www.faculty.rsu.edu/~felwell/Theorists/Weber/Whome.htm je dobrým zdrojem na základní úrovni, přináší také stručná shrnutí pojmů jako například byrokracie a racionalizace.

SocioSite o Maxu Weberovi na adrese www2.fmg.uva.nl/sociosite/topics/webwr.html obsahuje odkazy na souhrny Weberových klíčových textů.

Studium Maxe Webera na adrese www.maxweberstudies.org. Časopis věnovaný novým překladům Weberových textů a přijetí Weberovy práce v různých jazykových společnostech.

Georg Simmel on-line na adrese http://socio.ch/sim/index_sim.htm obsahuje životopis s odkazy na přeložené práce.

Stránka Georga Simmela na adrese www.cf.ac.uk/socsi/undergraduate/introsoc/simmel.html uvádí odkazy na Simmelovy práce, čerpá ze společnosti Dead Sociologists' Society.

Funkcionalismus a jeho kritici

John Holmwood

TÉMATÁ PROBÍRANÁ V TÉTO KAPITOLE

Funkcionalismus v antropologii	134
Robert Merton: manifestní a latentní funkce	136
Talcott Parsons: funkcionalismus jako sjednocená obecná teorie	139
Parsonsova „voluntaristická teorie jednání“	140
Sociální systémy a „problém řádu“	141
Moc, hodnoty a normy	143
Strukturální diference	146
Kritika funkcionalismu: námitky a alternativy	148
Teorie konfliktu	149
Marxistická kritika	150
Důraz na racionálního aktéra	154
„Neofunkcionalismus“	156
Závěr	158
<i>K zamyšlení</i>	159
<i>Doporučená literatura</i>	159
<i>Internetové stránky</i>	160

Tato kapitola se zabývá odkazem *funkcionalismu v moderní sociální teorii. Funkcionalističtí teoretici tvrdí, že společnost by se měla chápat jako systém vzájemně závislých částí. Jsou přesvědčeni, že existují zvláštní požadavky – funkční předpoklady –, které musí být splněny v každém sociálním systému a které mohou posloužit jako základ pro srovnávací analýzu sociálních in-

stitucí. Funkcionalismus vystoupil v severoamerické sociologii do popředí v padesátých letech 20. století. Bylo to období blahobytu, konsolidace a rozvoje západního kapitalismu. V té době byli někteří komentátoři – mezi nimi také Daniel *Bell – přesvědčeni, že úspěšné poválečné období znamená „konec ideologie“ (1962). Mínilí tím skutečnost, že kdysi určující konflikt kapitalismu 19. století – mezi buržoazní ideologií radikálního „individualismu“ a socialistickou ideologií „kolektivismu“ – ztratil smysl. Severoameričtí teoretici funkcionalismu byli toho názoru, že třídní boj a kolektivní sociální hnutí jsou zastaralé. Ve svých politických názorech byli často liberální a marxismus, který měl dosud významný vliv na evropskou sociologii, hrál v jejich práci jen nepatrnou úlohu.

V této situaci vystoupili do popředí Talcott *Parsons a Robert *Merton. Snažili se odlišit sociologii od ostatních disciplín, například ekonomie a psychologie, a zdůraznit její význam ve vztahu k novým sociálním problémům bohatého kapitalismu. „Konec ideologie“ ohlašoval podle Parsonse (1949a) „nový věk sociologie“. Parsonsovo tvrzení mělo dalekosáhlé důsledky. Tvrdil, že sociologie vstupuje do „postklasické fáze“ (1937). Funkcionalismus mohl poskytnout rámec, který by sjednotil náhledy *Durkheima a *Webera, ale jinak by narýsoval čáru za minulostí sociologie a položil by základy pro budoucí vývoj.

V této kapitole se nejprve zamyslíme nad počátky funkcionalistického myšlení v antropologickém výzkumu v prvních desetiletích 20. století. Potom se podrobně podíváme na klíčové příspěvky Mertona a Parsonse. V závěrečné části kapitoly budeme diskutovat o různých kritikách funkcionalismu spojovaných s přístupy racionálního aktéra a s „teorií konfliktu“.

Funkcionalismus v antropologii

Přestože funkcionalismus jako směr získal na významu až v padesátých letech 20. století, jeho počátky lze najít v dřívější generaci autorů působících na poli antropologie. Patří mezi ně zejména v Británii usazený antropolog polského původu Bronislaw *Malinowski a Alfred *Radcliffe-Brown. Prvky funkcionalistického způsobu myšlení lze vysledovat také v Durkheimově práci.

Antropologové na počátku 20. století vycházeli ze základního metodologického předpokladu, že sociální jednání nemá být vysvětlováno bezprostředním významem, který má pro jednotlivé aktéry. Je třeba vysvětlovat je *funkcí*, kterou má v rámci širší sociální skupiny. Podle tohoto názoru nelze významy jednání jednotlivých aktérů pochopit nezávisle na znalosti širšího systému kolektivních praktik a přesvědčení, jejichž jsou jedinci součástí. Kolektivní

praktiky je třeba vysvětlovat jejich funkcí, kterou zastávají v systému života společnosti jako celku. Různé prvky sociálního života na sobě vzájemně závisí a plní funkce, které přispívají k udržení sociálního pořádku a jeho reprodukce v čase.

Tento způsob analýzy dobře pochopíme při bližším pohledu na typický výklad funkcionalistické antropologie. Antropologové dlouhá léta sledovali příslušníky severoamerického kmene Hopi při vykonávání složité série rituálů a tanců před setím. Hopiové byli proslulí svými dešťovými tanci. Antropologům se zdálo jasné, že tance Hopiů nelze považovat za instrumentální jednání směřující přímo k vytvoření deště. Současně se ale nezdál správný předpoklad, že Hopiové se chovají iracionálně. Tvzení, že se chovají iracionálně, vypadalo podezřele jako soud moderní západní víry v nadřazenost vědeckých znalostí.

Funkcionalisté na tuto hádanku odpověděli návrhem, že dešťový tanec Hopiů není formou instrumentální, ale spíše *expresivní* činnosti. Expresivní činnost posiluje **solidarit*u mezi členy skupiny. Její *funkcí* je vytvářet skupinovou soudržnost. Tato soudržnost byla důležitá, protože Hopiové žili v roztroušených přístřešcích a díky tanci se scházeli. Uměli zorganizovat také instrumentální činnosti, jak dokazuje společné setí a sklizení úrody. Dešťové tance Hopiů byly tedy vysvětlovány funkcí, kterou plnily v životě kmene. Touto funkcí bylo *posilování skupinové solidarity*.

Od tohoto výkladu je již jen krůček k domněnce, že veškeré sociální vztahy plní jisté funkce a že všechny společenské skupiny potřebují vyhovět určitým univerzálním funkčním požadavkům – i když se s nimi odlišné společnosti vyrovnávají různým způsobem (srov. Malinowski, 1944). Příklady takových „funkcionálních předpokladů“ mohou zahrnovat sexuální reprodukci, ekonomické samozásobitelství, sociální kontrolu, socializaci a vzdělávání nových generací, vypořádávání se s nemocí a smrtí i „skupinovou solidaritu“.

Na tomto místě bychom měli poznamenat, že funkcionalisté nevysvětlují existenci jevu nebo jednání jejich přímými příčinami, ale spíše nepřímými *účinky* ve vztahu k prostředí. Funkcionalismus se rozchází s tradiční logikou příčinného zdůvodnění, kdy příčina předchází následek. Funkcionalisté obracejí tuto posloupnost a přiřazují kauzální schopnost účinkům (viz dále Isajiw, 1968). Durkheim postihl tento rozdíl ve svém prohlášení, že „když se pokoušíme vysvětlit sociální jev, musíme odděleně hledat jeho příčinu a funkci, kterou plní“ (1895, s. 95). Funkcionalistický antropolog, který si klade otázku „Proč Hopiové přivolávají tancem déšť?“, nehledá odpověď ve faktorech, jež je bezprostředně přimějí tančit při určité příležitosti. Místo toho zvažuje účinky nebo důsledky tančení pro všechny ostatní prvky života Hopiů a poukazuje na to, že tyto účinky mají pozitivní funkci vzhledem k ostatním prvkům. Funkcionalista dochází k závěru, že kdyby dešťový tanec neměl pozitivní funkci,

nebyl by reprodukován. Tanec je tedy vysvětlován svou funkcí a svými účinky v prostředí rozmanitých prvků sociálního systému.

Problém funkcionalismu spočívá v tom, že vysvětlení jevů odkazem na jejich účinky v prostředí se může často zvrhnout ve vědecky nelegitimní *teleologii, kdy to, co je popisováno jako „funkce“ jevu, se mlčky pokládá za jeho „smysl“ nebo „cíl“. Funkce je implicitně popisována jako něco dobrého, případně označuje konečný stav, k němuž jev směřuje. Podobné *metafyzické problémy zamořovaly v 19. století velkou část myšlení o sociální evoluci. Nechvalně známé byly předpoklady autorů ovlivněných darwinistickým pojetím „přirodního výběru“ a „přežití nejzdatnějších“ aplikované na historii a společnost.

Z tohoto důvodu se britský antropolog Radcliffe-Brown snažil přísně rozlišovat mezi *„diachronní“ a *„synchronní“ analýzou, tedy mezi analýzou změn v systému a analýzou interakce mezi částmi systému v kterémkoli okamžiku. Podle Radcliffe-Browna je primárním úkolem antropologie (a sociologie) synchronní analýza. Antropologie a sociologie neměly vyslovovat diachronní předpoklady o pozitivním, prospěšném nebo progresivním vývoji funkčních systémů. Radcliffe-Brown psal, že „každý společenský systém, pokud má přežít, musí odpovídat určitým univerzálním podmínkám. Pokud dokážeme přiměřeně definovat jednu z těchto univerzálních podmínek, tedy takovou, již musí odpovídat všechny lidské společnosti, dospějeme k sociologickému zákonu ... O instituci lze tvrdit, že má svůj *obecný raison d'être* (sociologický původ) a svůj *specifický raison d'être* (historický původ). Úkolem sociologa nebo sociálního antropologa je objevit sociologický původ.“ (1952, s. 43) Sociologie a antropologie měly usilovat o nestrannou vědeckou analýzu opakujících se vlastností sociálních systémů. Neměly však spekulovat o významu historického vývoje sociálních systémů v čase.

Antropologové na počátku 20. století měli určité potíže s funkcionalistickými výklady. Funkcionalismus začalo sužovat rozdělení mezi „synchronní“ a „diachronní“ analýzou. Tímto i dalšími problémy se zabývali američtí teoretici sociologie, kteří vystoupili do popředí v padesátých letech 20. století, obzvláště Robert *Merton. Právě na jeho práci se nyní zaměříme.

Robert Merton: manifestní a latentní funkce

Komentátoři většinou poněkud nespravedlivě přisuzují Mertonovi druhořadé postavení za Talcottem Parsonsem. V následujícím výkladu se nejprve zaměříme na Mertonův průlomový článek z roku 1949 „Manifest and Latent

Functions“, který nejen přesně označil řadu obtížných témat antropologického funkcionalismu, ale také předjímá velkou část Parsonsových významných prací z padesátých let. Článek se objevil ve významném souboru Mertonových studií, který poprvé vyšel v roce 1949 pod názvem *The Social Theory and Social Structure*. Merton se zde pokoušel kodifikovat funkcionální analýzu. Tato práce vyšla ještě dvakrát – v roce 1957 a 1968 – s novými dodatky. V roce 1941 se Merton stal docentem na Kolumbijské univerzitě v New Yorku a setrval tam po celou svou kariéru.

Ve snaze vytvořit uspokojivý základ funkcionální analýzy navrhl rozlišovat mezi *manifestními* a *latentními* funkcemi. Manifestní funkce souvisejí s *vědomými záměry* aktérů, latentní zase s *objektivními důsledky* jejich jednání, které byly často *nezamýšlené*. Podle Mertona byla většina chyb stávajícího funkcionalismu důsledkem spojení dvou zmíněných kategorií. Stávající funkcionalismus zejména nedokázal rozeznat, že historický původ určitého prvku lze vysvětlit odkazem na vědomé záměry aktérů, zatímco výběr prvku a jeho reprodukci je nutno vysvětlit odkazem k latentním funkcím.

Mertonovou metodologickou strategií bylo oddělit vědeckou podstatu funkcionalismu od jeho historických počátků v antropologii. Bylo to nezbytné, pokud se funkcionalismus měl stát náležitým rámcem empirického výzkumu. Podle Mertona měla funkcionalistické argumenty tendenci výzkum spíše potlačovat než podporovat. Určil tři problematické postuláty antropologického funkcionalismu: postulát *funkcionální jednoty* společnosti, postulát *univerzálního funkcionalismu* a postulát *nepostradatelnosti*. Postupně se podíváme na všechny.

Merton spojoval postulát funkcionální jednoty společnosti zejména s Radcliffem-Brownem. Citoval poznámku britského autora, že „funkcí konkrétní sociální zvyklosti je přírůstek, jímž se podílí na celkovém sociálním životě jako součást celkového sociálního systému“ (Radcliffe-Brown, 1935, s. 397). Podle Mertona mohou některé neliterární společnosti vykazovat vysokou míru integrace, ale není správné předpokládat, že to bude platit pro všechny společnosti. Kromě toho je možné, že co je funkční pro společnost jako celek, nemusí být funkční pro všechny jedince nebo pro některé skupiny uvnitř společnosti. A naopak co je funkční pro jedince či skupinu, nemusí být funkční pro širší společnost. Merton navrhoval, že kromě pojmu funkce je nezbytné předložit také pojem *dysfunkce*, kdy objektivní důsledky určitého prvku jsou pro některé jedince nebo skupiny negativní. Například funkcí nerovnosti může být motivace jedinců k co nejlepšímu výkonu při různých pracovních úkolech, ale vysoká míra nerovnosti může zavadat příčinu k odcizení některých jedinců a skupin.

Druhý postulát univerzálního funkcionalismu se vztahuje k poněkud starší antropologické debatě o „přežití“, tedy k praktikám, které v současnosti již

nebyl by reprodukován. Tanec je tedy vysvětlován svou funkcí a svými účinky v prostředí rozmanitých prvků sociálního systému.

Problém funkcionalismu spočívá v tom, že vysvětlení jevů odkazem na jejich účinky v prostředí se může často zvrhnout ve vědecky nelegitimní *teleologii, kdy to, co je popisováno jako „funkce“ jevu, se mlčky pokládá za jeho „smysl“ nebo „cíl“. Funkce je implicitně popisována jako něco dobrého, případně označuje konečný stav, k němuž jev směřuje. Podobné *metafyzické problémy zamořovaly v 19. století velkou část myšlení o sociální evoluci. Nechvalně známé byly předpoklady autorů ovlivněných darwinistickým pojetím „přírodního výběru“ a „přežití nejzdatnějších“ aplikované na historii a společnost.

Z tohoto důvodu se britský antropolog Radcliffe-Brown snažil přísně rozlišovat mezi *„diachronní“ a *„synchronní“ analýzou, tedy mezi analýzou změn v systému a analýzou interakce mezi částmi systému v kterémkoli okamžiku. Podle Radcliffe-Browna je primárním úkolem antropologie (a sociologie) synchronní analýza. Antropologie a sociologie neměly vyslovovat diachronní předpoklady o pozitivním, prospěšném nebo progresivním vývoji funkčních systémů. Radcliffe-Brown psal, že „každý společenský systém, pokud má přežít, musí odpovídat určitým univerzálním podmínkám. Pokud dokážeme přiměřeně definovat jednu z těchto univerzálních podmínek, tedy takovou, již musí odpovídat všechny lidské společnosti, dospějeme k sociologickému zákonu ... O instituci lze tvrdit, že má svůj *obecný raison d'être* (sociologický původ) a svůj *specifický raison d'être* (historický původ). Úkolem sociologa nebo sociálního antropologa je objevit sociologický původ.“ (1952, s. 43) Sociologie a antropologie měly usilovat o nestrannou vědeckou analýzu opakujících se vlastností sociálních systémů. Neměly však spekulovat o významu historického vývoje sociálních systémů v čase.

Antropologové na počátku 20. století měli určité potíže s funkcionalistickými výklady. Funkcionalismus začalo sužovat rozdělení mezi „synchronní“ a „diachronní“ analýzou. Tímto i dalšími problémy se zabývali američtí teoretici sociologie, kteří vystoupili do popředí v padesátých letech 20. století, obzvláště Robert *Merton. Právě na jeho práci se nyní zaměříme.

Robert Merton: manifestní a latentní funkce

Komentátoři většinou poněkud nespravedlivě přisuzují Mertonovi druhořadé postavení za Talcottem Parsonsem. V následujícím výkladu se nejprve zaměříme na Mertonův průlomový článek z roku 1949 „Manifest and Latent

Functions“, který nejen přesně označil řadu obtížných témat antropologického funkcionalismu, ale také předjímá velkou část Parsonsových významných prací z padesátých let. Článek se objevil ve významném souboru Mertonových studií, který poprvé vyšel v roce 1949 pod názvem *The Social Theory and Social Structure*. Merton se zde pokoušel kodifikovat funkcionální analýzu. Tato práce vyšla ještě dvakrát – v roce 1957 a 1968 – s novými dodatky. V roce 1941 se Merton stal docentem na Kolumbijské univerzitě v New Yorku a setrval tam po celou svou kariéru.

Ve snaze vytvořit uspokojivý základ funkcionální analýzy navrhl rozlišovat mezi *manifestními* a *latentními* funkcemi. Manifestní funkce souvisejí s *vědomými záměry* aktérů, latentní zase s *objektivními důsledky* jejich jednání, které byly často *nezamýšlené*. Podle Mertona byla většina chyb stávajícího funkcionalismu důsledkem spojení dvou zmíněných kategorií. Stávající funkcionalismus zejména nedokázal rozeznat, že historický původ určitého prvku lze vysvětlit odkazem na vědomé záměry aktérů, zatímco výběr prvku a jeho reprodukci je nutno vysvětlit odkazem k latentním funkcím.

Mertonovou metodologickou strategií bylo oddělit vědeckou podstatu funkcionalismu od jeho historických počátků v antropologii. Bylo to nezbytné, pokud se funkcionalismus měl stát náležitým rámcem empirického výzkumu. Podle Mertonova názoru měly funkcionalistické argumenty tendenci výzkum spíše potlačovat než podporovat. Určil tři problematické postuláty antropologického funkcionalismu: postulát *funkcionální jednoty* společnosti, postulát *univerzálního funkcionalismu* a postulát *nepostradatelnosti*. Postupně se podíváme na všechny.

Merton spojoval postulát funkcionální jednoty společnosti zejména s Radcliffe-Brownem. Citoval poznámku britského autora, že „funkcí konkrétní sociální zvyklosti je přírůstek, jímž se podílí na celkovém sociálním životě jako součást celkového sociálního systému“ (Radcliffe-Brown, 1935, s. 397). Podle Mertona mohou některé neliterární společnosti vykazovat vysokou míru integrace, ale není správné předpokládat, že to bude platit pro všechny společnosti. Kromě toho je možné, že co je funkční pro společnost jako celek, nemusí být funkční pro všechny jedince nebo pro některé skupiny uvnitř společnosti. A naopak co je funkční pro jedince či skupinu, nemusí být funkční pro širší společnost. Merton navrhol, že kromě pojmu funkce je nezbytné předložit také pojem *dysfunkce*, kdy objektivní důsledky určitého prvku jsou pro některé jedince nebo skupiny negativní. Například funkcí nerovnosti může být motivace jedinců k co nejlepšímu výkonu při různých pracovních úkolech, ale vysoká míra nerovnosti může zavdat příčinu k odcizení některých jedinců a skupin.

Druhý postulát univerzálního funkcionalismu se vztahuje k poněkud starší antropologické debatě o „přežití“, tedy k praktikám, které v současnosti již

nemají žádnou roli, ale souvisejí s minulostí skupiny. Na základě této představy vytvářeli někteří antropologové vysoce spekulativní evoluční historie. Merton tvrdí, že za předpokladu existence jisté míry integrace může určitá praktika „přežít“, je-li funkční pro *některé* jedince nebo skupiny, obvykle pro ty, kteří jsou v sociálním systému *dominantní*. Tím nabývají na důležitosti *moc* a *donucení*. Merton píše: „... pro výzkum je mnohem užitečnější dočasný předpoklad, že přetrvávající kulturní formy vykazují *rovnováhu funkcionálních důsledků* buď pro společnost považovanou za jednotku, nebo pro dílčí skupiny, pokud mají tyto formy zůstat nedotčeny vlivem přímého donucení či nepřímého přesvědčování“ (1949b, s. 86).

Mertonův poslední postulát nepostradatelnosti byl zamýšlen jako kritika názoru Malinowského, že každý prvek plní životně důležitou funkci a představuje nepostradatelnou část v rámci funkčního celku. Merton poznamenává, že takový předpoklad zamlžuje, zda je nepostradatelná *funkce*, nebo konkrétní *prvek*, který funkci naplňuje. Merton tvrdí, že jakmile je toto jednou objasněno, je zřejmé, že je nutné rozlišovat mezi funkcionálními *předpoklady* – podmínkami funkčně nutnými pro společnost – a konkrétními sociálními formami, jež tyto předpoklady naplňují. Podle Mertonova názoru jsou předpoklady v naprosté většině nepostradatelné, kdežto konkrétní formy nebo prvky, jež tyto funkce naplňují, *nejsou* nepostradatelné. Vždy existují alternativní způsoby, jak naplnit konkrétní funkci. Merton tedy poukazuje na to, že „... stejně jako určitý prvek může mít několik funkcí, může být jedna funkce různě naplněna alternativními prvky“ (1949b, s. 87–88).

Cílem každého Mertonova upřesnění antropologického funkcionalismu je proměnit postuláty v *proměnné, které se mohou stát předmětem empirického výzkumu. Vymezením dysfunkce a tvrzením, že praktiky mohou mít různé důsledky pro jedince a skupiny v závislosti na jejich postavení v sociální struktuře, Merton posunul *moc* a *konflikt* do ohniska zájmu výzkumu v rámci funkcionalistického paradigmatu. Je to v souladu s jeho dalšími představami o tom, jak by měla být utvořena sociologická teorie. Znovu opakoval, že teorie a výzkum patří k sobě a že je nutno pečlivě vybírat témata, která budou ležet ve *„středním dosahu“ mezi méně významnými pracovními hypotézami rutinního výzkumu a vše zahrnující *„velkou teorií“ (1949c).

V Mertonově eseji však narážíme na terminologický problém. Mertonův odkaz na „latentní funkce“ a „manifestní funkce“ byl nešťastný, protože Merton ve skutečnosti chtěl rozlišovat pouze mezi latentními funkcemi a manifestními *motivy*. Díky této terminologii se kritici začali domnívat, že sociologický funkcionalismus opomíjel jednání, právě když bylo jednání vymezeno jako ústřední ohnisko zájmu americké sociologie. Mertonova navrhovaná kodifikace sociálního zkoumání ve smyslu analytického rozlišení mezi „subjektivním

motivem“ a „objektivní funkcí“ byla současně také řešením, které navrhoval Parsons. Další rozpracování kritiky antropologického funkcionalismu vedlo Mertona přímo do oblastí, kde se již pohyboval Parsons uvažující o vztazích mezi aktérovými záměry a objektivními důsledky jeho jednání. Právě toto zavedlo funkcionalismus směrem k všeobjímající „velké“ nebo „sjednocené“ teorii a odvedlo jej od teorií „středního dosahu“. Směr americké sociologie, který byl označen jako funkcionalismus, se tedy nevyvíjel způsobem, jaký navrhoval Merton. Místo toho se vyvinul jako jeden všeobjímající teoretický systém, jak jej vymezil Talcott *Parsons. Nyní se zaměříme na Parsonsovu obecnou teorii.

Talcott Parsons: funkcionalismus jako sjednocená obecná teorie

V roce 1927 nastoupil Parsons na Harvardovu univerzitu a setrval tam po celý zbytek své profesní dráhy až do své smrti v roce 1979. Ve vývoji jeho práce se běžně rozlišují tři fáze: raná, střední a pozdní. V rané fázi, která začíná ve třicátých letech, se Parsons snažil vypracovat přesnou teorii povahy a struktury sociálního jednání. Ve střední fázi ve čtyřicátých a padesátých letech se zajímal o strukturu a funkci sociálních systémů. V pozdní fázi se věnoval vymezení procesů strukturální diferenciaci a typologii různých fází sociálního vývoje. Základní předpoklady jeho přístupu však zůstávaly po celou dobu nezměněny.

Téměř od začátku měl Parsons v úmyslu vypracovat schéma obecných kategorií, které by tvořily nezbytný základ sociálněvědního zkoumání. Určení těchto kategorií bylo cílem jeho první zásadní práce, *The Structure of Social Action* (1937). Tato práce formulovala evropskou sociální teorii pro další generace severoamerických sociologů. Parsons v ní popsal, jak klasická generace evropských sociálních teoretiků působících v letech 1890–1920 přivodila rozhodující rozchod s minulostí. Nejvíce se zabýval Weberem a Durkheimem, ale psal také o anglickém ekonomovi Alfredu *Marshallovi a italském teoretikovi Vilfredu *Paretovi. Nepovažoval za nutné zabývat se Marxem, protože jeho názory podstatně lépe vyjádřil Weber. Parsons tvrdil, že zatímco žádný ze zmíněných teoretiků nerozpracoval všechny prvky odpovídajícího všeobecného schématu, jejich shrnutí poskytlo první náznak funkcionalistické syntézy sociologické teorie, kterou Parsons představil jako základ profesionální sociologie. Parsons toto schéma rozvíjel a rozpracovával ve všech svých dalších

spisech. Řečeno slovy předmluvy k jeho pojednání *The Social System* (1951), byl „nevyléčitelným teoretikem“.

Ještě než se začneme zabývat Parsonsovými pozdějšími a propracovanějšími výklady sociálních struktur, funkcí a systémů, zaměříme se na jeho analýzu jednání v práci *The Structure of Social Action*.

Parsonsova „voluntaristická teorie jednání“

Parsons tvrdí, že jakékoli obecné teoretické schéma musí vyjadřovat rozmanité vlivy na sociální chování a za svůj záchytný bod musí považovat lidské *jednání*. V evropské sociologii Parsons nejprve zaznamenal tradici *pozitivismu, který vysvětloval chování z hlediska jistých domněle „objektivních“ vlivů, jež na chování působily. Současně zaznamenal opačnou tradici *idealismu, který zdůrazňoval subjektivní aspekty a jehož představitelem byl Weber a německé historické myšlení. Tyto dvě tradice se podle Parsonsova názoru rozvíjely ve vzájemném rozporu. Tvrdil, že by nestačilo „... pouze říci, že pozitivistické i idealistické názory měly určité ospravedlnění a existují jisté oblasti, kde by každý z obou směrů měl být uznán. Je nutné překročit hranice takového eklekticismu a pokusit se alespoň načrtnout jejich specifické vzájemné vztahy.“ (1937, s. 486) Bylo nutné vytvořit „most mezi zřejmě nesmiřitelnými rozdíly obou tradic a svým způsobem „využít toho nejlepšího z obou světů““ (1937, s. 486).

Jako první krok při výkladu, jak lze spojit objektivní a subjektivní prvky do jednoho schématu, vytvořil Parsons *, „voluntaristickou teorii jednání“, která klade důraz na *, „referenční rámec jednání“. V tomto teoretickém rámci se soustředil na to, co nazývá *jednotka jednání* a její složky. Jednotka jednání se nevztahovala k žádnému konkrétně existujícímu jevu nebo k empirické činnosti kterékoli konkrétní osoby. Parsons chtěl spíše procesem logické abstrakce určit nejzákladnější prvky širšího schématu. Jakýkoli jev jednání lze pojmenovat a uchopit teprve tehdy, až je plně vypracováno širší schéma. Jeho kategorie se nevztahovaly přímo ke konkrétním entitám, přestože schéma musí být přímo empiricky využitelné. Jednotky jednání nejsou podle Parsonse konkrétními empirickými složkami teorie, jimiž jsou v metodologicko-individualistickém přístupu.

Parsons definuje jednání jako záměrné chování orientované na uskutečnění cíle. Jednání je závislé na okolnostech, které musí aktéři při sledování *cílů* vzít v úvahu a musí je využít. Má-li být jednání úspěšné, musí se aktéři přizpůsobit *podmínkám* a počítat s nimi. Cíle a podmínky (včetně *prostředků*) jsou analyticky odlišnými kategoriemi. Kromě toho je součástí jednání úsilí nebo snaha změnit okolnosti v souladu s *, *normami*, které určují cíle a výběr

prostředků vedoucích k jejich uskutečnění. Má-li být jednání racionální, musí být přiměřené *znalostem* potřebným pro uskutečnění cílů. Parsons tedy hovoří o „vnitřní racionalitě vztahu mezi *prostředky a cíli“ a o nezbytné úloze „platných znalostí, které jsou vodítkem v jednání“ (1937, s. 600).

Sociální systémy a „problém řádu“

Parsons tvrdí, že pojem jednotky jednání „slouží pouze k uspořádání dat do určitého řádu a nepodrobuje je analýze nutné k jejich vysvětlení“ (1937, s. 48). „Vysvětlení“ vyžaduje další krok v analýze, který vede od jednotky jednání k jejímu postavení v *systemech* jednání. Součástí tohoto kroku je „zevšeobecnění pojmového schématu s cílem ukázat funkcionální vztahy mezi popisně uspořádanými fakty“ (1937, s. 49). Z Mertonova hlediska to představuje posun od úvah o manifestních funkcích k úvahám o *latentních funkcích*.

Další zevšeobecnění schématu je spojeno s tím, co Parsons považuje za *emergentní vlastnosti* systémů jednání. Tyto vlastnosti vznikají ve vzájemné spolupráci činností a nelze je zjednodušit do podoby jednotek jednání. Parsons zde hájí klíčové metodologické stanovisko, které naznačuje jeho jednoznačný příklon k metodologickému **holismu* spíše než k metodologickému individualismu. Píše, že „systémy jednání mají vlastnosti, které se projeví pouze na jisté úrovni složitosti ve vzájemném vztahu jednotek jednání. Tyto vlastnosti nelze určit u žádné jednotlivé jednotky jednání uvažované odděleně od jejího vztahu k ostatním jednotkám téhož systému. Nelze je odvodit procesem přímého zevšeobecnění vlastností jednotky jednání.“ (1937, s. 739) Pojem emergentních vlastností slouží k určení „prvků struktury zevšeobecněného systému jednání“ (1937, s. 718); tyto prvky struktury mají být podrobeny další analýze z hlediska jejich funkcionálních vztahů, tedy z hlediska logických vztahů vytvořených v teoretickém systému. Z toho vychází Parsonsova analogie s organismem: „Organický celek je takový celek, v němž vztahy určují vlastnosti jeho částí. Vlastnosti celku nejsou pouhou výslednicí vlastností jednotlivých částí.“ (1937, s. 32) Z toho je patrné, že ve svém raném období byl Parsons zaujat myšlenkou systémů jednání, což platí i o jeho pozdějších spisech, v nichž stále častěji užívá slovo „systém“.

Představa emergentních vlastností systémů sociálního jednání je základem toho, o čem Parsons mluví jako o „problému řádu“. Zde odkazuje na myšlenky anglického politického filozofa 17. století Thomase **Hobbese*, autora spisu *Leviathan* (1651), napsaného v kontextu anglické občanské války v čtyřicátých až padesátých letech 17. století. Hobbes hledal odpověď na otázku, jak je

možné, že společnost egoistických jedinců neskončí ve stavu „boje všech proti všem“ – tento stav popisoval také jako „přirozený stav“. Na tuto otázku odpovídá Hobbes postulováním externí autority – vladaře –, jíž společnost dobrovolně odevzdá pravomoc vymáhat dohodu. Pro Parsonse byla tato odpověď příliš pochmurná a příliš soustředěná na donucovací sílu. Hobbesova mechanistická představa lidského zvířete opomíjela *normativní regulaci sociálních vztahů prostřednictvím aspektů kulturní komunikace. Parsons neměl v úmyslu zanedbat moc a dopustit se tak opačné chyby. Připustil, že sociální vztahy se někdy skutečně zvrhnou do boje všech proti všem. Stejně jako anglická občanská válka zapůsobila na Hobbese, byl Parsons znepokojen nástupem fašismu v Evropě a jeho strašnými důsledky (1942a, 1942b). Ve svém přístupu k podobným případům nefunkčního řádu chtěl nejprve stanovit několik základních sociologických principů v rámci všeobecné teorie, která by mohla přiměřeně vysvětlovat každodenní běžné jevy sociálního řádu prostřednictvím toho, co Parsons nazýval „normativní integrací“, ale co je běžněji známo jako „občanské“, „normální“ a „přijatelné“ sociální chování.

Parsons řešil tento problém tím, že poukázal na různé mechanismy, které jsou schopné zajistit koordinované jednání. Jednání nastává v systémech a tyto systémy mají uspořádaný charakter. Jsou to dva aspekty řádu, jak je určil Parsons. Lze je označit jako *osobní řád* a *mezilidský řád*. Osobní řád zahrnuje poznání, že jakýkoli daný čin je pro aktéra jedním z mnoha jiných možných činů s řadou různých důsledků a požadavků na jejich uskutečnění. Mezilidský řád zahrnuje poznání, že činy se objevují v kontextu, jehož součástí je „pluralita aktérů“ (Parsons, 1937, s. 51).

Jsou-li vzhledem k cílům omezené prostředky, každý jednotlivý aktér bude usilovat o maximalizaci výsledků co nejefektivnějším výběrem prostředků a stanovením osobní hierarchie preferencí. Cíle aktérů jsou určeny jejich preferencemi a hodnotami, ale úvahy aktérů o prostředcích vedoucích k cíli jsou určeny také tím, co Parsons nazývá „normativní standard“, jmenovitě „norma účinnosti“. S ohledem na to je jednou z nejvýznačnějších emergentních vlastností osobního řádu „ekonomická racionalita“ (1937, s. 288 a dále). Parsons podotýká, že „ekonomická racionalita je tedy emergentní vlastností jednání, kterou lze pozorovat jen tehdy, pokud pluralitu jednotek jednání považujeme za základ integrovaného systému“ (1947, s. 40).

Jakmile se Parsons soustředí na systémy sociálního jednání zahrnující mnoho aktérů, vyvstanou zásadní otázky sociální teorie, a sice otázky mezilidského řádu. Právě zde se Parsons setkává s hobbesovským problémem sociálního řádu. Mezilidský řád se zabývá koordinací systémů jednání, přičemž tyto systémy obsahují činnost mnoha aktérů. Činy daného aktéra vytvářejí podmínky a prostředky pro další aktéry v systému. Stejně jako existuje vzá-

jemná závislost činů v řetězci prostředky-cíle v systému osobního řádu aktéra, existuje také vzájemná závislost činů, prostředků a cílů v rámci interakcí mnoha aktérů.

Moc, hodnoty a normy

Ve všech svých spisech zdůrazňuje Parsons roli obecné kultury jako zdroje standardů určujících interakce i jako základu jednání jedince. Současně má ale daleko k tvrzení, že stabilita systémů jednání závisí *pouze* na fungování obecných hodnotových prvků, jak si zvykli tvrdit mnozí jeho kritici – zejména „teoretici konfliktu“. Jeho představa normativního řádu je mnohem subtilnější, než se často připouští, a Parsons ji s velkou pravděpodobností zamýšlel přičlenit k úvahám o moci. V této souvislosti lze uvést několik úvah.

První úvaha se týká Parsonsova zvažování významu donucení (síly) ve vztahu k ekonomické racionalitě a obecným hodnotám. Píše, že kde je v sázce chování konkrétních aktérů, „donucení je potenciálním prostředkem vedoucím ke kýženému ovládnání, jež není součástí ekonomického konceptu jako takového. Má také podobný dvojitý aspekt – uplatnění donucovací moci jako prostředku a nabytí této moci jako okamžitý cíl.“ (1937, s. 239–240) Jinými slovy řečeno, donucovací moc neurčuje sociální systém v tom smyslu, že je základem, na němž systém stojí. Donucovací moc je spíše vztahem *uvnitř* systému. Parsons tedy píše, že donucení „nemůže být vlastností *celého* systému, který zahrnuje množství jedinců, ale vztahuje se pouze k některým jedincům nebo skupinám v rámci systému *ve vztahu* k ostatním. Donucení je uplatnění moci vůči ostatním“ (1937, s. 740). Parsons zde chce prokázat, že donucovací aspekty moci nedefinují její podstatné vlastnosti. Moc není pouze něčím, co má jeden člověk na úkor jiného, vzniká také v rámci sociálních vztahů jako vzájemný prospěch nebo „doplňující vlastnost“, jak to Parsons označuje.

Poslední emergentní vlastnost celkového systému jednání se tedy vztahuje k požadavku, že „pokud má existovat stabilní systém jednání zahrnující pluralitu jedinců, musí existovat normativní regulace aspektu moci jedinců v rámci systému; v tomto smyslu tedy musí existovat distribuční řád“ (1937, s. 740). Jinými slovy řečeno, distribuce zdrojů v rámci systému a tedy i jednání, jimiž jsou tyto zdroje produkovány a reprodukovány, musí být řízena jistými legitimizujícími principy nebo *normami*.

Skutečnost, že většina lidí po většinu času nevyvádí nepřístojnosti, nevraždí a neznásilňuje na ulicích, nelze jednoduše přičítat pouze faktu, že kdyby to dělali, byli by potrestáni představiteli systému státních zákonů. Jedinci si zvnitřňují hrozbu fyzického trestu za skutky, které by neměli páchat. Trestní

sankce odvrátí jedince od takových skutků, ještě než o nich vůbec začnou uvažovat. Jedinci však nejednají zapovězeným způsobem jen kvůli sublimovanému strachu z důsledků. Místo toho si spíše osvojí cit pro vnitřní normativní nelegitimitu takového jednání, který vychází z přesvědčení, že takové věci jsou z hlediska morálky „špatné“, „zlé“, „neslušné“ či „nechutné“. Tímto způsobem Parsons – podobnou cestou jako Durkheim – dospívá k sociologickému pochopení našich představ o morálce a civilizaci. To, co obyčejní lidé označují za „morální“, „slušné“ či „zákonné“ chování, lze sociologicky vysvětlit odkazem na proces socializace, který zahrnuje sloučení prvků *donucení* na straně jedné a prvků *pochopení běžných hodnot* na straně druhé.

Jakmile Parsons formuloval tuto teorii – zejména v práci *The Social Systems* (1951) a později –, začal rozpracovávat další rozdíly mezi různými úrovněmi *analýzy*. Rozlišoval úroveň *osobnosti*, úroveň *sociálního systému* a úroveň *kultury* (později připojil čtvrtou úroveň „biologického organismu“). Zmíněné úrovně jsou v souladu s analytickými rozdíly, které použil ve svém dřívějším vyjádření referenčního rámce jednání.

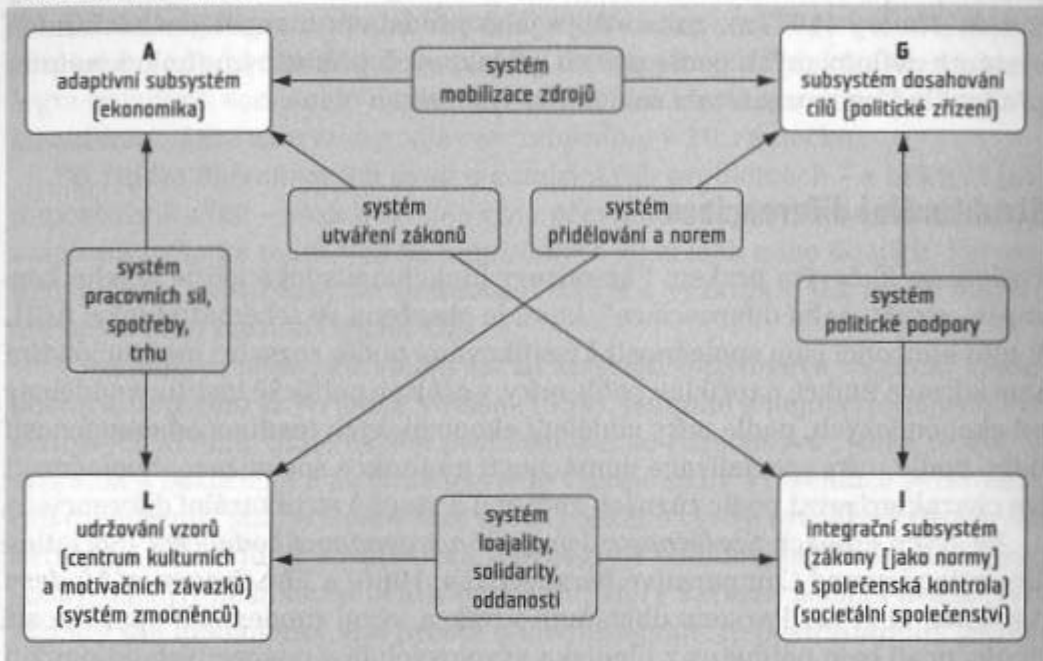
- Úroveň *osobnosti* odpovídá jednotlivému aktéru, který je v této souvislosti považován za systém. Kromě vědomé motivace obsahuje i nevědomou motivaci neboli to, co Parsons označuje jako „dispozice potřeb“. Je to důležité pro pochopení, jak působí *sankce*. Aktéři nereagují jen na pozitivní odměny, jak se domnívají ekonomové, ale jednají také na základě internalizovaných pocitů viny, úzkosti a touhy po přijetí.
- Úroveň *kultury* se vztahuje k symbolům a významům, které aktéři používají ve svých osobních projektech a ve svém překonávání sociálních omezení. Kulturní systém se vyznačuje třemi základními vlastnostmi: „Za prvé, kultura se *přenáší*, vytváří dědictví čili sociální tradici; za druhé, kultura je *naučená*, není projevem lidského genetického ustrojení a za třetí je *sdílená*. Kultura je na jedné straně produktem a na druhé straně také určujícím prvkem systému lidské sociální interakce.“ (1951, s. 15)
- Úroveň *sociálního systému* odpovídá úrovni interakce mezi množstvím aktérů. Parsons se na ni soustředil s ohledem na „problém řádu“ ve své práci *The Structure of Social Action*. Sociální systém je soubor postavení a rolí organizovaný normovaným očekáváním a udržovaný pomocí sankcí.

Parsons předpokládá, že každá ze tří úrovní vytváří svébytný systém a charakteristika tohoto systému je logickou koherencí vztahů mezi jeho částmi. Každý systém současně funguje ve vztahu k jiným systémům a vzájemně se s nimi „prolíná“. Toto vzájemné prolínání nebo závislost *rovněž* vytváří systém. Parsons jej už dříve označil za „celkový systém jednání“. Podle Parsonse má celkový sociální systém čtyři základní funkcionální předpoklady, které jsou

OBRAZEK 4.1

Formát systému sociální smény

Zdroj: Parsons, 1977c, s. 366.



nezbytné pro jeho vznik a působení. Popisuje je pomocí čtyřdílného schématu, který označuje zkratkou AGIL:

- Prvním předpokladem je *adaptace* (A). Je to vztah systému k vnějšímu prostředí a využívání zdrojů při sledování vlastních cílů.
- Druhým předpokladem je *dosažení cíle* (*goal attainment*) (G). Je to směřování systémů ke kolektivním cílům.
- Třetím předpokladem je *integrace* (I). Je to udržování koordinovaných vztahů mezi částmi systému.
- Čtvrtým předpokladem je udržování vzorů neboli *latence* (L). Je to symbolický řád společnosti v podobě zevšeobecněné soustavy vzájemně se posilujících významů a typizací.

Parsons netvrdí, že skutečné a empiricky existující sociální systémy projevují integraci a vzájemnou závislost způsobem popsáným v analytické teorii. Funkcionální imperativy pouze odhalují obecné tendence vytvářené konkrétními systémy, zejména tendence směřující k integraci a vzájemné závislosti – i když se tyto tendence ve skutečných empirických systémech nikdy plně

neuskuteční. Funkcionální imperativy slouží jako osy tabulek o čtyřech polích, které se hojně vyskytují v Parsonových pozdějších spisech. Obrázek 4.1, převzatý z pozdního textu nazvaného *Social Systems and the Evolution of Action Theory* (1977a), znázorňuje jeho představu o rozdělení sociálních systémů definovaných podle priorit přiřazených příslušným funkcionálním předpokladům v organizaci sociálního systému.

Strukturální diferenciacie

Posledním klíčovým prvkem Parsonsovy funkcionalistické teorie je jeho koncepce „strukturální diferenciacie“, která je obsažena ve schématu funkcí AGIL. V této koncepci jsou společnosti klasifikovány podle rozsahu institucionální specializace funkcí; například podle míry, v níž jsou politické instituce odděleny od ekonomických, podle míry oddělení ekonomických institucí od domácností nebo podle míry specializace domácností na funkce socializace. Společnosti lze charakterizovat podle různých způsobů a stupňů strukturální diferenciacie.

Ve svých knihách *Společnosti: Vývojové a srovnávací hodnocení* (*Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, 1966) a *The System of Modern Societies* (1971a) Parsons objasňuje vznik a vývoj moderních společností. Společnosti jsou pojímány z hlediska vývojových fází odvozených od použití paradigmatu čtyř funkcí. S tím je však spojen jeden problém: Předpokládalo se, že schéma funkčních imperativů platí ve *všech* společnostech v *synchronním* rozměru. Z toho mělo vyplynout, že společnosti s menší mírou specializace nejsou o nic méně „postačující“ než společnosti s vyšší mírou specializace. „Vnitřní požadavek“ vyšší strukturální diferenciacie by se zrodil pouze za předpokladu existence překlenovacího cíle dosáhnout účinnější výkonnosti. To by s sebou neslo některé problematické *teleologické důsledky. Představa o nadřazenosti vyšších vývojových fází nad nižšími vedla k domněnce, že lépe přizpůsobené formy vycházejí z nedostatků „nižších“ forem. Způsob, jímž se kolem čtyř funkcí s jejich charakteristickými subsystemy rozvíjí strukturální diferenciacie, připomíná celkový „cíl“ procesu. Podle tohoto schématu je modernita – nebo konkrétněji severoamerická modernita, kterou Parsons (1966) považoval za novou, „vůdčí“ společnost modernity – představována jako vrcholná fáze společenského vývoje. V tomto ohledu lze parsonsovský model modernizace kritizovat jako „západocentrický“, jak je uvedeno v 1. a 13. kapitole.

Obecně lze říci, že mnozí sociologové byli poněkud v rozpacích nad zdánlivě nekonečným rozvíjením konceptuálních úvah, které tvoří velkou část Parsonsových spisů. Na rozdíl od Webera, jehož úvahy o sociologických pojmech

se odvíjely od historického soustředění na konkrétní empirické problémy, se Parsons o empirické otázky zajímal méně. Neznamená to však, že by se o empirické záležitosti nezajímal vůbec. Často tvrdil, že konečným cílem jeho teoretického programu je usnadnění praktického sociologického výzkumu. Napsal také řadu důležitých empiricky orientovaných článků z oboru sociologie povolání, sociologie deviace, mládeže, lékařství a rodiny a o *sociální stratifikaci. Jeho analýzou rodiny se zabýváme v 10. rámečku.

Při studiu Parsonsových úvah o empirických problémech – a některé jsou nepochybně silné – však nakonec vždy převládne dojem, že argumentace je založena spíše na teorii než na empirických zjištěních nebo údajích. Parsons neopatřoval prostředky ke sjednocení teorie a výzkumu, jak měl v úmyslu, ale místo toho mezi ně vrážel klín.

V šedesátých letech 20. století začali američtí sociologové zaujímat kladný postoj k názorům C. Wrighta *Millse (1959), jednoho z nejotevřenějších Parsonsových kritiků. Stále častěji prohlašovali, že Parsonsova „velká teorie“ je vyprahlá a bezúčelná a že císař teorie je vlastně nahý. Prezentace severoamerické modernity jako vrcholné fáze společenského vývoje rovněž představovala extrémní formu funkcionalistické teleologie a odhalovala ideologické předpoklady, jež byly nedílnou součástí schématu, který Parsons nechtěl uvádět jako zaujatý ani ideologický, ale prostě a nevinně jako „nepostradatelný logický rámec“ (1937, s. 733). Ve zbývajících částech této kapitoly se budeme zabývat zásadní kritikou funkcionalismu a některými dalšími kritickými příspěvky k funkcionalismu, které se objevily v angloamerické sociologii od šedesátých do osmdesátých let 20. století.

RÁMEČEK 10

**Talcott Parsons o nukleární rodině:
funkcionalistický přístup**

Parsons ve svém vysvětlení strukturální *diferenciace předpokládá, že s rostoucí komplexitou společnosti vznikají v souvislosti s konkrétními funkcemi stále specializovanější instituce. Dokládá to na příkladu měnících se forem příbuzenství v moderní industriální společnosti. Příbuzenství dříve plnilo řadu různých funkcí – podílelo se například na regulaci sexuální činnosti, na socializaci dětí, naplňování základních potřeb obživy i na organizaci politické autority –, kdežto později se tyto funkce rozptýlily do různých institucí. S rozvojem industrializace byly ekonomické potřeby naplňovány prostřednictvím placeného zaměstnání, které se odehrávalo mimo domácnost. Autoritu zprostředkovávaly politické instituce a funkcionáři byli voleni nebo jmenováni za zásluhy. Zdá se, že funkce rodiny se zúžily na regulaci sexuality a socializaci dětí. Od 19. století se v západní společnosti měnila

forma rodiny a stále více se soustředila na nukleární rodinu – tvořenou otcem, matkou a dětmi – s menšími závazky vůči širší rodině (Parsons, 1949b, 1949c, 1956, 1977a).

Když Parsons ve čtyřicátých letech 20. století poprvé upřel pozornost na rodinu, panovala v americké společnosti v souvislosti s rodinou jistá morální panika. Komentátoři se chopili vzrůstající rozvodovosti a klesající porodnosti a začali tvrdit, že rodina se ocitla v krizi – tu částečně odvozovali také ze ztráty jejích funkcí. Parsons možná nepřekvapivě usoudil, že problémy souvisejí pouze s *přechodem* a nejsou zásadní. Rodina plnila méně funkcí, ale nebyly méně důležité. Počet rozvodů sice rostl, ale stabilizoval se; počet druhých a dalších sňatků zůstával vysoký a svědčil o tom, že manželství stále hraje významnou roli v životě lidí.

Parsons rozvíjel debatu kolem nukleární rodiny a snažil se dokázat, jak vnitřní struktura rodiny odráží její omezené funkce. Určil, že se mužské a ženské role soustředí na instrumentální a expresivní aspekty života rodiny. Mužská role se soustředila na externí vazby rodiny ke světu zaměstnání a placené práce, zatímco ženská role byla více spojená s výchovou dětí. Přestože domácí práce byly instrumentálním úkolem, jejich podřadný charakter byl zmírněn citovým významem, jímž byly obdařeny.

Podle Parsonse rodina produkovala lidskou osobnost v procesu socializace dětí. Proto bylo důležité, že rodina zůstávala prostředím, na něž se dítě mohlo plně spolehnout a do něhož mohlo investovat všechny své emoční zdroje. Bylo také důležité, aby rodina nebyla příliš izolovaná. Rodina byla „diferencovaným subsystémem společnosti, nikoli ‚malou společností‘ nebo něčím, co by se jí blízce podobalo“ (1956, s. 19). Členové rodiny potřebovali jiné role vně rodiny. Nejdůležitější z nich byla podle Parsonse otcova pracovní role.

Kromě socializace dětí plnila rodina také sekundární funkci stabilizace dospělých osob. Manželský pár byl ve srovnání s širšími příbuzenskými vztahy soustředěnější. Ve všech případech byly děti pro rodiče důležité, protože umožňovaly prvek přijatelné „regrese“, v níž rodiče mohli projevit „dětinské“ prvky své osobnosti. V tomto ohledu Parsons přijal některé postřehy psychoanalýzy a snažil se je začlenit do své teorie.

Parsonsova analýza rodiny byla brzy podrobena kritice feministické sociologie pro své nevhodné teoretizování o postavení žen v rodině. Touto důležitou kritikou se budeme zabývat na jiném místě této kapitoly, ve 12. rámečku.

Kritika funkcionalismu: námitky a alternativy

Parsonsova teorie je rafinovaná a složitá, ale rozhodně není bez problémů. V některých případech byla kritika jeho práce založena na prostém nedorozumění, ale v jiných případech poukázali kritici na opravdové nedostatky.

Nesmíme zapomínat na to, že Parsonsovi kritici nezastávali jednotné pozice. Často přecházeli mezi různými a navzájem neslučitelnými kritikami podle toho, jak se vyvíjely jejich vlastní názory. Podíváme se nyní na čtyři hlavní okruhy kritiky, jež se objevily od konce šedesátých let 20. století. Jsou to (1) teorie konfliktu, (2) marxistická kritika, (3) přístup racionálního aktéra a racionální volby a nakonec (4) „neofunkcionalistické“ přístupy. Ve 12. rámečku se také zabýváme některými feministickými reakcemi na Parsonsovu analýzu rodiny. Začneme s teorií konfliktu.

Teorie konfliktu

Pro Wrighta *Millse (1956), Jamese *Lockwooda (1956), Ralfa *Dahrendorfa (1958), Johna *Rexe (1961) a Randalla Collinse (1975) byl problém Parsonsovy teorie jednoznačný: byla příliš jednostranná. Parsons ve svých úvahách o systémech přikládal příliš velký význam vzájemné závislosti a integraci a zanedbával nezávislost a rozpory. Kládl také větší důraz na hodnoty a normy než na moc. „Teoretici konfliktu“, jak začali být označováni, čerpali inspiraci u Marxe a Webera, jimž skutečně Parsons nevěnoval patřičnou pozornost ve svém spisu *The Structure of Social Action* – platí to zejména o Marxovi. Je pravda, že Parsons vyloučil Marxe ze zakládající sociologické generace z období 1890–1920 nejen z chronologických důvodů. Byl přesvědčen, že Marxovy spisy byly příliš těsně spjaty s prvky kapitalismu, které už byly překonány, a že myšlenky německého myslitele byly příliš ovlivněny ideologickými formacemi raného kapitalismu, než aby byly relevantní pro polovinu 20. století (Parsons, 1949d). Teoretici konfliktu se v tomto ohledu v podstatě shodli s Parsonsovým odsouzením Marxe a s přiklonem k Weberovi. Dahrendorf, Rex a Wright Mills jistě čerpali více od Webera než od Marxe. Cítili však, že Weber vděčil Marxovi za více, než byl Parsons ochoten připustit, a že Parsonsovův pokus o syntézu Durkheima a Webera znamenal, že se vytratily ty aspekty Weberovy práce, které byly více orientované na konflikt. Parsonsově interpretaci klasiků dominoval Durkheimův přístup s jeho důrazem na řád a společenskou *solidaritu.

Ve svém eseji „Out of Utopia“ (1958) Dahrendorf nesouhlasil s Mertonovým předpokládaným soudem, že problémem Parsonsovy teorie byla přílišná obecnost. Problém tkvěl spíše v tom, že Parsons nedostatečně vyjádřil hodnoty, z nichž vycházel. Model „konsenzu“ se svým důrazem na synchronní analýzu a na proces směřující k integraci byl pro Dahrendorfa součástí odvěké konzervativní tradice sociálního myšlení, která sahala až k *Platonovi. Tento model byl utopický v tom smyslu, že vycházel z představy společnosti, v níž

zcela chyběla změna a konflikt. Dahrendorf se domníval, že „společnost má možná z filozofického hlediska dvě stejně skutečné tváře: obsahem jedné je stabilita, harmonie a konsenzus, obsahem druhé je změna, konflikt a omezení. Přísně řečeno nezáleží na tom, zda si ke zkoumání zvolíme problémy, které lze chápat jen v rámci rovnovážného modelu, nebo problémy, které vyžadují konfliktní model. Neexistuje žádné pevně dané kritérium pro preferování jednoho či druhého.“ (1958, s. 127) Problém byl tedy v tom, že Parsons postavil konsenzus nad konflikt bez zjevného důvodu. Stejný argument použil i Rex, který tvrdil, že zatímco „dokonalá spolupráce“ a „dokonalý konflikt“ jsou diametrálně odlišné teoretické případy, „všechny skutečné případy leží někde ve spojitém prostoru mezi dokonalou spoluprací a dokonalým konfliktem“ (1961, s. 54). Rex stejně jako Dahrendorf tvrdil, že „Durkheim a Parsons přespříliš omezili rozsah sociologie na studium forem dokonalé spolupráce“ (1961, s. 54). Dahrendorf, Rex i Wright Mills doporučovali, aby sociologie přesměrovala svou pozornost na konflikt.

Kritika teoretiků konfliktu šla do živého, přesto však byla jejich vlastní pozice z mnoha důvodů nestabilní. Parsons se snažil zohlednit ve svém modelu moc i konsenzus, proto bylo obtížné tvrdit, že oba modely lze oddělit a používat samostatně pro různé účely. Témata konfliktu a spolupráce a moci a její legitimizace byla v Parsonsových úvahách těsně provázána. Tak zněla jeho argumentace, když se pustil do syntézy pozitivismu a idealismu ve své práci *The Structure of Social Action*. Zopakoval to ve své odpovědi teoretikům konfliktu (1971b, s. 385) a zejména ve své reakci na knihu C. Wrighta Millse *The Power Elite* (1956), která podle něj vycházela z „nulového součtu“ moci, kdy zisk moci jedné skupiny se mylně pokládá za automatickou ztrátu moci jiné skupiny (Parsons, 1967).

Vcelku lze říci, že teoretici konfliktu byli úspěšnější při vyzvednutí empirického významu konfliktu *uvnitř* systémů – ve smyslu síly tříd (Dahrendorf, 1958) nebo síly elit (Mills, 1956) – než při hledání způsobu, jak toto zjištění vyjádřit v obecném jazyce analytické teorie. V 11. rámečku se budeme zabývat podrobnějším rozšířením teorie konfliktu v práci Davida *Lockwooda.

Marxistická kritika

Osud teorie konfliktu byl do značné míry zastíněn radikálnějšími přístupy. V šedesátých letech 20. století se USA zapletly do války ve Vietnamu a postupně začal narůstat odpor vůči ní. Kromě protiválečného hnutí se rozvíjelo i radikální hnutí za občanská práva černých Američanů a v sedmdesátých letech se vynořily, jako mocná síla směřující ke změně, ženské hnutí a fe-

David Lockwood o „sociální integraci“ a „systémové integraci“

David Lockwood (1964) rozvinul argumentaci teoretiků konfliktu z jiného pohledu. Souhlasil s nimi, že Parsons kladl příliš velký důraz na mechanismy integrace, ale namítal, že teoretici konfliktu se příliš zabývali otevřeným konfliktem mezi aktéry. Lockwood čerpal z Marxovy analýzy kapitalismu a naznačil, že zde chybí pojem systémového rozporu. Jednoduše řečeno, Parsons neposkytl místo myšlence, že součásti sociálního systému mohou vykazovat sklony k nefunkční integraci – neboli k rozporu. Podle Lockwooda se tyto sklony mohou nakonec projevit ve formě protichůdných zájmů jednotlivých aktérů a v konfliktu mezi nimi, a tyto konflikty může, nebo nemusí potlačit normativní řád. Lockwood nenavrhl dva samostatné modely, ale tvrdil, že je nutno uvažovat o spolupráci, konfliktu a sociální změně v rámci dvou odlišných, ale vzájemně souvisejících souborů procesů. Jeden se týkal normativních procesů *sociální integrace*, druhý obsahoval materiální procesy *systémové integrace*. Problém byl v tom, že Parsons spojil oba typy integrace a přečeňoval aspekt vzájemnosti mezi dvěma souvisejícími soubory procesů. Úkolem sociologů bylo více si uvědomit rozpory v rámci systému a uvažovat o tom, jak byly zvládnuty na úrovni sociální integrace.

Lockwoodovy argumenty lze považovat za návrat k Mertonovu funkcionalismu. Merton zdůrazňoval důležitost role „dysfunkce“, což se podobá Lockwoodovým problémům „systémové integrace“. Současně je nutno podotknout, že zatímco pojem „funkce“ je vhodný k obecnému vyjádření, není zcela zřejmé, že totéž platí o pojmu „dysfunkce“ nebo rozpor. Zdá se, že dysfunkce a rozpory nemají obecnou formu, ale jsou spíše specifické pro konkrétní případy. Je-li tomu tak, potom správně chápané Lockwoodovy argumenty posilují Mertonovo odvrácení od obecné teorie směrem k teorii středního dosahu. A skutečně, když se Lockwood vrátil k tématům svého dřívějšího kratšího článku a rozpracoval je v knize o Marxovi a Durkheimovi a „problému poruchy řádu“ (1992), uvedl, že není spokojen s tím, že se podobné diskuse nezabývají specifickými problémy skutečného výzkumu, ale směřují spíše k novému obecnému rámci sociální teorie.

minismus. S rozvojem univerzit a příznivých zaměstnaneckých příležitostí pro sociology vznikly podmínky, jež podpořily proměnu oboru (srov. Turner a Turner, 1990). Mladší generace sociologů, ovlivněná novými sociálními hnutími, podporovala radikální směry sociologie odporující funkcionalismu jejich předchůdců. Mladší sociologové stáli na straně nesouhlasu a změny, nikoli na straně systému a řádu (srov. Becker, 1967).

zcela chyběla změna a konflikt. Dahrendorf se domníval, že „společnost má možná z filozofického hlediska dvě stejně skutečné tváře: obsahem jedné je stabilita, harmonie a konsenzus, obsahem druhé je změna, konflikt a omezení. Přísně řečeno nezáleží na tom, zda si ke zkoumání zvolíme problémy, které lze chápat jen v rámci rovnovážného modelu, nebo problémy, které vyžadují konfliktní model. Neexistuje žádné pevně dané kritérium pro preferování jednoho či druhého.“ (1958, s. 127) Problém byl tedy v tom, že Parsons postavil konsenzus nad konflikt bez zjevného důvodu. Stejný argument použil i Rex, který tvrdil, že zatímco „dokonalá spolupráce“ a „dokonalý konflikt“ jsou diametrálně odlišné teoretické případy, „všechny skutečné případy leží někde ve spojitém prostoru mezi dokonalou spoluprací a dokonalým konfliktem“ (1961, s. 54). Rex stejně jako Dahrendorf tvrdil, že „Durkheim a Parsons přespříliš omezili rozsah sociologie na studium forem dokonalé spolupráce“ (1961, s. 54). Dahrendorf, Rex i Wright Mills doporučovali, aby sociologie přesměrovala svou pozornost na konflikt.

Kritika teoretiků konfliktu řála do živého, přesto však byla jejich vlastní pozice z mnoha důvodů nestabilní. Parsons se snažil zohlednit ve svém modelu moc i konsenzus, proto bylo obtížné tvrdit, že oba modely lze oddělit a používat samostatně pro různé účely. Témata konfliktu a spolupráce a moci a její legitimizace byla v Parsonsových úvahách těsně provázána. Tak zněla jeho argumentace, když se pustil do syntézy pozitivismu a idealismu ve své práci *The Structure of Social Action*. Zopakoval to ve své odpovědi teoretikům konfliktu (1971b, s. 385) a zejména ve své reakci na knihu C. Wrighta Millse *The Power Elite* (1956), která podle něj vycházela z „nulového součtu“ moci, kdy zisk moci jedné skupiny se mylně pokládá za automatickou ztrátu moci jiné skupiny (Parsons, 1967).

Vcelku lze říci, že teoretici konfliktu byli úspěšnější při vyzvednutí empirického významu konfliktu *uvnitř* systémů – ve smyslu síly tříd (Dahrendorf, 1958) nebo síly elit (Mills, 1956) – než při hledání způsobu, jak toto zjištění vyjádřit v obecném jazyce analytické teorie. V 11. rámečku se budeme zabývat podrobnějším rozšířením teorie konfliktu v práci Davida *Lockwooda.

Marxistická kritika

Osud teorie konfliktu byl do značné míry zastíněn radikálnějšími přístupy. V šedesátých letech 20. století se USA zapletly do války ve Vietnamu a postupně začal narůstat odpor vůči ní. Kromě protiválečného hnutí se rozvíjelo i radikální hnutí za občanská práva černých Američanů a v sedmdesátých letech se vynořily, jako mocná síla směřující ke změně, ženské hnutí a fe-

David Lockwood o „sociální integraci“ a „systémové integraci“

David *Lockwood (1964) rozvinul argumentaci teoretiků konfliktu z jiného pohledu. Souhlasil s nimi, že Parsons kladl příliš velký důraz na mechanismy *integrace, ale namítal, že teoretici konfliktu se příliš zabývali otevřeným konfliktem mezi aktéry. Lockwood čerpal z Marxovy analýzy kapitalismu a naznačil, že zde chybí pojem systémového rozporu. Jednoduše řečeno, Parsons neposkytl místo myšlence, že součásti sociálního systému mohou vykazovat sklony k nefunkční integraci – neboli k rozporu. Podle Lockwooda se tyto sklony mohou nakonec projevit ve formě protichůdných zájmů jednotlivých aktérů a v konfliktu mezi nimi, a tyto konflikty může, nebo nemusí potlačit *normativní řád. Lockwood nenavrhol dva samostatné modely, ale tvrdil, že je nutno uvažovat o spolupráci, konfliktu a sociální změně v rámci dvou odlišných, ale vzájemně souvisejících souborů procesů. Jeden se týkal normativních procesů *sociální integrace*, druhý obsahoval materiální procesy *systémové integrace*. Problém byl v tom, že Parsons spojil oba typy integrace a přeceňoval aspekt vzájemnosti mezi dvěma souvisejícími soubory procesů. Úkolem sociologů bylo více si uvědomit rozpory v rámci systému a uvažovat o tom, jak byly zvládnuty na úrovni sociální integrace.

Lockwoodovy argumenty lze považovat za návrat k Mertonovu funkcionalismu. Merton zdůrazňoval důležitost role „dysfunkce“, což se podobá Lockwoodovým problémům „systémové integrace“. Současně je nutno podotknout, že zatímco pojem „funkce“ je vhodný k obecnému vyjádření, není zcela zřejmé, že totéž platí o pojmu „dysfunkce“ nebo rozpor. Zdá se, že dysfunkce a rozpory nemají obecnou formu, ale jsou spíše specifické pro konkrétní případy. Je-li tomu tak, potom správně chápané Lockwoodovy argumenty posilují Mertonovo odvrácení od obecné teorie směrem k teorii středního dosahu. A skutečně, když se Lockwood vrátil k tématům svého dřívějšího kratšího článku a rozpracoval je v knize o Marxovi a Durkheimovi a „problému poruchy řádu“ (1992), uvedl, že není spokojen s tím, že se podobné diskuse nezabývají specifickými problémy skutečného výzkumu, ale směřují spíše k novému obecnému rámci sociální teorie.

minismus. S rozvojem univerzit a příznivých zaměstnaneckých příležitostí pro sociology vznikly podmínky, jež podpořily proměnu oboru (srov. Turner a Turner, 1990). Mladší generace sociologů, ovlivněná novými sociálními hnutími, podporovala radikální směry sociologie odporující funkcionalismu jejich předchůdců. Mladší sociologové stáli na straně nesouhlasu a změny, nikoli na straně systému a řádu (srov. Becker, 1967).

Teoretici konfliktu sice sympatizovali spíše s Weberem než s Marxem, ale současně přispěli k novému ocenění vztahu mezi marxismem a akademickou sociologií. Ve změněných společenských a politických podmínkách šedesátých let byli mnozí sociologové nakloněni otevřenějšímu přijetí marxismu. Na počátku sedmdesátých let se teorie konfliktu zdála nedostatečně radikální a její teoretické argumenty méně sofistikované než argumenty Marxe. Nebyla jen zpochybňována teoretická osa Durkheim-Parsons, ale celá generace let 1890-1920 včetně Webera byla považována za „buržoazní reakci“ na marxismus (Therborn, 1976).

Rozhodujícím vyjádřením zmíněných kritických směrů v severoamerické sociologii byla práce Alvina *Gouldnera *The Coming Crisis of Western Sociology* (1970). Gouldner byl původně funkcionalista, ale časem se změnil v nejtvrďšího kritika funkcionalismu. Jeho kniha byla součástí širší kritiky konzervativní sociální teorie, kterou stejně jako Dahrendorf sledoval až k Platonovi (Gouldner, 1965). Gouldner se také snažil rozšířit analýzu na vztahy mezi akademickou sociologií a ostatními hybnými silami rozvinutého prosperujícího kapitalismu. Zdálo se, že profesionální sociologie v nejlepším případě vůbec nesouvisí s naléhavými sociálními a politickými otázkami své doby. V nejhorším případě byla profesionální sociologie předpojatá nejen tím, že výslovně podporovala stávající systém, ale také proto, že byla součástí toho, co Gouldner popsal jako moderní „vojensko-průmyslový komplex blahobytu“. Podle Gouldnerova názoru uzavřel tento komplex tajnou dohodu s vládními orgány včetně armády. Sociologie se stala součástí správy rozvinutého státu a součástí aparátu společenské kontroly. Parsonsova teorie, která se zdála tak odtržená od života, byla výrazem dominantních zájmů kapitalismu blahobytu (*welfare capitalism*).

Namísto volání po profesionální objektivitě Gouldner tvrdil, že sociologie by měla organizovat svou činnost v „nových teoretických komunitách“ spojených s novými společenskými hnutími, která se začínala objevovat a zpochybňovat kapitalismus blahobytu. Tímto způsobem přímo podkopával Parsonsovy a Mertonovy profesní ambice a stanovil program radikální sociologie. Tyto postoje se nakonec v osmdesátých letech 20. století vyvinuly v postmoderní kritiku obecné teorie.

Stejně radikální kritika se ozvala z tábora feministické sociologie, jehož příslušníci velmi skepticky pohlíželi na Parsonsovy úvahy o rodině. Tato kritika je shrnuta ve 12. rámečku.

RÁMEČEK 12 Feministická kritika Parsonse

Sám Parsons měl dojem, že jeho funkcionalistické analýzy žen, práce a rodiny byly příliš zjednodušeny. Byl si například vědom toho, že mnoho žen bylo v placeném zaměstnání, ale velmi správně postřehl, že ženy většinou vykonávaly práce, které odrážely jejich role v rodině, a všiml si také, že soutěžení o práci mezi muži a ženami je omezené. „Obecně platí,“ uvádí Parsons, „že práce ženy je kvalitativně jiného typu. Žena není v situaci, kdy by mohla vážně soupeřit s prací manžela jako primárního nositele statusu nebo živitele.“ (1956, s. 14) Přesto byl Parsons poněkud necitlivý k asymetrii mezi muži a ženami v situaci, kdy muž vykonával primárně veřejnou roli a žena byla odkázána na závislost v domácí sféře.

V období druhé vlny feminizmu v šedesátých letech 20. století začalo několik feministických autorek poukazovat na změněné vzorce porodnosti, z nichž vyplývalo, že ženy prožijí velkou část života bez přítomnosti vyživovaných dětí v domácnosti. Z toho vyplývaly nové společenské problémy, včetně chudoby žen po rozvodu nebo ve stáří v souvislosti s prodlužující se délkou života (Myrdal a Klein, 1956). Parsons psal, že „normální vdaná žena je zbavena možnosti ověřit nebo projevit svou základní rovnost s manželem úspěšností v zaměstnání. Tím vzniká poptávka po *funkcionálním ekvivalentu“ (1949e, s. 193). Parsons připustil, že domácí práce jsou relativně méněcenným úkolem, a naznačil, že ženy si mohly osvojit specializované zájmy vztahující se k osobnímu vzhledu, zařizování domu a podobně – i když uznával, že tyto zájmy se mohly často projevovat jako neurózy. I s tímto názorem feministky polemizovaly, ale mnohem radikálněji, zejména ve vlivné knize Betty *Friedanové *The Feminine Mystique* (1963). Feministky stále častěji rozpoznávaly tyto „dysfunkce“ systematictější a pečlivějším způsobem. Stejně jako teoretici konfliktu považovaly funkcionalismus spíše za překážku než za prostředek úspěšného pochopení rodiny. Poukázaly na to, že závislost v rodině byla stále častěji odrazem mocenských vztahů, že rodina zdaleka nebyla místem, jež stabilizovalo dospělé osobnosti, ale naopak byla často místem násilí a zneužívání. Ženy byly spoutány nevyhovujícími vztahy právě proto, že segregace zaměstnání podle pohlaví a nižší platy žen vyústily v jejich ekonomickou závislost.

Některé feministky se domnívaly, že Parsons správně popsal podstatu rodiny a domácnosti a její vztahy k oblasti zaměstnání (Johnsonová, 1989). Není však pochyb o tom, že Parsons postrádal feministickou citlivost a že hodnota jeho analýzy spočívala ve zdůraznění pozitivních funkcí nukleární rodiny pro společnost, a nikoli v popisu jejích dysfunkcí z hlediska ženy (viz Barrettová, 1980). Přesto je nutno uznat, že Parsons byl prvním mužem-sociologem, který psal o těsných vzájemných vazbách mezi věkem, pohlavím, rodinou a sociální *stratifikací. Mužští sociologové – dokonce i ti, kteří sdíleli radikální přesvědčení – se častěji soustředili na třídní vztahy ve sféře zaměstnání a domácnost a otázky genderu považovali za druhotné. Podrobnější pojednání o feministickém přínosu k sociální teorii najdete v 11. kapitole.

Důraz na racionálního aktéra

Jiní kritici vyčítali funkcionalismu jeho soustředění na systémy a opomíjení jednotlivých aktérů. Tento problém souvisel také s tím, že funkcionalisté se soustředili spíše na vypracování obecného pojmového rámce než na konkrétní ověřitelné výroky. Důrazná kritika se ozývala ze strany těch, kteří tvrdili, že sociální vědy lze sjednotit jedině tehdy, pokud sociologové založí svůj výzkum na ověřitelných *individualistických pojmech ekonomie či psychologie. Představitelé této skupiny hájili představu jedince jako „racionálního aktéra“ nebo „racionálního egoisty“, který je schopen racionální volby. Tato škola poskytla základ takzvané „teorii racionální volby“, která zaujímala zvláště významné místo v ekonomii. Z několika zastánců teorie racionálního aktéra vybereme dva, jejichž prací se budeme zabývat podrobněji. Jsou to George *Homans a James *Coleman.

Homans tvrdil, že funkcionalismus je nevědecký, protože se odchýlil od správné hypoteticko-deduktivní formy vědeckého výkladu. Funkcionalisté vytvořili pojmové schéma, a jakkoli je pojmové schéma nezbytné, neznamená totéž co *teorie*. Teorie obsahuje ověřitelné výroky o světě a podle Homanse právě ty v Parsonsově funkcionalismu podezřele chybějí. Homansovy představy o teorii byly otevřeně pozitivistické a hluboce metodologicko-individualistické.

Podle Homanse funkcionalisté analyzují sociální systémy z hlediska rolí a jejich normativního očekávání, ale nikde nevysvětlují, proč a jak normy existují. Odpověď lze podle něj nalézt jedině v přímém zkoumání sociálních interakcí z hlediska vlastností skutečných jedinců, jejich dispozic, motivů a kalkulací. Tyto vlastnosti se odvozují od studií psychologů a ekonomů a v obecné formě mohou posloužit jako základ sociologického vysvětlení. Homans (1961) navrhl, že sociologický výklad by se měl odvíjet od skutečných a konkrétních činů jedinců. Vysvětlení makrojevů by mělo být založeno na mikro-základech. Kde Parsons tvrdil, že „pravou definicí organického celku je ta, v níž vlastnosti jeho částí jsou určeny jejich vzájemnými vztahy“, Homans namítal, že „celek“ není nic víc než výsledek vlastností jeho částí. Homans označoval svůj přístup jako „sociální *behaviorismus“ a přizpůsobil mu terminologii behaviorální psychologie.

Jiní kritici funkcionalismu, zejména Peter Blau (1964), čerpali inspiraci z *utilitárních axiomů ekonomie a argumentovali podobně jako Homans, že teorie musí být vytvořena z tezí o aktérech. Z perspektivy teorie konfliktů přijal Randall Collins (1975) Homansovu kritiku funkcionalismu a začal pracovat na shrnutí kauzálních principů, které by vytvořily „sociologii konfliktu“ jako vysvětlující vědu.

Jeden z nejambicióznějších projektů v tomto směru uskutečnil James *Coleman. Coleman byl Mertonovým žákem, byl také jedním z prvních kritiků Parsonse (Coleman, 1971) a dodnes je vlivným sociálním teoretikem. Na sklonku své kariéry uveřejnil zásadní pojednání o teorii racionálního aktéra. Jeho cílem bylo rozvinout vysvětlující teorii navrženou Homansem a představit ji v matematické formě (Coleman, 1991). Přinesl další argumenty ve prospěch individualistického přístupu. Tvrdil, že údaje shromážděné sociálními vědci obsahují doklady o individuálním chování jedinců a jejich názorech. Sociální systém *jako celek* nelze pozorovat. Sociální teorie, psal Coleman, „se i nadále týká funkce sociálních systémů, ale empirický výzkum se často zabývá vysvětlováním individuálního chování“ (1991, s. 1). Z tohoto důvodu akceptoval, že sociologové chtějí vysvětlovat konkrétní sociální systémy, ale současně tvrdil, že myšlení racionálního aktéra nabízí nejlepší stavební kameny, z nichž je možno sestavit vysvětlující teorii, kterou přímo podporují empirické důkazy. Uvedeme příklad: Důvěra je sice důležitá pro udržení stabilních sociálních vztahů, ale její porušení je pro jedince zraňující. Coleman tvrdil, že místo vytváření analytické teorie, která učiní z důvěry základní předpoklad společenského řádu, by bylo lepší zkoumat různé empirické podmínky, které důvěru podporují, nebo naopak podkopávají. Toto zkoumání mohou usnadnit modely popisující dilemata, před nimiž stojí racionální aktéři, kteří se chovají altruisticky, setkají-li se s možností, že je ostatní aktéři využívají; že tedy nesplňují očekávání nebo sobecky využívají altruismu ostatních členů společnosti.

Debata mezi funkcionalisty a zastánci teorie racionální volby probíhá dlouhá léta (viz dále Turk a Simpson, 1971; Coleman a Fararo, 1991). Přestože teorie racionálního aktéra má silné zastánce, mnozí sociologové se domnívají, že tyto přístupy jsou zatíženy redukcionismem a nadměrně behavioristickou formou *objektivismu. Teorie racionální volby většinou postrádá smysl pro expresivní, kreativní a interpretativní charakter jednání. Postrádá obvykle dostatečně silnou představu o *reflexivitě aktérů, kteří sledují vlastní preference. Tato teorie má potíže s vysvětlováním smysluplných sociálních norem, jež jsou obsaženy v jednání, vycházejí z historicky specifického kontextu etických přesvědčení a nejsou pouhými produkty záměrného jednání (Bohman, 1991). Tyto argumenty se rozvíjely v rámci *interpretativní nebo *hermeneutické tradice sociálního myšlení a v poslední době je hájili zejména Charles *Taylor (1989), Hans *Joas (1992), Margaret *Archerová (Archerová a Tritter, 2000) a další (podrobnější diskusi o interpretativní sociální teorii najdete v 5. kapitole). Na tomto místě je důležité připomenout, že Parsonsův důraz na subjektivní význam jednání byl sám o sobě pokusem čerpat ze zdrojů interpretativní tradice a rozvinout je jako součást systematické teorie. V tomto

ohledu tedy lze tvrdit, že Parsons vystoupil s rozhodnou kritikou utilitárního pojetí jednání, na němž je založena značná část teorie racionální volby (dále viz Scott, 1995; Lockwood, 1992).

Nakonec se zaměříme na oživený proud funkcionalistického myšlení, který byl rozšířený v osmdesátých letech 20. století a byl označován (poněkud uměle) jako „neofunkcionalismus“.

„Neofunkcionalismus“

Dva kritické směry namířené vůči Parsonsovi směřují k jeho výchozím pozicím. Teorie konfliktu zaujala k sociologickým problémům dualistický přístup, zatímco Parsons usiloval o syntézu dualismu a hledal směr mezi pozitivismem a idealismem a mezi mocí a konsenzem. Teorie racionálního aktéra podporovala utilitární schéma jednání jako mikrologický základ vědecké sociologie, což Parsons kritizoval ve svém díle *The Structure of Social Action*. Přesto v tom mnozí kritici nerozeznali Parsonsovu vlastní výchozí pozici. Sociologický funkcionalismus obvykle považovali za pozitivistický přístup, který opomíjel jednání. V tomto ohledu je typická kritika Anthonyho Giddense: „... v Parsonsově ‚referenčním rámci jednání‘ žádné jednání není, pouze chování, které je hnáno potřebami nebo očekáváními spojovanými s rolami ... Lidé se (v Parsonsových spisech) neobjevují jako kompetentní a informovaní aktéři, kteří alespoň do jisté míry určují svůj osud.“ (1976, s. 16, 70)

Podobný postoj k funkcionalismu zaujal i Jürgen Habermas, jehož dílem se budeme podrobněji zabývat v 7. a 13. kapitole (s. 227, 368). Ve své *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981b) Habermas tvrdil, že sociální zkoumání bylo neúčinně rozděleno mezi dvě pojmové strategie, přičemž jedna vycházela ze stanoviska „systémů“, jež „propojuje vědeckou sociální analýzu s externí perspektivou pozorovatele“; druhá strategie vycházela z hlediska „přirozeného světa“ (*Lebenswelt*), které „začíná u intuitivních znalostí členů“ (1981b, s. 151). Habermas nabízí vlastní teorii v podobě zevšeobecněné integrace kategorií.

Několik současných teoretiků navrhuje obecné teorie jako alternativy k Parsonsovi a tvrdí, že jejich teorie se vyhýbají Parsonsovým problémům, protože od samého počátku počítají s jednáním. Lze však namítnout, že jejich návrhy se co do pojmové struktury a záměrů velmi podobají Parsonsovým. Toto tvrzení lze stručně doložit s odkazem na Giddensovu práci, které se budeme podrobněji věnovat v 10. a 13. kapitole (s. 294, 378). Přestože Giddens energicky tvrdí, že jeho vlastní teorie „strukturace“ neobsahuje žádný „funkcionalistický podtext“, a prohlašuje, že by bylo užitečné tento termín

zcela „zakázat“ (1981, s. 16, 19), navrhuje jisté univerzální „strukturální rysy“, jež se pozoruhodně podobají Parsonsovým. Giddens rozeznává čtyři základní strukturální principy s podobnými záchytnými body jako Parsonsovy čtyři funkční předpoklady. Giddens je nazývá „signifikace“, „legitimizace“, „autorizace“ a „alokace“. Dále tvrdí, že dva aspekty uvedených principů lze popsat takto: „Obsahem prvního aspektu je, do jaké míry obsahuje společnost zřetelné oblasti ‚specializace‘ s ohledem na institucionální řád: diferencované formy symbolického řádu (náboženství, věda atd.); diferencované ‚politické zřízení‘, ‚ekonomie‘ a ‚zákonný a represivní aparát‘. Obsahem druhého aspektu je, jak je organizováno institucionální propojení z hlediska celkových vlastností sociální reprodukce, tedy ‚strukturální principy‘“ (1981, s. 47–48). To se velmi podobá Parsonsově schématu AGIL.

V současné diskusi je zcela běžné, že každý kritik funkcionalismu se velmi pečlivě distancuje od Parsonsových názorů, ale bez potíží obviňuje ostatní teoretiky ze sblížení s Parsonsovými představami (viz dále Holmwood a Stewart, 1991; Holmwood, 1996). Giddens (1982, s. 158–159) tak obviňuje Habermase ze sblížení s Parsonsem, zatímco Archerová (1988, s. 87) za totéž kritizuje Giddense. Jeffrey Alexander (1988) považuje takové sblížení za náznaky „nového teoretického hnutí“ zpět k funkcionalismu a označuje je za „neofunkcionalismus“. V osmdesátých letech 20. století se Alexander pustil do úkolu oživit funkcionalismus prostřednictvím projektu přepracování Parsonsovy *The Structure of Social Action* ve čtyřech svazcích. Jednotlivé svazky byly věnovány pozitivismu 19. století, Marxovi a Durkheimovi, Weberovi a Parsonsovi (Alexander, 1982a, 1982b, 1983, 1984). Podle Alexandera vykazoval Parsonsovův přístup jisté nedostatky v detailech, ale ve svých základech byl správný. Současná sociální teorie se sblíží se znovu oživeným funkcionalistickým paradigmatem, které uznává jednání souběžně s funkcí (Alexander, 1985, 1998; Colomy, 1990; Munch, 1987). Alexander tvrdí, že Mertonův přístup středního dosahu není dostatečně ambiciózní.

Přesto se lze oprávněně tázat, zda je neofunkcionalismus něčím více než pouhým nově formulovaným standardním přístupem, který se nezbavil starých problémů. Z Parsonsova hlediska platí, že pokud empirické okolnosti nejsou zcela zahrnuty, vyplývá z toho, že musí existovat příslušné faktory působící nad rámec faktorů obsažených v obecném vyjádření teorie. Podle Habermase, Giddense, Alexandera a Archerové jsou tyto faktory přiřazeny k aktérům, kteří podle nich jednají konkrétně, zatímco hledisko strukturálního systému je považováno za dané. Toto hledisko podporuje Alexander, když brání neofunkcionalistickou analýzu před přílišným rozšířením staršího funkcionalistického paradigmatu spojeného s konceptem systému. Alexander píše, že funkcionální analýza „se zabývá integrací jako možností a deviacemi

a procesy sociální kontroly jako fakty. Rovnováha je považována za výchozí bod pro analýzu funkcionálních systémů, ale nikoli pro analýzu účastníků skutečných sociálních systémů jako takových." (1985, s. 9) Přes Alexanderovo tvrzení o plně integrovaném teoretickém vyjádření lze namítnat, že jeho projekt vychází z nedostatečně vyřešeného dualismu mezi konstruovanou velkou teorií na straně jedné a vstupem empirických dat na straně druhé.

Závěr

Prohlášení Kingsleyho Davise (1959), že funkcionalismus je nedílnou součástí sociologie, je do jisté míry oprávněné. Pojmy, otázky a problémy funkcionalismu nelze jednoduše obejít. Není vhodné stavět do jednoduchého protikladu funkcionalistický přístup a přístupy vycházející z jednání, protože nejpropracovanější a nejrozsáhlejší formy funkcionalistických argumentů jsou založeny na vysoce rozvinutém pojmu jednání. V Parsonsově případě obsahují tytéž předpoklady jednání, které se často používají k vyjádření námitek proti funkcionalismu. Právě proto si Parsonsovy spisy podržely trvalý význam bez ohledu na to, jak obtížně se čtou. Jako celek je lze považovat za důmyslně propracované vyjádření o problémech, jimiž se sociologické zkoumání zabývá od svého počátku.

Projekt obecné teorie sice zůstává pro některé sociology i nadále přitažlivý, ale není pochyb o tom, že se stále častěji stává také předmětem kritiky. Pro některé postmodernistické komentátory je příkladem nemístného „velkého vyprávění“ (další diskusi k tomuto tématu najdete ve 12. kapitole). Pro některé feministické autorky je příkladem mužské záliby v abstrakci. Ve světle těchto námitek byli někteří sociologové přilákáni příslibem teorie racionálního aktéra, že dokáže sjednotit teorii a výzkum. Zatímco teoretici konfliktu tvrdili, že funkcionalismus klade přehnaný důraz na konsenzus a sociální řád a opomíjí konflikt a moc, zastánci teorie racionálního aktéra tvrdí, že funkcionalismus přehnaně zdůrazňuje systémy a zanedbává jednotlivé aktéry. Zastánci teorie racionálního aktéra tvrdí, že neexistuje nic takového jako sociální systém, že do vzájemné interakce vstupují pouze jednotliví aktéři a že motivy a úvahy jedinců mohou a měly by být považovány za stavební kameny obecné sociální teorie.

Přesto je velmi málo pravděpodobné, že ambice zastánců teorie racionálního aktéra vytvořit deduktivní systém vzájemně propojených zákonů a výroků – jak se o to pokusili Homans a Coleman – získá obecnou podporu, stejně jako ji nezískala Parsonsova původní ambice vytvořit sjednocenou funkcionalistickou teorii. Všechny další přístupy, které se objevily brzy po funkcionalismu, postrádají důkazy o přímém propojení teorie a empirického

výzkumu. Parsonsův příspěvek byl zaměřen na ustavení sociologie jako kolektivního podniku vznikajícího ve vzájemné spolupráci. Z dnešního pohledu se ovšem zdá, že Parsons patrně vykonal více než kdo jiný pro ustavení teorie jako činnosti pro samostatné „velké teoretiky“. Tato teorie byla odloučena od bezprostředních empirických výzkumných programů, což nepochybně nijak nepomohlo zlepšit nedobrý obraz „teorie“ v očích veřejnosti – na rozdíl od „výzkumu“, který bývá častěji považován za otevřenější vůči novým zjištěním. Na počátku šedesátých let 20. století byly Mertonovy a Lockwoodovy argumenty považovány za nedostatečně ambiciózní a za příliš zaujaté nespojitými empirickými otázkami. Dnes však lze tvrdit, že funkcionalismus může s největší pravděpodobností znovu vzkvétat nikoli jako všeobjímající teoretické schéma, ale jako empiricky zakotvený podnik zaměřený na specifické problémy vysvětlování.

K ZAMYŠLENÍ

1. Jaké jsou výhody vysvětlování sociálního života z hlediska systémů a funkcí?
2. Je Mertonova *teorie středního dosahu* lepší než Parsonsova *sjednocená teorie*?
3. Co je to *společenský řád*? Do jaké míry je uspokojivé funkcionalistické vysvětlení společenského řádu?
4. Opomíjí funkcionalismus moc, konflikt a sociální změnu?
5. Poskytuje teorie racionálního aktéra lepší základnu pro sociologický výklad než funkcionalismus?
6. Je možné vyhnout se v sociologii funkcionalistickému výkladu?
7. Jak přesvědčivý je funkcionalistický výklad nukleární rodiny?

■ DOPORUČENÁ LITERATURA

Talcott Parsons napsal mnoho spisů. Je důležité přečíst si jeho první knihu *The Structure of Social Action* (McGraw-Hill, 1937) a práci ze středního období *The Social System* (Free Press, 1951). Pokud si ovšem nejprve nepřečtete některé sekundární úvody, budou se vám Parsonsovy spisy číst obtížně. Mezi užitečné úvody do studia Parsonse patří: *Talcott Parsons* Petera Hamiltona (Tavistock, 1983), *Talcott Parsons Today: His Theory and Legacy in Contemporary Sociology*, kterou uspořádali Neil Smelser a A. J. Trevino (Rowman & Littlefield, 2001), *Talcott Parsons* Uty Gerhardtové (Cambridge University Press, 2003), *Talcott Parsons and American Sociology* Guye Rochera (Nelson, 1972), *Functionalism* Jonathana H. Turnera a Alexandry Maryanské (Benjamin Cummings, 1979) a *Founding Sociology? Talcott Parsons and the Idea of General Theory* Johna Holmwooda (Longman, 1996), která se kriticky zabývá sblíživáním mezi Parsonsem a novějšími pracemi Anthonyho

Giddense, Jeffreyho Alexandera a Jürgena Habermase. Politickými aspekty funkcionalismu se zabývá práce W. F. Buxtona *Talcott Parsons and the Capitalist Nation State: Political Sociology as a Strategic Vocation* (University of Toronto Press, 1985). Další pozoruhodné studie uveřejnili Jeffrey Alexander: *Theoretical Logic in Sociology*, sv. IV.: *The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons* (University of California Press, 1984), Donald Levine: *Simmel and Parsons* (Arno Press, 1980), Bernard Barber a Uta Gerhardtová: *Agenda for Sociology: Classic Sources and Current Uses of Parsons's Work* (Nomos, 1999), Thomas Fararo: *Social Action Systems: Foundation and Synthesis in Sociological Theory* (Praeger, 2001). Zhodnocení Parsonsova přístupu k rodině najdete v široce pojaté studii Lynn Jamiesonové *Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies* (Polity Press, 1998).

Srovnání funkcionalismu, teorie směny a teorie racionálního aktéra vypracoval M. K. Mulkey: *Functionalism, Exchange and Theoretical Strategy* (Schocken Books, 1971). Jednou z nejuplnějších knih o americké sociologické teorii z pera význačného neofunkcionalisty Jeffreyho Alexandera je *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II* (Columbia University Press, 1987), která se zabývá také teorií směny a teorií konfliktu. Významnými příručkami technické sociologické teorie v americké vědecké tradici jsou dvě knihy Randalla Collinse *Four Sociological Traditions* (Oxford University Press, 1994) a *Theoretical Sociology* (Harcourt Brace, 1988). Paul Colomy: *Functionalist Sociology* (Edward Elgar, 1990) je sbírkou textů o funkcionalismu. Doporučujeme také Lockwoodovu stať „Some Remarks on ‚The Social System‘“ v *British Journal of Sociology*, 7 (1956).

Podrobný úvod k Robertu Mertonovi napsal Piotr Sztompka: *Robert K. Merton: An Intellectual Profile* (Cambridge University Press, 1986). Četbu samotného Mertona je nevhodnější zahájit kapitolou „Manifest and Latent Functions“ z jeho hlavní práce *Social Theory and Social Structure* (Free Press, 1968). Základním textem kritiky funkcionalismu z hlediska teorie konfliktu je *Key Problems of Sociological Theory* Johna Rexe (Routledge, 1961). Informativním přehledem evolučního myšlení v sociální teorii je *The Emergence of Sociological Theory* Jonathana H. Turnera a Leonarda Beeghleyho (Dorsey Press, 1981).

■ INTERNETOVÉ STRÁNKY

Funkcionalismus: na adrese www.wikipedia.org/wiki/functionalism najdete přehled funkcionalismu a odkazy na příslušné teoretiky.

Teorie konfliktu: na adrese www.wikipedia.org/wiki/Conflict_theory najdete přehled teorie konfliktu s odkazy na texty a příslušné teoretiky.

Teorie racionální volby: na adrese www.wikipedia.org/wiki/Rational_Choice_Theory najdete přehled o teorii racionální volby s odkazy na související termíny.

Esej o teorii racionální volby: na adrese <http://privatewww.essex.ac.uk/~scottj/socsot7.htm> najdete esej Johna Scotta o teorii racionální volby.

Citáty z Talcotta Parsonse: na adrese www.mdx.ac.uk/www/study/xpar.htm jsou uvedeny citáty s odkazy na klíčové pojmy.

Interpretativismus a interakcionismus

William Outhwaite

TÉMATY PROBÍRANÉ V TÉTO KAPITOLE

Idea interpretace: porozumění zevnitř	162
Alfred Schutz a fenomenologická sociologie	164
George Herbert Mead a americký pragmatismus	166
Symbolický interakcionismus a chicagská škola	167
Erving Goffman a „prezentace já v každodenním životě“	169
Harold Garfinkel a etnometodologie	170
Sociologie vědění	173
Karl Mannheim a sociologie vědění	173
Antropologické přístupy k vědění	176
Sociální studia vědy: vzestup sociálního konstruktivismu	177
Jazyk a hermeneutika	180
Peter Winch, Hans-Georg Gadamer a začínající Jürgen Habermas	180
Závěr	183
<i>K zamyšlení</i>	185
<i>Doporučená literatura</i>	185
<i>Internetové stránky</i>	187

„Interpretativismus“ je označení pro přístupy, které kladou důraz na subjektivní význam jednání a institucí v sociálním světě. Je spojený zejména s metodologickými představami Maxe Webera a Georga Simmela a s jejich vlivem na další generace autorů. Součástí interpretativního myšlení je také

- Giddense, Jeffreyho Alexandera a Jürgena Habermase. Politickými aspekty funkcionalismu se zabývá práce W. F. Buxtona *Talcott Parsons and the Capitalist Nation State: Political Sociology as a Strategic Vocation* (University of Toronto Press, 1985). Další pozoruhodné studie uveřejnili Jeffrey Alexander: *Theoretical Logic in Sociology*, sv. IV.: *The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons* (University of California Press, 1984), Donald Levine: *Simmel and Parsons* (Arno Press, 1980), Bernard Barber a Uta Gerhardtová: *Agenda for Sociology: Classic Sources and Current Uses of Parsons's Work* (Nomos, 1999), Thomas Fararo: *Social Action Systems: Foundation and Synthesis in Sociological Theory* (Praeger, 2001). Zhodnocení Parsonsova přístupu k rodině najdete v široce pojaté studii Lynn Jamiesonové *Intimacy: Personal Relationships in Modern Societies* (Polity Press, 1998).
- Srovnání funkcionalismu, teorie směny a teorie racionálního aktéra vypracoval M. K. Mulkey: *Functionalism, Exchange and Theoretical Strategy* (Schocken Books, 1971). Jednou z nejúplnějších knih o americké sociologické teorii z pera významného neofunkcionalisty Jeffreyho Alexandera je *Twenty Lectures: Sociological Theory since World War II* (Columbia University Press, 1987), která se zabývá také teorií směny a teorií konfliktu. Významnými příručkami technické sociologické teorie v americké vědecké tradici jsou dvě knihy Randalla Collinse *Four Sociological Traditions* (Oxford University Press, 1994) a *Theoretical Sociology* (Harcourt Brace, 1988). Paul Colomy: *Functionalist Sociology* (Edward Elgar, 1990) je sbírkou textů o funkcionalismu. Doporučujeme také Lockwoodovu stať „Some Remarks on ‚The Social System‘“ v *British Journal of Sociology*, 7 (1956).
- Podrobný úvod k Robertu Mertonovi napsal Piotr Sztompka: *Robert K. Merton: An Intellectual Profile* (Cambridge University Press, 1986). Četbu samotného Mertona je nejvhodnější zahájit kapitolou „Manifest and Latent Functions“ z jeho hlavní práce *Social Theory and Social Structure* (Free Press, 1968). Základním textem kritiky funkcionalismu z hlediska teorie konfliktu je *Key Problems of Sociological Theory* Johna Rexe (Routledge, 1961). Informativním přehledem evolučního myšlení v sociální teorii je *The Emergence of Sociological Theory* Jonathana H. Turnera a Leonarda Beeghleyho (Dorsey Press, 1981).

■ INTERNETOVÉ STRÁNKY

- Funkcionalismus: na adrese www.wikipedia.org/wiki/functionalism najdete přehled funkcionalismu a odkazy na příslušné teoretiky.
- Teorie konfliktu: na adrese www.wikipedia.org/wiki/Conflict_theory najdete přehled teorie konfliktu s odkazy na texty a příslušné teoretiky.
- Teorie racionální volby: na adrese www.wikipedia.org/wiki/Rational_Choice_Theory najdete přehled o teorii racionální volby s odkazy na související termíny.
- Esej o teorii racionální volby: na adrese <http://privatewww.essex.ac.uk/~scottj/socsot7.htm> najdete esej Johna Scotta o teorii racionální volby.
- Citáty z Talcotta Parsonse: na adrese www.mdx.ac.uk/www/study/xpar.htm jsou uvedeny citáty s odkazy na klíčové pojmy.

Interpretativismus a interakcionismus

William Outhwaite

TÉMATY PROBÍRANÉ V TÉTO KAPITOLE

Idea interpretace: porozumění zevnitř	162
Alfred Schutz a fenomenologická sociologie	164
George Herbert Mead a americký pragmatismus	166
Symbolický interakcionismus a chicagská škola	167
Erving Goffman a „prezentace já v každodenním životě“	169
Harold Garfinkel a etnometodologie	170
Sociologie vědění	173
Karl Mannheim a sociologie vědění	173
Antropologické přístupy k vědění	176
Sociální studia vědy: vzestup sociálního konstruktivismu	177
Jazyk a hermeneutika	180
Peter Winch, Hans-Georg Gadamer a začínající Jürgen Habermas	180
Závěr	183
<i>K zamyšlení</i>	185
<i>Doporučená literatura</i>	185
<i>Internetové stránky</i>	187

„Interpretativismus“ je označení pro přístupy, které kladou důraz na subjektivní význam jednání a institucí v sociálním světě. Je spojený zejména s metodologickými představami Maxe Webera a Georga Simmela a s jejich vlivem na další generace autorů. Součástí interpretativního myšlení je také

*„fenomenologická sociologie“ Alfreda *Schutze a „sociologie vědění“ Karla *Mannheima, Petera *Bergera a Thomase *Luckmanna.

V této kapitole se budeme zabývat interpretativními přístupy v sociální teorii ve spojení s další myšlenkovou tradicí, jež má naprosto odlišný původ, ale s interpretativním myšlením ji spojují mnohé teoretické podobnosti. Onou paralelní tradicí je *„interakcionismus“ či „symbolický interakcionismus“ spojený s *chicagskou školou sociologů a se jmény George Herbert *Mead, Herbert *Blumer a další; volněji potom souvisí s prací Ervinga *Goffmana a Harolda *Garfinkela a s jejich žáky ze šedesátých let 20. století. Zatímco interpretativní myšlení se zrodilo ponejvíce v Evropě, interakcionistický výzkum se od třicátých let 20. století rozvíjel většinou ve Spojených státech.

Obě zmíněné analytické školy jsou v této kapitole seskupeny kolem několika společných témat souvisejících s pojmy *interpretace*, *jednání*, *interakce*, *vědění*, *význam* a *jazyk*. Nejprve se budeme zabývat myšlenkou interpretace v evropském myšlení počátku 20. století a začneme s Weberovým pojetím „interpretativní sociologie“. Potom se přesuneme na druhý břeh Atlantiku a podíváme se na práci G. H. Meada a chicagských sociologů. Dále zaměříme pozornost na široké paradigma pojmenované volně jako „sociologie vědění“. Jeho součástí je i práce Karla Mannheima a novější vývoj v sociologii vědy a poznání. Na závěr budeme rozebírat úlohu jazyka a významu v sociálním životě – tedy myšlenkový směr, který lze označit pojmem *„hermeneutika“.

Idea interpretace: porozumění zevnitř

Interpretativní sociální teorie je vedena zájmem o vědění, jenž se poněkud liší od obecnějšího vědeckého zájmu o vysvětlování sociálních procesů. Mohli bychom tedy říci, že spíše než o to, co Robert Merton nazval „vnějším vědění“, se zajímá o „vnitřní vědění“ (Merton, 1949a). Interpretativní teorie chce vědět, *jaké to je* být sociálním aktérem určitého druhu, a zajímá se o to, jak tito lidé chápou svou sociální situaci. Stejnou myšlenku lze vyjádřit také slovy, že interpretivisté se zajímají spíše o „porozumění“ (zevnitř) než o „vysvětlení“ (zvenčí).

Vrátíme-li se ke druhé a třetí kapitole této knihy, uvědomíme si, že Marx a Durkheim tíhli ke zdůrazňování sociálních sil, jichž si sociální aktéři většinou nebyli vědomi: vykořisťování prostřednictvím smlouvy o mzdě, odlišné sklony k sebevraždě v závislosti na manželském stavu, náboženské příslušnosti a tak dále. V jedné ze svých vzácných poznámek o marxismu Durkheim vyjádřil souhlas s myšlenkou, která nevysvětluje sociální procesy vědomým jednáním

lidí, ale „hlubšími příčinami, jež se vzpírají vědomí“ (1895, s. 171). Naproti tomu Weber a Simmel se více zajímali o zkoumání vnitřního smyslu jednání pro samotné aktéry. Weberovi nestačilo dokázat, že jisté typy protestantských křesťanů v raně moderní Evropě byly výjimečně novátorské co do svého ekonomického chování; usiloval navíc „smysluplně adekvátní“ vysvětlení tohoto chování z hlediska jejich situace a víry, aby mohl přinést důkaz této příčinné souvislosti. Jinak nemáme nic jiného než fakta, která zbývá vysvětlit, říkal Weber.

Obecně a velmi povšechně lze tvrdit, že zatímco Marx a Durkheim se zajímali o záležitosti *struktury* ve velkém měřítku makrologických rysů a dynamiky sociálního života, Weber a Simmel se spíše zajímali o záležitosti související se subjektivním *významem, jednáním* a individuálním **jednáním*. Stejně tak lze říci, že kde se **funkcionalistické teorie *Parsonse* a Mertona zabývaly sociálními systémy a makrologickými strukturami, autoři probíraní v této kapitole se spíše zajímali o mikrologické prvky významu, jednání a interakce.

Simmel a Weber čerpali z diskuse, jež probíhala v 19. století a jež přesunula své těžiště od interpretace literárních textů k přehodnocení základů historie, ekonomie, psychologie a dalších humanitních věd. Wilhelm **Dilthey* a další němečtí historičtí filozofové vyvinuli systém, který bychom dnes označili za výzkumný program historie a dalších humanitních věd založený na osobitosti lidských psychických projevů a na porozumění těmto projevům. Dilthey kladl důraz na kontinuitu každodenního chápání a formálnějšího procesu interpretace. Ve svém rozlišení přírodních a humanitních věd vycházel z velké části z opozice vůči **pozitivismu Augusta *Comta*. Němečtí **novokantovští filozofové Wilhelm *Windelband* a *Heinrich *Rickert* souběžně s tím tvrdili, že studium kultury se v podstatě zabývá individuálními a jedinečnými procesy. Kulturní vědy popisují vztah těchto procesů ke sdíleným lidským hodnotám, zatímco přírodní vědy se zabývají obecnými zákony o objektech, jež s otázkami hodnot nesouvisejí. Například o francouzskou revoluci se nezajímáme jen jako o jednu z revolucí vykazující jisté společné rysy – to by podle Rickerta byl přírodovědecký přístup –, ale jako o jedinečnou událost ztělesňující a možná i porušující jisté zásadní lidské hodnoty. Rickert do značné míry ovlivnil Maxe Webera.

V roce 1920, kdy zemřel Max Weber, již byly ustaveny hlavní intelektuální prvky interpretativního sociálního myšlení a příslušné způsoby výzkumu odpovídající tomuto myšlení. Simmel a Weber vyňali teorie „porozumění“ – které byly dosud často označovány německým výrazem **verstehen* – z filozofie dějin, filologie a biblické **hermeneutiky* a postavili je do středu relativně nové vědní disciplíny, sociologie.

Na druhé straně a v protikladu k hermeneutickému a idealistickému myšlení tehdy stála agresivnější varianta pozitivismu. Byl to logický *empiricismus nebo „logický *pozitivismus“ *Vídeňského kruhu, který v rámci své „jednotné vědy“ tvrdil, že výroky všech věd lze zjednodušit na výroky fyziky nebo je převést do formalizovaného jazyka vědy. Podle jednoho člena Vídeňského kruhu, Otto *Neuratha, nemělo *verstehen* větší význam než „šálek dobrého čaje“, který vzpruží malátného vědce (1973).

V další části této kapitoly budeme sledovat hlavní vývoj interpretačního myšlení po roce 1920. Začneme u díla Alfreda *Schutze.

Alfred Schutz a fenomenologická sociologie

Na Weberův pokus spojit dohromady vysvětlení a porozumění nejpřímočařeji reagoval přední interpretativní teoretik poloviny 20. století Alfred Schutz. Svou knihou *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, která poprvé vyšla ve Vídni v roce 1932, založil tradici sociologické *fenomenologie. Schutz měl dojem, že problém Weberových *ideálních typů nebyl v jejich nedostatečné vědeckosti, ale právě naopak: Weber je až příliš rychle aplikoval na jevy, jež popisoval, a nevěnoval dostatečnou pozornost jejich zakotvení v typizačních aktech obyčejných členů společnosti. Podle Schutze sociální vědec pouze vytváří doplňující typizace druhého řádu založené na těch, které již vykonávají obyčejní lidé ve svém každodenním životě:

Oblast pozorování sociálního vědce – sociální realita – má zvláštní význam a strukturu závažnosti pro lidské bytosti žijící, jednající a myslící v jejím rámci. V řadě pojmů založených na zdravém rozumu si již předem vybrali a předem interpretovali svět, který vnímají jako realitu svého každodenního života ... Myšlenkové objekty konstruované sociálními vědci kvůli uchopení této sociální reality musí být založeny na myšlenkových objektech vytvořených zdravým rozumem lidí (sic) žijících svůj každodenní život v rámci svého sociálního světa. Pojmy používané sociálními vědci jsou, abychom tak řekli, pojmy druhého řádu, zejména pojmy vytvořené na základě pojmů vytvořených aktéry na sociální scéně, jejichž chování vědec pozoruje a snaží se je vysvětlit v souladu s procedurálními pravidly své vědy. (Schutz, 1962a, s. 59)

Schutz označuje každodenní život jako „přirozený svět“. Tento termín, stejně jako mnoho hlavních Schutzových pojmů, je převzat z *Husserlovy fenomenologické filozofie. Fenomenologie v původním Husserlově smyslu znamenala

takový přístup k vědě, který se soustředil na naše vnímání věcí a nechával stranou otázku, zda skutečně existují, nebo jsou jen optické iluze, či z čeho sestávají. Přirozený svět v tomto smyslu znamená svět počitků zdravého rozumu, dříve než je podroben vědecké teoretické analýze. V Schutzově méně formálním užití fenomenologické terminologie se výraz přirozený svět vztahuje k sociálnímu světu, který interpretujeme a dáváme mu smysl prostřednictvím našich „typizací“ (Schutz a Luckmann, 1973). Do dveří vstupuje člověk v policejní uniformě; předpokládáme, že je to policista, a podle toho se chováme. Ve svém předpokladu se samozřejmě můžeme mýlit; onen člověk může být lupič převlečený za policistu nebo někdo, kdo jde na maškarní večírek. Ale Schutzovi jde o to, že ve světě se orientujeme pomocí toho, co nazývá „balík příručního vědění“ a co za běžných okolností nezpochybňujeme. Jeden ze Schutzových nejslavnějších esejů, „The Stranger“ (1962b), pojednává o lidech hledajících cestu v neznámém prostředí a vyrovnávajících se se sociálními situacemi, které pro ně nejsou běžné. Člověk se pohybuje v mnoha sociálních realitách založených na povaze našeho poznání lidí, míst a tak dále. Můžeme sestrojít soustředné kruhy lidí, které známe důvěrně, které známe od vidění nebo známe jejich jména, jež jsme viděli jen v televizi, a tak dále.

Schutz nebyl akademikem na plný úvazek a psal převážně eseje. Byl však velmi vlivný a nyní ho můžeme považovat za důležitou postavu spojující Simmela a Webera s novějším a radikálnějším vývojem interpretativní sociální teorie. Přitažlivost interpretativní sociální teorie v šedesátých letech 20. století a později se částečně odvozuje z radikálních forem politického protestu studentských „alternativních“ hnutí. Soustředění na každodenní situace malého měřítka a na mikrointerakce může mít širší dopady na sociální analýzu struktury. Schutz byl přesvědčen, že systematictí teoretici jako Parsons si zaslouží kritiku kvůli opomíjení či popírání skutečnosti, že sociální teorie musí být založena na pozornosti k „subjektivnímu hledisku“ (viz Schutz a Parsons, 1978). Schutz však rozhodně nebyl radikální ani v politickém, ani v intelektuálním smyslu. V typicky fenomenologickém gestu předpokládal, že jeho práce je doplňkem systematictějších typů teorie, například funkcionalismu nebo neoklasické ekonomické teorie, a že otevírá prostor pro spojení běžného každodenního sociálního porozumění se systematictější analýzou.

Po emigraci do USA udržoval Schutz těsné kontakty s ostatními následovníky Husserla, ale tíhl také k silnějšímu spojení se severoamerickou filozofickou tradicí známou jako **pragmatismus*. V další části kapitoly překročíme Atlantik a podíváme se na vývoj pragmatismu v díle George Herberta Meada a na jeho vliv na chicagskou školu sociologů.

George Herbert Mead a americký pragmatismus

Filozofické hnutí známé jako pragmatismus se vyvinulo na sklonku 19. století z práce Charlese Sanderse *Peirce. Peirce zdůrazňoval, že otázky vědění, které stály v centru pozornosti západní filozofie od dob *Descartových, by již neměly být odtrženy od praktického kontextu, v němž se objevovaly, tedy od aktivního spojení lidí se světem a od jejich úsilí porozumět světu. Pragmatičtí myslitelé se tedy zajímají o to, jak rozvíjíme a testujeme své vědění a představy, které si utváříme o věcech tohoto světa. Obliba tohoto přístupu v Severní Americe se často vysvětluje poněkud zjednodušujícím způsobem s odvoláním na kulturní kontext, v němž se evropští osadníci unikající před náboženskými a jinými ideologickými konflikty zajímali spíše o praktické otázky živobytí v novém prostředí a vycházeli při tom z existujících faktů a peněz v hotovosti. Stojí rovněž za to všimnout si některých paralel mezi pragmatismem a související přitažlivostí „praxe“ v dílech Marxe a Engelse nebo „života“ v díle *Nietzscheho.

Americký filozof William *James, bratr spisovatele Henryho Jamese, systematizoval na konci 19. století pragmatismus jako filozofický přístup a rozvinul jej ve vztahu zejména k psychologii náboženského prožitku. James byl mimořádně vlivný v Evropě i v Severní Americe. Jeho práce zapůsobily na sociální teoretiky, jako byli Weber a Durkheim. Zejména Durkheim se zajímal o pragmatismus jako filozofický přístup, který byl podle jeho mínění do jisté míry spřízněn s jeho vlastní variantou novokantismu (1955, s. 28). Ve 20. století pragmatismus dále rozvíjel John *Dewey. Stejně jako James se zabýval dopady pragmatismu na jiné oblasti vědění a zejména na sociální a politickou filozofii a teorii demokracie. Sociální a politické záležitosti byly také důležitým aspektem práce George Herberta Meada. Mead sám sice publikoval jen málo systematických prací, ale do širšího povědomí veřejnosti se dostal prostřednictvím prací svého žáka Herberta *Blumera a stal se tak jedním ze zakladatelů sociální psychologie. Meadovo hlavní dílo *Mind, Self and Society* sestavili jeho žáci posmrtně v roce 1934.

Na rozdíl od filozofů a sociálních teoretiků, kteří začínali u jedince a jeho jednání, se Mead soustředil na situace sociální *interakce*. U lidí jsou interakce zprostředkovány symbolicky. Člověk reaguje spíše na gesta druhých lidí než jen na jejich chování, a pomyslně se staví na jejich místo, což Mead označoval jako „přebírání role druhého“. Tato očekávání mohou být chvilková, například když si řidič vysvětlí gesto druhého řidiče tak, že se má zařadit před něj při vjíždění z vedlejší silnice na hlavní. Očekávání mohou být také systematictější. Mead rozlišoval mezi „I“, tedy egem jedince, a sociálně strukturovaným „me“,

jež je utvářeno z očekávání, které ve mě vkládají jiní. „Me“ se utváří a neustále přetváří v sociálních interakcích a ve vzájemné výměně perspektiv (1934). Jedinec může mít několik vzájemně se překrývajících „me“, která vycházejí z různých situací a rolí – pracovních, osobních a tak dále. Ve svých studiích o utváření ega dítěte ve vztazích k matce, otci a dalším rodinným příslušníkům byl Mead první, kdo pro emočně nejbližšího partnera použil výraz „významný druhý“ – který se dnes běžně používá.

Meadův přístup vedl k novému pojetí vědění, užití jazyka a socializace. Obsahoval také koncept, který byl později nazván „kreativita jednání“ (Joas, 1980, 1992). Mead svůj přístup označoval jako „sociální behaviorismus“, ale ten se velmi lišil od behaviorismu J. B. *Watsona nebo B. F. *Skinnera. Zatímco *behavioristé se soustředili pouze na pozorovatelné chování a vyhýbali se jakýmkoli spekulacím o duševních procesech, jež toto chování provázejí, Meadovo interaktivní pojetí nezbytně obsahuje domněnky o způsobech, jimiž lidé interpretují své chování v komplexních strukturách záměrného jednání a interakcí. Harré a Secord (1972) to později označili jako „struktury činů a jednání“. Obecně je součástí tohoto pojetí také to, co Harré a Secord ironicky nazývají „antropomorfní model člověka“: „s lidmi se zachází, jako by byli lidskými bytostmi“.

Symbolický interakcionismus a chicagská škola

Výraz „symbolický interakcionismus“ zavedl v roce 1937 chicagský sociolog Herbert Blumer. Chicagskou katedru sociologie založil v roce 1892 Albion *Small. Nebyla sice ve Spojených státech první, ale jako první rozvinula kolektivní pojetí sociálního výzkumu. Chicagská škola se orientovala na etnické a další městské krize, jež se objevovaly v Chicagu na počátku 20. století, a vycházela z reformistických impulzů Jane *Addamsové a dalších. Chicagští sociologové začali provádět etnografické studie místních sociálních problémů a vytvářeli obraz sociologie jako vědy, která se zabývá pozorováním „pouličního života“.

Blumer byl Simmelovým obdivovatelem a za svůj největší úspěch považoval, že se mu podařilo spojit pragmatickou filozofii a sociální psychologii Herberta Meada se sociologií W. I. *Thomase a dalších. W. I. Thomas je dnes vzpomínán především v souvislosti se svým výrokem: „Pokud člověk definuje věci jako reálné, pak jsou reálné ve svých důsledcích“ (Thomas a Thomas, 1928). Blumer ukázal, jak se tato myšlenka slučuje s představou „zrcadlového já“, kterou formuloval C. H. *Cooley a která je založena na tom, jak se jevíme

druhým, a jak se slučuje s Meadovým rozlišením mezi „I“ a „me“ (Blumer, 1969; Cooley, 1902). Jinými slovy řečeno, svůj vztah k jiným lidem a věcem vytváříme na základě našich interpretací; na výhrůžné gesto reagujeme ještě dříve, než se změní ve skutečnou hrozbu; stejně tak reagujeme na přátelský přístup naznačený letmým úsměvem.

Tento „kreativní“ model jednání lze postavit do protikladu k Parsonsovu modelu, jak jej popsal ve své knize *The Structure of Social Action* vydané v roce 1937. Přestože Parsons popisoval své pojetí jednání jako „voluntaristické“, v praxi zdůrazňoval orientaci na převládající sdílené normy, což bylo stále častěji kritizováno jako konzervativní přístup. Naproti tomu interakcionistický sociolog uznává, že sociální aktér si více či méně uvědomuje své jednání, a nenabízí popis nebo vysvětlení jednání na zcela odlišné úrovni. V tomto smyslu je přístup symbolických interakcionistů shodný se Schutzovým modelem typizace, v němž sociální vědec vychází z typizací obyčejných členů společnosti a rekonstruuje ji.

Blumerova systematizace interakcionismu se časově shoduje s ústupem chicagské školy, která byla postupem času zastíněna jinými centry americké sociologie. Bylo to důležité zejména proto, že sám Mead svou práci nikdy jako systematickou neprezentoval. Interakcionismus pokračoval jako opoziční proud funkcionalismu v době poválečného rozvoje sociologie ve Velké Británii a Spojených státech. Hlavními představiteli druhé generace symbolického interakcionismu byli Blumerovi žáci Anselm *Strauss, Tamotsu Shibatani, Howard *Becker a další. Funkcionalistická představa, že teorie by měla být přesně formulovaná, systematická a schopná obecného uplatnění, začala na sklonku šedesátých let ustupovat pluralističtějšímu a méně formálnímu pojetí teorie jako rámce zvyšujícího citlivost. V tomto smyslu se interakcionisté vrátili k některým původním pragmatickým myšlenkám, které inspirovaly chicagskou sociologii. Vlivný text Glasera a Strausse (1967) formuloval jednu z verzí tohoto přístupu jako myšlenku „kontextů uvědomění“. Strauss publikoval významné práce v oboru sociologie medicíny.

Jeden z nevlivnějších a teoreticky tvůrčích proudů interakcionismu pozdějších let navázal na původní pragmatický model a zdůraznil neformální a sjednaný aspekt sociálních rolí a obecně také sociálních interakcí. Tento prvek se vyskytuje zejména v etnografické práci Ervinga *Goffmana a Harolda *Garfinkela, jimiž se budeme zabývat v dalších dvou částech této kapitoly.

Erving Goffman

a „prezentace já v každodenním životě“

Erving Goffman získal doktorát v Chicagu za disertaci založenou na terénní práci na skotském souostroví Shetlandy. Patrně nejproslulejší je jeho první kniha *Všichni hrajeme divadlo* (The Presentation of Self in Everyday Life, 1956). Pojem „vystupování“ v sociálních rolích je podle Goffmana dokonale výstižný: pohybujeme se „na jevišti“ našeho každodenního života, přecházíme mezi „pódiem“ a „zákulisím“, oblékáme se, abychom udělali dojem, i když bude nenápadný, a pořád sledujeme, jakým dojmem působíme. Jsme neustále zapojeni do „interakčních rituálů“. Někdy, například v našich domovech, je jevištní metafora téměř doslovná, protože návštěvníky vpouštíme jen do některých místností nebo jejich částí a do jiných nikoli. Metafora na druhé straně slouží Goffmanovi jako vodítko k zásadnějšímu tématu. V závěru své knihy zdůrazňuje:

Tvrzení, že celý svět je jeviště, je pro čtenáře natolik všední, že jsou dobře obeznámeni s jeho omezeními a jsou také shovívaví k jeho opakování, neboť vědí, že ... je nelze brát příliš vážně. Tato zpráva ... se zabývá strukturou sociálních setkání – strukturou těch jednotek sociálního života, které se uskutečňují vždy, kdykoli jeden člověk vstoupí do bezprostřední přítomnosti druhého. Klíčovým faktorem této struktury je podpora jasného vymezení situace; toto vymezení musí být vyjádřeno a toto vyjádření musí obstát před řadou potenciálních narušení.

(Goffman 1956, s. 246)

Ve své pozdější knize *Frame Analysis* (1974) Goffman ukazuje, jak mohou být situace utvářeny řadou různých perspektiv. Musíme používat „rámcová vodítka“ a „rámcové konvence“, abychom poznali – nebo spíše uhodli –, zda někdo žertuje, nebo mluví vážně, zda mrká, či pomrkává, zda je zdvořilý, nebo sarkastický, zda nezná společenské konvence, nebo je úmyslně porušuje. Jsme konfrontováni s mnoha skutečnostmi v podobě výběru mezi alternativními hledisky. Naše interpretace se mohou nakonec samy od sebe naplnit: Pokud nesprávně považujeme pohled cizího člověka za nepřátelský a neomalený a jednáme podle toho, můžeme skončit i v nemocnici.

Goffman je někdy kritizován za to, že vykresluje poněkud smutný sociální svět bez upřímnosti a nenucenosti, v němž lidé neustále sledují své výkony a promýšlejí jejich důsledky. Jsou všechny kultury stejně posedlé ovládnutím vyvolávaného dojmu, jak tvrdí Goffman, nebo jen nesprávně zevšeobecňuje

konkrétní rysy rozvinuté kapitalistické společnosti? Doklady pocházející z mezikulturních studií nasvědčují tomu, že Goffmanovy předpoklady by mohly být správné. Jeho model „dramaturgického jednání“ by měl být nepochybně zařazen vedle normativně orientovaného a ekonomicky racionálního jednání jako součást repertoáru sociální teorie.

Ve své knize *Asylums* (1961) razil Goffman termín „totální instituce“ – vězení řadil do stejné kategorie jako nemocnice, pečovatelské domy, kliniky, kasárna, internátní školy, lodi a kláštery. Goffmanovo zaujetí pro vysoce soběstačný charakter „totálních institucí“ je přesvědčivě zachyceno ve filmu ze sedmdesátých let *Přelet nad kukaččím hnízdem* s Jackem Nicholsonem v hlavní roli. V knize *Asylums* Goffman píše:

Totální instituci lze definovat jako místo, kde bydlí a pracuje větší počet jedinců v podobné situaci. Jsou na delší dobu odděleni od ostatní společnosti a vedou společně uzavřený a formálně řízený život. Jasným příkladem jsou vězení za předpokladu, že si uvědomíme, že určité prvky vězení nacházíme i u institucí, jejichž příslušníci neporušili žádný zákon ...

Každá instituce si přisvojí jistou část času a zájmu svých členů a poskytuje jim něco jako svět, v němž žijí; krátce řečeno, každá instituce má pohlcující tendence. Podíváme-li se na různé instituce naší západní společnosti, zjistíme, že u některých se tato tendence projevuje nepoměrně více než u jiných, poměrně blízkých. Jejich pohlcující nebo totální povaha je symbolizována bariérami, jež brání setkávání s vnějším světem a zneumožňují odchod. Bariéry často nabývají konkrétních hmotných forem, například zamčených dveří, vysokých zdí, ostatního drátu, překrýcích skalních útesů, vody, lesa nebo pusté pláň. (Goffman, 1961, s. xiii, 4–5)

Harold Garfinkel a etnometodologie

Americký sociolog Harold *Garfinkel byl Goffmanovým současníkem a jeho práce vykazují jistou spřízněnost s Goffmanovým dílem. Garfinkel se zajímal o „dramaturgii“ nebo „dramatickou strukturu“ situací v sociální interakci. Jedna z jeho prvních studií uveřejněná v roce 1956 je nazvána „Conditions of Successful Degradation Ceremonies“. Zkoumá způsoby, jimiž se ponížená oběť dostává do role outsidera a pachatel jejího ponížení je definován jako ten, který jedná ve veřejném zájmu v souladu s obecnými hodnotami. Později Garfinkel rozvinul svou analýzu třemi hlavními směry. Za prvé se blíže zaměřil

na procesy zdůvodňování, jímž lidé jistým způsobem definují určité situace. Za druhé jako bývalý Parsonsův žák, přeformuloval jeho zájem o problém a udržení společenského řádu v kontextu každodenní interakce. Tam, kde se Parsons zajímal o podmínky války a míru na úrovni celých společností (navazoval tím na anglického filozofa 17. století Thomase *Hobbese), zajímal se Garfinkel o udržení řádu v mikrokosmických interakcích. Za třetí si Garfinkel uvědomil, že implicitní pravidla, jimiž se řídí sociální interakce, lze určit studiem situací, v nichž jsou tato pravidla porušena, a že se svými studenty může úmyslně navodit jejich rozklad.

Garfinkel razil termín „etnometodologie“. Popisoval jím studium procesů zdůvodňování, které se běžně odehrávají v každodenním životě. Dokumentoval to ve studii soudní poroty a dalších míst, kde dochází ke „světskému zdůvodňování“. Upozornil na to, že konverzační výměny se vyznačovaly tím, co lingvisté označují jako „indexikalita“, tedy užitím výrazů typu „já“, „vy“, „tady“ a „ted“, které získávají smysl jedině v časoprostorové *souvislosti*. Neúplné vyjádření typu „příští přednáška bude v jiné posluchárně“ může posluchač dešifrovat na základě nezbytných dalších znalostí a porozumí, že „příští přednáška z této řady bude ve druhé ze dvou poslucháren, které v tomto semestru používáme“. Nutit někoho, aby dopodrobna objasnil, co míní podobnými zkratkovitými odkazy, je považováno za rozčilující a neomalené. Součástí jednoho Garfinkelova experimentu bylo dotazování, co lidé mysleli otázkou „Jak se máš?“, a sdělování nečekaně podrobných odpovědí. V jiném experimentu, který dokládá, jak se snažíme vnést řád a smysl do matoucích situací, badatel vystupující v roli poradce odpovídal pokusnému subjektu na žádost o radu náhodně zvoleným sledem odpovědí „ano“ a „ne“ a přiváděl ho tak ke stále křečovitějším pokusům najít logiku v „poradcových“ odpovědích. Garfinkel dospěl k tomuto teoretickému závěru:

Při vysvětlování stálých rysů každodenních činností sociolog běžně vybírá důvěrné známé prostředí, například rodinu, domácnost nebo pracoviště, a ptá se na proměnné, které přispívají ke stabilním rysům. Existuje však jeden soubor úvah, jenž zůstává neprozkoumán: sociálně standardizované, „viděné, ale nepovšimnuté“, očekávané znaky stojící v pozadí každodenních výjevů. Člen společnosti používá tato očekávání v pozadí jako určité schéma interpretace. S jejich pomocí se aktuální výjevy stávají rozeznatelnými a srozumitelnými, stejně jako výjevy důvěrně známých událostí. Člověk je prokazatelně vnímavý vůči tomuto pozadí, ale současně je na rozpacích, má-li nám sdělit, z čeho se skládají jeho očekávání. Pokud se ho na to zeptáme, nemá takřka co říci.

(Garfinkel 1967, s. 36)

Etnometodologie stejně jako interakcionismus měla sklony polarizovat se mezi podrobné sociolingvistické studie, v nichž se rozpustila její původní antipozitivistická síla, a spekulativnější a esejisticky laděné filozofické reflexe. Velmi plodným klasickým textem americké sociologie na sklonku padesátých let, který se vyhnul oběma extrémům a stal se intelektuálním bestsellerem, je kniha *Osamělý dav* Davida *Riesmana (*The Lonely Crowd*, 1950). Podrobněji se o ní zmiňujeme ve 13. rámečku.

RÁMEČEK 13

Osamělý dav Davida Riesmana

Interpretativní sociální teorie je zastoupena v populárních a teoreticky neokázalých dílech, jakým je například nesmírně vlivná kniha o americké společnosti Davida *Riesmana a jeho spolupracovníků *Osamělý dav* (1950). Riesman byl žákem kritického sociálního filozofa a psychologa Ericha *Fromma. Aplikoval jeho model sociálního charakteru na historii i stav Spojených států ve čtyřicátých a padesátých letech 20. století. Riesman sledoval vývoj amerického charakteru na třech po sobě jdoucích ideálních typech:

1. předmoderní, „tradici usměrňovaný“ charakter;
2. zdatný a zjevně soběstačný „vnitřními pravidly usměrňovaný“ charakter; uznává rodiče a jiné autority starší generace a je charakteristický pro období rozvinuté modernity, jak ji popsal Max Weber ve své *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*;
3. v poslední době převládající „vnějšími pravidly usměrňovaný“ charakter, který usiluje o uznání skupiny sobě rovných. Tento typ má sklony ke konformismu, ale není vyloučen ani vývoj směrem k autonomní orientaci.

Vnějškově usměrňovaný typ neznámá u Riesmana „altruistický“ a vnitřně orientovaný typ není „sobecký“. Vnějškově usměrňovaný typ je člověk ze zámožného předměstí velkého města, obvykle zaměstnaný v oboru služeb a obklopený přáteli a spolupracovníky ve volně utvářené síti sociability. Je v kontaktu s pocity blízkých lidí, ale současně ho trápí osamělost; chce vypadat normálně a splynout s davem.

Autoři sice vedli rozhovory, ale spoléhali se spíše na méně formální zdroje dat. Přiznávají, že „... tato kniha je založena většinou na našich zkušenostech s životem v Americe – souvisí s lidmi, které jsme potkali, se zaměstnáními, která jsme vykonávali, s filmy, jež jsme viděli“ (1950, s. 5). *Osamělý dav* lze přirovnat k *Tocquevillovu klasickému pozorování USA ve třicátých letech 19. století a s některými novějšími studii, například *Bowling Alone* Roberta Putnama (2000).

Pro evropské interpretativní myšlení a americký interakcionistický výzkum je typický důraz kladený na kontinuitu formálního sociologického a neformálního pragmatického zdůvodňování, jehož nositelem jsou obyčejní členové

společnosti. Oba tradiční přístupy se shodují v myšlence, že všichni lidé jsou do jisté míry sociologicky poučení a kompetentní. Tato myšlenka našla v sociální teorii značný ohlas a vedla k významnému zkoumání „reflexivity“ v moderním sociálním životě. Téma *informovanosti* sociálních aktérů nás také přivádí k další důležité složce rozsáhlého souboru přístupů, jež se zajímají o význam, jednání a kontext. Je to „sociologie vědění“.

Sociologie vědění

Široká oblast bádání známá jako sociologie vědění spojuje prvky myšlení, jež se vyskytují v interpretativní i interakcionistické výzkumné tradici. O podstatě a základech vědění se filozofové přou celá staletí. Na počátku 20. století však vzrostl zájem o myšlenku *sociálních základů vědění*. Pojem „sociologie poznání“ (*Soziologie des Erkennens*) zavedl v roce 1909 Wilhelm Jerusalem, který dohlížel na německé vydání knihy Williama Jamese z roku 1907 *Pragmatism*. Brzy se ujal výraz „sociologie vědění“ a jeho obsah nabýval různých forem. Zaměříme se na tři hlavní myšlenkové školy; první bude fenomenologická škola, kterou v Německu založili Max *Scheler a Karl *Mannheim a později ji v USA rozvíjeli Peter *Berger a Thomas *Luckmann; druhou je antropologická tradice počínající Durkheimem a Émilem *Maussem; třetí a nejnovější škola je volně označována jako „sociální konstrukcionismus“ a vychází ze sociologických studií přírodních věd.

Karl Mannheim a sociologie vědění

Myšlenka sociologie vědění, která se rozvíjela v Německu ve dvacátých letech 20. století, má své kořeny v marxistických teoriích třídní společnosti. Fenomenologický filozof Max *Scheler a zejména německý teoretik maďarského původu Karl *Mannheim zobecnili marxistickou teorii ideologie do podoby postmarxistického přístupu. Jeho součástí bylo tvrzení, že veškeré vědění kromě matematiky a přírodních věd by mělo být chápáno ve vztahu k *sociálním skupinám*, které je vytvořily a podporují. Pro Mannheimu to neznamenovalo *relativismus* mezi různými perspektivami různých tříd, generací a kultur. Tento přístup označoval Mannheim výrazem *relacionismus* a považoval jej za postup, který směřuje k objektivnímu vědění skrze uvědomění sociální a historické relativity nebo konkrétního a parciálního náhledu na dané téma.

Mannheim kritizoval princip odvozený od novokantovské filozofie, který tvrdil, že kontext *geneze* určitého výroku nebo myšlenky nemá žádný vliv na *platnost* výroku či myšlenky. Mannheim například ukázal, že kontext,

v němž se vyskytuje Ježíšův výrok známý z křesťanského Nového zákona, že „první budou posledními a poslední prvními“, má vliv na jeho platnost. Tento výrok musí být zvažován ve světle postavení křesťanských otroků pod nadvládou Římanů. Vyjadřuje touhu konkrétní společenské skupiny po osvobození v určitém kontextu sociální historie. Proto se jedná o výrok, jehož význam nelze oddělit od konkrétního kontextu materiálně-sociálních vztahů a pojednávat abstraktně jako větu neměnné hodnoty nesoucí jednoznačné nebo obecně platné sdělení.

Mannheim představil své pojetí sociologie vědění v několika textech. Jeho první knihou byla studie evropského konzervativního myšlení 19. století nazvaná *Konservatismus* (1925). V této práci spojuje konzervativní kritiku dogmatu a racionalismu v politických záležitostech a její sympatie k „zdravému rozumu“ a „zdravému úsudku“ se světonázorem aristokracie ohrožené modernitou a demokracií v podobě francouzské revoluce a jejích důsledků na život v Evropě. Ve svém hlavním pojednání *Ideologie a utopie* z roku 1929 Mannheim zobecnil původně marxistické pojetí způsobu, jímž politické doktríny a v širším slova smyslu i světonázory střídavě plní dvě různé funkce. Slouží buď k ospravedlnění a „stabilizaci“ daného stavu věcí, nebo k jeho kritice a rozvrácení:

Pojem „ideologie“ odráží... objev..., že vládnoucí skupiny mohou být ve svém myšlení natolik svázány svými zájmy s danou situací, že již nedokážou vidět určité skutečnosti, jež by podkopaly jejich pocit převahy...

Pojem utopického myšlení odráží opačný objev..., že jisté potlačované skupiny jsou intelektuálně natolik silně zainteresovány na destrukci a transformaci daného stavu společnosti, že nevědomky vidí jen ty prvky situace, které mají sklony tuto situaci zrušit a potlačit.

(Mannheim, 1929, s. 36)

Mannheim byl přesvědčen, že intelektuálové si díky své relativní nestrannosti vůči konkrétním rolím a hlediskům mohli osvojit objektivní vědění o sociálních vztazích. Intelektuálové se totiž těšili relativně volnému a samostatnému sociálnímu postavení. Hovořil o „sociálně nezávislých intelektuálech“ (*freischwebende Intelligenz*).

Mannheimovy práce a další německé myšlenkové směry, včetně Schutzových prací, byly zprostředkovány anglicky mluvícím čtenářům v šedesátých a sedmdesátých letech vlivnou knihou Petera Bergera a Thomase Luckmanna *Sociální konstrukce reality* (*The Social Construction of Reality*, 1966). Touto prací se zabýváme ve 14. rámečku.

V šedesátých letech tvrdili Peter *Berger a Thomas *Luckmann, dva autoři rakouského a německého původu, že sociologie vědění na počátku 20. století se příliš zabývala formálními systémy víry a politickými ideologiemi. Oba vycházeli z fenomenologické sociologie Alfreda Schutze a vyjadřovali se ve prospěch nové orientace sociologie vědění směrem ke *každodennímu vědění zdravého rozumu*; razili heslo „sociální konstrukce reality“. Rozdíl mezi formálním a každodenním věděním vyjádřili jako rozdíl mezi věděním kriminalisty a věděním zločince. První z nich má k dispozici soubor teoretických zásad; druhý má praktické znalosti vycházející ze zkušeností a z života na ulici.

Berger a Luckmann byli ve svém přístupu jednoznačně relativističtí a tvrdili, že sociologie vědění by se měla zabývat „vším, co ve společnosti vypadá jako ‚vědění‘“ (Berger a Luckmann, 1966, s. 15). Společnost je podle jejich názoru objektivní i subjektivní realitou. Jako objektivní realita je společnost výsledkem subjektivních procesů definice a konceptualizace. V tomto smyslu Berger a Luckmann znovu oživilí fenomenologickou tradici v sociologii a spojili ji s promyšlenými představami o společnosti odvozenými od Durkheima. Úkolem sociologické analýzy je podle jejich názoru uvést do souladu dvě základní tvrzení: na jedné straně tezi, že „společnost existuje pouze tehdy, pokud si její existenci uvědomují jedinci“; a na druhé straně tezi, že „individuální vědomí je sociálně konstruované“ (1966, s. 96). Berger a Luckmann píší:

Durkheim nám říká: „První a nejzákladnější pravidlo zní: Považovat sociální fakta za věci.“ A Weber si všímá: „Jak pro sociologii v současném smyslu, tak pro historii je objektem poznávání subjektivní význam a komplex činnosti“. Tato dvě tvrzení nejsou v rozporu. Společnost skutečně vlastní objektivní skutečnost. A společnost je skutečně budována činností, jež vyjadřuje subjektivní význam. A mimochodem, Durkheim znal to druhé, stejně jako Weber znal to první. Právě tento duální charakter společnosti z hlediska objektivní skutečnosti a subjektivního významu z ní dělá „skutečnost sui generis“.

(Berger a Luckmann, 1966, s. 30)

Tento přístup přinesl překvapivě novou analýzu *legitimizace systému víry a udržování „symbolických univerz“. Berger a Luckmann ukázali, že myšlenka *zvěcnění, zavedená marxistickými autory, může obsahovat i prvek „opominutí“ sociálně konstruované povahy reality. Prohlašovali, že „pokud integraci institucionálního řádu lze pochopit jedině z hlediska ‚vědění‘, jímž disponují jeho členové, vyplývá z toho, že analýza takového ‚vědění‘ bude nezbytná pro analýzu daného institucionálního řádu“ (1966, s. 82–83).

Antropologické přístupy k věděni

Ve Francii se z antropologických zdrojů vyvinula paralelní tradice přístupu k sociálním kontextům věděni. Émile Durkheim, Marcel Mauss a další myslitelé na počátku 20. století naznačili, že mezi různými formami sociální organizace a různými systémy víry existují systematické vazby. Ve své práci *Elementární formy náboženského života* (Les formes élémentaires de la vie religieuse, 1912) Durkheim mimo jiné ukázal, jak lze australské totemické náboženství vysvětlit kmenovým a klanovým uspořádáním společnosti Austrálců. Prostorové uspořádání osad odráželo jejich představu o vesmíru a současně i jejich sociální strukturu. Veškeré náboženství bylo „o něčem“. Náboženství bylo v lidské společnosti natolik všudypřítomné a vše pronikající, že nemohlo být založeno na pouhé iluzi. Ve skutečnosti bylo formou, jíž lidské společnosti oslavovaly samy sebe a svou solidaritu.

Ještě podstatnější však bylo, že Durkheim měl za to, že sociologie by mohla vyřešit dlouhodobý spor mezi empiriky a racionalisty o to, zda věděni pochází pouze ze zkušeností, nebo také z myšlenkových kategorií, jež jsou v lidské mysli. Durkheim tvrdil, že představa Immanuela Kanta o apriorních kategoriích myšlení byla v podstatě správná. Durkheim ovšem také tvrdil, že tyto kategorie jsou utvářené sociálně a v jistém smyslu se odvozují od společnosti. Durkheimovský přístup k věděni a poznání dále rozvíjel francouzský strukturální antropolog Claude Lévi-Strauss, kterým se budeme zabývat v 9. kapitole.

V novější době studovala britská antropoložka Mary Douglasová způsob, jímž společnosti kategorizují svět pomocí prostých protikladů mezi – například – „čistým“ a „špinavým“, přičemž špína znamená „věci mimo patřičné místo“ (1966). Douglasová navázala na durkheimovskou školu a považovala tento princip za klíč k našemu porozumění nejzákladnějšímu protikladu sociálního života – protikladu mezi „posvátným“ a „profánním“. Bytosti nebo látky, které nezapadají do důvěrně známých kategorií nebo spadají mezi ně, mohou být současně nebezpečné, jedovaté a také výjimečné či posvátné. Například transsexuálové mohou být podezřelí, protože „nejsou takoví ani takoví“. Neobvyklé stvoření nebo člověk s vrozenou deformací se může stát předmětem opovržení, nebo naopak uctívání. Právě v této souvislosti můžeme pochopit doslovný význam hebrejského slova „svatý“, které současně znamená i „odlišný“. Douglasová a její spolupracovníci se začali zajímat o politické důsledky tohoto modelu ve vztahu k vnitřním mocenským zápasům v rámci kultur a ve vztahu ke sporům veřejné politiky. Její model je durkheimovský svým důrazem na potřebu kultury uchovávat se pomocí rituálů solidarity a trestáním deviantních jedinců. Model je také neodurkheimovský v tom smyslu, že považuje kultury za rozdělené a „soupeřící“ (2002).

Antropolog Clifford Geertz rozpracoval v USA v sedmdesátých letech 20. století pojem „zhuštěného popisu“ jako program pro *etnografickou praxi. Výrazem „zhuštěný popis“ míní podrobné zkoumání vztahů a „sítí významů“, které vytvářejí aktéři v konkrétních kontextech svých interakcí. Geertz našel inspiraci v práci britského filozofa Gilberta *Ryleho. Ryle se zabýval typem senzitivního popisu, který dokáže rozlišit, zda člověk úmyslně *pomrkává*, nebo bezděčně *mrká* a cuká víčkem. V konkrétním sociálním kontextu – například ve školní třídě plné chlapců, kteří se chystají provést učiteli nějakou neplechu – může mrknutí plnit funkci signálu s konkrétním významem a je na etnografovi, aby tento význam dešifroval. Metoda „zhuštěného popisu“ je tedy pro Geertze způsobem, jak se zabývat sociální vědou, která přiznává kulturní kontext a hledá smysl pozorovaných jevů. Zdůrazňuje, že vysvětlení v sociální vědě nemusí znamenat zjednodušení – jakým je například Einsteinova prostá a elegantní rovnice $E = mc^2$ –, ale spíše „nahrazení složitých obrazů prostými při současné snaze uchovat přesvědčivou jasnost, která se pojí s prostými obrazy“ (1973, s. 33). Ve své knize *Interpretace kultur* (The Interpretation of Culture, 1973) Geertz píše:

V dokončeném antropologickém rukopisu ... se ztrácí skutečnost, že to, co nazýváme svými údaji, jsou ve skutečnosti naše vlastní interpretace interpretací jiných lidí, kteří se vyjadřují o tom, co oni sami a jejich krajané hodlají dělat. Je to tak proto, že většina z toho, co chceme pochopit, ať už je to konkrétní událost, rituál, obyčej či myšlenka, je naznačeno jako informace v pozadí, dříve než samotnou věc podrobíme přímému zkoumání. (1973, s. 9)

Geertz tak vysvětluje, že etnografii lze rozvíjet jako vyprávění, v němž se sociální vztahy čtou jako text.

Sociální studia vědy: vzestup sociálního konstruktivismu

Třetí široká oblast sociologických studií vědění se rozvíjela v USA a ve Velké Británii v šedesátých letech ve vztahu k teoriím validního vědění v přírodních vědách. Obor se začal rozvíjet částečně jako reakce na teorii „falzifikace“, kterou předložil Karl *Popper (1935). Popper formuloval tezi, že dobré vědecké teorie nemohou být prohlášeny za „pravdivé“; lze je pouze považovat za „dosud nevyvrácené“ nebo „nefalzifikované“. Popper tvrdil, že dobrý vědec by měl prověřovat teorie až k jejich rozpadu, měl by neustále hledat protichůdné důkazy a pouze podmíněně důvěřovat teoriím, které zatím v empirickém prověřování obstály.

Popper se rozešel s mnoha tvrzeními *pozitivistických filozofů o vědě. Podržel si však některé z jejich předpokladů a rozvíjel poněkud idealistický obraz vědeckého pokroku. Americký historik a metodolog Thomas *Kuhn zastával radikálnější pozice a ukázal, že vědci byli velmi těsně spjati společně sdílenými předpoklady a konvencemi, jež označoval jako *„paradigmata“. Ve své vlivné knize *Struktura vědeckých revolucí* (The Structure of Scientific Revolutions, 1962) Kuhn ukázal, jak byl rozvoj přírodních věd utvářen sociálními vlivy, jež působily na všech úrovních – od malých výzkumných týmů k početnějším vědeckým komunitám až po celé společnosti. V Kuhnově představě jsou vědci mnohem konzervativnější a kolektivističtější než v Popperově idealistickém obrazu vědy. Jsou relativně neochotní zpochybnit základní předpoklady svého paradigmatu a přesouvají se hromadně od jednoho paradigmatu ke druhému jen tehdy, kdy jsou jeho nedostatky naprosto zřejmé a je-li k dispozici alternativa. Částečně je to záležitostí vnitřního „stylu myšlení“ vědecké komunity, jak to dříve nazval Ludwig Fleck (1935). Vědecká změna také těsně závisí na obecných metafyzických představách o světě, tedy na „světonázorech“, a těsně souvisí s institucionální mocí a autoritou. Například Koperníková heliocentrická teorie musela čekat na obecné přijetí téměř sto let. Galileo musel tvrdě bojovat s papežským stolcem a katolickou církví o institucionální uznání svých vědeckých objevů.

Kuhnovy teze dále rozšířil rakouský filozof vědy Paul Feyerabend (1975). Být „dobrým empirikem“ podle něj znamená vážně uvažovat i o těch nejméně módních nebo zjevně výstředních teoriích. Ve své „anarchistické“ teorii vědění tvrdil, že „možné je všechno“.

Kuhnovu představu o „paradigmatech“ lze srovnat s tím, co francouzský teoretik Michel *Foucault ve své knize *Les mots et les choses: Une archéologie des sciences humaines* (1966) nazval „epistémé“. Kniha je brilantní studií forem vědeckého myšlení v Evropě v 18. a 19. století (podrobná diskuse k tomuto tématu je uvedena v 9. kapitole této knihy na s. 280). V protikladu k jednoduchým modelům osvícenství, v nichž dialog a pravda rozvracejí nezákonnou moc, Foucault spojil dohromady představu vědění a dominance a zdůraznil zapojení disciplinární moci do takzvaných režimů pravdy. Kuhnovy, Feyerabendovy a Foucaultovy myšlenky společně s pracemi francouzských historiků, například Georgese Canguilhema (1977) a Paula Veyna (1971), nás stavějí před závažné otázky o tom, co je považováno za pravdu v různých kulturách a v různých historických světech.

Od sedmdesátých let inspirovala Kuhnova práce řadu projektů v oboru, který začal být označován jako „sociální studia vědy“ a v širším slova smyslu byl chápán jako součást *„sociálního konstruktivismu“. Tyto projekty spojuje odmítání triumfalistických nebo *whigovských představ o tom, že z chyby

může povstat pravda. Projekty dávají přednost citlivější rekonstrukci historických a sociálních souvislostí vědeckých objevů ve vztahu k objevení nových disciplín. V tomto duchu francouzský antropolog Bruno Latour ve své vlivné etnografické studii *Laboratory Life* (Latour a Wooglar, 1979) ukázal, jak se z chaotického nepořádku na vědcově pracovním stole, kde se kupí výzkumné zprávy, fotokopie článků, rovnice načmárané na rubu starých letenek a tak dále, postupně rodí odborný článek. Společně s Michelem Callonem Latour následně vytvořil „teorii aktér-sít“, podle níž jsou vědecké poznatky sociálně konstruovány řadou různých aktérů, včetně samotných objektů výzkumu, jimiž mohou být měkkýši z bretaňského rybářského přístavu nebo nástroje bádání a vybavení laboratoře. V tomto smyslu Latourův etnografický přístup k vědě zpochybňuje dlouhodobé metafyzické rozdíly v západní filozofii mezi vědomými a intencionálními lidskými aktéry, jež údajně přísluší k oblasti „kultury“, a nevědomými fyzikálními objekty nebo silami, jež údajně náležejí do říše „přírody“. V Latourově podání mohou být vědecké materiály, nástroje a institucionální prostory bádání stejně tak „aktéry“ jako sami vědci.

Podobný program sledovala ve Velké Británii v sedmdesátých letech takzvaná edinburská škola sociologie vědy. Barry Barnes (1974, 1977) zdůrazňoval potřebu interpretativní otevřenosti ve vztahu k alternativním pojmovým schémátům, zatímco David Bloor (1976) kladl durkheimovským způsobem důraz na sociální omezení uplatňovaná vědeckými komunitami. Představa sociální konstrukce se odrazila do velké části sociologie přírodovědeckého vědění v podobě myšlenky, že přírodní entity jsou v podstatě sociální konstrukce, neboť jsou pojmově vyjádřeny v lidské řeči způsobem, který se mění v čase i v prostoru. Někteří tvrdili, že sociologie vědeckého vědění by měla být metodologicky relativistická a neměla by stavět do popředí jakékoli koncepce, které jsou v době vzniku dané práce právě oblíbené. Tento „silný program“ sociologie vědy, jak začal být později nazýván, zaujal neutrální postavení k vědeckým názorům obecně přijímaným v té době i historicky zastaralým koncepcím a žádnému z obou principů nepřičkl větší oprávněnost než druhému. Další varianty sociálněkonstruktivistického přístupu k vědě rozvinul Ian Hacking (1999).

Dalším široce pojímaným prvkem sociologie vědění je vzestup postmodernismu v osmdesátých letech 20. století, jak jej kromě jiných proklamoval francouzský teoretik Jean-François Lyotard. Jeho vlivná kniha *La Condition postmoderne* (1979) dala nový podnět sociálnímu konstruktivismu a postavila do popředí myšlenku úporných konfliktů mezi různými kognitivními představami o světě neboli „jazykovými hrami“, jak je nazval filozof Ludwig Wittgenstein. Lyotardovým dílem se budeme podrobněji zabývat ve 12. kapitole na s. 346.

Na tomto místě bychom ale měli poznamenat, že některá témata dnes uváděná v rámci „postmoderní sociologie“ se objevovala již v hermeneutice a filozofii jazyka v prvních desetiletích 20. století. Právě na tyto přístupy nyní zaměříme pozornost.

Jazyk a hermeneutika

Obecně lze říci, že interpretativní přístupy v sociální teorii začínají úvahami o podobnostech mezi chápáním lidských sociálních procesů a chápáním textů. Porozumět pravidlům a souvislostem chování, od něž se odvíjí konkrétní sociální situace, je jako naučit se jazyk a číst text. Jestliže je porozumění společnosti *podobné* učení se řeči, *vyžaduje* to od nás, abychom se naučili řeč nebo ji používali specializovaným způsobem. Rakouský filozof Ludwig Wittgenstein, který začínal s jednoduchou koncepcí toho, jakým způsobem jazyk mapuje svět, přišel ve třicátých letech 20. století s komplexnější myšlenkou „jazykových her“, v nichž určité tahy mají svůj význam a dávají smysl. Například slova jako „modlitba“, „posvátný“, „svatý“, „spása“ mají v náboženské jazykové hře specifický význam, který získávají pouze v daném kontextu a díky němu.

Významným důsledkem Wittgensteinova filozofického odkazu v sociální vědě bylo rozšíření pojmů „řečové akty“ a „performativy“. V šedesátých letech 20. století je zavedli analytičtí filozofové John Austin (1962) a John Searle (1969). Ukázali například, že když kněz pronese „Prohlašuji vás mužem a ženou“ nebo když rektor univerzity řekne „Tímto vám uděluji titul bakaláře umění“, okamžitě pro zúčastněný pár či studenta *vytváří* sociální fakt manželství nebo absolutoria na vysoké škole. Tento způsob analýzy lingvistických projevů a kompetencí převzala v posledních letech řada teoretiků od Jacquese Derridy a Jürgena Habermase až k feministickým teoretičkám, jako je Judith Butlerová (podrobnější diskusi najdete v 9., 11. a 13. kapitole na s. 275, 326, 368). Naši diskusi uzavřeme pohledem na tři autory, kteří byli ovlivněni Wittgensteinem a dalšími myšlenkami souvisejícími s jazykem. Jsou to Peter Winch, Hans-Georg Gadamer a Jürgen Habermas.

Peter Winch, Hans-Georg Gadamer a začínající Jürgen Habermas

Ve své knize *Idea sociální vědy a její vztah k filozofii* (The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy, 1958) rozvinul Peter Winch Wittgen-

steinovy myšlenky do radikálně antipozitivistického a lingvisticky založeného modelu sociální vědy. Winch tvrdil, že porozumět společnosti znamená naučit se používat jazyk takovým způsobem, jakým jej používají její členové. Pokud členové této jiné společnosti mluví o čarodějnicích způsobem, který předpokládá existenci čarodějnictví, musí stejně mluvit i sociální badatel. Winch, stejně jako Schutz, vyslovil své argumenty částečně na podporu Maxe Webera a částečně v opozici k němu. Tvrdil, že se Weber mýlil, když se domníval, že porozumění musí být doplněno kauzální analýzou. Poznat společnost znamená pro Winche osvojit si způsob, jímž členové tuto společnost konceptualizují. Proto Winch obnovil ústřední princip německého *historicismu 19. století, podle nějž musí být každá doba chápána ze sebe samé. Winch se přímo ztotožnil s německou idealistickou tradicí a trval na tom, že sociální vztahy jsou „jako“ logické vztahy mezi jednotlivými větami jazyka (1958, s. 126).

Winchova kniha a pozdější článek nazvaný „Understanding a Primitive Society“ (1970) podnítily na počátku šedesátých let 20. století ve Velké Británii debatu o *relativismu a anti-relativismu v sociální vědě. Debata se soustředila na Winchovu diskusi o díle britského antropologa Edwarda *Evans-Pritcharda, který studoval víru a praktiky severoafrických kmenů Azandů a Nuerů (1937, 1940). V centru pozornosti byla otázka, co to znamená, když řekneme, že čarodějnictví je pro příslušníky kmene Azandů skutečné. Relativista pravděpodobně řekne, že důležitá je *víra* Azandů v čarodějnictví a že je nepodstatné dodávat, že většina lidí v Oxfordu nebo v Paříži už v čarodějnictví nevěří a že se domnívají, že čarodějnictví není vědecky dokázáno a ani je dokázat nelze. Anti-relativisté – například Ernest *Gellner (1985) – zase tvrdí, že je důležité, zda čarodějnictví funguje, že ve skutečnosti *nefunguje* a že úlohou sociálního pozorovatele je pokusit se vysvětlit, proč jsou tato falešná přesvědčení tak rozšířená.

Ve stejném období zavedl německý filozof Hans-Georg *Gadamer pojem „filozofická hermeneutika“, který si také našel cestu do sociálněvědeckých diskusí. Ve své knize *Wahrheit und Methode*, která byla poprvé vydána v roce 1960, Gadamer rozšířil tradiční rámec hermeneutiky, jenž byl původně omezen na teorii interpretace textů a zejména bible. Gadamer trval na praktickém rozměru interpretace, která byla v duchu filozofa Martina *Heideggera vnímána jako „setkání“ horizontu interpretujícího a horizontu samotného textu. Gadamerova filozofická hermeneutika byla chápána v protikladu k metodologickému důrazu tradičních hermeneutických teorií, jež se zabývaly převážně přesností, technikou a nestranností. Gadamerovým cílem bylo popsat zásadní proces, existenciální setkání mezi dvěma perspektivami „horizontu očekávání“, díky němuž je možná interpretace. Porozumění nespočívá jen v nápaditém ponoření do světa historických aktérů nebo textu. Je to oka-

mžitý reflektivní a praktický proces, který pracuje s uvědoměním časového a pojmového odstupu mezi textem a jeho interpretem a s vědomím způsobů, jimiž text byl a je interpretován a jimiž nás ovlivňuje. Tuto „efektivní historii“ (*Wirkungsgeschichte*), jak ji Gadamer nazýval, vnímali tradiční hermeneutici jako překážku, ale pro Gadamera je podstatným prvkem, který nás spojuje s minulostí a s jinými kulturami. Porozumění je možné díky našim „předběžným soudům“. Naše předběžné soudy neboli „předsudky“ mohou, ale nutně nemusí porozumění omezovat.

Gadamerovo pojetí hermeneutiky zaujímalo ústřední postavení v rané práci německého kritického sociálního teoretika Jürgena *Habermase, jehož dílem se budeme podrobně zabývat v pozdějších kapitolách této knihy (7. kapitola, s. 227 a 13. kapitola, s. 368). Ve svém raném textu *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (1967) Habermas ocenil Gadamerovu kritiku historického objektivismu, který považoval za ekvivalent pozitivismu v přírodních vědách. Habermas však také tvrdil, že Gadamerův důraz na zásadní povahu jazyka – vyjádřený jeho tvrzením, že „byť, jemuž lze porozumět, je jazyk“ – se rovnal jisté formě „lingvistického idealismu“. Gadamerův důraz na hodnotu a moudrost minulých historických tradic a jeho rehabilitace kategorie „předsudku“ podle Habermasova názoru svědčila o konzervativním přístupu. Habermas tvrdil, že tato koncepce interpretace se nezabývala možnostmi systematického zkreslování dialogu mezi subjekty v důsledku účinků moci, *dominance a *ideologie. Habermas a Gadamer o těchto záležitostech diskutovali na přelomu šedesátých a sedmdesátých let 20. století. Na jedné straně stála Gadamerova představa tradice a otevřenosti vůči světovým názorům minulých kultur a starobylých klasických civilizací. Na druhé straně byla Habermasova představa *osvícenství, *emancipace a kritiky ideologie. Většina teoretiků z poslední doby nezdůrazňuje konflikt hermeneutiky a habermasovské kritické teorie, ale spíše jejich kompatibilitu. Několik autorů obhajuje pojem „kritická hermeneutika“ (Thompson, 1981; Outhwaite, 1987; Hoy a McCarthy, 1994; Harrington, 2001).

Hermeneutiku a kritickou teorii lze také srovnávat se školou *realistické filozofie vědy, kterou ve Velké Británii rozvinuli Mary Hesseová, Rom *Harré, Roy *Bhaskar a další. Pro Hesseovou a Harrého je věda pokusem vytvořit modely skutečných entit a procesů ve světě; věda se podle nich soustředí zejména na kauzální vztahy. Zatímco Harré (1993) spojuje realismus přírodních věd se sociálními konstrukty sociální psychologie, Bhaskar (1979) se přiklání například také k marxismu a ke *Giddensově teorii *„strukturace“ (pojedenání o Bhaskarově a Giddensově práci najdete v 10. kapitole na s. 294, 306). Pro Harrého i Bhaskara jsou významy skutečné a mají kauzální účinky. Bhaskar chtěl překonat pozitivismus v sociálně vědě, aniž by se smířoval s kulturním

relativismem nebo idealizujícím přeceňováním významu textů a lingvistických konstrukcí v sociálním životě.

Všechny tyto kritičtější odezvy na hermeneutiku lze považovat za pokusy smířit konkurenční tvrzení o kauzálním „vysvětlení“ se smysluplným „porozuměním“ v rámci sociální vědy – stejně jako se o to pokusil Weber na počátku 20. století. Obecně lze říci, že hermeneutika v širokém slova smyslu nadále existuje jako významná badatelská tradice v humanitních a sociálních vědách. Ti badatelé, kteří se nevěnují jednoznačně hermeneutickým programům, většinou přinejmenším uznávají důležitost hermeneutických otázek pro současnost.

Závěr

Všechny přístupy, jimiž jsme se zabývali v této kapitole, se vyznačují tím, co Wittgenstein nazýval jistou vzájemnou „rodovou příbuzností“. Přestože fenomenologická sociologie, interakcionismus, sociologie vědění, filozofie jazyka a hermeneutika mají rozličný původ a jejich vývoj se ubíral různými cestami, spojuje je navzájem několik společných témat. Možná nedokážeme určit jedinou tezi či soubor tezí, na němž by se shodly všechny uvedené přístupy, přesto však lze tvrdit, že je spojuje všeobecná orientace nebo styl teoretizování. Všechny zmíněné přístupy se různým způsobem soustřeďují na téma významu, porozumění, jednání, interakce, jazyka, kontextu a každodenního vědění. Tato témata ukazují na společný obecný náhled, kterým se tyto přístupy odlišují od pozitivismu.

Společná zásadní otázka se týká toho, co Robert Merton nazval „vnějším“ věděním a „vnitřním“ věděním. Zásadní otázka zjednodušeně zní: Musí být člověk *uvnitř*, aby porozuměl těm, kteří jsou *uvnitř*? Kdybychom se nekompromisně postavili na stranu vnitřního vědění, podřezali bychom tím větev pod interpretativní teorií. Znamenalo by to, že dokážeme plně porozumět jen své vlastní kultuře. To by byl velmi relativistický způsob uvažování. Na druhou stranu myšlenka, že jedině nestranný a nezainteresovaný člověk zvnějšku může uskutečnit správný a hodnotově neutrální sociální výzkum, a že badatel by se tedy neměl zabývat výzkumem sociálních kontextů, je dnes méně přitažlivá, než bývala kdysi. Zdálo by se, že není nutné být *uvnitř*, aby člověk porozuměl těm, kteří tam jsou. Vyšlo ale také najevo, že neexistuje žádná čistě nestranná pozice, z níž by bylo možno spolehlivě a věrohodně pozorovat všechny sociální souvislosti. Vyšlo najevo, že veškeré porozumění a pozorování vyžaduje přinejmenším jistou míru empatického spojení se

subjektivními hledisky pozorovaných subjektů, k nimž pozorovatel *nepatří*. Je možné předpokládat, jako to udělali Gadamer a Habermas, že etnografové, historici nebo sociální badatelé nemohou formulovat své náhledy zcela volně a bez jakýchkoli omezení; přiměřený model interpretace by tedy měl spíše vycházet z kritického „hermeneutického dialogu“ mezi stanoviskem studované skupiny lidí a stanoviskem vlastní kultury pozorovatele.

Vztah mezi interpretativním přístupem a jinými přístupy byl tradičně vyjadřován z hlediska kontrastu mezi „porozuměním“ a „vysvětlením“. Na tomto uspořádání je však něco neuspokojivého. Winch a Geertz různými způsoby dokázali, že některé interpretativní popisy jsou také vysvětlující, přinejmenším na předběžné úrovni. To, co v sociálních vědách nazýváme vysvětlením, má často formu poukázání na možné důvody výskytu pozorovaného jevu. Taková vysvětlení mají ze své podstaty otevřený konec, neboť jsou neustále přístupná alternativním vysvětlením či argumentaci, že samotný jev byl chybně popsán. Durkheim s oblibou smetl několik jiných možných vysvětlení a potom tvrdil, že to jeho je *jediné* možné, ale jeho kritici tento úskok prohlédli. Vysvětlení považovaná za úspěšná bývají začleněna do popisu dané entity či události, stejně jako se molekulární stavba nebo atomová hmotnost chemické sloučeniny či prvku stává součástí jeho definice.

Přístupy popsané v této kapitole lze kombinovat vzájemně kritickými způsoby. Zejména symbolický interakcionismus a fenomenologickou sociologii lze obohatit o zvýšenou pozornost k jazyku. Nejlepším příkladem takového obohacení je etnometodologie v díle Garfinkela, *Cicourela a dalších. Stejně tak Gadamerova představa o „prolínání horizontů“ vytváří užitečný korektiv Winchovu radikálnímu relativismu. Rovněž tak může být užitečné doplnit interpretativní přístupy jako celek o strukturální perspektivy odvozené z *kritické teorie, *strukturační teorie, *reflexivní sociologie nebo *realismu. Mnozí sociální badatelé oceňují interakcionismus jako perspektivu, která „zvysuje citlivost“, ale většinou se domnívají, že je nutno doplnit jej o systematictější analýzy. Klíčovým aspektem interakce je reprodukce třídních a genderových vztahů v každodenní jazykové komunikaci, je však nutno brát v potaz také strukturální materiální nerovnosti a systematickou sociální dynamiku. Sociologie vědění může mít prospěch z výrazněji vyhraněného politického tónu. Tato okolnost má nejméně dva aspekty. Za prvé, jisté užití jazyka a forem vědění může být nespravedlivě a hanlivě označeno za „obhroublé“, vulgární nebo „lidové“. Za druhé, podřízená perspektiva, „pohled zdola“, může zprostředkovat přesnější porozumění nerovným sociálním vztahům. Toto je nepochybně ústředním dogmatem marxismu i směru, který začal být označován jako „feministická epistemologie“ a který rozvíjely Dorothy *Smithová a Sandra *Hardingová. Metodologickou součástí těchto přístupů

je osvojení si hlediska vyloučených, nikoli jako součást politické náklonnosti nebo bezdůvodného zavržení neutrality v sociálních vědách, ale spíše jako nejlepší způsob, jak porozumět nerovnosti a přehlížení.

Je pravda, že někteří teoretici interpretativního přístupu odmítli potřebu spolupráce s jinými metodologiemi sociální vědy, stejně jako někteří empirikové, funkcionalisté nebo teoretici racionální volby ne vždy uznávali potřebu zabývat se hermeneutickými otázkami. Zde se znovu dostáváme k důvěrně známým polemikám o tom, jaké místo zaujímá sociologie a další humanistické disciplíny „na pomezí vědy a literatury“, jak to vyjádřil německý autor Wolf Lepenies (1985). V některých disciplínách, například v historii či antropologii, může být interpretativní přístup přijímán více méně automaticky. V jiných, například v ekonomii, může vypadat exoticky a excentricky. Ze všech debat však vyplynulo, že interpretace není jen jedním z možných směrů v sociální teorii; je to způsob, jímž získáváme přístup k sociálnímu světu. Přesnost významu má tudíž v sociální teorii stejný význam jako přesnost měření v mnoha oblastech přírodních věd. Z toho plyne, že badatelé v oboru sociálních a humanitních věd by raději měli explicitně vyjádřit, že právě přesnost významu je podstatnou součástí jejich působení.

K ZAMYŠLENÍ

1. Jak dalece jsou všichni sociální aktéři amatérskými sociology? Jaký je vztah mezi touto *laickou sociologií* a formálnější sociální teorií?
2. Jaké podobnosti a rozdíly lze najít mezi evropskou a severoamerickou tradicí interpretativní a interakcionistické sociologie?
3. Co to znamená mít *empatii* pro zkušenosti druhého člověka nebo lidí?
4. Co znamená prohlášení, že skutečnost je *sociálně konstruovaná* nebo *lingvisticky konstruovaná*? Co z těchto tvrzení vyplývá?
5. Co znamená prohlášení, že veškeré vědění je *vztažené* k sociálním kontextům? Existuje v sociologii vědění problém relativismu?
6. Musí být člověk příslušníkem utlačované skupiny, aby dokázal porozumět utlačovaným? Je prožitek utrpení nezbytným předpokladem pro sociologické vysvětlení utrpení?
7. Existují nějaké prvky sociální reality, které interpretativní a interakcionistické myšlení nedokáže uspokojivě objasnit?

■ DOPORUČENÁ LITERATURA

Široce pojatý přehled interpretativních přístupů k sociálnímu bádání přináší článek Williama Outhwaita „The History of Hermeneutics“ v encyklopedii *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences* (Elsevier, 2001) (www.iesbs).

com). Dobrým přehledem těchto a dalších témat sociální teorie je *Social Science in Question* Marka J. Smitha (Sage, 1998). Doporučujeme také několik dobrých sbírek výňatků vlivných autorů interpretativní sociologie: Fred Dallmayr a Thomas McCarthy (eds.): *Understanding and Social Inquiry* (University of Notre Dame Press, 1977), Kurt Mueller-Vollmer (ed.): *The Hermeneutics Reader* (Blackwell, 1986) a Josef Bleicher (ed.): *Contemporary Hermeneutics* (Routledge, 1980). Studie ukazující, jak lze spojit interpretativní hlediska s jinými přístupy sociální teorie: *New Rules of Sociological Method* Anthonyho Giddense (Polity Press, 2. vydání, 1995), *Critical Hermeneutics* Johna Thompsona (Cambridge University Press, 1981), *New Philosophies of Social Science* Williama Outhwaita (Macmillan, 1987) a *Social Science beyond Constructivism and Realism* Gerarda Delantyho (Open University Press, 1977). Doporučujeme také *Hermeneutics and Social Science* Zygmunta Baumana (Hutchinson, 1978). Poučným pojednáním o hermeneutice ve vztahu k literární teorii je *The Critical Circle: Literature, History and Philosophical Hermeneutics* z pera Davida Hoye (University of California Press, 1978). Stručnou knihu Petera Winche *The Idea of Social Science and its Relation to Philosophy – Idea sociální vědy a její vztah k filozofii* (Routledge, 2. vydání, 1990; česky, CDK, 2004) lze doporučit jako elegantně napsanou klasiku. Gadamerovo dílo nejlépe přiblíží přefručka *Gadamer* Georgie Warnkeové (Polity Press, 1987) a čtanka *The Hermeneutics Reader* Kurta Mueller-Vollmera (Blackwell, 1986). Kritické zhodnocení tématu „hermeneutický dialog“ u Gadamera, Habermase a dalších německých autorů uvádí Austin Harrington v *Hermeneutic Dialogue and Social Science: A Critique of Gadamer and Habermas* (Routledge, 2001). Doporučujeme také publikaci *Hermeneutics: Questions and Prospects*, kterou uspořádali Gary Schapiro a Alan Sica (University of Massachusetts Press, 1984).

Sbírku fenomenologických a sociologických textů *Phenomenology and Sociology: Selected Readings* (Penguin, 1978) uspořádal Thomas Luckmann. Četbu Schutze doporučujeme zahájit jeho esejem „Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action“ v sebraných spisech *Alfred Schutz: Collected Papers*, sv. I., uspořádal M. Natanson (Nijhoff, 1966). Nahlédněte také do knihy *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming* (Sage, 1997), jejíž autor Nick Crossley pojednává o Schutzovi, Meadovi, Merleau-Pontym a Foucaultovi. Srovnání Schutze a etnometodologie najdete u Burke Thomasona: *Making Sense of Reification: Alfred Schutz and Constructionist Theory* (Macmillan, 1982).

Dobrým úvodem do chicagské školy je *The Chicago School* Martina Bulmera (University of Chicago Press, 1984). Užitečnou učebnicí symbolického interakcionismu je *Symbolic Interaction and Ethnographic Research* (State University of New York Press, 1996). Informativním pojednáním o symbolickém interakcionismu je článek Hanse Joase „Symbolic Interactionism“ v publikaci *Social Theory Today*, kterou uspořádali Anthony Giddens a Jonathan Turner (Polity Press, 1987), a obsáhlejší Joasova studie *G. H. Mead* (Polity Press, 1985). Základními pracemi v této oblasti jsou sbírka článků *Symbolic Interactionism*, kterou uspořádal Ken Plummer (ve

dvou svazcích vydalo nakladatelství Edward Elgar, 1991), a eseje Herberta Blumera *Symbolic Interactionism* (Prentice-Hall, 1971).

Goffman je velmi čtivý autor. Je dobré začít s četbou *The Presentation of Self in Everyday Life* (Penguin, 1971; česky: Nakladatelství Studia Ypsilon, 1999) nebo *Asylums* (Penguin, 1991). Jako sekundární příručky doporučujeme *Erving Goffman* Toma Burnse (Routledge, 1992) a *Erving Goffman and Modern Sociology* Petera Manninga (Polity Press, 1992). Garfinkel používá technický žargon, což může čtenáře zpočátku odradit, ale jeho popisy experimentů jsou živým a zábavným čtením. Dobrou sekundární příručkou je *Garfinkel and Ethnomethodology* Johna Heritage (Polity, 1984). Užitečnou sbírkou textů je *Ethnomethodology: Selected Readings* Roye Turnera (Penguin, 1974).

Obor sociologie vědění užitečně přiblíží velmi srozumitelná a přístupná kniha Petera Bergera a Thomase Luckmanna *The Social Construction of Reality* (Penguin, 1966; česky: CDK, 1999). S dílem Karla Mannheima je možné se seznámit v práci Davida Kettlera, Volkera Meja a Nika Stehra *Karl Mannheim* (Horwood, 1984) a Volkera Meja a Nika Stehra *Knowledge and Politics: The Sociology of Knowledge Dispute* (Routledge, 1986) nebo v novější práci Doyley McCarthyho *Knowledge as Culture: The New Sociology of Knowledge* (Routledge, 1996). Z oboru sociálních studií vědy doporučujeme *Science* Steva Fullera (Open University Press, 1977) a *Science: The Very Idea* Steva Woolgara (Horwood, 1988). Nahlédněte také do knihy Michaela Lynche *Scientific Practice and Ordinary Action: Ethnomethodology and Social Studies of Science* (Cambridge University Press, 1993). Představu o sociálním konstruktivismu získáte v knize *Social Constructionism, Discourse and Realism* (Sage, 1998), kterou uspořádal Ian Parker.

■ INTERNETOVÉ STRÁNKY

Alfred Schutz: na adrese <http://plato.stanford.edu/entries/schutz/> najdete diskuse o Schutzovi a jeho vlivu, přehled bibliografie.

Chicagská škola: na adrese <http://cepa.newschool.edu/het/schools/chicago.htm> je dobrý přehled chicagské školy s odkazy na profily hlavních spolupracovníků.

Erving Goffman: na adrese www2.fmg.uva.nl/sociosite/topics/sociologists.html najdete životopis, diskuse a úryvky z Goffmanových textů.

Sociologie vědění: na adrese www.trinity.edu/~mkearl/knowledg.html je přehled s odkazy na související teoretiky a texty.

Karl Mannheim: na adrese www.radford.edu/~junnever/theory/mannheim.htm najdete odkazy na stránky věnované Mannheimovi.

Historická sociální teorie

Dennis Smith

TÉMATA PROBÍRANÁ V TÉTO KAPITOLE

Historické myšlení v sociální teorii	190
Americká historická sociologie	
v polovině 20. století: vliv funkcionalismu	193
Parsonsovská škola: Neil Smelser a Shmuel Eisenstadt	
o dlouhodobých sociálních procesech	193
Evropská historická sociologie v polovině století: krize liberální	
demokracie	196
T. H. Marshall o sociálním občanství	197
Joseph Schumpeter o kapitalismu, socialismu a demokracii	197
Friedrich Hayek o volném trhu	199
Norbert Elias a „civilizační proces“	201
Vzestup národních států: revoluce a násilí	204
Barrington Moore: modernita a agrární mocenská základna	205
Charles Tilly: kapitál a donucení při vzestupu států	206
Theda Skocpolová o sociálních revolucích	207
Vysvětlení vzestupu Západu	208
Perry Anderson: feudalismus a přechod ke kapitalismu v Evropě	208
Teorie světových systémů Immanuela Wallersteina	210
Závěr	211
<i>K zamyšlení</i>	213
<i>Doporučená literatura</i>	213
<i>Internetové stránky</i>	214

Historická sociální teorie neboli také „srovnávací historická sociologie“ se soustředí na dlouhodobé sociální procesy a na rozdíly a podobnosti mezi společnostmi v různé historické době. Snaží se najít smysl v tom, co víme, nebo si

myslíme, že víme o tom, co drželo pohromadě nejrůznější typy současných i minulých společností a zároveň jak byly společnosti rozděleny odlišnými formami vlády a ekonomického uspořádání, kulturou, náboženstvím, přfbuzností, etnickou skladbou a třídní strukturou. Když historičtí a sociální teoretici zkoumají různé společnosti v jednotlivých historických obdobích, chtějí rozeznat a pochopit modely, podle nichž lidé jednají, myslí a cítí. Chtějí tyto modely propojit s překlenovacími strukturami – jako je například rodina, vláda nebo ekonomika –, které určují způsob, jímž lidé vstupují do sociálních vztahů. Chtějí také zjistit, jak chování lidí uvnitř těchto vztahů ovlivňuje tyto překlenovací struktury – někdy je posiluje, jindy je oslabuje nebo transformuje. Ale především chtějí vědět: Proč se společnosti mění? Proč se společnosti liší? Jaké sociální procesy jsou zdrojem historických změn a vytvářejí podobnosti a rozdíly?

V této kapitole se podíváme na několik klíčových historických sociálních teorií. Zaměříme se na tvorbu pěti hlavních skupin autorů 20. století, kteří publikovali ve čtyřicátých letech a později. Do první skupiny patří s **funkcionalismem* v historické sociologii. Do druhé skupiny náleží T. H. *Marshall, Joseph *Schumpeter a Friedrich Hayek: tyto autoři se zabývají tématy *kapitalismu, občanství a demokracie*. Do třetí skupiny řadíme Reinhardta *Bendixe a Norberta *Eliase, kteří se zabývají tématem *moci a konfliktu*. Ve čtvrté skupině je Barrington Moore, Theda *Skocpolová a Charles *Tilly: tyto autoři prosluli svými pracemi o roli *státu, násilí a revoluce*. Do poslední skupiny patří Immanuel *Wallerstein, Michael *Mann a Perry *Anderson, jejichž práce analyzují *dominanci západního světa*.

Začneme diskusí o zrodu a vývoji historického myšlení v sociální vědě od počátku 18. století do současnosti a zamysleme se nad některými ústředními otázkami historické sociální teorie.

Historické myšlení v sociální teorii

Historici, sociologové a další sociální teoretici využívají myšlenky a empirické důkazy ve vztahu ke dvěma okruhům jevů. Prvním z nich je způsob, jímž se mění sociální struktury a procesy v čase: například jak se v průběhu staletí měnil styl válčení nebo organizace rodiny. Druhým z nich je zkoumání podobností a odlišností konkrétních příkladů nebo typů sociálních struktur: například v čem se liší a v čem se podobají organizace armády nebo vztahy mezi manželi v Číně 18. století a v Británii 18. století. Historická sociální teorie má tedy dva základní rozměry: *historický a srovnávací*.

Obecně lze tvrdit, že ústředním bodem vědeckých a filozofických debat jsou výroky o tom, jak se věci mění v čase a jak se vzájemně liší či podobají. Platí to zejména o těch debatách, jež ukazují, že předpokládaná „příčina“ předchází předpokládanému „následku“, nebo které tvrdí, že jakmile se v jednotlivých případech změní kauzální podmínky, změní se i následky. Zájmy a praktiky historiků a sociologů se zde do značné míry překrývají. Je pravda, že mnozí historici kladou důraz na zaznamenávání detailů o konkrétních okolnostech a zastávají **idiografický* přístup, zatímco mnozí sociologové kladou větší důraz na objeňování nebo přiřazování pravidelně se opakujících rysů v různých případech, a zastávají tedy **nomotetický* přístup. Historici se zajímají o jednotlivé případy kvůli nim samým, kdežto historičtí sociologové se spíše zajímají o strukturální obecnosti nebo shodnosti jednotlivých případů. Ve své skutečné práci však historici a sociologové pravidelně spojují idiografické i nomotetické prvky.

Zásadní práce klasických sociálních teoretiků, jako byli Marx, Weber a Durkheim, jsou hluboce zakotveny v historickém chápání společnosti, orientovaném na vysvětlování podobností a rozdílů mezi procesy makrosociálních změn v různých historických epochách a civilizacích Východu i Západu. To, co dnes nazýváme „historickou sociologií“, je důležitým oborem sociální teorie, který se zrodil v polovině 20. století díky rostoucímu zájmu sociologů o hledání opakujících se univerzálních principů zjiřitelných v každé době a na každém místě. Velkou vzpruhou pro toto hledání byl pokus Talcotta **Parsonse* restrukturovat sociologii z hlediska neměnných pouček připomínajících ekonomii. Odrazem tohoto projektu je dnes vliv teorie **racionální* volby.

Historické sociální myšlení na Západě dostalo zřetelně moderní formu během 18. století. S postupným oslabováním moci organizované církve zejména ve vzdělaných třídách se učenci ujali úkolu přinést „racionální“ a „vědecká“ vysvětlení charakteru a vývoje lidských společností. Učenci hledali vysvětlení, jež měla nahradit biblické příběhy. Přestože mnozí měli docela přesné představy o tom, jaké typy sociálního uspořádání jsou „dobré“ a jaké jsou „špatné“, historická sociologie si vypůjčila ideál převzatý od přírodních věd. Tímto ideálem bylo co nejobektivněji zkoumat to, co „je“, a nedovolit, aby postřehy byly zkresleny hodnotově zatíženými předpoklady o tom, co „by mělo být“.

Myslitele, jako byli David **Hume*, Adam **Smith*, Adam **Ferguson*, Charles Louis **Montesquieu* a Alexis de **Tocqueville*, spojovala jejich oddanost společnému ideálu. Snažili se přezkoumat komparativní údaje o sociálním uspořádání v minulosti a současnosti, aby mohli vyslovit obecné soudy o lidské povaze, společenském řádu a změně. Cílem a smyslem těchto zobecnění bylo

poskytnout lidem znalosti, jež by napomohly jejich pokusům o zlepšení sebe samých i společnosti v rámci zjistitelných mezí toho, co je možné. Program historických sociálních myslitelů 19. a počátku 20. století byl určován těmito tématy:

- původ sociální solidarity a konfliktu;
- povaha sociální hierarchie a vzájemné závislosti, jak ji dokládá například otroctví a trh;
- dynamika sociální změny, například původ a podstata války a revoluce;
- povaha říší a civilizací a příčiny jejich vzestupu a pádu;
- vzestup racionální byrokracie, zejména státu, rozdílné formy státu – například diktatura a demokracie;
- rozvoj a šíření kapitalismu;
- vztah mezi Západem a zbytkem světa.

Spisy historických sociálních myslitelů od Adama Fergusona na sklonku 18. století až k Weberovi a Durkheimovi na počátku 20. století tvoří první „dlouhou vlnu“ historické sociologie. Tato vlna se zastavila v období mezi dvěma světovými válkami. Lze říci, že konsenzus zanikl s tím, jak v politickém a sociálním životě Západu převládla prudký zápas tří ideologií, které se mnohem více zajímaly o budoucnost než o porozumění minulosti. Těmito ideologiemi byly *komunismus* pod vedením Sovětského svazu, *fašismus* Hitlerovy třetí říše a *kapitalistická demokracie* vedená západními koloniálními mocnostmi – Británií, Francií a Spojenými státy. O více než půl století později je patrné, že dlouhodobou opotřebovavicí válku – studenou válku – proti Sovětskému svazu po předchozí porážce fašismu vyhrál systém kapitalistické liberální demokracie v čele se Spojenými státy a západní Evropou.

Vítězství Spojenců v roce 1945 vytvořilo intelektuální ovzduší, v němž znovu mohlo vzkvétat historické sociální myšlení. V té době však byl program sociálních věd silně ovlivněn odhodláním Spojených států a západních mocností dokázat, že kapitalismus a demokracii je možné sloučit a vytvořit sociální a politické uspořádání nadřazené ostatním dostupným alternativám. Na čelných místech programu druhé dlouhé vlny historické sociologie, která začala na sklonku čtyřicátých let 20. století, se tedy ocitly kapitalismus a demokracie. Zaměříme se nyní právě na toto období.

Americká historická sociologie v polovině 20. století: vliv funkcionalismu

V tomto oddíle se budeme zabývat šesticí autorů, kteří zaujali význačné postavení v prvních desetiletích po druhé světové válce. Jsou to Neil Smelser, Seymour Martin Lipset, S. N. Eisenstadt, T. H. Marshall, Joseph Schumpeter a F. A. Hayek. Spojuje je jejich přesvědčení, že porážkou nacistů a vzestupem globální moci Spojených států byla definitivně vyřešena otázka, jak by měly být organizovány společnosti. Podle jejich názoru budou moderní společnosti kapitalistické a demokratické. Zbývalo ještě vyřešit dvě otázky: Jak se společnosti, které ještě nejsou kapitalistickými demokraciemi, proměnit v kapitalistické a demokratické? Jak spojit kapitalismus jako ekonomický systém a demokracii jako politický systém, aby byly společně funkční?

Parsonsovská škola: Neil Smelser a Shmuel Eisenstadt o dlouhodobých sociálních procesech

Ve 4. kapitole jsme se zabývali tím, jak hluboce americkou sociologii v prvních poválečných letech ovlivnil přístup Talcotta Parsonse k historické změně. *Strukturální funkcionalismus byl někdy obviňován z přílišné „statičnosti“ a neschopnosti vyrovnat se se společenskou změnou. Je pravda, že sám Parsons prohlásil, že „za současného stavu vědění není možné vytvořit obecnou teorii procesů změny sociálních systémů“ (Parsons, 1951, s. 586). Ale Parsons se přinejmenším domníval, že „proces racionalizace“, jak jej popsal Max Weber, byl „obecným usměrňujícím faktorem změny sociálních systémů“ (Parsons, 1951, s. 499). Tvrdil také, že změna byla často provázena „napětím“, které působil odpor nezadatelných zájmů a skutečnost, že byla zpochybněna a narušena zavedená očekávání společnosti (1951, s. 513).

Parsonsovův žák Neil *Smelser rozvinul Parsonsovu představu, že klíčem k pochopení sociálních změn je strukturální *diferenciace, tedy rostoucí počet subsystémů ve společnosti a posun k vyšší komplexitě vztahů mezi těmito subsystémy. Smelser chtěl do tohoto parsonsovského pojetí vložit explicitnější historický rozměr, který by odrážel změnu a nespojitost, na něž kladli důraz teoretici konfliktu. Současně se chtěl vyhnout obecné nevraživosti, s níž se teoretici konfliktu stavěli k Parsonsově funkcionalistickému myšlení (viz 4. kapitola, s. 149). Smelser uplatnil tento přístup ve své knize *Social Change in the Industrial Revolution* (1959). Zaměřil se na odvětví výroby

bavlny v anglickém Lancashiru v letech 1770–1840, tedy v době anglické průmyslové revoluce. Smelser tvrdil, že strukturální diferenciacie obvykle nastala jako důsledek dvou podmínek. Za prvé, klíčové sociální hybné síly začaly být nespokojeny s tím, co Parsons nazýval „dosahování cílů“ sociálního systému, tedy se schopností společnosti obstarat potřebné zdroje a komodity. Za druhé, hybné síly společnosti viděly „možnost a prostředky ... pro nápravu této nerovnováhy“, tedy příležitost změnit společenské uspořádání. Sociální kontrolní mechanismy v rodině, náboženství i policejních složkách následně zajistily mobilizaci zdrojů, například peněz nebo lidské energie. V důsledku toho se objevily inovace, které uspokojily společenskou poptávku, a do každodenního života vstoupily nové normy jednání.

Smelser analyzoval několik empirických příkladů strukturální diferenciacie. Při bližším pohledu na textilní průmysl (Smelser, 1959, s. 69–128) tvrdil, že rozšíření metodismu v průmyslových oblastech posílilo hodnoty legitimizující stížnosti výrobců na slabá místa stávající průmyslové struktury. Nepokoje vyvolané průmyslovými obtížemi se řešily u soudního dvora. Patentový úřad dával najevo toleranci vůči novým myšlenkám a v průmyslové výrobě se objevovaly nové stroje. Smelser uvažoval také o dalších aspektech sociálních změn v oblastech textilní výroby, zejména o změnách ve struktuře rodiny.

Smelser psal, že strukturálně-funkcionalistická teorie dokáže „uvést do souvislosti množství komplexních sociálních jevů s jedním souborem analytických pouček, aniž by pozměnila logiku těchto pouček“ (1959, s. 384). Ve Smelserových úvahách se však skrývá jeden závažný problém, a sice že předpoklady jeho teorie nebyly přezkoumány z hlediska konkurenčních teorií, ale jen z hlediska strukturálního funkcionalismu. Smelser nepopisoval skutečnost „jaká je“ podle souboru rozmanitých empirických dat, ale spíše prezentoval svůj subjekt „jaký musel být“ podle předem vytvořeného modelu.

Způsobem podobným Smelserově metodě zkoumal izraelský historický sociolog Shmuel Eisenstadt vývoj specializovaných politických institucí a hnutí, které se vzpíraly tradičním hodnotám a praktikám. Ve své knize *The Political Systems of Empires* (1963) zkoumal velké předindustriální společnosti a zejména ty, které označoval za „historické byrokratické říše“. Zaměřil se zejména na Egypt, Čínu, Řím, byzantskou říši a na významné evropské státy v období absolutistické vlády. Snažil se definovat podmínky, za nichž se v těchto společnostech rozvíjely specializované politické systémy, a zjistit, jak se chránily před zhroucením nebo svržením. Tvrdil, že politické systémy se rozvíjely tehdy, když vládcí začali sledovat své vlastní plány, namísto aby přijímali tradiční hodnoty a cíle. Dalšími faktory byly nové typy sociálních aktérů, které vznikly v důsledku růstu měst, vzniku nových náboženských hnutí a šíření trhu. Tyto „volné zdroje“ se staly „zásobníkem všeobecné moci“ (1963, s. 27).

Součástí trojstranné struktury konfliktu a kompromisu v těchto říších byl panovník a byrokracie. S novými městskými, obchodními a náboženskými zájmy soupeřily mocné tradiční skupiny, například majitelé půdy, a mezi všemi skupinami a centrální vládou panovaly napjaté vztahy. Panovníci měli často závazky vůči tradičním hodnotám, ale současně také sledovali vlastní cíle. Nové sociální síly vzdorovaly snahám panovníka a byrokracie omezit jejich nezávislost a uvalit na ně přísné daně. Vládní byrokraté kromě toho měli sklony ke korupci, plnění vlastních kapes a posilování vlastní moci. Tyto konflikty vyvíjely neustálý tlak na změnu: někdy byl jen okrajový a „snesitelný“, jindy absolutní a přinášející zásadní proměny společnosti a její vlády. Jedním z důsledků zásadní změny a rostoucí strukturální diferenciací byl vznik moderního státu. V moderních státech je těsně propojena vláda a společnost. Takový stát může být despotický a *totalitární, nebo může různým skupinám umožnit jistý podíl na politických procesech a stát se tak demokratičtější.

Silnou stránkou Eisenstadtovy práce je jeho analýza strukturálních pnutí ve společnostech, které různým způsobem stojí *mezi* tradicí a modernitou. Eisenstadt, stejně jako Smelser, vnímá historický model stability a rozpadu, po němž následuje obnovení stability. Tam, kde Smelser zdůrazňuje tendence k obnově stability, klade Eisenstadt důraz na opakující se rozpad. Na rozdíl od Smelsera nepovažuje Eisenstadt konflikt za prvek obsažený v „subsystémech“, například v rodině, ale domnívá se, že se týká celé společnosti. Zatímco Smelser se zabýval specializovanými institucemi a změnami probíhajícími desítky let, Eisenstadt zkoumal změny probíhající v celých společnostech během staletí. Svou studii *The Political Systems of Empires* uzavírá domněnkou, že byrokratické říše stojí na křižovatce mezi moderní diktaturou a demokracií. Tato myšlenka spojuje Eisenstadtovu práci s dílem dalšího sociologa, který aplikoval strukturálně-funkcionalistické myšlenky na vládu a politiku. Je to americký autor Seymour Martin Lipset, jehož práci se budeme zabývat v 15. rámečku.

Ve svém pozdějším díle přestal Eisenstadt psát ve strukturálně-funkcionalistickém duchu. V osmdesátých letech 20. století dokončil rozsáhlou srovnávací studii starobylých a moderních civilizací, ovlivněnou Weberem a myšlenkami německého filozofa Karla *Jasperse o „civilizacích axiální doby“. Ve své poslední práci uvedl Eisenstadt důležité téma „mnohočetných modernit“ jako alternativu k západocentrickému pojetí modernosti – například parsonsovské teorii modernity orientované převážně na USA –, které převládalo v padesátých letech 20. století. Téma mnohočetných modernit představuje vědomé globalizované chápání sociologie, jež lze postavit do protikladu k *eurocentrickému myšlení 19. století, které zosobňují Auguste *Comte a Herbert *Spencer (viz 1. kapitola, s. 64).

Americký sociolog Seymour Martin *Lipset se ve své knize *Political Man* (1960) pokusil určit historické podmínky pro vznik demokracie. Klasifikoval společnosti podle toho, zda byly „stabilními demokraciemi“ či „nestabilními demokraciemi nebo diktaturami“. Sestavil do tabulky různé důležité ukazatele, jako je urbanizace, vzdělanost, industrializace a zdraví. Díky tomu ukázal, že nejvyššího součtu bodů dosáhly „stabilní demokracie“ (viz Lipset, 1960, s. 31–38). Ve studii *The First New Nation* (1963) použil Lipset tuto argumentaci na americký případ a rozebíral jej ze srovnávací a historické perspektivy. Kniha vznikala v době, kdy se rozpadala britská, francouzská i další evropské koloniální říše a americkým politikům dělalo starosti, že by v bývalých afrických koloniích i jinde mohly být nastoleny komunistické vlády.

Ve své analýze kladl Lipset důraz na politické instituce, na strategie používané elitami a zejména na hodnoty a národní charakter. Podle jeho analýzy vznikl v americké historii specifický soubor „strukturovaných podmínek“ pro „zvládnání napětí pramenícího se sociálních změn“ (Lipset, 1963, s. 207). Mezi tyto podmínky patřil také důraz na úspěch a víra v rovnost. Napětí mezi oběma uvedenými ideály bylo udržováno v rozumných mezích díky silnému smyslu pro národ. Celý systém byl ještě posílen stabilním systémem dvou stran. Lipset přednesl tento argument obezřetně jako možnou hypotézu. Byla však určena především americkému publiku, které bylo příznivě naladěno vůči jejímu ústřednímu tvrzení. V hrubých rysech znělo takto: Amerika zůstane silná, dokud budou její občané pevně lpět na principech Prohlášení nezávislosti. Lipset stejně jako Neil Smelser předpokládal, že v průmyslových společnostech, zejména pokud se budou podobat Spojeným státům, převládne přirozená tendence sociálního systému řešit všechny problémy, které vyvstanou. Většinou se ukázalo, že tyto problémy byly technické povahy a jejich náprava si vyžádala pragmatické úpravy. Tento přístup vedl k částečnému přehlížení některých endemických amerických problémů, například přetrvávající diskriminace Afroameričanů. V nedávné době Lipset přepracoval svou analýzu a publikoval ji v knize *Dvousečná zbraň: rub a líc americké výjimečnosti* (*American Exceptionalism: A Double-Edged Sword*, 1996).

Evropská historická sociologie v polovině století: krize liberální demokracie

Britský sociolog T. H. *Marshall na druhém břehu Atlantiku souhlasil s Parsonsem, Smelserem a Lipsetem, že kapitalistická demokracie přetrvá a stane se převládajícím typem společnosti. Nedomníval se však, že pragmatické úpravy

jsou jediným úkolem, před nímž společnost stála. Právě naopak: nevyřešeny zůstávaly závažné a principiální záležitosti. Dva významní, původem evropští autoři, Joseph Schumpeter a Friedrich Hayek, zaujali podobné stanovisko lišící se jen mírou důrazu kladeného na určité otázky. Postupně se budeme zabývat Marshallovým, Schumpeterovým i Hayekovým dílem.

T. H. Marshall o sociálním občanství

Marshall byl zastáncem historického i strukturálního přístupu. Ve svém vlivném eseji „Citizenship and Social Class“ (1949) popsal dlouhodobou historickou tendenci jedinců v západní společnosti dosáhnout plného členství ve své národní komunitě a získat stejná občanská práva i povinnosti bez ohledu na výši majetku. Soustředil se zejména na Británii, kde se rozmach občanství s jeho sklonem ke zrovnoprávnění časově shodoval s rozmachem kapitalismu, který měl sklon vytvářet nerovnost. V Británii se v 18. století silně rozvíjela občanská práva, včetně práva vlastnit majetek, uzavírat smlouvy a svobodně se vyjadřovat. Politická práva, zejména volební právo, se začala rozvíjet v 19. století. Ve 20. století nastal velký pokrok v oblasti sociálních práv, například práva na sociální zabezpečení, zdravotní péči a vzdělání. Marshall se však soustředil zejména na otázku, jak lze polarizující účinky trhu směřit se zrovnoprávňujícími účinky občanství. Jak může člověk poznat, že na trhu panuje „příliš mnoho“ nerovnosti? Ústřední problém stručně řečeno tkvěl v tomto: Práva a povinnosti vyplývající ze smluv uzavřených na trzích, včetně práva zbohatnout a přimět ostatní, aby pracovali za nízké platy, současně *závisely* na občanských principech – zejména právo na ochranu majetku – a současně je *zpochybňovaly* – týká se to zejména sociálních práv, jež obsahují ideály sociální spravedlnosti. Napětí mezi oběma uvedenými principy bylo ostře pocítováno ve vzdělávacím systému, neboť absolventi škol a univerzit získali studiem určitou kvalifikaci a cítili, že mají „právo“ na práci spojenou s určitým platem a postavením – a trh jejich očekávání často zklamal.

Joseph Schumpeter o kapitalismu, socialismu a demokracii

Ve své klasické knize *Kapitalismus, socialismus a demokracie* (Capitalism, Socialism and Democracy, 1941) Joseph Schumpeter tvrdí, že kapitalismus velmi úspěšně vytváří a rozděluje sociální zboží, ale jeho politická organizace bude pravděpodobně stále více socialistická. Kapitalismus bude podkopán

vlastním úspěchem. Tento úspěch lze měřit z hlediska technologických inovací a „lavin spotřebitelského zboží“ (Schumpeter, 1941, s. 68). Příčinou jsou dvě věci: Za prvé kapitalismus trestal neúspěch a odměňoval úspěch. Za druhé byl poháněn opakovanými příklady „kreativní destrukce“, v jejímž průběhu zanikají staré instituce a praktiky a na jejich místě vznikají nové techniky, produkty, materiály a organizační metody (Schumpeter, 1941, s. 83).

Podle Schumpetera byla tato nestálá dynamika kapitalistické ekonomiky stále častěji dílem velkých podniků. Monopol a oligopol poskytl inovátorům ochranu a udržoval soupeře mimo trhy. Buržoazie vytvořila systematické, racionalistické a individualistické organizace a pracovní postupy. Inovace dostávala stále byrokratičtější rysy v podobě práce specializovaných týmů. Tyto charakteristické vlastnosti umožnily kapitalismu vytvářet značné bohatství a šířit je ve společnosti. Současně to však také vedlo k podkopání střední třídy. V Schumpeterově podání se jednotlivý podnikatel, který do společnosti vnesl dynamiku a představy střední třídy, stal nadbytečným, neboť jeho místo zaujaly výzkumné týmy. Podnikatelův smysl pro osobní vlastnictví podniku ochabl, protože velké společnosti se změnilly na akciové společnosti ve vlastnictví akcionářů. Buržoazní rodinný život se oslabil, neboť se snížily možnosti zakládat rodinné obchodní dynastie.

Schumpeter také uvažoval o tom, jakou úlohu sehráli intelektuálové a osvícený racionalismus při podkopání prestiže aristokracie. Zatímco buržoazie se zaměstnávala vyděláváním peněz, aristokracie vládla a poskytovala buržoazii politickou ochranu. Nyní však byla tato rovnováha narušena. Nastal posun směrem k socialismu, který byl definován jako systém, v němž kontrola nad výrobou přechází z rukou rodin a soukromých investorů do rukou ústředních veřejných orgánů. Schumpeter v tom spatřoval jisté výhody. Společnost by nemusela podporovat zahálčivou společenskou třídu. Zbytečná konkurence by byla zrušena. Díky plánování by zanikla potřeba upravovat úrokovou míru. Irracionální konflikty mezi veřejnou a soukromou sférou by ustaly. Socialismus by dokonce mohl být demokratický, pokud by politici nebyli zkorumpovaní, pokud by byrokratický aparát byl silný a výkonný a pokud by vláda odolala pokušení řídit všechno.

Když Schumpeter prozkoumal dlouhodobé tendence rozvoje kapitalismu a demokracie, došel k závěru, že je obtížné dosáhnout pokroku ve vědě a racionalitě bez nebezpečí potlačení individuální kreativity v obchodním světě i v jiných oblastech. Podobný názor zastával také Friedrich *Hayek.

Friedrich Hayek o volném trhu

Rakouský ekonom působící ve Velké Británii a v USA Friedrich Hayek souhlasil se Schumpeterovou ústřední tezí, že kapitalistické demokracie se přesouvají směrem k socialismu. Došel však k jiným závěrům. Ve své práci *Cesta do otroctví* (The Road to Serfdom, 1944) velebil étos volného trhu britského kapitalismu v 19. století. Volný trh podle jeho názoru přinesl britské společnosti blahobyt a moc, vzkvétající podnikání a vědu i vysoká očekávání spojená s budoucností. Toto období skončilo velkou hospodářskou recesí ve třicátých letech 20. století, která podle Hayeka dala příležitost socialismu. Socialismem mínil Hayek byrokratické plánování v podobném smyslu, v němž tento termín užíval Schumpeter. Podle Hayekova názoru však plánovači mylně věřili, že dokážou vytvořit pravidla a instituce, které budou schopny zastoupit funkci trhu, tedy vytvořit bohatství, racionálně je investovat a spravedlivě je rozdělit. Takové hromadné sociální inženýrství bylo podle Hayekovy diagnózy katastrofou. Socialistické plánování nemohlo fungovat, protože neexistoval způsob, jak určit správné zásady sociální spravedlnosti – plánovači se vždy museli rozcházet v názoru. Kdyby byl trh zdeformován nebo zcela zrušen, lidé by ztratili zdroj přesných a nepředpojatých informací o poptávce a nabídce, který zajišťovala existence systému cen. Bylo mnohem lepší nechat jedince, aby činili vlastní ekonomická a další rozhodnutí bez zásahů ústředního orgánu, který je náchylný k chybám.

Na počátku čtyřicátých let, kdy Hayek psal svou knihu, se zdálo pravděpodobné, že Británie brzy zvolí labouristickou vládu, nastolí ústřední plánování a ztratí výhody, které zdědila z doby průmyslové slávy 19. století. Hayek byl přesvědčen, že jedním z pravděpodobných výsledků socialistického plánování je odpor příslušníků maloburžoazie, což povede ke zvýšené podpoře fašistických politických hnutí. Obával se dokonce, že by se Británie mohla vydat stejnou cestou, po níž od třicátých let kráčelo Německo.

Hayekova popularita na obou stranách Atlantiku vzrostla v osmdesátých letech, kdy se s odvoláním na jeho argumenty začaly odstraňovat mnohé prvky veřejného vlastnictví a kdy začalo získávat větší prostor velké podnikání. Hayeka uznávala zejména Reaganova vláda v USA a administrativa Thatcherové ve Velké Británii.

Vlivný a energický protest proti Hayekovi se ozval od amerického ekonomu J. K. Galbraitha. Galbraith byl ovlivněn Schumpeterovým přístupem a souhlasil s tezí, že v kapitalismu převládlo velké podnikání. Ve své knize *Economics and the Public Purpose* (1973) předpověděl možnost rozkvětu sektoru malého podnikání, v němž by jednotliví podnikatelé kreativním způsobem poskytovali nestandardní služby a produkty. Galbraith však ostře nesouhlasil s Hayekem

a jeho stoupencem Miltonem Friedmanem. Ve svých knihách *Společnost hojnosti* (*The Affluent Society*, 1958) a *The New Industrial State* (1967) vykreslil spotřebitele v hayekovském světě soukromého blahobytu a veřejné špíny. Představoval si, jak lidé vyrazí na výlet, „ke znečištěnému potoku, kde si udělají piknik a přivezou si dokonale zabalené potraviny v přenosné chladniče“. Večer budou tábořit „v parku, který je postrachem zdraví i morálky ... na nafukovacích matracích, pod nylonovými stany, uprostřed puchu tlejících odpadků“ (1958, s. 204). Jinými slovy řečeno, odstraněním plánovačů by se život v moderní industriální společnosti stal pro většinu lidí nesnesitelným.

Sedesátá a sedmdesátá léta 20. století znamenala předěl v intelektuálním ovzduší západních společností. Afroameričané se domáhali občanských práv, ženské hnutí nabíralo na síle a Spojené státy prožily potupu ve Vietnamu. Britská říše v Africe se drolila a producenti ropy na Středním východě začali prosazovat svou nezávislost. Předpoklady a struktury, na nichž byla založena poválečná kapitalistická demokracie, byly ohroženy. Historičtí sociologové na to reagovali tím, že ve svých analýzách začali přikládat větší význam otázkám moci, třídy a konfliktu a začali si více uvědomovat globální souvislosti, v nichž probíhají historické procesy. Dva sociologové německého původu, Reinhard *Bendix a Norbert *Elias, stáli na pomezí obou vývojových fází. Bendix a Elias vnímali silný historický proud směřující ke kapitalismu a demokracii, ale současně byli citliví i vůči protiproudům v tomto trendu a vůči významu moci a konfliktu. Bendixovou prací se budeme zabývat v 16. rámečku, Eliasovo dílo probereme v následujících odstavcích.

RÁMEČEK 16

Reinhard Bendix o moci a konfliktu

Reinhard *Bendix a Norbert Elias byli původem němečtí Židé. Oba opustili Německo, když se k moci dostali nacisté. Elias odešel do Velké Británie a Bendix do USA. Snad právě tato minulost vysvětluje jejich vnímavost vůči otázkám moci a konfliktu uvnitř tříd, států a společností i mezi nimi. Zatímco se jejich kolegové zabývali převážně strukturálním funkcionalismem a vnitřní dynamikou demokracie a kapitalismu jako systémů, oni byli k těmto otázkám citliví, ovšem každý ze svého hlediska.

Bendixovým hlavním zdrojem inspirace byl Max Weber. Zkoumal národy a národní státy z hlediska vnitřních a vnějších mocenských bojů. Národní kultury nepovažoval za zřetelné a soudržné systémy, ale spíše za složité mozaiky protichůdných přesvědčení a tendencí. Každá národní kultura je výsledkem minulých konfliktů a nadvlády po sobě jdoucích elit, z nichž každá nahrazuje předchozí a zanechává svou stopu. Bendix považoval tuto složitost za významný zdroj pro historické sociologie, jejichž úkolem bylo zkoumat ideologie

společnosti v souvislosti s klíčovými sociálními strukturami a hledat vodítka k tomu, jak společnost v minulosti řešila své problémy.

Ze srovnání různých společností vyplynulo, že podobné problémy lze řešit různými způsoby; oslabila se také představa, že řešení přijímaná v jediné společnosti, například v USA, jsou jediná správná a nevyhnutelná. Tento přístup je patrný v Bendixově pojednání *Nation-Building and the Citizenship* (Bendix, 1964; viz také Bendix, 1956, 1984). Zde se Bendix nepřímo postavil strukturálnímu funkcionalismu Parsonse, Eisenstadta a Lipseta, s jejichž výchozími předpoklady nesouhlasil. Znovu se zaměřil na morální ohledy, které Eisenstadt zatlačil stranou ve jménu vědecké objektivity. Současně byl přesvědčen, že Lipset zanedbal historický rozměr, zejména svým předpokladem, že národy ve 20. století se mohou vydat na cestu k nezávislosti stejným způsobem, jako to učinily Spojené státy na sklonku 18. století za naprosto odlišných podmínek.

Bendix věnoval více pozornosti než Lipset formě a dynamice historických procesů, zejména rozvoji ústředních vztahů mezi státem a občany v průběhu budování národa. Ve svém díle *Nation-Building and the Citizenship* sledoval tuto strategii na příkladu západní Evropy, Ruska, Japonska a Indie. V případě západní Evropy sledoval vzestup dědičného sociálního řádu, jemuž vévodila královská moc. Zaměřil se na způsoby, jimiž mocné monarchie na počátku moderního období dějin potlačily místní odpor a zavedly absolutistický režim. Zkoumal také vzestup procesů byrokratizace a demokratizace v 19. století, které se vyznačovaly požadavkem mas podílet se na politickém procesu prostřednictvím rozšíření volebního práva, ale také upevňováním třídních rozdílů mezi bohatými a chudými. Bendix také ukázal, že carská autokracie v Rusku byla mnohem dominantnější a potlačovala jakékoli pokusy o nezávislou organizaci v podobě nátlakových skupin, které hodlaly legitimizovat svou činnost prostřednictvím všelidového volebního práva. V Německu a v Japonsku si aristokratické síly v 19. století a na počátku 20. století podržely svou moc a měly rozhodující vliv na rozvoj průmyslu i na formování národního státu. V Indii se kastovní systém projevil na organizaci místních zájmů takovým způsobem, že stát měl velké potíže s integrací politiky a se zavedením vlastní autority.

Norbert Elias a „civilizační proces“

Norbert *Elias, stejně jako Reinhard Bendix, vystoupil do popředí v šedesátých a sedmdesátých letech, přestože publikoval již ve třicátých letech. Elias horlivě hledal vysvětlení sociálních procesů nejen z nestranného vědeckého zájmu, ale také z hlubokého zájmu o osud lidstva. Jeho rodiče a ostatní příbuzní židovského původu zahynuli v Osvětimi a Elias usiloval o zlepšení schopnosti

lidstva usměrňovat průběh sociálních procesů nebo alespoň odvracet jejich nejhorší důsledky.

Elias vystoupil s významnou a vlivnou představou o tom, jak se lidské bytosti a společnosti vyvíjejí a spojují. Ústřední místo v jeho představách zaujímá nejméně sedm klíčových myšlenek:

- Lidská schopnost vyvíjet činnost, uplatňovat moc a uvědomovat si vlastní identitu a sounáležitost je důsledkem zakotvenosti v lidských společenských vztazích. V tomto smyslu spolu moc a identita nedílně souvisejí.
- Sociální život se odehrává ve spleťtých sítích vzájemné závislosti mezi lidmi, skupinami a institucemi. Elias označoval tyto sítě vzájemné závislosti výrazem *figurace*. Mezi *figurace* patří příbuzenské i třídní vztahy nebo struktura státní správy.
- *Figurace* se v průběhu času mění v důsledku působení dlouhodobých a většinou neplánovaných sociálních procesů, které mají zjistitelnou strukturu. Pro sociologickou analýzu je tedy klíčovým pojmem „proces“.
- *Figurace* a procesy mají významný vliv na psychologické utváření či „habitus“ jedinců a skupin; zejména ovlivňují jejich schopnost ovládat sebe, jiné lidi a svět přírody, například prostřednictvím vědy. Z tohoto pohledu tedy existuje něco jako „národní habitus“ nebo „národní povaha“, která se vyvíjí během staletí v komplexu složitých interakcí mezi elitami a ostatními skupinami společnosti.
- Jedním z úkolů humanitních věd je pečovat o lidskou schopnost uplatňovat rozumnou (nerepresivní) kontrolu nad sebou. Lze toho docílit zprostředkováním znalostí o historických a sociálních procesech a *figuracích*, které utvářejí sociální existenci lidí.
- Evropský sociální vývoj v uplynulém tisíciletí byl charakterizován dlouhodobou tendencí – často přerušovanou či obrácenou – směřující k vytváření stále hustších a složitějších *figurací*, v nichž se objevují relativně stále monopoly zavádějící vysokou míru sebekontroly. Patří mezi ně královské dvory a centrální státní byrokratické aparáty.
- Procesy, v nichž lidé získávají rostoucí sebekontrolu a vzájemnou závislost ve vztahu ke stále stabilnějším mocenským monopolům, vytvářejí celkový **civilizační proces*. Civilizační proces lze vysledovat v průběhu historie v různých společensko-kulturních kontextech. Mohou však nastat také přerušení a zvraty, vedoucí k nástupu *decivilizačních* tendencí, jejichž důsledkem je klesající kontrola a zvýšená nestabilita.

Elias považuje sociologii za vědu o lidských *figuracích* a dlouhodobých sociálních procesech. Jejím cílem je vytvořit vědění, které dokáže narušit obavy a iluze vyskytující se ve vztazích mezi jedinci, skupinami i národy. Sociolo-

gie by měla být „bořitelem mýtů“ (Elias, 1970, s. 50). Eliasova sociologie je hluboce zakořeněná v jeho smyslu pro povahu a křehké vlastnosti sociálních vztahů. Odráží jeho cit pro vzájemné propojení a růst, pro procesy integrace a expanze a pro vzájemně se proplétající procesy rozkladu a fragmentace, jež je vždy provázejí. Současně se Elias dokáže vcítit do těch, kteří zůstávají stranou, připadají si osamělí nebo se dívají na život jakoby přes skleněnou tabuli. Chápe přitažlivost zjevně dobře chráněné existence, například na královském dvoře nebo v buržoazní domácnosti, na univerzitní koleji, na akademické katedře nebo uvnitř sebe samého.

Eliasovo sociologické chápání světa se točí kolem ústředního pnutí: mezi splýváním a oddělováním, mezi účastí a nestranností, mezi potlačením a vyjádřením, mezi „být součástí“ a „stát stranou“. Oba aspekty jeho vidění se projevují v jeho nejvýznamnější práci, *The Civilizing Process*, která poprvé vyšla v roce 1939. Výrazem „civilizační proces“ Elias míní dlouhodobý vývoj s jistými zvraty, který je typický vzrůstající mírou pacifikace a sebekontroly. Důkazy čerpá z evropského vývoje v době mezi středověkem a počátkem 20. století. V průběhu civilizačního procesu jsou lidé vtahováni do stále hustších vztahů vzájemné závislosti, v nichž se jejich osudy stále více proplétají. Jedinci si postupně osvojují civilizovaný „habitus“ nebo psychologické ustrojení, které se projevuje zábrany, uvědoměním sebe samých, nestranností a kalkulatívním přístupem. Civilizovaní lidé udržují své emoce pod kontrolou. Taková orientace na zdvořilost, „dobré způsoby“, „uhlazenost“, „ohleduplnost“ a podobné vlastnosti by byla nepředstavitelná v méně regulovaných společnostech Evropy raného středověku, kdy kvůli agresi a strachu byli lidé okamžitě připraveni k boji nebo k útěku. Vnější kontrolní mechanismy a sebekontrola byly až do pozdní fáze středověku přerušované a nestabilní.

Elias dále popisuje, jak na počátku moderní doby postupně vznikaly stabilnější a déletrvající formy centrálního mocenského monopolu, zejména během formování královských dvorů. Králové postupně pacifikovali svá území a vojevůdci byli postupně nuceni stát se součástí královského dvora, distancovat se od násilí a osvojit si dvorskou etiketu a politickou manipulaci. Pro šlechtu to byl jediný způsob, jak přežít a rozvíjet se. Pacifikace povzbudila rozvoj obchodu a průmyslu a s rostoucí vzájemnou závislostí se civilizovaný habitus šířil ze dvora směrem do obchodních společností a od horní třídy směrem k lidu. Elias sleduje tyto procesy na úrovni osobního chování a ukazuje, jak se způsoby během staletí tříbili a zdokonalovaly. Kromě mnoha jiných podrobností zkoumá také vývoj a proměny společenského stolování, včetně postupné tabuizace říhání, vypouštění větrů a jiných tělesných projevů. Tato analýza se objevila také v jeho knize *The Court Society* (1969), specializované studii zaměřené na francouzskou absolutis-

tickou monarchií 17. a 18. století a její vliv na francouzské kulturní způsoby a obyčeje.

Kromě svého mistrovského pojetí civilizačního procesu Elias tvrdí, že typickým a opakujícím se modelem v sociální historii je napětí mezi *vrchností*, která dokáže určovat a bránit normy civilizovaného chování, a *lidmi zvenčí*, kteří jsou stigmatizováni za nedodržování stanovených norem. Další zásadní rozdíl existuje mezi nestranným přístupem, který člověku dovoluje pozorovat a interpretovat události a současně se vyhnout emocionálním reakcím, a angažovaným přístupem, který zesiluje a zkresluje vnímání v tom smyslu, že člověk události prožívá a interpretuje emotivním způsobem. V závěru své kariéry, a zejména ve své poslední zásadní studii, *The Germans* (1989), rozvinul Elias svou koncepci „decivilizačních procesů“. Jejich obsahem je zvrát předchozího směřování k rozumné politické centralizaci a pacifikaci. Ve společnosti, jež prochází decivilizačním procesem, jako se to stalo v Německu za Hitlerova vzestupu, vzrůstá násilí a společnost se rozpadá do válčících skupin, jejichž jednání se vyznačuje velmi omezeným sebeovládáním. Zoufalá centralizace nacistického státu byla reakcí na rozpad občanské společnosti v Německu.

Slabinou Eliasovy práce je značná a snad i přehnaná pozornost, jakou věnuje aristokracii a dvorské společnosti, která udávala tempo společnosti a stála v čele civilizačních procesů. Elias má sklon zlehčovat jiné příčiny sebeomezování v průběhu sociálních změn. Faktorem, jemuž měl věnovat větší pozornost při zkoumání výrazně racionalizovaného sociálního chování, je faktor *náboženství*, kterým se Max Weber zabýval ve své *Protestantské etice*. Společně s Bendixem však Elias učinil významný průlom do strukturálně-funkcionalistické tradice a otevřel cestu k nové fázi ve vývoji historické sociální teorie. Nová fáze kladla mnohem větší důraz na moc, donucení a konflikt, zejména ve vztahu ke státu a revoluci. Právě na tuto novou fázi se nyní podíváme.

Vzestup národních států: revoluce a násilí

V sedmdesátých letech 20. století se začala v historické sociální teorii výrazně prosazovat témata násilí a revoluce, vykořisťování a tříd, vzestup národních států a Západu jako celku. Těmito tématy se zabývali například Barrington Moore, Theda Skocpolová, Charles Tilly, Perry Anderson, Immanuel Wallerstein a Michael Mann. Nejprve se podívejme na to, čím se zabývali Moore, Tilly a Skocpolová.

Barrington Moore: modernita a agrární mocenská základna

Americký sociolog Barrington Moore ve své knize *The Social Origins of Dictatorship and Democracy* (1966) uvádí překvapivou tezi, že moderní politické systémy byly zásadním způsobem utvářeny rolníky a aristokracií v předindustriální společnosti (viz také Moore, 1978). Tyto politické systémy – demokracie, fašismus a komunismus – se od sebe liší mírou, v níž stát proniká do zájmů těch, jimž má sloužit. Moore tvrdí, že fungování centrálního státu je hluboce ovlivněno rozšířením trhu do místních komunit v agrárních společnostech a zejména způsobem komercializace zemědělství. Například v Prusku byla nevolnická práce využívána k výrobě tržních plodin na velkých statcích. Ve Francii byli rolníci podnikaví, ale museli se o své zisky dělit s aristokratickými majiteli půdy, kteří od rolníků požadovali příslušné feudální odvody. V Anglii zase vytlačovali rolníky z půdy pěstitele ovcí. Tyto rozdílné strategie šly ruku v ruce s rozdílnými způsoby spojenectví a konfliktu mezi aristokracií, buržoazií a státem. V Anglii postupovaly aristokracie a buržoazie společně a udržely královský rod pod kontrolou. Ve Francii zase úzce spolupracovala koruna a šlechta a výsledkem byl absolutismus. V Japonsku a v Německu fungovaly podobné aliance a díky jejich působení zůstávala buržoazie politicky slabá, i když ekonomicky získávala na síle. Naproti tomu v Rusku a v Číně zůstávala buržoazie slabá politicky i ekonomicky a autoritářská aliance mezi panovníkem a aristokracií nemohla čerpat svou sílu ze zdanění bohatých obchodníků. V důsledku toho buržoazie nedokázala vzdorovat selským revolucím, když propukly.

Moore vysvětluje zásadní transformující události, jako jsou revoluce a občanské války, z hlediska konfliktů mezi skupinami, z hlediska aliancí a změn v integraci a dezintegraci sociálních skupin. Klíčovou proměnnou je typ a míra solidarity venkovské pracovní síly. V Anglii bylo rolnictvo vypuzeno z půdy a pomalu zanikalo. V Indii rozděloval lokální zemědělskou společnost kastovní systém. V Japonsku zůstávala silná solidarita mezi třídami. V Německu bylo rolnictvo slabé a rozdělené v důsledku represivní kontroly pracovní síly. Obecně lze tvrdit, že demokracie byla nastolena tehdy, když bylo rolnictvo jako politická síla vyloučeno postupně a převládla buržoazie. To se stalo ve Velké Británii, ve Francii a v USA. Vzestup fašismu byl podpořen potlačováním rolnictva v minulosti, kdežto komunismus vyplynul ze selských revolucí, po nichž v Číně a v Rusku následovaly represivní akce proti samotným rolníkům.

Moore s pomocí přesvědčivých srovnávacích metod vytvořil soustavu široce pojatých kauzálních vysvětlení. Tato silná stránka je však do jisté míry podkopána některými slabinami. Jednou z nich je skutečnost, že Moore zanedbal vztahy mezi jednotlivými společnostmi ve smyslu globální interakce. Další

slabinou je jeho poněkud nekritické přijímání kapitalistické demokratické ideologie. Zejména Moorovo pojednání o anglických dějinách 19. století se až příliš blíží nekritickému přijímání zhoubného mýtu o rovnoměrně se rozšiřujících občanských právech (který také do značné míry přijímal Marshall).

Charles Tilly: kapitál a donucení při vzestupu států

Charles *Tilly, jeden z nejznámějších Moorových žáků, si získal pověst ve třech oblastech: jako teoretik historické sociologie, jako analytik sociálních hnutí, sociálních protestů a problematického chování a jako autor široce pojatých přehledů evropských dějin, zejména spisu *Coercion, Capital and European States AD 900–1990* (1990), jímž se budeme na tomto místě zabývat (viz také Tilly, 1995).

Tilly ukazuje, jak neustálé válčení vedlo panovníky k vysávání zdrojů od neochotného obyvatelstva. Centrální organizační struktury evropských národních společností byly utvářeny neustálými střety o to, jak vysoké odvody by se měly platit státu a co by stát oplátkou za to mohl dělat. Klíčovým faktorem byla schopnost daného území a obyvatelstva snášet *donucování* ze strany vlády, nebo jeho schopnost produkovat *kapitál*, tedy ekonomická produktivita a prosperita. Některá území, například Itálie nebo Holandsko, byla vysoce urbanizovaná a vyznačovala se existencí prosperující třídy obchodníků. Naopak Prusko a značná část habsburské východní Evropy měly venkovštější charakter a závisely na represivních formách zemědělství, někdy založených na nevolnictví. Tilly ukazuje, že kde byl dostatek kapitálu, tam se rozvíjely systémy roztříštěné suverenity. Vláda zůstávala relativně decentralizovaná a někdy měla podobu městských států. Kde byly podmínky příznivé spíše pro donucování, tam vznikaly rozsáhlé říše založené na odvádění tributů. V 16. století v době válek měly výhodu národní státy, protože mohly udržovat početné stálé armády živené z venkova, ale současně měly výhodu také v tom, že mohly zdaňovat svá města. Nejúspěšnější národní státy, například Francie a Anglie, kombinovaly donucení a kapitál v systému, jemuž Tilly říká „kapitalizované donucení“.

Tilly poukazuje na to, že při zpětném pohledu se úspěch národních států jako formy vlády zdá nevyhnutelný. Ještě v polovině 17. století však držely značnou teritoriální moc v Evropě impéria, například habsburská říše, a federace městských států, například Holandská republika. Tilly ukazuje, jakým způsobem převládly národní státy, přičemž čerpá ze svých výzkumů projevů nespokojenosti a sociálních protestů. Ukazuje, jak některé evropské státy přenechávaly svým obyvatelům různá práva a přijímaly stále se rozšiřující

škálu úkolů. Tilly se však příliš nezabýval otázkou, do jaké míry platí jeho zobecnění mimo Evropu, například v USA nebo v Asii. Mohli bychom se ptát, zda je na vzniku národních států v Evropě něco jedinečného, možná v důsledku specifického mezistátního soupeření mezi Británií, Francií, Španělskem, Nizozemím a tak dále. Jak by do Tillyho modelu zapadly Spojené státy? Možná by se daly nejlépe popsat výrazem „roztříštěná suverenity“.

Theda Skocpolová o sociálních revolucích

Theda *Skocpolová je také žačkou Barringtona Moora. Ve své knize *States and Social Revolutions* (1979) zvolila „nevoluntaristický a strukturální pohled“ na původ revolucí (1979, s. 14). Tvrdí, že revoluce nejsou pouhým dílem spiklenců, ale vznikají spíše jako nezamýšlený výsledek mnohočetných konfliktů utvářených komplexem společensko-ekonomických a mezinárodních podmínek. Příkládá značný význam světově-historickým souvislostem i podmínkám ve společnosti, za nichž dochází k revolucím. Moderní sociální revoluce se objevují ve společnostech umístěných „v nevýhodné poloze v mezinárodní aréně“ (1979, s. 23). Klíčovým faktorem je stát, který je více než jen arénou, v níž se vzájemně střetávají různé zájmy. Skocpolová připouští, že stát má své *vlastní* zájmy, které může prosazovat použitím donucovací síly a výběrem daní.

Pod pojmem „sociální revoluce“ míní Skocpolová „rychlou základní transformaci stavu společnosti a struktury tříd, provázenou a částečně také uskutečněnou prostřednictvím třídní revolty zezdola“ (1979, s. 33). Soustředí se na tři případy: na francouzskou revoluci z roku 1789, ruskou revoluci z roku 1917 a čínskou revoluci z roku 1949, která byla dovršena po dlouhé občanské válce. Ve všech třech případech ukazuje, jak panovníci a aristokracie společně spravovali starý režim. Tito činitelé se dělili a hašteřili o přebytky získané z daní a nájmu. Ve všech třech případech čelil starý režim náhlé změně v sousedních státech disponujících větší ekonomickou a vojenskou silou. Tváří v tvář této výzvě nedokázala vnitřně rozdělená vládnoucí struktura efektivně reagovat. Ve všech třech případech se zároveň široce rozšířila rebelie v nižších třídách, zejména mezi rolnictvem. To vedlo k „hromadné mobilizaci politického vůdcovství“, které „dokázalo upevnit revoluční státní moc“ (1979, s. 41). Ve všech případech byl výsledkem „centralizovaný, byrokratický národní stát, jehož součástí byly masy a který znásobil mocenský potenciál v mezinárodní aréně“ (1979, s. 41). V zemědělské společnosti a v systému centrální vlády byl zrušen vliv aristokracie. Nové režimy začlenily masy do politického systému a vytvořily systém vládnutí, který byl racionalizovanější a centralizovanější než systém předchozí.

slabinou je jeho poněkud nekritické přijímání kapitalistické demokratické ideologie. Zejména Moorovo pojednání o anglických dějinách 19. století se až příliš blíží nekritickému přijímání zhoubného mýtu o rovnoměrně se rozšiřujících občanských právech (který také do značné míry přijímal Marshall).

Charles Tilly: kapitál a donucení při vzestupu států

Charles *Tilly, jeden z nejznámějších Moorových žáků, si získal pověst ve třech oblastech: jako teoretik historické sociologie, jako analytik sociálních hnutí, sociálních protestů a problematického chování a jako autor široce pojatých přehledů evropských dějin, zejména spisu *Coercion, Capital and European States AD 900–1990* (1990), jímž se budeme na tomto místě zabývat (viz také Tilly, 1995).

Tilly ukazuje, jak neustálé válčení vedlo panovníky k vysávání zdrojů od neochotného obyvatelstva. Centrální organizační struktury evropských národních společností byly utvářeny neustálými střety o to, jak vysoké odvody by se měly platit státu a co by stát oplátkou za to mohl dělat. Klíčovým faktorem byla schopnost daného území a obyvatelstva snášet *donucování* ze strany vlády, nebo jeho schopnost produkovat *kapitál*, tedy ekonomická produktivita a prosperita. Některá území, například Itálie nebo Holandsko, byla vysoce urbanizovaná a vyznačovala se existencí prosperující třídy obchodníků. Naopak Prusko a značná část habsburské východní Evropy měly venkovštější charakter a závisely na represivních formách zemědělství, někdy založených na nevolnictví. Tilly ukazuje, že kde byl dostatek kapitálu, tam se rozvíjely systémy roztržštěné suverenity. Vláda zůstávala relativně decentralizovaná a někdy měla podobu městských států. Kde byly podmínky příznivé spíše pro donucování, tam vznikaly rozsáhlé říše založené na odvádění tributů. V 16. století v době válek měly výhodu národní státy, protože mohly udržovat početné stálé armády živené z venkova, ale současně měly výhodu také v tom, že mohly zdaňovat svá města. Nejúspěšnější národní státy, například Francie a Anglie, kombinovaly donucení a kapitál v systému, jemuž Tilly říká „kapitalizované donucení“.

Tilly poukazuje na to, že při zpětném pohledu se úspěch národních států jako formy vlády zdá nevyhnutelný. Ještě v polovině 17. století však držely značnou teritoriální moc v Evropě impéria, například habsburská říše, a federace městských států, například Holandská republika. Tilly ukazuje, jakým způsobem převládly národní státy, přičemž čerpá ze svých výzkumů projevů nespokojenosti a sociálních protestů. Ukazuje, jak některé evropské státy přenechávaly svým obyvatelům různá práva a přijímaly stále se rozšiřující

škálu úkolů. Tilly se však příliš nezabýval otázkou, do jaké míry platí jeho zobecnění mimo Evropu, například v USA nebo v Asii. Mohli bychom se ptát, zda je na vzniku národních států v Evropě něco jedinečného, možná v důsledku specifického mezistátního soupeření mezi Británií, Francií, Španělskem, Nizozemím a tak dále. Jak by do Tillyho modelu zapadly Spojené státy? Možná by se daly nejlépe popsat výrazem „roztržštěná suverenita“.

Theda Skocpolová o sociálních revolucích

Theda *Skocpolová je také žačkou Barringtona Moora. Ve své knize *States and Social Revolutions* (1979) zvolila „nevoluntaristický a strukturální pohled“ na původ revolucí (1979, s. 14). Tvrdí, že revoluce nejsou pouhým dílem spiklenců, ale vznikají spíše jako nezamýšlený výsledek mnohočetných konfliktů utvářených komplexem společensko-ekonomických a mezinárodních podmínek. Příkládá značný význam světově-historickým souvislostem i podmínkám ve společnosti, za nichž dochází k revolucím. Moderní sociální revoluce se objevují ve společnostech umístěných „v nevýhodné poloze v mezinárodní aréně“ (1979, s. 23). Klíčovým faktorem je stát, který je více než jen arénou, v níž se vzájemně střetávají různé zájmy. Skocpolová připouští, že stát má své *vlastní* zájmy, které může prosazovat použitím donucovací síly a výběrem daní.

Pod pojmem „sociální revoluce“ míní Skocpolová „rychlou základní transformaci stavu společnosti a struktury tříd, provázenou a částečně také uskutečněnou prostřednictvím třídní revolty zezdola“ (1979, s. 33). Soustředí se na tři případy: na francouzskou revoluci z roku 1789, ruskou revoluci z roku 1917 a čínskou revoluci z roku 1949, která byla dovršena po dlouhé občanské válce. Ve všech třech případech ukazuje, jak panovníci a aristokracie společně spravovali starý režim. Tito činitelé se dělili a hašteřili o přebytky získané z daní a nájmu. Ve všech třech případech čelil starý režim náhlé změně v sousedních státech disponujících větší ekonomickou a vojenskou silou. Tvář v tvář této výzvě nedokázala vnitřně rozdělená vládnoucí struktura efektivně reagovat. Ve všech třech případech se zároveň široce rozšířila rebelie v nižších třídách, zejména mezi rolnictvem. To vedlo k „hromadné mobilizaci politického vůdcovství“, které „dokázalo upevnit revoluční státní moc“ (1979, s. 41). Ve všech případech byl výsledkem „centralizovaný, byrokratický národní stát, jehož součástí byly masy a který znásobil mocenský potenciál v mezinárodní aréně“ (1979, s. 41). V zemědělské společnosti a v systému centrální vlády byl zrušen vliv aristokracie. Nové režimy začlenily masy do politického systému a vytvořily systém vládnutí, který byl racionalizovanější a centralizovanější než systém předchozí.

Skocpolové srovnání Francie, Ruska a Číny ukazuje, že přes značnou nepodobnost všech případů, zejména pokud se týká rozdílné úrovně technologického rozvoje, došlo v těchto státech v důsledku stejných charakteristických souborů kauzálních faktorů ke stejnému jevu – k sociální revoluci. Na tomto místě je vhodné poznamenat, že ústřední argument Skocpolové částečně připomíná argumentaci Shmuela Eisenstadta v práci *The Political System of Empires*. Obě analýzy kladou důraz na endemické strukturální konflikty mezi vládnoucí mocí a tradičními zájmy (aristokracií) a na spory mocných skupin o kontrolu nad „volnými zdroji“ (jako jsou daně a nájmy). Oba autoři zkoumají řešení těchto konfliktů ve prospěch státu po zásadní strukturální transformaci, jejíž součástí je vyšší centralizace, byrokratizace a účast lidových mas na politickém zřízení. Oba autoři také úmyslně prostřednictvím vědeckého rámce vylučují ze svých úvah hodnoty, úmysly a motivy hlavních zúčastněných skupin.

Vysvětlení vzestupu Západu

Dalším jednotčím tématem pro řadu teoretiků poslední čtvrtiny 20. století je potřeba porozumět Západu a jeho místu ve světě. Perry Anderson prozkoumal rozdíl mezi východní a západní Evropou ve vztahu k feudalismu a vzestupu kapitalismu. Immanuel Wallerstein rozvinul osobitý přístup k tomu, co označoval za „světové systémy“ vycházející z mocenských center v Evropě a později i ze Spojených států. Michael Mann zahájil studii zdrojů sociální moci s cílem vysvětlit moc a nadvládu Západu, aniž by současně opomíjel jiné oblasti. Všichni tři autoři si uvědomují dluh vůči marxismu, který vymezují různým způsobem. Postupně se budeme zabývat všemi. O práci Michaela Manna pojednává 17. rámeček.

Perry Anderson: feudalismus a přechod ke kapitalismu v Evropě

Proč a jak se v západní Evropě zrodil kapitalistický způsob výroby? Tuto otázku si klade Perry Anderson ve svých knihách *Passages from Antiquity to Feudalism* (Anderson, 1974a) a *Lineages of the Absolutistic State* (1974b).

V knize *Passages from Antiquity to Feudalism* se zaměřil na dynamiku čtyř způsobů výroby: otrokářský, jenž existoval v římské říši a mezi Vikingy; primitivní společný, který existoval v Německu; kočovný, při němž pastevci koz, ovcí či hovězího dobytka putovali suchou stepní krajinou; a feudální.

Britský sociolog Michael Mann je autorem významné série studií nazvaných *The Sources of Social Power* (Mann, 1986, 1993a). Rozhodl se sledovat vedoucí postavení sociální moci od Mezopotámie pět tisíc let př. n. l. až ke vzniku mezinárodního kapitalismu v severozápadní Evropě v 17. a 18. století. Sociální moc podle jeho definice spočívá ve „schopnosti spojit lidi a prostor v dominantní uspořádání“ (1986, s. 31). Zahrnuje to také schopnost přimět zdroje fungovat způsobem užitečným pro ty, kteří je ovládají. Společnosti jsou „organizované mocenské sítě“. Mann analyzuje čtyři zásadní zdroje sociální moci: (1) ekonomickou moc, (2) ideologickou moc, (3) politickou moc a (4) vojenskou moc. Žádná z nich nemá rozhodující převahu. Podle světově-historického kontextu převažují různé kombinace jednotlivých typů moci. Mann je například přesvědčen, že v 19. století s úpadkem aristokratické třídy upadala i úloha politické moci ve vnitřních záležitostech národních států. Naznačuje, že v tomto období ztrácela na významu také ideologická moc, zejména ve srovnání s velkým vlivem křesťanství ve středověké Evropě.

Podle Mannova názoru se v průběhu dějin opakovaně vyskytovaly dva typy mocenských konfigurací. Jedním z nich je *říše s dominantním postavením*, která za pomoci soustředěného vojenského donucení ovládala rozsáhlá území v rámci centralizovaného státu. Klasickým příkladem je Římská říše. Druhým typem je *civilizace s mnoha mocenskými aktéry*, jejímž pozoruhodným příkladem jsou městské státy starověkého Řecka. Ve druhém z uvedených příkladů převažovaly ekonomické a ideologické formy sociální moci. Říše s dominantním postavením měly tendenci drolit se a decentralizovat. Naproti tomu civilizace s několika mocenskými aktéry se vyvíjely směrem k větší centralizaci.

Třetí historickou tendencí, kterou se Mann zabýval, je stálý posun vedoucího postavení sociální moci ze Středozeří směrem k Severnímu moři a Atlantiku. Například Skandinávci začali otevírat Baltské moře na severu přibližně v době, kdy se zhroutil Římská říše. Na tomto posunu nebylo nic nevyhnutelného. Byl to důsledek „obrovské série přírodních neštěstí spojených se stejně kolosální sérií historických shod okolností“ (1986, s. 540). V 18. století byla Evropa spojena čtyřmi těsně propojenými institucemi: kapitalistickým způsobem výroby, industrialismem, národním státem a „mnohonárodnostní geopolitickou diplomatickou civilizací“ (1986, s. 471). Jinými slovy řečeno, Evropa se stala moderní formou civilizace s mnoha mocenskými aktéry (viz také Mann, 1988).

Hlavním předmětem Andersonova zájmu v této knize jsou počátky feudálního výrobního způsobu. Vysvětluje feudalismus jako výsledek splývání upadajícího římského otrokářského a primitivního společného výrobního způsobu hlavních protivníků Říma, tedy germánských kmenů. Toto splývání bylo relativně



vyvážené ve Francii a v Anglii. Naproti tomu Itálie a Španělsko byly více ovlivněny římským dědictvím městského obchodování a církevního práva a Německo mělo silnější tradici vesnické solidarity a bojovných rytířů.

V knize *Lineages of the Absolutistic State* Anderson zkoumá počátky a povahu absolutistického státu, tedy formy vládnutí, v níž si panovníci osobují absolutní svrchovanost nad všemi poddanými. Zde Anderson tvrdí, že s rostoucí mírumilovností a komercializací evropské společnosti začala feudální aristokracie čelit potížím. Na místo starého systému, kde nižší třídy měly bojovat nebo platit desátky svým pánům, začal na venkov pronikat trh, který se stal novou základnou pro směnu zboží a služeb. Aristokracie začala ztrácet moc nad rolníky. Bylo pro ni stále obtížnější získávat od nich zboží a služby. Za těchto okolností absolutistický panovník chránil třídní zájmy feudální aristokracie a postaral se o to, aby aristokracie měla i nadále prospěch z přebytků vyrobených rolníky. Úkol získávat tyto přebytky, v případě potřeby i silou, převzal od místního venkovského šlechtice centrální státní aparát. Koruna takříkajíc „vzala aristokracii pod svá křídla“.

Vývoj v západní a východní Evropě neprobíhal stejně. Díky koncentraci měst a nedostatku zemědělské pracovní síly mohlo rolnictvo na západě již ve 14. století svrhnout feudální jařmo nevolnictví. Naproti tomu na východě reagoval stát v součinnosti s majiteli půdy na nedostatek pracovních sil uvalením nevolnictví na rolníky. Majitelé půdy mohli k tomuto kroku přistoupit proto, že města na východě byla slabá a nemohla podporovat rolníky, kteří by se pokoušeli o protest.

Teorie světových systémů Immanuela Wallersteina

Americký historický sociolog Immanuel Wallerstein je tvůrcem teorie „světových systémů“ tvořených „centry“ a „periferiemi“ (1974, 1980, 1989a). Tato teorie v poslední době znovu upoutala pozornost v souvislosti s debatami o globalizaci. Podle Wallersteina přetrvalo kapitalistické světové hospodářství, které vzniklo v 16. století, několik *politických zřízení. Je vzájemně spojeno tržními vztahy, které jsou posíleny státy stojícími v centru či „jádro“ systému. Jedním z faktorů udržujících stabilitu světového systému je skutečnost, že vykořisťovaná většina ovládaná zeměmi ve středu systému je rozdělena do dvou vrstev, které Wallerstein označil jako „periferie“ (větší, nižší vrstva) a „semiperiferie“ (menší, střední vrstva).

Hlavními hráči systému jsou sociální třídy a „etno-státy“ (1979, s. 24). Buržoazie usiluje o akumulaci kapitálu a lpí na ideologii vědeckého racionalismu. Naproti tomu proletariát je rozdělen, odstupňován podle etnického původu,

což usnadňuje jeho ovládnutí. Ekonomičtí aktéři světových systémů jsou řízeni v rámci globálních struktur s vysokou mírou vertikální integrace. Mohou jimi být výsadní obchodní společnosti (např. Východoindická společnost – britská obchodní společnost vyvíjející rozsáhlou činnost v 18. a 19. století), obchodní podnik a v současné době také *nadnárodní korporace, například General Electric. Ovšem vlády a národní buržoazie spolu také soupeří. Znamená to, že jakmile se vychýlí rovnováha výhod, udělá totéž i systém vztahů v kapitalistickém světovém hospodářství.

Na sklonku 16. století byly jádrem systému Anglie, Nizozemí a severní Francie. Semiperiferie se soustředila ve Středomoří a její součástí byla Itálie, jižní Francie a Španělsko. Na periferii ležela Amerika a východní Evropa. V 19. století zastínila Británie Holandsko i Francii a stala se dominantní složkou jádra. Ve stejném období se na semiperiferii přesunulo Švédsko a Prusko (později jako sjednocené Německo). Součástí periferie se stalo Rusko, osmanská říše, Indie a západní Afrika. Ve 20. století se na vedoucí místo v jádru prosadily USA. Po druhé světové válce se USA dělily o vůdčí postavení v jádru se Sovětským svazem, Japonskem a západoevropskými státy. Komunistické státy, například Polsko a Maďarsko, patřily k semiperiferii. Periferii tvořily zejména státy třetího světa.

Wallerstein je přesvědčen, že široce rozšířené protestní hnutí v roce 1968 signalizovalo počátek „revoluce ve světovém systému“ namířené proti nadvládě jádra (1989b, s. 431). Podle jeho názoru bylo hnacím motorem této revoluce šest různých hnutí: západní „stará levice“; nová sociální hnutí na Západě zabývající se ženskou otázkou, ekologií a právy etnických menšin; tradiční komunistické strany socialistického bloku; nová hnutí za lidská práva v socialistickém bloku; tradiční národněosvobozenká hnutí třetího světa; protizápadní hnutí třetího světa, často náboženské povahy. Wallerstein připouští, že mezi různými „protisystémovými hnutími“ panovala značná vzájemná podezřívavost, ale domníval se, že v polovině osmdesátých let 20. století se značně oslabila. V současném ovzduší antiglobalizačních hnutí nebo globálního hnutí proti šíření globálního kapitalismu se zdá, že se alespoň některá z těchto hnutí spojují pod společnou vlajkou.

Závěr

Tento přehled historické sociální teorie pokrývá období od čtyřicátých let až do posledního desetiletí 20. století. Od rozpadu Sovětského svazu, konce studené války a zjevného vítězství západní liberální kapitalistické demokracie

je program historické sociální teorie poněkud zmatený. Na jedné straně se oživil zájem o autory první fáze, například o T. H. Marshalla a Talcotta Parsonse. Na druhé straně se objevila globalizace jako nové ohnisko zájmu historické sociální teorie a jako součást mnohem širšího komplexu změn.

Dnes se zdá, že jsou na ústupu starší západní ideologie komunismu, fašismu a *keynesiánského programu sociálního státu; upadá také důvěra ve schopnost vědy řešit problémy. K volbám chodí stále méně voličů, účast veřejnosti na politickém životě je ohrožena a sociální vztahy jsou stále více regulovány prostřednictvím trhu. Vztahy mezi vládou, podnikáním a občanskou společností dnes nejsou stejné, jako byly v poválečném období. Velké nadnárodní podniky se osvobodily od omezení národního plánování a vymanily se ze svého kdysi tak těsného sepětí s koloniální správou sídlící v Evropě.

V této souvislosti si jedno téma zaslouží čelné místo na programu historické sociologie počátku 21. století. Je jím skutečnost, že navzdory hegemonickému vlivu globálního obchodního diskurzu prochází tržní verze kapitalismu, znovuoživená v osmdesátých letech 20. století, procesem delegitimizace. *Neoliberální formy marketizace částečně způsobily křehkost a zranitelnost ekonomik Jihu. V mnoha oblastech světa jsou velké obchodní společnosti stále méně citlivé vůči sociálním omezením, jež jim kdysi ukládaly národní vlády. Relativně soudržný politický a hospodářský systém, který byl nastolen po roce 1945 a který zaujal pozornost mnoha autorů citovaných v této kapitole, je z velké části záležitostí minulosti. Systém sociální demokracie, který se rozvinul v západní Evropě po druhé světové válce a který byl založen na principu sociálního státu nabízejícího všeobecné zaopatření, se časově shodoval se „třiceti skvělými roky“ ekonomického růstu (Fourastié, 1979). Od poloviny sedmdesátých let prožívá západní svět konec tohoto období stability a nástup nové éry deregulované, krizemi zmítané neoliberální ekonomické politiky.

Tento vývoj staví současné historicky orientované sociální vědce před významný úkol. Otázka zní, zda sociální vědci najdou dostatek odvahy a představitivosti, aby použili výsledky svého výzkumu dlouhodobých sociálních procesů k vypracování nezávislé a pronikavé analýzy strukturálních alternativ, které má lidská společnost k dispozici v kontextu rostoucí globální nejistoty. Potenciální využití historické sociologie se v tomto ohledu nezměnilo. Měla by nám pomoci orientovat se v příčinách a důsledcích dlouhodobých sociálních procesů. Měla by nám pomoci, abychom si uvědomili alternativní dráhy sociálního vývoje, jež existovaly v minulosti a mohou pro nás existovat i v současnosti. Historická sociologie může rozvinout naše vědomosti o tom, jak mohou lidé tyto procesy ovlivnit a nasměrovat společnosti směrem, který je podle našeho názoru správný.

K ZAMYŠLENÍ

1. Proč je pro sociální teorii důležité historické myšlení?
2. Čím se liší zájmy historických sociologů od zájmů historiků?
3. Jaké výhody a nevýhody lze podle teoretiků citovaných v této kapitole pozorovat u různých systémů sociálního uspořádání: u kapitalismu, socialismu a demokracie?
4. Které faktory stojí v pozadí vzestupu národních států v Evropě?
5. Které faktory stojí v pozadí převahy Západu ve světových dějinách?
6. Co je to revoluce?
7. Co rozumíme pod pojmem *civilizace*?

■ DOPORUČENÁ LITERATURA

Užitečným úvodem k historické sociální teorii je *The Rise of Historical Sociology* Dennise Smitha (Polity Press, 1991). Nedávno vyšly dvě příručky zabývající se různými tématy historické sociální teorie: *Handbook of Historical Sociology* (Sage, 2003) uspořádali Gerard Delanty a Engen Isin, druhou je *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences* Jamese Mahoneye a Dietricha Rueschemeyera (Cambridge University Press, 2003). Přečtěte si také kratší esej Dennise Smitha „Historical Analysis“ v *Handbook of Data Analysis* (Sage, 2004), kterou uspořádala Melissa Hardyová, a starší, ale dosud významnou práci Phillipa Abrama *Historical Sociology* (Open Books, 1982). V knize Thedy Skocpolové *Vision and Method in Historical Sociology* (Cambridge University Press, 1984) jsou kapitoly o jednotlivých teoreticích včetně Wallersteina, Andersona, Moora, Eisenstadta, Bendixe a Tillyho. Pojednání o vzájemných vlivech mezi historií a sociologií najdete ve dvou knihách Petera Burkeho *History and Social Theory* (Polity Press, 1992) a *Sociology and History* (Allen & Unwin, 1980) a v knize Mary Fulbrookové *Historical Theory* (Routledge, 2002).

Poznámky k Marshallově pojetí sociálního občanství najdete v knize Jacka Barbaleta *Citizenship* (Open University Press, 1988) a Gerarda Delantyho *Citizenship in a Global Age* (Open University Press, 2000). O Lipsetovi se dozvíte v článku Samuela Huntingtona „After Twenty Years: The Future of the Third Wave“, *Journal of Democracy*, 8 (1997), 4, 3–12. K Hayekovi, Schumpeterovi a Moorovi si přečtěte knihu Alana Ebensteina *F. A. Hayek: A Biography* (University of Chicago Press, 1991), knihu Richarda Swedberga *Joseph A. Schumpeter: His Life and Work* (Polity Press, 1991), knihy Dennise Smitha *Capitalist Democracy on Trial* (Routledge, 1990) a *Barrington Moore* (Macmillan, 1983). O Eliasovi se dozvíte v knize Stephena Mennela *Norbert Elias: An Introduction* (Blackwell, 1992), v knize Dennise Smitha *Norbert Elias and Modern Social Theory* (Sage, 2001) a v knize Jonathana Fletchera *Violence and Civilisation: An Introduction to the Work of Norbert Elias* (Polity Press, 1997). Stephen Mennel a Johan Goudsblom uspořádali čítanku z Eliasových prací *The Norbert Elias Reader* (Blackwell, 1998) a *Norbert Elias on Civilization, Power and Knowledge* (Chicago University Press, 1998).

O vzestupu Západu a národních států se dozvíte v knize Gianfranka Poggiho *The Development of the Modern State* (Stanford University Press, 1978) a Johna A. Halla *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West* (Penguin, 1986), v knize téhož autora *Coercion and Consent: Studies of the Modern State* (Polity Press, 1994) a v kratší příručce Johna A. Halla a Johna Ikenberryho *The State* (Open University Press, 1989). V rámci historické sociální teorie jsou poučné také tři knihy Arpada Szakolczaie *Reflexive Historical Sociology* (Routledge, 1999), *Max Weber and Michel Foucault* (Routledge, 1998) a *The Genesis of Modernity* (Routledge, 2003), v nichž najdete pojednání o autorech, o kterých se tato kapitola nezmiňuje, zejména o teoretikovi rakouského původu Eriku *Voegelinovi. Dalším cenným zdrojem je trojsvazková práce W. G. Runcimana *A Treatise on Social Theory* (Cambridge University Press, 1983), která se zabývá širokou škálou problémů a témat historické sociologie. Přečtete si také Runmanovu esej „Comparative Sociology or Narrative History?“ v jeho knize *Confessions of a Reluctant Theorist: Selected Essays* (Harvester, 1989).

Významným autorem historické sociální teorie, o němž jsme se v této kapitole nezmiňovali, je teoretik českého původu Ernest *Gellner. Jeho práce jsou podnětné a srozumitelné. Za přečtení stojí zejména jeho kniha *Plough, Sword and Book: The Structure of Human History* (Chicago University Press, 1988), která rozvíjí úvahy o sekularizaci a modernizaci z antropologického hlediska.

■ INTERNETOVÉ STRÁNKY

Domovská stránka srovnávací a historické sociologie: na adrese www.comphistsoc.org najdete stránky Americké sociologické společnosti s tematicky uspořádaným úvodem do oboru.

Historická sociologie: na adrese www2.fmg.uva.nl/sociosite/topics/history.html je mnoho odkazů na související stránky a články na internetu.

Stránka Josepha Schumpetera na adrese <http://cepa.newschool.edu/het/profiles/schump.htm> obsahuje Schumpeterův životopis, bibliografii a odkazy na další zdroje.

Národní státy: na adrese http://faculty.plattsburgh.edu/richard.robins/legacy/nation_state_resources.htm najdete seznam stránek věnovaných organizací národních států a mezinárodních konfliktů z historického a současného hlediska.

Nadace Norberta Eliase: na adrese www.norberteliasfoundation.nl najdete spolehlivý přehled Eliasova díla a školy „figurace“, jejímž byl zakladatelem.

Západní marxismus

Douglas Kellner

TÉMATA PROBÍRANÁ V TÉTO KAPITOLE

Západní marxismus a kritika ideologie	216
György Lukács a Karl Korsch: reifikace a stanovisko proletariátu	218
Antonio Gramsci: teorie hegemonie	220
Kritická teorie společnosti: frankfurtská škola	222
Teorie „kulturního průmyslu“	224
Walter Benjamin: masová kultura a úpadek „aury“	224
Theodor Adorno a Max Horkheimer: <i>Dialektik der Aufklärung</i>	225
Jürgen Habermas: emancipace a veřejná sféra	227
Západní marxismus od šedesátých let do současnosti	229
Herbert Marcuse: <i>Jednarozměrný člověk</i>	229
Francouzský a italský marxismus	230
Strukturální a analytický marxismus	231
Kulturální studia ve Velké Británii a v USA: vliv marxismu	232
Závěr	237
<i>K zamyšlení</i>	237
<i>Doporučená literatura</i>	237
<i>Internetové stránky</i>	239

Při zkoumání geneze moderních společností vytvořili Karl Marx a Friedrich Engels novou *materialistickou teorii dějin a společnosti. Jako klíč k pochopení společnosti a dějin zavedli pojmy výrobní síly a výrobní vztahy, dělba práce, *ideologie a třídní boj. Formulovali koncepci dějin jako posloupnosti výrobních způsobů, zmapovali vznik moderní buržoazní společnosti a její budoucí přechod v komunistickou společnost. Marxistická vize společnosti a dějin se

poprvé objevila v *Komunistickém manifestu* z roku 1848 v dramaticky vyprávěné podobě; proklamovala vzestup kapitalismu a buržoazní společnosti a její revoluční svržení průmyslovým proletariátem. *Kapitál* (1867) spolu s dalšími marxistickými texty rozvinul kritickou teorii kapitalismu, model socialismu a projekt revoluce; kombinoval při tom politickou ekonomii, sociální teorii, filozofii, historii a politiku a setkal se s vřelou podporou i s vášnivým odporem.

V této kapitole budeme zkoumat rozvoj marxistického sociálního myšlení ve 20. století a budeme se soustředit na takzvaný západní marxismus. Výraz „západní marxismus“ poprvé použili ideologové sovětského komunistického režimu, aby znevážili posun západoevropského marxismu ve dvacátých letech 20. století a později směrem k jiným formám. Dnes se však tento termín běžně používá jako obecná kategorie odlišující nezávislejší a kritické formy marxismu od dogmat sovětského a čínského režimu. V této kapitole budeme sledovat šíření západního marxismu v Evropě po ruské revoluci až do šedesátých let 20. století, budeme se zabývat také vzestupem nových syntéz marxismu a dalších teoretických přístupů, který nastal v sedmdesátých letech v rámci „kulturálních studií“. V centru naší pozornosti se ocitnou významní teoretici: György *Lukács, Antonio *Gramsci, Ernst *Bloch, Walter *Benjamin, Theodor *Adorno, Max *Horkheimer, Jean-Paul *Sartre, Herbert *Marcuse, Louis *Althusser, Raymond *Williams, Stuart *Hall a další.

Začneme rekapitulací klasického marxistického pojetí ideologie, jak ji formulovali Marx a Engels.

Západní marxismus a kritika ideologie

Marxistická analýza má za to, že kulturní formy se objevují ve specifických historických situacích a slouží konkrétním společensko-ekonomickým zájmům a funkcím. Kulturní ideje dané epochy slouží podle Marxe a Engelse zájmům vládnoucí třídy a poskytují *ideologie, které legitimizují dominantní postavení vládnoucí třídy. Marx a Engels ve spisu *Německá ideologie* prohlásili, že „ideje vládnoucí třídy jsou v každé epoše vládnoucími idejemi“ (1846, s. 64). Ideologie z tohoto pohledu tedy popisuje, jak dominantní ideje vládnoucí třídy podporují zájmy této třídy a pomáhají zakrývat útlak a nespravedlnost panující v dané společnosti.

Ekonomickou *„základnu“ společnosti podle Marxe a Engelse tvořily výrobní síly a výrobní vztahy. „Nadstavbu“ tvořily právní a politické instituce společně s kulturou a ideologií. Cílem Marxovy vědy o společnosti a dějinách bylo porozumět nadřazenosti této ekonomické základny v jejím vztahu ke

kultuře a politice. Marx a Engels chtěli ukázat, jak vládnoucí ideje slouží k naturalizaci, idealizaci a *legitimizaci stávající společnosti a jejích institucí a hodnot. Tvrdili, že ideje zbožnosti, cti, udatnosti a vojenské rytířskosti během *feudálního období vyjadřovaly zájmy vládnoucí aristokratické třídy. V kapitalistickém období získaly převahu hodnoty *individualismu, zisku, soutěže a trhu, které vyjadřovaly ideologii nové buržoazní třídy a upevňovaly její třídní moc.

V tomto smyslu Marx a Engels ukázali, že ideologie často zdánlivě zastupují zdravý rozum, jsou tedy neviditelné a unikají kritice. V soutěživé a atomistické kapitalistické společnosti se zdá přirozené tvrdit, že lidské bytosti sledují v první řadě vlastní zájmy a mají soutěživou povahu. Ve skutečnosti jsou lidské bytosti a jejich společnosti nesmírně složité a rozporuplné, ale ideologie přehlídí rozpory a konflikty, idealizuje vlastnosti, jako je individualita a soutěživost, a povyšuje je na vládnoucí pojmy a hodnoty.

Po Marxově smrti v roce 1883 se začalo objevovat mnoho různých verzí marxismu. První generace marxistických teoretiků a aktivistů se soustředila na ekonomii a politiku. Druhá generace, k níž patřili němečtí sociální demokraté a radikálové i ruští marxisté, se na ekonomii a politiku soustředila ještě více. Marxismus se stal oficiální doktrínou mnoha evropských dělnických hnutí a byl tak spjat s požadavky soudobého politického boje. Naproti tomu pozdější generace intelektuálů po ruské revoluci rozvinula marxistické teorie kultury, státu, sociálních institucí a psychologie. Zatímco na počátku 20. století byl marxismus obecně spojován s ekonomickými, politickými a historickými doktrínami, nová generace marxistů ve dvacátých a třicátých letech a později začala upírat pozornost ke kulturním jevům. Mnozí marxističtí teoretici 20. století použili marxistickou teorii k analýze minulých i současných kulturních, politických, ekonomických a sociálních forem ve vztahu k výrobě; analyzovali také jejich přesahy do ekonomie a historie a jejich funkce ve společenském životě.

Výraz „západní marxismus“ používali sovětští komunisté jako výsměšnou nálepkou určenou tomu, co považovali za poráženecké a revizionistické myšlení. Přesto jej brzy přijali evropští intelektuálové a označovali jím nezávislou formu myšlení odlišnou od moskevské stranické linie. Marxistické hnutí vyrůstající v Rusku z bolševismu a v Německu ze sociálnědemokratické strany vycházelo podle mnoha intelektuálů činných ve dvacátých a třicátých letech 20. století z příliš dogmatického *deterministického pojetí společnosti. Tito intelektuálové hodlali rozvinout alternativní programy, což vedlo k napětí mezi „vědeckým“ a „ortodoxním“ marxismem na straně jedné a „kritickým“ marxismem na straně druhé. Britský marxistický historik Perry *Anderson (1976) interpretoval obrat od ekonomické a politické analýzy ke kulturní teorii ve třicátých letech jako příznak potlačení evropských revolučních hnutí

dvacátých let a nástupu fašismu. Naproti tomu francouzský *fenomenologický filozof Maurice *Merleau-Ponty (1955) spojil tento výraz s pozitivnějšími konotacemi a zdůraznil, že zápas o kulturu, umění, filozofii, jazyk a ideje je nadřazen materiálně sociální transformaci.

Mezi první zastánce nedogmatického pojetí západního marxismu patřili maďarský kritik György *Lukács a německý teoretik Karl *Korsch. Jejich dílem se budeme zabývat nejdříve.

György Lukács a Karl Korsch: reifikace a stanovisko proletariátu

Na počátku 20. století napsal Lukács důležité knihy pod vlivem *Hegela a německé idealistické filozofie: *Die Seele und die Formen* (1910) a *Die Theorie des Romans* (1910). Poměrně brzy se přiklonil k marxismu a krátce se účastnil maďarské revoluce v roce 1918 (viz Arato a Breines, 1977; Feenberg, 1981). Lukács přijal ortodoxní komunistické postoje a tvrdil, že revoluce pracující třídy a socialismus přináší řešení problémů buržoazní společnosti. Stal se celoživotním přívržencem komunistického hnutí.

Ultramarxista Lukács se na počátku dvacátých let 20. století dychtivě zaměřil na rozvíjení filozofických, sociologických a politických rozměrů marxismu a na sklonku dvacátých let se vrátil ke kulturní analýze. Potom odcestoval do Sovětského svazu, kde se vnitřně rozešel se stalinismem, zatímco pracoval na sérii literárních textů, které mají značný, avšak většinou nedoceněný význam pro kulturní kritiku. Ve svých literárních studiích Lukács využívá teorie výrobního způsobu, třídy a třídního konfliktu, a poskytuje tak svým kulturním analýzám ekonomický základ. Dějiny považoval za výsledek společného působení ekonomie a společnosti a na kulturní formy pohlížel z hlediska jejich vztahu k sociálněhistorickému vývoji výrobního způsobu. Dokládal také, že kulturní a umělecké formy při správné interpretaci osvětlují materiálněhistorické podmínky.

Ve své nejvlivnější práci *Geschichte und Klassenbewusstsein* z roku 1923 Lukács tvrdil, že marxistická představa *totality a její soustředění na nadřazenost zbožních forem poskytuje nejlepší metodologické nástroje, s nimiž lze analyzovat kapitalistickou společnost a objevovat síly, které by ji mohly svrhnout. Lukács tvrdil, že přijetí stanoviska pracující třídy umožnilo uvědomit si, jak kapitalistická společnost přivedla *reifikaci, jejíž součástí byla přeměna lidských bytostí ve věci ve všech dimenzích společnosti – od pracovního procesu přes kulturní produkci, a dokonce až po sexuální vztahy. Lukács se domníval, že ekonomické imperativy pronikly do všech oblastí společnosti i kultury, a dokonce i do intimních vztahů. Proletariát však měl privilego-

vané postavení, v němž mohl porozumět sociální reifikaci, zorganizovat se a překonat ji. Proletariát se stal, řečeno Lukácsovým typicky hegelovským způsobem, „subjektem-objektem“ dějin. Lukács do své analýzy vědomí proletářské třídy převzal Hegelovu klasickou analýzu vztahu mezi pánem a rabem, v němž otrokově praktické ovládnutí situace vede k převrácení hierarchického vztahu k pánu. Podle Lukáče je každé třídní hledisko nutně parciální a omezené, a platí to zejména o hledisku aristokracie a buržoazie. Výjimkou z tohoto pravidla je ale hledisko proletariátu, protože proletariát nemůže pochopit vlastní sociální postavení, aniž by současně pochopil společnost jako celek, jako „totalitu“.

V Německu po neúspěšné revoluci v roce 1918 rozvinul politický aktivista a teoretik Karl *Korsch hegelovskou a kritickou verzi marxismu. V knize *Marxism und Philosophie* (1923) tvrdil, že marxismus rozvinul *dialektické myšlení a poskytl tak mentální síly k proměně buržoazní společnosti skrze jednotu teorie a praxe. V pozdější práci (1938) upozornil na význam historické přesnosti marxistické teorie a trval na tom, že marxismus přinesl historicky ucelenou kritiku kapitalistické společnosti a alternativy k ní (další informace ke Korschovi viz Kellner, 1977).

Další dva raní myslitelé západního marxismu, kteří postupně získali jistý vliv, byli italský autor a stranický aktivista Antonio Gramsci a německý teologický filozof a kritik Ernst Bloch. V další části této kapitoly se budeme zabývat Gramsciho pojetím „hegemonie“ a „filozofie praxe“. O díle Ernsta Blocha pojednává 18. rámeček.

RÁMEČEK 18

Ernst Bloch o naději, ideologii a utopii

Německý teoretik Ernst *Bloch rovněž reagoval pozitivně na ruskou revoluci a evropská revoluční hnutí dvacátých let, ale rozvinul spíše *mesiášskou a utopickou verzi marxismu. Blochova třísvazková práce *Das Prinzip Hoffnung* (1952–1959) přinesla systematické zkoumání *emancipačních momentů pohádek, mýtů, lidové kultury, literatury, divadla a všech forem umění, politické a sociální utopie i filozofie a náboženství. Bloch ukázal, jak tyto prvky kultury ukazují představy o lepším životě, které zpochybňují organizaci a strukturu života v kapitalismu – nebo ve státním socialismu. Ve svém životním díle analyzoval naději na lepší život, která existuje ve všem – od snění s otevřenými očima až k velkým náboženstvím. Poukázal na předjímací představy toho, co bylo později systematizováno a rozšířeno jako socialismus. Soustředil se na analýzu lidové literatury a architektury, na vystavování zboží v obchodních domech, na sport, oblékání a další artefakty každodenního života. Ukazuje, jak kritika ideologie míří nejen na politické texty

a manifesty politických doktrín, ale také na film, rozhlas, masová média a obecně na každodenní život. Podle Blocha obsahuje ideologie utopický rozměr, v němž diskurzy, představy a čísla vytvářejí obrazy lepšího světa a objasňují, co v tomto světě chybí a za co by se mělo bojovat ve jménu svobodnější a šťastnější budoucnosti. Bloch tak přinesl „hermeneutický“ výklad způsobů, jimiž kulturní dějiny a společensko-hospodářský vývoj směřují k socialismu a k naplnění nejvytouženějších snů a nadějí lidstva.

Bloch rozvinul typ kulturní teorie, která se značně liší od jiných marxistických modelů, jež představují kritiku ideologie jako boření buržoazní civilizace. Na rozdíl od dogmatických marxistických studií Bloch nekladl rovnítko mezi kulturu a ideologii ve zcela negativním smyslu. Dogmatický model – jak jej hlásal Lenin a většina marxistů-leninistů – interpretoval ideologii v první řadě jako proces mystifikace a chyb, jako „falešné vědomí“. Podle dogmatického modelu měla kritika ideologie jednoduše předvést falešné zájmy vládnoucí třídy na kulturních objektech a potom je rozdrtit těžkým kladivem „vědecké“ marxistické kritiky.

Přestože marxismus-leninismus rozvinul také pozitivnější koncepci ideologie, která považovala socialistické ideje za konstruktivní síly podporující revoluční vědomí, Bloch zůstával ostražitý vůči těm, kteří zdůrazňovali jednoznačně progresivní rysy socialistické ideologie. Místo toho spatřoval emancipační obsah ve všech živých ideologiích – socialistických či kapitalistických – a současně viděl také jejich klamné vlastnosti. Podle Blocha měla ideologie dvě tváře: obsahovala prvky manipulace a dominance, ale také pozůstatky nebo přebytky, které lze využít pro sociální kritiku v zájmu rozvoje osvícené politiky. Bloch odmítal udavačské „poloviční osvícenství“ dogmatického marxismu. Poloviční osvícenství nesprávně zavrhovalo jako pověry a legendy všechno, co neodpovídalo jeho „vědeckým“ kritériím. Klamalo se představou, že pravdu lze získat výhradně vyloučením chyb, a nikoli nabídkou alternativní představy. Bloch byl přesvědčen, že porážku levice ve výmarské republice lze částečně vysvětlit skutečností, že levice měla sklony soustředit se na negativní ostouzení kapitalismu a buržoazie, kdežto fašismus vštěpoval masám, které zoufale toužily po lepším životě, zjevně pozitivnější a přitažlivější představu.

Antonio Gramsci: teorie hegemonie

Italský marxistický teoretik Antonio Gramsci se v roce 1921 stal tajemníkem italské komunistické strany. V roce 1926 jej Mussoliniho fašistický režim uvrhl do vězení, kde v roce 1937 zemřel. Vládnoucí intelektuální a kulturní síly tvoří podle Gramscioho formu *hegemonie* čili nadvlády idejí a kulturních forem, které navozují souhlas s vládou vedoucích skupin společnosti. Gramsci tvrdil, že jednota převládajících skupin se obvykle vytváří prostřednictvím státu, jako například v americké revoluci nebo při sjednocení Itálie v 19. století. Kromě

toho při utváření hegemonie hrají svou roli také instituce *občanské společnosti. Občanská společnost zahrnuje instituce církve, školství, média a formy lidové kultury. Je prostředníkem mezi soukromou sférou ekonomických zájmů a rodiny na straně jedné a veřejnou autoritou státu na straně druhé.

Podle Gramsciho představy si společnosti udržují stabilitu pomocí kombinace *síly* a *souhlasu*, k nimž patří také úcta k „intelektuálnímu a morálnímu vůdcovství“. Společenské řády jsou na jedné straně zakládány a reprodukovány skrze působení institucí a skupin, které násilně uplatňují moc a nadvládu, aby udržely sociální hranice a pravidla – jsou to například policie, vojsko nebo skupiny občanské sebeobran. Jiné instituce související s náboženstvím, vzděláváním a médii navozují souhlas s převládajícím řádem, který určuje charakteristický typ sociálního systému, jako je například tržní kapitalismus, fašismus nebo komunismus. Společnosti také nastolují hegemonii prostřednictvím institucionalizace *patriarchátu či nadřazenosti mužů a prostřednictvím nadvlády dominantní rasové či etnické skupiny nad podřízenými skupinami. V díle *Sešity z vězení* (*Lettere dal carcere*, 1926–1937), publikovaném po jeho smrti v různých uspořádaných výběrech, používá Gramsci jako hlavní příklad italský fašismus. Gramsci ukázal, jak fašismus vytlačil z Itálie předchozí liberální buržoazní režim. Docílil toho prostřednictvím kontroly státu a častým represivním vlivem na školství, média a další kulturní, společenské a politické instituce.

Teorie hegemonie podle Gramsciho obsahovala jak analýzu způsobů, jimiž převažující politické síly dosahují hegemonické autority, tak vymezení sil, skupin a myšlenek, které působí proti stávající hegemonii a mohou s ní soupeřit a svrhnout ji. Jedním příkladem takové analýzy z nedávné doby je studie soustředící se na konzervativní režimy Margaret Thatcherové ve Velké Británii a Ronalda Reagana ve Spojených státech v osmdesátých letech 20. století. Stuart *Hall (1980a) a ostatní analyzovali způsoby, jimiž thatcherovský a reaganovský režim působil proti hegemonii sociálnědemokratické politiky. Podařilo se jim docílit nové hegemonie tržního individualismu. V osmdesátých letech získaly konzervativní skupiny kontrolu nad státem a médii a ovládly také kulturní instituce, například skupiny expertů a politické akční skupiny shromažďující finanční prostředky. Podařilo se jim představit trh nejen jako zdroj bohatství, ale také jako řešení všech sociálních problémů, zatímco stát byl vyobrazen jako příčina nadměrného zdanění, přehnané regulace a byrokratické neschopnosti.

V této souvislosti Gramsci definoval ideologii jako „sociální pojivo“, které drží pohromadě dominantní společenský řád. Svou vlastní „filozofii praxe“ popisoval jako způsob myšlení, který je v protikladu k ideologii, protestuje proti dominantním institucím a společenským vztahům a pokouší se vytvořit socialistickou kontrahegemonii. Ve svém eseji „Kulturní témata: ideologický

materiál" (přetisk, 1985) Gramsci poznamenal, že tisk se ve dvacátých letech 20. století stal dominantním nástrojem ideologické legitimizace stávajících institucí, ale že svou úlohu sehrály také mnohé další instituce, například církve, školy a společensko-kulturní spolky a skupiny. Volal po soustavné kritice hegemonických sil, které legitimizovaly tyto instituce, a usiloval o vytvoření alternativních idejí a hnutí, která by dokázala zpochybnit stávající systém.

Gramsciho kritiku dominantních forem kultury převzala frankfurtská škola a později britská kulturní studia, k nimž se stručně vrátíme. Nyní se ale podíváme na frankfurtskou školu.

Kritická teorie společnosti: frankfurtská škola

Termín „frankfurtská škola“ označuje práci členů Ústavu pro sociální výzkum (Institut für Sozialforschung), který byl založen v německém Frankfurtu v roce 1923. Pod vedením prvního ředitele Carla Grünberga se ústav ve dvacátých letech orientoval na empirický a historický výzkum a na problémy hnutí evropské pracující třídy. Stal se prvním marxisticky zaměřeným výzkumným střediskem působícím na německé historické univerzitě. Ve třicátých letech se ředitelem ústavu stal Max *Horkheimer, který kolem sebe shromáždil mnoho nadaných teoretiků včetně Ericha *Fromma, Franze *Neumanna, Herberta *Marcuse a Theodora W. *Adorna. Pod Horkheimerovým vedením ústav usiloval o rozvíjení interdisciplinární sociální teorie sloužící jako nástroj společenské transformace. Práce z tohoto období byla syntézou filozofie a sociální teorie a spojovala sociologii, psychologii, kulturní analýzu a politickou ekonomii. Vědečtí pracovníci ústavu byli většinou židovského původu a po Hitlerově nástupu k moci byli nuceni opustit Německo. Většina z nich emigrovala do USA, kde byl ústav v letech 1931–1949 přičleněn ke Kolumbijské univerzitě a po roce 1949 se vrátil do Frankfurtu.

Prvním větším projektem pod Horkheimerovým vedením byla systematická studie autority a zkoumání jedinců, kteří ji ochotně, ale iracionálně odevzdali autoritářským režimům. Projekt vyvrcholil dvousvazkovou prací *Studien über Autorität und Familie* (1936) a řadou studií o fašismu. Ve třicátých letech a později označoval ústav svou práci jako „kritickou teorii společnosti“. Výraz „kritická teorie“ poprvé použil Horkheimer v původním eseji z roku 1937, kterým se podrobněji zabýváme v 19. rámečku. Kritická teorie byla dlouhá léta označením pro osobitou odnož marxismu, která se od ostatních lišila snahou založit radikální interdisciplinární sociální teorii vycházející z hegelovsko-marxistické dialektiky. Kritičtí teoretici tvrdili, že Marxovy teorie peněz,

V klíčové stati z roku 1937, nazvané „Tradiční a kritická teorie“ (Traditionelle und kritische Theorie), Max Horkheimer tvrdil, že moderní filozofie a věda od dob Descartových trpí abstrakcí a *objektivismem, odtrženým od sociální praxe. Na rozdíl od „tradiční teorie“ a zejména *pozitivismu měla být nová „kritická teorie“ zakotvena v sociální teorii a marxistické politické ekonomii. Měla by vystoupit se systematickou kritikou existující společnosti a připojit se ke snahám vytvořit alternativu ke kapitalismu a nestvůrnosti fašismu. Horkheimer tvrdil, že kritická teorie by mohla ukázat cestu, jak by se „koncepce, které zcela ovládají ekonomiku“ mohly proměnit „ve svůj opak: spravedlivá směna v prohlubující se sociální nespravedlnost; svobodné hospodářství v nadvládu monopolů; produktivní práce ve vztahy, jež omezují výrobu; udržení života společnosti v ožebračování lidí“ (1937, s. 247). Cílem kritické teorie bylo transformovat tyto sociální podmínky a poskytnout teorii „historického hnutí v období, jež se nyní blíží svému konci“ (1937, s. 247).

Kritická teorie vypracovala analýzu transformace kompetitivního kapitalismu v monopolní kapitalismus a fašismus. Usilovala o to, aby se stala součástí historického procesu, v němž by kapitalismus byl nahrazen socialismem. Horkheimer prohlásil: „Kategorie, které vznikly pod jejím vlivem, kritizují přítomnost. Marxistické kategorie třídy, vykořisťování, nadhodnoty, zisku, zbídačení a zhroutilí jsou momenty pojmového celku, jejichž význam musí být hledán nikoli v reprodukci současné společnosti, ale v její transformaci ve správnou společnost.“ (1937, s. 218) Kritická teorie je tedy motivována zájmem o emancipaci. Je to filozofie sociální praxe zapojené do „zápasu o budoucnost“. Kritická teorie musí zůstat loajální k „myšlence budoucí společnosti jako společenství svobodných lidských bytostí, nakolik je taková společnost možná s ohledem na současné technické prostředky“ (1937, s. 230).

hodnoty, směny a *zbožního fetišismu se vztahují nejen ke kapitalistické ekonomii, ale také ke všem sociálním vztahům v kapitalismu. Veškeré lidské vztahy v kapitalismu, veřejné i soukromé, jsou ovládány směnnou hodnotou a zbožními formami.

V řadě studií vypracovaných ve třicátých letech rozvinuli frankfurtští teoretici popis monopolního kapitalismu a nového industriálního státu. Soustředili se na úlohu technologie, velkých korporací a masové komunikace při úpadku demokracie a narušení morální odpovědnosti jedinců. Prosluli teoriemi „totálně řízené společnosti“ a analyzovali rostoucí moc kapitalismu a byrokracie nad všemi aspekty sociálního života, kritizovali rozvoj nových

forem sociální kontroly. Předložili výzkumné programy, které ovlivnily mnohé aspekty evropské sociální teorie až do sedmdesátých let.

Teorie „kulturního průmyslu“

Frankfurtská škola razila výraz „kulturní průmysl“, jímž označovala proces industrializace kultury a komerční imperativy masové produkce a spotřeby, které ji určovaly. Kritičtí teoretici analyzovali všechny kulturní artefakty v kontextu industriální organizace, kde zprostředkované objekty vykazují stejné rysy jako ostatní produkty masové výroby: *komodifikaci, standardizaci a zmasovění. Podle jejich názoru měl kulturní průmysl specifickou funkci spočívající v zajištění ideologické legitimizace kapitalistické společnosti a v integraci jedinců do jejího způsobu života. V centru trávení volného času v průmyslové společnosti stojí masová kultura a komunikace jako nástroje socializace a jako zprostředkovatelé politické reality. Proto je bylo možné považovat za hlavní instituce moderního života s řadou ekonomických, politických a kulturních účinků. Kritičtí teoretici jako jedni z prvních zkoumali dopady konzumní společnosti na třídy, jež měly být podle marxismu nástrojem revoluce. Zkoumali, jak spotřeba a kulturní průmysl působí při stabilizaci kapitalismu. Proto také hledali nové činitele a modely politické emancipace, které by mohly sociální vědě posloužit jako normy.

S pojmem kulturního průmyslu byli nejtěsněji spjati dva teoretici: Walter *Benjamin a Theodor *Adorno. Přestože Benjamin formálně k frankfurtské škole nepatřil, měl na ni podstatný vliv a byl těsně spjat s duchem její práce. Nejprve se zaměříme na jeho dílo.

Walter Benjamin: masová kultura a úpadek „aury“

Benjamin působil ve dvacátých a třicátých letech 20. století v Berlíně a v Paříži a v nových technologiích kulturní produkce, například ve fotografii, filmu a rozhlasu rozeznal relativně sociálně *emancipační aspekty. Benjamin byl jedním z prvních radikálních kritiků, který se pozorně zabýval kulturou masových médií a zhodnotil jejich komplexní povahu a účinky. Ve svém proslulém eseji z roku 1936 „Umělecké dílo ve věku technické reprodukovatelnosti“ (Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit) si Benjamin všiml, jak nová masová média nahrazují starší formy kultury. Masová reprodukce fotografie, filmu, nahrávek a publikací nahradila aspekt původní jedinečnosti nebo magické „aury“ uměleckého díla z dřívějších dob. Benjamin

byl přesvědčen o tom, že masová komunikace, osvobozená od aury výlučnosti vysoké kultury, může do jisté míry kultivovat více kritických jedinců schopných posuzovat a analyzovat svůj svět, stejně jako sportovní fanoušci mohou rozpitvat a ocenit sportovní činnost. Tvrdil zejména, že zpracování překotného sledu filmových obrazů pomohlo naučit jedince lépe odolávat bouřlivému přívalu zážitků v industrializovaných městských společnostech. Současně však zůstával velmi kritický k produktům a funkcím kulturního průmyslu. Vůči široké škále možností kultury však zaujímal méně negativní postoj než někteří jiní příslušníci frankfurtské školy. Ve spolupráci s plodným německým dramatikem Bertoldem *Brechttem psal Benjamin filmové scénáře a rozhlasové hry a snažil se využít média jako orgány společenského pokroku. V eseji „Umělec jako výrobce“ (Der Autor als Produzent, 1934) Benjamin tvrdil, že radikální kulturní tvůrci by měli změnit funkci aparátu kulturní produkce, měli by proměnit divadlo a film ve fórum politického osvícenství, které sahá za hranice čistě „kulinářského“ potěšení obecnosti. Bertold Brecht pracoval ve stejném duchu jako Benjamin a ve svých pojednáních o teorii rozhlasu předjímal internet: volal po proměně aparátu vysílání z jednosměrného přenosu v interaktivní formu obousměrné nebo mnohokanálové komunikace (srov. Silberman 2000, s. 41 a dále).

Benjamin chtěl podporovat radikální mediální politiku orientovanou na opoziční kulturu. Uvědomoval si však, že média, jako je film, mohou mít i konzervativní účinky. Ztrátu „aury“ tradičních uměleckých děl a vysoké kultury považoval za progresivní jev a připouštěl, že film může například prostřednictvím detailních záběrů přispět k fetišizaci jistých hvězd a obrazů a vytvořit tak nový typ ideologické magie založené na kultu slavných osobností.

Benjamin také rozvíjel jedinečný přístup ke kulturní historii. V mikrologické historii Paříže 19. století, známé jako *Passagenwerk*, analyzoval úpravy výkladních skříní, křižovatky ulic, fasády domů a bohémské subkultury ve snaze objasnit obecnější obrysy francouzské metropole. Nedokončený projekt je dokladem Benjaminovy fascinace drobnostmi každodenního života spotřebitele. V této oblasti Benjamin čerpal inspiraci od dadaistických a surrealistických básníků a malířů (Benjamin, 1925–1939; viz také Buck-Morss, 1977, 1989).

Theodor Adorno a Max Horkheimer: *Dialektik der Aufklärung*

Adorno a Horkheimer reagovali na Benjaminův optimistický obraz masových médií ve své vlivné a hluboce pesimistické knize *Dialektik der Aufklärung*, která poprvé vyšla v Německu v roce 1947 (podle rukopisu z roku 1944).

Tvrdili, že systém kulturní výroby, jemuž dominuje film, rozhlasové vysílání, noviny a časopisy, je ovládán inzercí a komerčními imperativy, které slouží konzumnímu kapitalismu. Načrtli představu dějin od starověkého Řecka až do současnosti a tvrdili, že rozum a *osvícenství se proměnily ve svůj opak a že z nástrojů pravdy a osvobození se staly nástroje dominance. Pod tlakem sociálních systémů se rozum stal **instrumentálním*, lidské bytosti redukoval na zpředmětnělé věci a přírodu na vyčíslitelné veličiny. Takové způsoby abstrakce umožnily vědě a technice rychlý rozvoj, ale současně vytvořily morální prázdnotu, jež vedla k sociální psychóze a vyvrcholila koncentračními tábory fašistického a sovětského komunistického režimu. Věda a technika vytvořily nástroje vyhlazování, kultura degenerovala v masovou zábavu a demokracie se zhroutila ve fašismus založený na masové podpoře charismatických vůdců. Tato zvrácená „dialektika osvícenství“ vedla jedince k tomu, aby ovládli svoje těla, zřekli se svých nejnítěrnějších potřeb a přání a nechali se pohltit systémem, který z nich vytvořil pasivní vykonavatele války a perzekucí.

Ačkoli se mnozí kritici domnívali, že Adorno a Horkheimer se příliš soustředili na ideu manipulace a podvodu na masách, jejich přístup přesto přináší důležitý korektiv populistických přístupů k mediální kultuře, které mají sklon zlehčovat způsoby, jimiž média uplatňují moc nad publikem a vyvolávají konformistické chování (viz diskuse v: Kellner, 1989a, 1995). Měli bychom také uvést, že v ostré kritice osvícenského scientismu a racionalismu Adorno a Horkheimer obvinili také marxismus z jisté míry „dialektického osvícenství“. Podle jejich názoru i marxismus, přinejmenším ve svých reduktivních a dogmatických formách, ve své oslavě „socialistické výroby“ a „pokroku“ potvrzoval primát práce a instrumentálního rozumu.

Po druhé světové válce se Adorno a Horkheimer vrátili do Frankfurtu, aby obnovili Ústav pro sociální výzkum, zatímco Herbert Marcuse, Leo Löwenthal a další zůstali ve Spojených státech. V roce 1966 Adorno uveřejnil zásadní práci o filozofické metodě, *Negative Dialektik*, v níž chtěl očistit Hegelovo pojetí jednoty a dialektického boje protikladů jako logického hnacího motoru historických změn. Adorno poskytl kvalifikovanou podporu tomu, co Marx označil jako Hegelovu *idealistickou reifikaci materiální základny sociálního života. Adorno měl za to, že sleduje Hegelův princip dialektického „negativismu“ způsobem, jemuž se sám Hegel zpronevěřil podporou pruského národního státu jako nejautentičtějšího činitele sociální sounáležitosti. Negativita znamenala pro Adorna odhalování nerovnosti mezi údajnými ideály společnosti – ideály volnosti, rovnosti a bratrství – a samotnou skutečností sociální represe. Znamenala poukazování na diferenci – Adorno používal výraz „non-identita“ – mezi pojmy a věcmi nebo mezi hodnotami a idejemi na straně jedné

a materiálním stavem věcí na straně druhé. Ve své poslední zásadní práci *Estetická teorie* (Ästhetische Theorie, 1970) použil Adorno tuto koncepci při vysvětlení *modernistického umění jako možného nositele pravdy a poučení o „systému iluzí“, jímž byl konzumní kapitalismus. Adorno prohlašoval, že v modernistickém uměleckém díle – jako příklady uváděl práce experimentálních skladatelů, jako byli Arnold Schoenberg a Alban Berg, a avantgardních spisovatelů a dramatiků, jako byl Samuel Beckett – je možné rozpoznat způsob estetického prožitku, který vrhá světlo na to, jak kapitalistický konzum redukuje niterné smyslové prožitky na čistě funkční tělesné uspokojení.

V tomto období se frankfurtští teoretici účastnili častých metodologických a podstatných debat se stoupenci jiných sociálních teorií. Nejnápadnějším příkladem je výbor textů *The Positivist Dispute in German Sociology*, který Adorno uspořádal v roce 1969. V této práci kritizovali frankfurtští teoretici empiričtější a kvantitativnější přístupy k sociální teorii, zejména *Popperovo pojetí empiricismu a hodnotově neutrální vědy. Proti Popperovi obhajovali své vlastní spekulativnější a více politizované pojetí sociálního výzkumu.

Jürgen Habermas: emancipace a veřejná sféra

Jürgen Habermas, který byl Adornovým a Horkheimerovým žákem, vytvořil v šedesátých letech objemný soubor prací založených na hegelovsko-marxistických idejích. V následujících odstavcích se budeme zabývat jeho ranými pracemi. Jeho pozdější práce ze sklonku sedmdesátých let a z pozdější doby, kdy se postupně odklonil od marxismu, jsou probírány ve 13. kapitole na s. 368. Kromě toho se ve 4. kapitole na s. 180 věnujeme Habermasovým spisům o hermeneutice.

Ve své průkopnické knize *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962) Habermas historizoval Adornovu a Horkheimerovu analýzu kulturního průmyslu. Ukázal, že buržoazní společnost na sklonku 18. a v 19. století se vyznačovala vzestupem *„veřejné sféry“, která stála mezi občanskou společností a státem a působila jako prostředník mezi veřejnými a soukromými zájmy. Příslušníci středních tříd mohli utvářet veřejné mínění, vyjadřovat své potřeby a zájmy a současně ovlivňovat politickou praxi. Buržoazní veřejná sféra umožnila vznik demokratické diskuse a mínění, které odporovalo státní moci a mocenským zájmům utvářejícím společnost. Našla svůj výraz v početných literárních salonech a kavárnách, novinách a vydavatelských domech, které vzkvátaly v Evropě 18. století.

V dalších kapitolách své knihy Habermas analyzoval přechod od osvícenské a liberální veřejné sféry, která pomohla uskutečnit americkou a francouzskou

revoluci, k veřejné sféře ovládané médii ve vývojové fázi, kterou nazývá „kapitalismus státního blahobytu a masové demokracie“. Ve shodě s Adornem a Horkheimerem se domníval, že tento proces dokládá skutečnost, že veřejné sféry se zmocnily obří korporace a proměnily ji z místa racionální debaty v místo manipulující spotřeby a pasivity. Veřejné mínění se přesunulo od *kritického* souhlasu vyrůstajícího z diskuse a přemítání k uměle *vykonstruovanému* souhlasu založenému na zásadách mediálních odborníků a na průzkumech veřejného mínění. Podle Habermasova názoru se účast jedince na veřejné diskusi roztříštila a proměnila v politické představení, při němž občané-konzumenti pasivně přijímají zábavu a informace. Občané se stávají diváky mediálních prezentací, které redukuje publikum na příjemce zpráv a novinek.

Habermasovi kritici tvrdili, že má sklon idealizovat veřejnou sféru 18. století – staví se nevěšmavě k tomu, že vytěsňovala některé hlasy – a zanedbávat různé lidové a ženské veřejné sféry, které existovaly souběžně s buržoazní třídou (viz studie v: Calhoun, 1992, a Kellner, 2000). Přesto však Habermas správně poukazuje na to, že v období revolucí v 18. století skutečně vznikla veřejná sféra a umožnila přinejmenším některým členům občanské společnosti podílet se na politické diskusi a organizovat boj proti nespravedlivé státní moci. Habermas poukazuje na stále významnější úlohu médií v politice a na to, jak komerční síly kolonizují tuto sféru s cílem prosadit svoje zájmy.

Habermasova osobitá verze kritické teorie zavedla prvky lingvistické filozofie a empirické sociologické teorie, které starší členové frankfurtské školy ignorovali. Ve svém druhém velkém pojednání *Erkenntnis und Interesse* (1968) rozlišoval mezi tím, co označoval jako tři typy „kognitivních zájmů“ ve vědě: (1) „technický“ zájem o ovládnutí a objektivní kauzální vědění, který se uplatňuje v přírodních vědách; (2) „praktický“ zájem o hermeneutické historické porozumění, který se uplatňuje v humanitních vědách; a nakonec (3) *„emancipační“ zájem soustředěný na kolektivní sociologické sebepoznání, který se uplatňuje v kritických sociálních vědách. Habermas byl přesvědčen, že emancipační zájem kritické sociální vědy spojuje dohromady zájem přírodních věd o kauzální vysvětlení se zájmem humanitních věd o historické a interkulturní porozumění. Podle jeho modelu se kritická sociální věda domnívá, že teoretické ideje skutečného poznání sociálního života jsou vnitřně svázány s praktickým usilováním o spravedlnost v politickém životě. Příkladem tohoto pojetí emancipačního sociologického vědění bylo podle Habermase Marxovo pojetí kritiky ideologie a *Freudovo pojetí psychoanalýzy jako prostředku, který překonává represivní patologické formy vědomí. Marxistická kritika ideologie i freudovská psychoanalýza představovaly formy kognitivního osvobození od donucovacích a iluzorních struktur komunikace.

Od sedmdesátých let však Habermas ve svých dílech ustoupil od některých ústředních prvků této teze. Nejzřetelnější roztržka s frankfurtskou školou se objevila ve dvousvazkové práci *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981a, 1981b), kterou se budeme podrobně zabývat ve 13. kapitole.

Západní marxismus od šedesátých let do současnosti

Při pohledu na oblast kritické teorie je patrná jistá různorodost projektů, které jen volně spojuje zájem o interdisciplinární analýzu a o radikální sociální kritiku. V šedesátých letech 20. století začala být kritická teorie doplňována o novější formy marxismu a také o akademičtější formy úvah. V tomto období se objevily čtyři zřetelné myšlenkové proudy. Prvním z nich je práce Herberta Marcuse ve Spojených státech. Druhým je rozrůstání existencialistického a autonomistického marxismu ve Francii a v Itálii. Třetím je zrod „strukturalistického“ a „analytického“ marxismu v sedmdesátých letech. Čtvrtým je vzestup „kulturálních studií“ ve Velké Británii a v USA, který nastal na sklonku sedmdesátých let. Postupně se budeme zabývat každým z těchto čtyř proudů.

Herbert Marcuse: Jednorozměrný člověk

Herbert Marcuse byl jedním z prvních členů frankfurtské školy. V roce 1934 emigroval do USA, za druhé světové války pracoval pro americkou výzvědnou službu a potom působil na ministerstvu vnitra. Po válce zůstal v USA, věnoval se akademické dráze a v šedesátých letech se z něj stal guru americké nové levice. Vzděláním byl filozof a jeho první kniha *Reason and Revolution* (1941) uvedla anglicky mluvící čtenáře do Hegelova dialektického myšlení a pojednávala o jednotě teorie a praxe. Jeho další kniha, *Eros and Civilization* z roku 1955, kombinovala marxismus s Freudovými psychoanalytickými myšlenkami. Marcuse v tomto textu kladl důraz na různorodé sexuální osvobození, na hru, utopickou touhu a kultivaci estetického étosu. Předjímal tak kontrakulturu šedesátých let.

V knize *Jednorozměrný člověk* (*One-dimensional man*, 1964) Marcuse rozvíjel teorii o úpadku revolučního potenciálu v kapitalistické společnosti a o vývoji nových forem sociální kontroly. Marcuse tvrdil, že „rozvinutá indus-

Od sedmdesátých let však Habermas ve svých dílech ustoupil od některých ústředních prvků této teze. Nejzřetelnější roztržka s frankfurtskou školou se objevila ve dvousvazkové práci *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981a, 1981b), kterou se budeme podrobně zabývat ve 13. kapitole.

Západní marxismus od šedesátých let do současnosti

Při pohledu na oblast kritické teorie je patrná jistá různorodost projektů, které jen volně spojuje zájem o interdisciplinární analýzu a o radikální sociální kritiku. V šedesátých letech 20. století začala být kritická teorie doplňována o novější formy marxismu a také o akademičtější formy úvah. V tomto období se objevily čtyři zřetelné myšlenkové proudy. Prvním z nich je práce Herberta Marcuse ve Spojených státech. Druhým je rozrůstání existencialistického a autonomistického marxismu ve Francii a v Itálii. Třetím je zrod „strukturalistického“ a „analytického“ marxismu v sedmdesátých letech. Čtvrtým je vzestup „kulturálních studií“ ve Velké Británii a v USA, který nastal na sklonku sedmdesátých let. Postupně se budeme zabývat každým z těchto čtyř proudů.

Herbert Marcuse: Jednorozměrný člověk

Herbert Marcuse byl jedním z prvních členů frankfurtské školy. V roce 1934 emigroval do USA, za druhé světové války pracoval pro americkou výzvědnou službu a potom působil na ministerstvu vnitra. Po válce zůstal v USA, věnoval se akademické dráze a v šedesátých letech se z něj stal guru americké nové levice. Vzděláním byl filozof a jeho první kniha *Reason and Revolution* (1941) uvedla anglicky mluvící čtenáře do Hegelova dialektického myšlení a pojednávala o jednotě teorie a praxe. Jeho další kniha, *Eros and Civilization* z roku 1955, kombinovala marxismus s Freudovými psychoanalytickými myšlenkami. Marcuse v tomto textu kladl důraz na různorodé sexuální osvobození, na hru, utopickou touhu a kultivaci estetického étosu. Předjímal tak kontrakulturu šedesátých let.

V knize *Jednorozměrný člověk* (*One-dimensional man*, 1964) Marcuse rozvíjel teorii o úpadku revolučního potenciálu v kapitalistické společnosti a o vývoji nových forem sociální kontroly. Marcuse tvrdil, že „rozvinutá indus-

triatní společnost“ vytváří falešné potřeby, které vážou jedince k současnému systému výroby a spotřeby. Podle této argumentace kultura masových médií, reklama, průmyslový management a liberální diskurz reprodukují stávající systém a pokoušejí se potlačit kritiku a opozici. Výsledkem je „jednorozměrný“ svět myšlení a chování, z nějž se začíná vytrácet schopnost kritického myšlení. Marcuse zde zpochybnil dva základní předpoklady ortodoxního marxismu: myšlenku proletariátu jako spolehlivého zdroje revolučního odporu a myšlenku nevyhnutelnosti zhroucení kapitalismu. Marcuse nespatořoval revoluční sílu výhradně v dělnické třídě, ale za zdroj opozičního myšlení a chování považoval spíše nejednotné síly menšin, radikální inteligence a lidí stojících na okraji vyznačující s tím, co nazýval „velké odmítnutí“. Když stará levice doktrinářsky a puritánsky přijala sovětský marxismus, nová levice pod Marcusovým vlivem spojila kritický marxismus s myšlenkami zastupitelské demokracie a s otevřeností vůči různým pluralitním spojenectvím; přijala sociální hnutí související s otázkami rasy, pohlaví, sexuality, míru a životního prostředí. Marcuse neúnavně kritizoval „rozvinutou industriální společnost“ s průvodním militarismem, rasismem, sexismem, imperialismem a násilným koloniálním vměšováním do záležitostí rozvíjejících se zemí takzvaného třetího světa (viz také Marcuse 1968, 1969, 1998a, 1998b).

Francouzský a italský marxismus

„Existencialistický marxismus“ se rozvíjel ve Francii v padesátých a šedesátých letech pod vlivem Jeana-Paula *Sartra a spojoval v sobě filozofii, politiku a literární teorii (viz dále Poster, 1975). *Existencialistický marxismus vycházel ze Sartrova pojetí svobody a soustředil se na utrpení a touhy konkrétních jedinců, na které pohlížel jako na zranitelné a smrtelné bytosti. Ve své *La Critique de la raison dialectique* (1960) spojil hegelovsko-marxistické pojmy odcizení a třídního vědomí s vlastní existencialistickou filozofií etické svobody autonomního lidského subjektu. Socialismus z tohoto pohledu umožnil opětovné sloučení „třídy o sobě“ s „třídou pro sebe“ neboli, řečeno s Hegelem, spojení „ducha“ a „existence“. Ve stejném období se Sartre zastával doktríny Frantze *Fanona o revolučním násilí utiskovaného lidu v alžírské válce za nezávislost proti Francii. Sartre vyvolal značnou polemiku a stal se terčem kritiky francouzského liberálního sociálního filozofa Raymonda *Arona.

V květnu roku 1968 ovládli radikální studenti pařížské univerzity a spojili se s dělníky v generální stávce, která otřásla samolibostí rozvinuté kapitalistické společnosti, přesvědčené o vlastní odolnosti vůči nepokojům a protestům. Francouzští aktivisté roku 1968 našli inspiraci v neomarxistických myšlenkách

*fenomenologického teoretika Henriho *Lefebvra (1947, 1974), který stejně jako Bloch rozvíjel kritiku každodenního života. Dalším podnětem se stala práce Guy *Deborda, který byl autorem knihy *The Society of the Spectacle* (1967) a ústřední postavou anarchistického situacionistického hnutí, které prosazovalo revoluční alternativy spotřebitelského eskapismu a okázalého odvrácení od bídy. V této době se mnoho mladých francouzských intelektuálů přiklonilo k novým formám marxismu. Byli mezi nimi i Jean Baudrillard a Jean-François *Lyotard. Ten se později stal součástí *poststrukturalistického a *postmodernistického hnutí, jež překročilo hranice marxismu. Baudrillardovy rané práce, ovlivněné Georgem *Bataillem a dalšími nekonformními mysliteli, rozvíjely neomarxistickou kritiku konzumní společnosti a zkoumaly různé utopické alternativy (více viz Kellner, 1989b). V sedmdesátých letech však Baudrillard prohlásil, že zrod nové postmodernity vyžaduje zcela jiné formy teorie a politiky a rozešel se s marxismem (další rozbor Baudrillardovy práce najdete ve 12. kapitole na s. 350).

V Itálii se v sedmdesátých letech vyvinula forma marxismu označovaná jako „autonomistický marxismus“. Soustředila se zejména kolem práce Antonia *Negriho (1976). Autonomistický marxismus usiloval o vytvoření revoluční politiky mimo oficiální evropské komunistické strany, které považoval za zkompromitované reformistickými postoji. Harry Cleaver (1979) kritizoval frankfurtskou školu a další formy západního marxismu za to, že zveličovaly moc kapitalistické hegemonie a podceňovaly sílu opozice dělnické třídy. Tento názor se objevuje i v knize Michaela Hardta a Antonia Negriho *Empire* (2000), která představuje rozpory globalizace z hlediska logiky „říše“ a zápasů „davů“. Hardt a Negri představují zrod „říše“ v podobě suverenity, hospodářství, kultury a zápasu, které otevírají nové tisíciletí nepředvídatelnému toku politických překvapení a nepokojů.

Strukturální a analytický marxismus

V reakci na existencialistický marxismus rozvinul Louis *Althusser školu „strukturalistického marxismu“, která byla částečně ovlivněna francouzskou *strukturalistickou teorií (budeme se jí zabývat v 9. kapitole). Althusser byl členem francouzské komunistické strany a tvrdil, že marxismus poskytl „vědecký“ pohled na kapitalismus a umožnil revoluční přechod k socialismu. Ve svých knihách *Pour Marx* (1965) a *Lire le Capital* (1970) analyzoval vazby mezi strukturou hospodářství, státu a ideologie ve vztahu k materiálním podmínkám výroby, které byly v konečném důsledku určující silou všech oblastí sociálního života. Althusser, stejně jako Lukács, představoval marxis-

mus jako teorii „totality“ kapitalistické společnosti a historie. Trval však na tom, že Marx ve svých pozdějších spisech o ekonomii dospěl k ostré „epistemologické roztržce“ s Hegelem. Althusser podrobil zdrcující kritice všechny hegelovské a „idealistické“ prvky, které pronikly do západního marxismu. Prosazoval to, čemu říkal „teoretická praxe“, a zastával se relativní nezávislosti teorie na „ideologických státních aparátech“. Althusserova odnož marxismu ovlivnila mimo jiné slovinského teoretika Slavojě Žižeka, který kombinoval strukturalistický marxismus s *Lacanova psychoanalytickou teorií (viz 8. kapitola, s. 251).

Althusserův vysoce abstraktní marxismus se stal předmětem kritiky zejména ze strany britského socialistického historika E. P. *Thompsona (1978). V osmdesátých letech se však v anglicky mluvícím světě rozvinula další akademická forma marxismu, označovaná jako „analytický marxismus“. Stejně jako Althusserovy práce také analytický marxismus bránil vědu a empirický výzkum proti hegelovské idealistické filozofii. Vlivná práce G. A. *Cohena *Karl Marx's Theory of History: A Defense* (1978) se zastávala striktně *funkcionalistického chápání historického materialismu. Jon *Elster v knize *Making Sense of Marx* (1985) tvrdil, že Marxovu metodologii je možné pochopit jen z hlediska metodologického individualismu a *teorie racionální volby. Marxistické pojetí třídy a kapitálu je analyticky zpracováno v díle Erika Olina Wrighta (1978) a Johna Roemera (1981). Cohen kladl důraz na Marxovo rozlišení mezi „výrobními silami a vztahy“, které se objevilo v *Předmluvě ke kritice politické ekonomie* z roku 1859 (citujeme z ní na s. 78). Cohen se soustředil zejména na Marxovo tvrzení, že v určitých fázích vývoje výrobního způsobu začnou být výrobní síly „omezovány“ výrobními vztahy. Podle Cohena funkcionalisticko-ekonomického chápání Marxe dojde k revolučnímu přechodu k novému výrobnímu způsobu tehdy, když stávající výrobní vztahy již nejsou funkční a nestačí pro plynulé rozšiřování výrobních sil. Kapitalismus z tohoto pohledu rozbíjí omezení starého feudálního řádu. Komunismus je zase ze své podstaty určen k tomu, aby rozbil kapitalistická omezení, jež stojí v cestě dalšímu rozvoji výrobních sil.

Kulturální studia ve Velké Británii a v USA: vliv marxismu

Rozmanité přístupy, které se v anglofonním světě začaly označovat jako „kulturální studia“, se poprvé objevily ve Velké Británii v šedesátých letech 20. století v době široce rozšířených sympatií vůči socialismu. Historické formy

analyzované v raných fázích britských kulturních studií v padesátých letech pojmenovaly poměry v období, kdy ve velké části Evropy panovalo značné napětí mezi starší kulturou dělnické třídy a novějšími komerčními typy populární kultury vyvěrajícími z amerického kulturního průmyslu. Původní projekt kulturních studií, který rozvíjeli Richard Hoggart, Raymond Williams a E. P. Thompson, se pokoušel uchránit kulturu dělnické třídy proti náporu komerční masové kultury. Thompsonovo zkoumání historie zápasů britské dělnické třídy a Hoggartova a Williamsova obrana kultury dělnické třídy byly součástí socialistického projektu, který považoval průmyslový proletariát za sílu působící ve prospěch rovnostářské sociální změny. Williams a Hoggart podporovali projekty vzdělávání dělnické třídy a kulturní studia považovali za nástroj sociálního pokroku.

Thompsonovy, Hoggartovy a Williamsovy útoky na amerikanismus a komercialismus na přelomu padesátých a šedesátých let byly částečně souběžné s ranou prací frankfurtské školy. Britští autoři však valorizovali dělnickou třídu, která byla podle názoru frankfurtské školy poražena evropským fašismem a neschopná zotavit se jako sjednocená třídní síla. O něco později se ve Velké Británii v Centru pro soudobá kulturní studia při University of Birmingham objevila druhá vlna kulturních studií, kterou vedl britský teoretik jamajského původu Stuart Hall (Hall et al., 1980). Birminghamská škola navázala na Hoggartovu, Thompsonovu a Williamsovu tradici „kultury a společnosti“ a na frankfurtskou školu. Nakonec však otevřela cestu populističtější „postmoderně“ v kulturních studiích.

Birminghamští učenci rozvíjeli řadu kritických přístupů analýzy a interpretace kulturních artefaktů (viz McGuigan, 1992; Kellner, 1995). Začali se soustředit na vzájemnou souhru vyobrazení třídy, genderu, rasy, etnické a národní příslušnosti v kulturních textech i v mediální kultuře. Jako jedni z prvních se soustředili na to, jak publikum aktivně interpretuje mediální kulturu v různých souvislostech, a analyzovali faktory, kterými se řídila reakce publika. Využili Gramsciho model hegemonie a kontrahegemonie a určili prvky dominance i prvky rezistence, boje a kreativity.

Stejně jako frankfurtská škola také britská kulturní studia dospěla k závěru, že masová kultura sehrála významnou roli při integraci dělnické třídy do stávající kapitalistické společnosti a že masový konzum představoval nový způsob kapitalistické hegemonie. Obě tradice současně určily síly odporu vůči kapitalistické společnosti a frankfurtští teoretici i časní předchůdci britských kulturních studií, zejména Raymond Williams, spatřovali ve vysoké kultuře, avantgardním výtvarném umění a literatuře kritické nástroje ke zlepšení politického vědomí. Na rozdíl od frankfurtské školy však pozdější britští autoři valorizovali prvky rezistence v populární kultuře médií a ve způsobu, jímž pub-

likum užívalo mediální artefakty. Naproti tomu frankfurtská škola měla až na výjimky sklony považovat masovou kulturu za nediferencovaný a homogenizovaný nástroj dominance – a tento rozdíl později významně rozdělil obě tradice.

Kromě studia kultury pracující třídy se birminghamská škola soustředila také na potenciál subkultury mládeže odolávat hegemonním formám kapitalistické společnosti. Britští badatelé sledovali, jak populární kultura umožnila osobitou identifikaci mládeže a jisté formy skupinové příslušnosti, jež mohly potenciálně působit proti hegemonním formám. Studovali způsoby přizpůsobení se dominantní politické ideologii v oblékání a stylu bílých příslušníků střední třídy. Ukázali také, jak si různé subkulturní skupiny mohou vytvořit vlastní styl a identitu a odolávat těmto formám. Poukázali například na černošské nacionalistické subkultury, na punkové hnutí a na asijské a jamajsko-britské formy etnického nesouhlasu (srov. Hall a Jefferson, 1976; Hebdige, 1979). Naproti tomu v rané frankfurtské škole se kulturou mládeže jako podstatnou politickou silou zabýval jedině Marcuse.

S kulturními studii souvisí ještě jeden problém, a to že se jen vzácně zabývala modernistickými a avantgardními estetickými hnutími. Ve své snaze legitimizovat studium populární kultury projevovala sklon odvracet se od takzvané vysoké kultury a zanedbávat potenciálně stejně významnou opoziční dynamiku „pokročilejších“ forem výtvarného umění, hudby a literatury. Tímto postupem se vystavovala riziku, že rozdělí oblast kultury na „elitní“ a „populární“ a pouze tím převrátí pozitivní a negativní význam staršího dělení na „vysokou“ a „nízkou“ kulturu. Měli bychom si uvědomit, že avantgardní hnutí na počátku 20. století, například expresionismus, dada a surrealismus, usilovala o rozvoj kulturních forem, které by vnesly revoluční prvky do společnosti, a že přístup k avantgardním prvkům modernistického umění nebyl vždy jen výsadou dominantních sociálních tříd a skupin (srov. Bürger, 1974; Huyssen, 1986).

Britská kulturní studia měla již od svého počátku složitý vztah k marxismu. Přestože Stuart Hall (1983) a Richard Johnson (1987) zakotvili kulturní studia v marxistickém modelu koloběhu kapitálu (výroba–distribuce–spotřeba–výroba), Hall a ostatní badatelé se nedrželi soustavně ekonomické analýzy. Mnozí badatelé britských a severoamerických kulturních studií od osmdesátých let do současnosti měli sklony zcela se odvrátit od politické ekonomie. Přestože Hall prohlásil, že stejně jako Gramsci by ani on nikdy nepopíral „rozhodující jádro ekonomické aktivity“ (1988, s. 156), dalo by se namítat, že Hall dostatečně nezačleňuje do svého díla ekonomickou analýzu. Například se domnívá, že součástí nové „globální postmoderny“ je pluralizace kultury. Naznačuje, že kultura se otevírá okrajovým jevům, rozdílům a hlasům, jež byly vytlačovány ze západní kultury. V militantnějším duchu frankfurtské školy by se dalo namítnout, že globální postmoderna představuje

také šíření globálního kapitalismu do prostoru nových mediálních technologií a že šíření informací a zábavního průmyslu představuje mocný zdroj kapitalistických výdělků a sociální kontroly. Globální ekonomická a sociální směna nepochybně přináší mnohé možnosti pro kulturní komunikaci a podryvání dominantních mocenských struktur. Musíme si ovšem také uvědomit, že taková směna může být limitována nadnárodními korporacemi, které se stávají mocnými politickými a kulturními arbitry, v jejichž zájmu není rozšiřovat možnosti kulturního vyjádření, ale spíše je omezovat (srov. Best a Kellner, 2001; Kellner, 2003). Další diskuse o těchto otázkách najdete ve 12., 13. a 14. kapitole.

Neoliberální obrat v hospodářské politice většiny vlád rozvinutého „prvního světa“, k němuž došlo v osmdesátých letech, znamenal vážnou krizi pro levice. Tato obava dosáhla vrcholu se zhroucením komunismu v sovětském východním bloku a v revolucích roku 1989. Otázky, jež tento vývoj klade před marxismus, jsou probírány ve 20. rámečku v této kapitole a ve 34. rámečku ve 13. kapitole.

RÁMEČEK 20

Marxismus v devadesátých letech: reakce na zhroucení komunismu

Sedmdesátá léta 20. století přinesla západnímu marxismu mnohé debaty a proměny. V roce 1973 napsal Habermas studii o „krizi legitimacy“ v „pozdním kapitalismu“. Tvrdil, že poválečná sociálnědemokratická politika přerozdělování bohatství v západoevropských státech již nemůže obhájit svou opodstatněnost vzhledem k základním tendencím kapitalistické ekonomiky (Habermas, 1973). V osmdesátých letech se však západoevropské ekonomiky vzpamatovaly ze sporů sedmdesátých let a vlády začaly prosazovat neoliberální politiku volného trhu, takže problém „legitimity“ v kapitalismu ustoupil z popředí veřejného zájmu. Politické vášně vychladly a nastalo období konzervatismu. Zhroucení komunismu ve východní Evropě a rozpad Sovětského svazu na přelomu osmdesátých a devadesátých let byly předzvěstí posunu akademické sociální vědy od marxismu k novějším formám *postmodernistických, *poststrukturalistických a multikulturních přístupů a příklonu mnoha bývalých levicově orientovaných teoretiků k liberální teorii i politice.

Jeden z typických směrů argumentace nacházíme u Aronsona (1995), který tvrdil, že marxismus zakotvený v 19. století se může jen obtížně přizpůsobit změněným podmínkám končícího 20. století. Aronson je toho názoru, že marxismus se příliš úzce soustředil na ekonomické faktory a otázky třídy a nikdy patřičným způsobem neuchopil charakteristické otázky 20. století, a sice otázky genderu, rasy, sexuality a dalších forem exkluze. Klasické marxistické naděje vkládané v revoluci byly spjaty s historickými silami své doby. Jakmile však byly poraženy politické strany a sociální třídy, které se staly základem nadějí marxismu,

a původní doktríny již nestačily pojmut komplexní realitu, bylo podle Aronsona načase opustit marxismus a přijmout nové teorie a politické názory.

Studie Ernesta Laclaua a Chantal Mouffeové *Hegemony and Socialist Strategy*, která poprvé vyšla v roce 1985, pomohla formovat vlivnou verzi „postmarxismu“, který kritizoval ortodoxní modely a rozvinul koncepci „radikální demokracie“ založené na „nových sociálních hnutích“. Pozdější dialog mezi Laclauem, Judith Butlerovou a Slavojem Žižekem rekonstruoval projekt západního marxismu na základě poststrukturalistických a multikuturních postojů (Butlerová et al., 2000).

Někteří teoretici se také snažili vysvětlit zhroucení komunismu z hlediska marxistických předpokladů a nastítnit budoucnost marxismu po rozpadu Sovětského svazu. Některí autoři s pomocí marxismu vysvětlovali nedostatky ortodoxního marxismu a příčiny zhroucení Sovětského svazu. Kagarlitsky (1990) argumentoval, že sovětský komunismus zradil marxistické principy, že utlačoval dělnickou třídu, odcizil se jí a tak si vytvořil opozici proti sobě. Podobně Callinicos (1991) tvrdil, že Sovětský svaz se nikdy nerozešel s leninistickými a stalinistickými ortodoxními názory a že bylo nezbytné vrátit se k autentičtějším stylům revolučního marxismu, které reprezentuje Trockij. Jiní zase tvrdili, že Sovětský svaz neudržel krok s technickým rozvojem, takže pohled na zámožnější život v sousedních kapitalistických zemích byl zdrojem rozčarování, opozice a nakonec i povstání (viz Blackburn, 1991; Magnus a Cullenberg, 1995; Callari et al., 1995).

Obecně se má za to, že zhroucení komunismu nelze považovat zjednodušeně za důkaz chybnosti, naivity nebo zastaralosti marxistických myšlenek. Dlouhotrvající politické represe a zhroucení sovětského experimentu vyvolávají závažné otázky o tom, zda jsou marxistické představy o společnosti schopné formovat blaho a prosperitu společnosti a vytvořit morálně oprávněné instituce zajišťující spravedlnost. Tvrdí se, že marxismus nikdy nevytvořil spravedlivé institucionální uspořádání, jež by uznalo a ocenilo individuální ctnosti a individuální morální odpovědnost – zejména proto, že existující morální problémy byly podle marxismu těsně spjaty s kapitalistickým způsobem výroby, a proto byly pouze přechodnou a nadbytečnou fází dějin (srov. Lukes, 1985). Na druhou stranu je nutné zdůraznit, že kdyby se Marx dožil existence skutečných historických režimů, které se opíraly o jeho sociální filozofii, téměř jistě by je *nepodporoval*. Sovětský svaz nelze považovat za skutečně komunistickou společnost v tom smyslu, v jakém o ní uvažoval Marx – tedy jako o „spolku svobodných výrobců“, v němž „svobodný rozvoj každého je podmínkou svobodného rozvoje všech“ (Marx a Engels, 1848, s. 105). Snad nejpřiléhavěji lze Sovětský svaz popsat jako formu těžce restriktivního, státem ovládaného kapitalismu. Z tohoto důvodu lze tvrdit, že zhroucení sovětského bloku neznamena důkaz, že Marxovy myšlenky jsou pro soudobý svět naprosto bezvýznamné, ale je spíše koncem brutálních deformací Marxových idejí o dějinách a společnosti.

Závěr

Zatímco Marxovo a Engelsovo dílo čerpalo inspiraci v revolučním hnutí roku 1848, na rozvoji a šíření tradice západního marxismu ve 20. století se podílel úspěch bolševické revoluce z roku 1917 a později také kulturní hnutí šedesátých let. Studenti a mladí radikálové na celém světě hledali verzi kritického a revolučního marxismu nezávislého na ortodoxních postojích a kompromisech politických stran a režimů, například Sovětského svazu. Odmítli vědecké typy marxismu a dali přednost otevřenějšímu a méně dogmatickému myšlení. V uplynulých desetiletích byl západní marxismus doplněn a do jisté míry i nahrazen rozmanitějšími formami teorie, například poststrukturalismem, psychoanalytickou teorií, diskurzivní analýzou, feministickou teorií, multikulturalismem a postkoloniální teorií. Přesto i nadále zůstává důležitým proudem soudobé teorie a výzkumu. Autoři jako Lukács, Gramsci, Bloch, Benjamin, Adorno, Marcuse a další neztrácejí na své zajímavosti. Přestože už se netěší stejné míře intelektuální hegemonie, jíž se kdysi těšili v jistých levicových kruzích, jejich spisy zůstávají důležitou součástí nástrojů soudobé sociální teorie. Marxismus i nadále přináší vhled do mnoha současných problémů a krizí – od globalizace až po ekologii, terorismus, imperialismus, moc, technokracii, postmodernismus a informační společnost.

K ZAMYŠLENÍ

1. Jakým způsobem vycházejí západní marxisté z Marxových doktrín? Jakým způsobem se s nimi rozcházejí?
2. Jak lze definovat pojem ideologie? Je všechna ideologie *falešným vědomím*? Pokud ne, proč?
3. V jakém ohledu se kritická teorie frankfurtské školy rozchází s *tradiční teorií* nebo pozitivní vědou?
4. Je kritika masové kultury frankfurtské školy *elitářská*? Nacházíme u modernějších autorů lepší pochopení kulturního života?
5. V jakém smyslu nastal ve 20. a 21. století úpadek marxismu?
6. Znamená zhroutilí sovětského komunismu také vyvrácení marxismu?

■ DOPORUČENÁ LITERATURA

Dobré přehledy západního marxismu jsou *Considerations on Western Marxism* Perryho Andersona (Verso, 1976), *Of Critical Theory and its Theorists* Stephena Bronnera (Routledge, 2002), *Dialectic of Defeat* Russella Jacobyho (Cambridge University Press, 1981), třísvazkový *Main Currents of Marxism* Leszeka Kolakowského (Oxford University Press, 1978), *Lenin, Hegel and Western Marxism* Kevina Andersona

(University of Illinois Press, 1995) a *Time, Labor and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory* Moishe Postonea (Cambridge University Press, 1993).

Klíčovým zdrojem pro Marxovo a Engelsovo klasické pojetí ideologie je *The German Ideology* (Lawrence & Wishart, 1975). Z četných diskusí o tomto pojetí doporučujeme článek Stuarta Halla „The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees“ v publikaci *Marx: A Hundred Years On*, kterou uspořádala Betty Matthewsová (Lawrence & Wishart, 1983), dále pak doporučujeme Abercombie et al.: *The Dominant Ideology Thesis* (Allen & Unwin, 1980), článek Douglase Kellnera „Ideology, Marxism, and Advanced Capitalism“, *Socialist Review*, 42 (Nov.–Dec. 1978), 37–65, a texty Gramsciho a birminghamské školy citované níže. Zajímavou analýzu najdete v *The Dialectic of Ideology and Technology* Alvina Gouldnera (Seasbury Press, 1977) a v Gouldnerově práci *The Two Marxisms* (Macmillan, 1980).

O práci Ernsta Blocha se dočtete v publikaci, kterou uspořádali Jamie Daniel a Tom Molyan: *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch* (Verso, 1997). O využití Blochovy dialektiky ideologie a utopie v soudobých kulturních studiích se dočtete v článku Frederika Jamesona „Reification and Utopia in Mass Culture“, *Social Text*, 1: 130 až 148, a v Jamesonově práci *Late Marxism: Adorno, Or the Persistence of the Dialectic* (Verso, 1990). O Gramscim, ideologii a hegemonii píše Jorge Larrain v *The Concept of Ideology* (Hutchinson, 1979) a v *Marxism and Ideology* (Macmillan, 1983), další informace najdete v knize *Gramsci and Marxist Theory* (Routledge, 1979), kterou uspořádala Chantal Mouffeová, a v knize Carla Bogga *The Two Revolutions: Antonio Gramsci and the Dilemmas of Western Marxism* (South End Press, 1984). Klasické eseje Waltera Benjaminina včetně „The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction“ (česky „Umělecké dílo ve věku své technické reprodukovatelnosti“, in: *Dílo a jeho zdroj*, Odeon, Praha, 1979) uspořádala Hannah Arendtová ve výboru *Illuminations* (Cape, 1970). Jako úvod k Benjaminovi vyzkoušejte studii Graema Gillocha *Walter Benjamin: Critical Constellations* (Polity Press, 2002). Průkopnický typ kulturní kritiky podobné Blochovi a Benjaminovi najdete u Siegfrieda Kracauera: *The Mass Ornament* (Harvard University Press, 1963), který vychází z esejů napsaných původně v Německu ve dvacátých a třicátých letech 20. století.

Dobry přehled o frankfurtské škole napsal Martin Jay: *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923–1950* (Heinemann, 1973) a Seyla Benhabibová: *Critique, Norm and Utopia: A Study of Foundations of Critical Theory* (Columbia University Press, 1986). Doporučujeme také *Marxism and Totality* Martina Jaye (Polity Press, 1984), *Critical Theory, Marxism and Modernity* Douglase Kellnera (Johns Hopkins University Press, 1989), *Introduction to Critical Theory* Davida Helda (Polity, 1990) a *The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance* Rolfa Wiggershause (Polity Press, 1994). Dobry výběr statí frankfurtské školy pořídili Andrew Arato a Eike Gebhardt: *The Frankfurt School Reader* (Continuum, 1976) a Stephen Bronner a Douglas Kellner: *Politics, Culture and Society: A Critical Theory Reader* (Routledge, 1989). Klíčovy výbor Adornových statí o kulturním průmyslu *The Culture Industry* uspořá-

dal Jay Bernstein (Routledge, 1991). Doporučujeme také čtanku Briana O'Connora *Adorno Reader* (Blackwell, 2000). Dobrý úvod k Adornovi napsal Martin Jay: *Adorno* (Harvard University Press, 1984) a Simon Jarvis: *Adorno: A Critical Introduction* (Polity Press, 1998). Stručné pojednání o frankfurtské škole v souvislosti s uměním a estetikou najdete v 6. kapitole knihy Austina Harringtona *Art and Social Theory: Sociological Arguments in Aesthetics* (Polity Press, 2004). Sám Adorno se nečte snadno. Pro začátek doporučujeme jeho krátkou knihu *Minima Moralia* (Verso, 1981).

Nejlepším úvodem do raných Habermasových prací je *The Critical Theory of Jürgen Habermas* Thomase McCarthyho (MIT Press, 1978). Dobrý výbor esejů o Habermasovi a veřejné sféře uspořádal Craig Calhoun: *Habermas and the Public Sphere* (MIT Press, 1992). Feministickým pohledem Nancy Fraserové na veřejnou sféru se zabývá 28. rámeček v této knize. Přečtěte si také esej Douglase Kellnera „Habermas, the Public Sphere, and Democracy: A Critical Intervention“ v knize *Perspectives on Habermas* (Open Court, 2000), kterou uspořádal Lewis Hahn. O Marcusovi se dočtete v knize Douglase Kellnera *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism* (University of California Press, 1984) a v knize *Marcuse: From the New Left to the Next Left* (University of Kansas Press, 1994), kterou uspořádali John Bokina a Timothy Lukes.

Jako další zdroje informací o marxismu v britských a amerických kulturních studiích poslouží Stuart Hall et al. (eds.): *Culture, Media, Language* (Hutchinson, 1980) a *On Ideology*, kterou uspořádalo středisko pro soudobá kulturní studia při University of Birmingham (Hutchinson, 1978). Přečtěte si také článek Richarda Johnsona „What is Cultural Studies Anyway?“ v *Social Text*, 16 (1986/1987), *Cultural Populism* Jima McGuigana (Routledge, 1992), *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Postmodern* Douglase Kellnera (Routledge, 1995) a *Cultural Studies and Beyond* Ioana Daviese (Routledge, 1995). Užitečnou čtanku uspořádali Meenakshi Durham a Douglas Kellner: *Media and Cultural Studies: Key Works* (Blackwell, 2001). Několik marxistických pohledů na postmodernismus najdete v práci Davida Harveye *The Condition of Postmodernity* (Blackwell, 1989), v knize Frederika Jamesona *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism* (Verso, 1991), v knize Alexe Callinicos *Against Postmodernism* (Polity Press, 1990), v práci Stevena Besta a Douglase Kellnera *Postmodern Theory: Critical Interrogations* (Macmillan, 1991) a v knize Stevena Besta a Douglase Kellnera *The Postmodern Adventure: Science Technology, and Cultural Studies at the Third Millennium* (Routledge, 2001). Další tituly jsou uvedeny v doporučené literatuře ke 12. a 13. kapitole.

■ INTERNETOVÉ STRÁNKY

Marxistický internetový archiv na adrese www.marxist.org/archive/marx je dobrým zdrojem s vyhledáváním a odkazy na Marxovy texty.

Vyčerpávající biografii s částmi hlavních prací Györgyho Lukáče najdete na adrese www.marxist.org/archive/lukacs.

Na adrese www.marxist.org/archive/gramsci je úvod do Gramsciho života a myšlení s odkazy na výběry z jeho klíčových textů.

illuminations: na adrese www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/illumina%20Folder/index.html najdete odkazy na eseje, úryvky a články soudobých autorů o frankfurtské škole a jejím odkazu.

Herbert Marcuse: na adrese www.marcuse.org/herbert jsou stránky, které udržuje jeden z jeho vnuků. Najdete tam životopis, archiv nejdůležitějších prací a texty o jeho odkazu.

Psychoanalytická sociální teorie

Anthony Elliot

TÉMATA PROBÍRANÁ V TÉTO KAPITOLE

Sigmund Freud a jeho odkaz sociologii	242
Potlačení, civilizace a oidipovský komplex	243
Psychoanalýza po Freudovi: vývoj sociální teorie	245
Francouzská strukturalistická psychoanalýza:	
Jacques Lacan a jeho škola	248
Potíže s Lacanem	250
Lacan, Althusser a Žižek	251
Psychoanalýza ve feministické sociální teorii	253
Nancy Chodorowová: vztah matka-dítě a mužská nadvláda	254
Jessica Benjaminová: gender a jednání	256
Julia Kristeva: subverze a ženská sémiotika	258
Postmodernismus a psychoanalýza: Gilles Deleuze a Félix Guattari	260
Závěr	262
<i>K zamyšlení</i>	263
<i>Doporučená literatura</i>	264
<i>Internetové stránky</i>	265

Na sociální teorii a moderní sociologii měla zásadní dopad psychoanalýza rozvíjená Sigmundem *Freudem a jeho následovníky. Freudovy základní objevy – nevědomí, sexuální potlačení, oidipovský komplex a podobně – rozvíjeli sociologové, kteří se zabývali lidskou *subjektivitou, *genderem a sexualitou, rodinou a socializací, jazykem a *ideologií a také vytvářením kulturní identity a forem politické *dominance. Ve 20. a 21. století navázali

sociální teoretici na psychoanalytickou tradici, aby mohli pojmenovat vztahy mezi jedincem a společností i složité a často protichůdné způsoby, jimiž lidé získávají, přetvářejí a proměňují myšlenky, hodnoty, symboly, přesvědčení a emocionální dispozice širší společnosti. Bylo to zřejmé zejména v posledních desetiletích, kdy freudovská témata a psychoanalytické motivy posloužily při analýze sexuální politiky, otázek identity a životního stylu a povahy modernity a postmodernity.

V této kapitole se budeme zabývat některými významnými prvky Freudova odkazu pro dnešní sociologické myšlení. Budeme také hovořit o některých vlivných postfreudovských teoretických psychoanalýzy, kteří vystoupili do popředí ve čtyřicátých a padesátých letech 20. století a později. Patří mezi ně francouzský teoretik Jacques Lacan a další teoretici, kteří začali působit v šedesátých letech, mezi nimi Gilles *Deleuze, Félix *Guattari, Slavoj *Žižek a feministické teoretičky Julia *Kristeva, Nancy *Chodorowová a Jessica *Benjaminová.

Sigmund Freud a jeho odkaz sociologii

Freudovskou psychoanalýzu spojuje se sociologií zájem o osud jedince v kontextu sociálních vztahů a širších kulturních procesů. Zatímco Freudovy spisy se odvíjejí zejména od klinické práce s pacienty a v tom ohledu se liší od základní metodologie hlavního proudu sociální vědy, jeho charakterizace lidské osobnosti má jisté paralely například s teorií Thomase *Hobbese o lidské povaze nebo s Marxovým líčením egoistického jedince v kapitalistické společnosti. Zatímco Hobbes a Marx kladli důraz na vliv sociálních forem při utváření já, Freudovým metodologickým východiskem je individuální psyché, zejména pudové impulzy a libidinózní touhy, které utvářejí lidskou představivost.

Podle Freuda je já zásadním způsobem rozděleno nebo rozštěpeno mezi vědomou identitu a potlačené *nevědomí*. Životní dráha já se odehrává na pozadí radikální odlišnosti *nevědomí*. Freud dělí psyché na tři činitele: id, ego a superego. Id, spočívající u kořenů *nevědomé* touhy, nemůže být vyjádřeno, ale přesto soustavně usiluje o vyjádření v našem každodenním životě – projevuje se ve snech, při denním snění, v přerěknutí a podobně. *Nevědomé* id je skrytou oblastí já, nezná realitu, logiku ani rozpory a je u kořene toho, jak člověk může současně projevovat lásku i nenávisť – ať už k rodičům, sourozencům, přátelům nebo kolegům. *Nevědomá* touha proniká do všech lidských záměrů, ideálů a imperativů. Podle Freuda je tedy ego vzájemně spjato se silami id a já je produktem *nevědomí*. Výrazem superego označoval Freud

morální uvědomění. Superego odpovídá za smysl pro povinnost a sebekázeň a vychází z ega i ze svévolných hnutí id.

V následujícím pojednání se budeme zabývat především úlohou těchto pojmů ve Freudových teoriích potlačení, civilizace a oidipovského komplexu.

Potlačení, civilizace a oidipovský komplex

Freudovy úvahy o lidské osobnosti a utváření já byly pro sociology zajímavé, ale největší vliv měly jeho úvahy o vztazích mezi já a společností – zejména v jeho pozdějších spisech o civilizaci. Ve svých pozdních dílech došel Freud k závěru, že lidské bytosti žijí pod vlivem ničivé síly *pudu smrti*, který je založen na přísném kulturním zákazu sexuální touhy a radosti. Tato témata rozpracoval ve svých významných spisech *Mimo princip slasti* (Jenseits des Lustprinzips, 1920) a *Nespokojenost v kultuře* (Das Unbehagen in der Kultur, 1930). Freud se domnívá, že civilizace je represivní. Společnost klade na jedince psychické požadavky s cílem dosáhnout kulturní konformity. Takové požadavky mohou vyústit v osobní trápení a neurotické strádání.

V jádru vztahu jedince k sobě a k ostatním spočívá podle Freuda ambivalence. Stejně jako se ego snaží zavést řád a kontrolu nad rušivým nevědomím, musí kulturní ideje obsahovat hlubší emocionální usilování členů společnosti a tlačí tak „princip slasti“ do služeb „principu reality“. Freud tvrdí, že je to nezbytné pro samotnou reprodukci sociálního života. Rozvoj civilizace, sociálních vazeb a povinnost pracovat – to vše závisí na sebeovládání. Ale právě v tomto bodu se objevuje rozpolcenost mezi přáním jedince a sociální nutností a právě sem Freud klade kulturní patologii. Základní problém spatřuje v tom, že kultura má sklon oloupit jedince o ničím neomezené pudové potěšení a zásadním způsobem omezuje sexualitu. Na přelomu století naslouchal Freud ve Vídni každodenně úzkostem svých buržoazních pacientů a objevil hluboké spojení mezi osobními vnitřními touhami a represivními sociálními formami, které plodily nadměrnou sebekontrolu. Popření pocitů, vtěsnání sexuality do úzkého prostoru monogamie a manželské zákonnosti a zkosnatělé (mužské) trvání na monosexualitě: to jsou podle Freuda skličující emocionální zranění, která nám uštědřuje kultura. Klíčovým úkolem civilizace je vnést řád do volného toku nevědomé touhy, jenže rovnováha mezi touhou a řádem se neustále mění a snadno se může stát až příliš velkou zátěží pro jedince i kolektivy. Jakmile se uvalení sociální kontroly, řádu a struktury promění v represivní *uzavření, začne mít kulturní život sklony k sebezničení.

Ve svých raných spisech se Freud zamýšlí nad střetáváním jedinců se sociální regulací z hlediska protichůdných faktorů touhy a kontroly, slasti

a skutečnosti, sexuality a pudu sebezáchovy. Ústředním bodem tohoto strukturujícího procesu omezení a potlačení je oidipovský komplex, který Freud načrtl ve své klasické práci *Výklad snů* (*Die Traumdeutung*, 1900). Zásah otce do dvojice dítě-matka má klíčový význam pro pochopení institucionalizace morálních imperativů, zejména proto, že otcovská role je symbolická a tudíž připomíná sociální regulaci. Ve starobylém řeckém mýtu je mladému Oidipovi předpovězeno, že zavraždí otce a bude spát s matkou. Při studiu významu tohoto mýtu Freud vysledoval původ kolektivních morálních zákazů až k mytické události. Teorém o původní otcovraždě přivedl Freuda k úvahám o kolektivním oidipovském morálním imperativu (*Totem a tabu* [*Totem und Tabu*, 1913]). Freud vykresluje obraz „prvotní tlupy“, skupiny bratrů ovládané všemocným otcem, který má monopolní právo na ženy. Rozhněvaní a frustrovaní bratři nakonec otce zabijí a snědí. Pocity viny a rozporuplnosti však bratry přivedou k výčitkám svědomí. Tato nevědomá muka přimějí bratry k tomu, že mrtvého otce ztotožní s „totemem“ a ustanoví morální omezení směřující proti svobodnému projevu sexuální touhy. Stejně jako v samotné oidipovské fantazii je hrůza z otce nyní přenesena „dovnitř“. Regulace společnosti se uskutečňuje prostřednictvím zřeknutí se touhy, jež nachází svůj výraz v tabu uvrženém na incest.

Nejpropracovanější pohled na kulturu a morálku jako důsledek sociálně organizované „sublimace“ přináší Freud ve své pozdní práci *Nespokojenost v kultuře* (*Unbehagen in der Kultur*, 1930). Pojednává o ní 21. rámeček.

RÁMEČEK 21

Freudova *Nespokojenost v kultuře*

Ve své práci *Nespokojenost v kultuře* rozvíjí Freud pojem „pud smrti“ jako objekt a také jako prostředek systému represe, který je zakotven v základech kultury. Součástí Freudovy teorie pudu smrti je radikálně nová interpretace uspořádání moderní kultury. Pudem smrti míní Freud snahu očistit se a vrátit k řádu. Lidské strádání a útlak již nepovažuje za výsledek samotného sexuálního potlačení. Místo toho klade rovnítko mezi kulturou a základní omezení sklonu k sebezničení. Civilizace chrání člověka před určitými agresivními stránkami pudu smrti. „Hlavní odříkání, které kultura požaduje od jedince,“ píše Paul Ricœur (1965, s. 307) o Freudově metapsychologii, „je příkaz odříkat se nikoli touhy jako takové, ale agresivity.“

Začleněním nového dualismu do své analýzy moderní kultury dokázal Freud přepracovat problém já a společnosti jako soupeření mezi láskou a nenávistí nebo mezi láskou a smrtí. Láska je principem civilizované sounáležitosti. Nenávist a pud smrti jsou síly, které mohou sounáležitost narušit. V *Nespokojenosti v kultuře* Freud vysvětluje lásku a smrt, *eros* a *thanatos* (řecké výrazy pro „lásku“ a „smrt“) takto:

Civilizace je proces sloužící Erotovi, jehož cílem je spojit jedince, potom rodiny, potom rasy, kmeny a národy do jedné veliké jednoty... Tyto soubory lidí jsou vzájemně libidinózně provázány. Pouhá nutnost a výhoda vzájemné spolupráce by je pohromadě neudržela. Ale přirozený agresivní pud člověka, nepřátelství každého vůči všem, je v protikladu s programem civilizace. Agresivní instinkt je derivátem a hlavním představitelem pudu smrti, který se vyvinul společně s pudem sexuálním a dělí se s ním o vládu nad světem.

(1930, s. 122)

Patologická nutkání kulturního života jsou zakotvena v represivní povaze lásky a nenávisti. Freud zůstává věrný svému původnímu názoru, že reprodukce společnosti závisí na sexuálním potlačení, ale v jeho pozdějších sociologických představách se toto sexuální potlačení stává součástí smrtícího pudu sebezáchovy, který je uspořádán jako destruktivní útok na lidské tělo, na ostatní a na přírodu. Freud měl na mysli zejména vysoce autoritativní evropské společnosti před první světovou válkou, které v roce 1914 poslaly tisíce mladých mužů na smrt. Freud si také palčivě uvědomoval patologické rysy fašismu, rasismu a antisemitismu dvacátých a třicátých let 20. století a vnímal je jako zhroucení civilizace v důsledku transformace sexuálního potlačení, které získalo podobu odhodlání vyhladit všechno cizí a neuspořádané. Dnes lze stejným způsobem uvažovat o jevu „etnických čistek“, o homofobii i o „morální panice“ z lidí považovaných za deviantní.

Freudovy úvahy o já v soudobé kultuře výrazně ovlivnily debaty na půdě sociální teorie – od Herberta Marcuse (1955) až k Michelu Foucaultovi (1976) a dalším. Příliš mnoho potlačení vede podle Freuda k silnému nevědomému strádání, nepřátelství a hněvu. Zesílení nevědomé touhy může v takovém okamžiku uvolnit mentální přehradu sexuálního potlačení s dalekosáhlými důsledky. Jádrem Freudova příspěvků k sociologii a sociální teorii je tedy otázka subjektivních zárodků sociální a politické transformace.

Psychoanalýza po Freudovi: vývoj sociální teorie

Mnozí filozofové, umělci a autoři považovali Freudovy myšlenky za stejně plodné a smělé jako sporné a problematické. Mohli bychom stručně podotknout, že Freudovy pozdější spekulace o civilizaci a sociální dynamice neodpovídají vědeckým nárokům a požadavkům, jež splňoval jeho psychoanalytický projekt v počátcích jeho vědecké kariéry. Pozdější spekulace trpí sklonem k redukcionismu a fyziologickému determinismu, který problémy mentálních a psychických chorob jedince zobecňuje a přenáší na celé soubory sociálních aktérů. Tímto zobecněním Freud zanedbává zprostředkující úlohu sdílených sociálních forem kulturního vyjádření a úlohu společných komunikačních systémů zprostředkovaných jazykem, který propůjčuje roz-

dílné významy biologickým zkušenostem v různých kulturách a v různých historických dobách. Lze namítnout, že Freudovy spekulace o jistých domnělých „univerzálních konstantách“ lidské povahy prozrazují neschopnost psychoanalýzy přiznat vlastní kulturní a historická omezení a skutečnost, že psychoanalýza je jen jedním z mnoha diskurzů o lidském životě. Přes revoluční vynalézavost a pronikavost svých postřehů o „potlačení“, „vytěsnění“, „přenosu“, „nevědomých přáních“ a „pudech“ Freud nepoznal, že příběh sexuality a jejích rozmanitých převleků není *jediným* příběhem, který lze vyprávět o lidské přirozenosti a který si činí nárok na pravdivost.

Nehledě na tyto problémy se freudovské představy široce odrazily v sociologických úvahách o lidské subjektivitě, mezilidských vztazích a míšení rozumu a iracionality v politice a historii. Ve zbývajících částech této kapitoly se zaměříme na to, jak další psychoanalytičtí autoři přijali některé prvky Freudových prací, jiné prvky zavrhli a kriticky tak rozšířili jeho myšlení různými směry. Podíváme se na tři klíčové směry psychoanalytického proudu sociálního myšlení 20. století. Je to v první řadě francouzská „strukturalistická“ škola, kterou svými pracemi v padesátých letech založil Jacques Lacan; dále je to feministické psychoanalytické myšlení, které vzniklo v šedesátých letech; a nakonec postmoderní psychoanalytické teorie, jež zastupují Gilles Deleuze a Félix Guattari. Ve 22. rámečku se zamýšlíme rovněž nad úlohou psychoanalytických myšlenek v marxistické a funkcionalistické sociální teorii v polovině 20. století.

RÁMEČEK 22

Psychoanalýza v marxismu a funkcionalismu: socializace a „autoritativní osobnost“

V padesátých a šedesátých letech 20. století se frankfurtští teoretici Herbert Marcuse a Theodor Adorno obrátili k Freudovi, aby přeformulovali vztah mezi já a společností. Jak jsme uvedli již v 7. kapitole, politická motivace tohoto obratu k Freudovi měla své kořeny v Marcusových a Adornových pokusech pojmenovat vzestup nacismu a účinky byrokratického kapitalismu na soukromý život. Významné kroky v tomto směru podnikl již ve třicátých letech Erich Fromm, jeden z prvních spolupracovníků frankfurtské školy, který prosazoval freudovskou analýzu (proti Freudovým pesimističtějším sklonům) jako nástroj v boji o sociální osvobození a zkrácení násilí.

Z Freudovy teorie oídipovského komplexu a z jeho teorému týkajícího se potlačení dětské sexuality rozvinuli Marcuse a Adorno představu „autoritativní osobnosti“ (Adorno et al., 1950). Autoritativní osobnost, jejíž typ podle všeho silně převažoval v německé střední třídě, žene touha po přizpůsobení a jasně formulovaných pravidlech. Tento typ prahne po silném

vedení, sociálním řádu a směrnicích. Marcuse a Adorno však tvrdili, že tento typ osobnosti se nevyskytoval pouze v nacistickém Německu. Sklony k autoritářství a konformitě byly stále patrnější také v rozvinutých západních liberálních společnostech.

Marcusův radikální freudismus si získal značný ohlas v šedesátých letech – nejen v akademických kruzích, ale také mezi studentskými aktivisty, umělci a zastánci sexuální svobody. V práci *Eros and Civilization* (1955) je jádrem jeho analýzy rozdíl, který narysoval mezi „základní“ a „nadbytečnou“ represí. Základní represe je minimální úroveň psychologického sebezapření vyžadovaného sociální strukturou a kulturním řádem. Nadbytečná represe souvisí se stupňováním sebeomezování vyplývajícím z asymetrických mocenských vztahů. Marcuse popisuje například monogamní patriarchální rodinu jako místo, kde se odehrává nadbytečná represe. Zdůrazňuje však také, že takzvaná sexuální revoluce šedesátých let nemusela vždy ohrozit mocenské struktury etablovaného sociálního řádu. Snažil se ukázat, jak mohou být požadavky na svobodu a vzbouření proti rodině snadno přesměrovány do podoby komerčních zájmů.

Marcuse sice pozoroval rostoucí známky nadbytečné represe v pozdněkapitalistické společnosti, ale přesto zůstal pozoruhodně optimistický, co se týká možnosti změny. Tvrdil, že princip výkonnosti paradoxně otevírá cestu k odstranění sexuální represe. Materiální blahobyt rozvinuté kapitalistické společnosti byl možným počátečním bodem, odkud se mohlo začít uskutečňovat smíření mezi kulturou a přirozeností – počátkem fáze sociálního vývoje, který označoval jako „libidinózní racionalita“. Přestože se o zrušení sexuální represe vyjadřoval poněkud neurčitě, pozoroval zrod emocionální komunikace a zralé intimity pramenící ze smíření štěstí a rozumu. „Představitost,“ napsal Marcuse, „předvídá smíření jedince s celkem, touhy s naplněním, štěstí s rozumem“ (Marcuse, 1955, s. 258).

V rámci funkcionalistické školy se zrodil odlišný přístup k integraci psychoanalýzy a sociologie (diskusi o funkcionalismu najdete ve 4. kapitole). Tento přístup se soustředil na sociální řád, socializaci a reprodukci sociálního systému. Talcott *Parsons využil freudovské myšlenky k pochopení toho, jak člověk během procesu socializace zvnitřňuje základní symboly a hodnoty. Podle Parsonsova funkcionalistického uchopení freudovských myšlenek je struktura lidské osobnosti výsledkem zvnitřnění vytoužených objektů, vztahů a eticko-kulturních hodnot, které vytvářejí širší sociální síť. Tento přístup klade důraz na spojení struktury osobnosti, sociálního systému a kulturního systému (viz Parsons, 1964).

Na rozdíl od Marcuse a Adorna, kteří kladli důraz na sociální manipulaci s nevědomím, Parsons nacházel jistou předzjednanou harmonii mezi jedincem a společností. Parsonsův pokus sloučit sociologickou teorii s psychoanalýzou má dnes už jen málo následovníků, ale některé aspekty jeho práce jsou stále vlivné. Dalším představitelem sloučení freudovských myšlenek a socializační teorie je německý sociolog Norbert *Elias (1939), jehož práci o „civilizaci“ a „civilizačním procesu“ se zabývá 6. kapitola této knihy.

Francouzská strukturalistická psychoanalýza: Jacques Lacan a jeho škola

Spojení psychoanalýzy s marxistickou a *funkcionalistickou teorií, které rozvíjeli příslušníci *frankfurtské školy na straně jedné a Talcott Parsons na straně druhé, bylo dlouhá léta považováno za nejdůležitější práci na tomto dílčím poli moderní sociologie. V šedesátých letech a později se však začal významněji projevovat vliv francouzské teorie, zejména pak *strukturalistické a *poststrukturalistické teorie, při chápání sociálních dimenzí psychoanalýzy.

V této souvislosti byl klíčovou postavou Jacques *Lacan. Usiloval o přepracování základních pojmů psychoanalýzy ve světle strukturální lingvistiky a tvrdil, že nevědomí je příkladem klíčových *lingvistických* znaků. Známé je Lacanovo prohlášení, že „nevědomí je strukturováno jako jazyk“ (1973, s. 48). Subjekt neboli já není sám sobě jasný. Je umístěn v soustavě znaků, z nichž se vytváří identita. Lingvistická *intersubjektivita je podle Lacana podstatou psychologických funkcí a jejich narušení. Deformace a patologické jevy na úrovni já se podle Lacana nacházejí v „diskurzu druhého“. Základními složkami Lacanovy práce jsou 1. jeho pojetí „zrcadlové fáze“ při utváření ega, 2. jeho trojstranné pojetí „imaginárního“, „symbolického“ a „reálného“ a 3. jeho osobitě užití strukturální lingvistické teorie Ferdinanda de *Saussura. Postupně se budeme zabývat všemi zmíněnými složkami.

Jedním z Lacanových nejvlivnějších textů je jeho esej z roku 1949, „Le stade du miroir comme formateur de la fonction du Je“. V tomto eseji pojmenovává Lacan situaci, kdy se dítě poprvé rozpozná v zrcadle nebo v zrcadlícím povrchu, a jak z tohoto prožitku vzniká smysl pro vlastní identitu. Lacan tvrdí, že skrze zrcadlo dítě vytváří *imaginární identifikaci se svým odraženým obrazem a reaguje na ni s nadšením a jásotem. Ale zrcadlový obraz je ve skutečnosti *zkreslený*, zrcadlo lže. Stadium zrcadla je rozhodně „imaginární“, protože potěšující sjednocený obraz osobitosti, který zrcadlo vytváří, se pronikavě liší od skutečné tělesné fragmentace a nedostatku koordinace malého dítěte. Podle Lacana jsou tyto imaginární pasti a zkreslení univerzální a nadčasové rysy sebeorganizace. Tyto iluze považuje Lacan za přímou příčinu patologického vývoje já v soudobé kultuře.

Lacanovo psychoanalytické myšlení se točí kolem tří základních pojmů, mezi nimiž existuje trojstranný vztah: je to koncept *imaginárního*, koncept *symbolického* a koncept *reálného*. „Imaginárním“ rozumí Lacan mentální obrazy vytvářené konkrétním jedincem, subjektem, ve snaze vyznat se v chaosu vlastních dojmů, pocitů a tužeb. „Symbolickým“ Lacan míní veřejný kód

jazyka, veřejný řád legitimních standardů vnímání a odkazů a očekávané normy chování. Symbolický řád dává strukturu imaginárnímu světu každého jednotlivého subjektu. Dítě uvádějí do symbolického řádu rodiče prostřednictvím působení oidipovského komplexu. „Reálným“ rozumí Lacan každou zkušenost, která s brutální silou vtrhne do imaginárního nebo symbolického světa *zvenčí* – například bolest, šok, zděšení, smrt – a která naruší schopnost subjektu najít v této skutečnosti uspořádaný a strukturovaný smysl.

Lacanova terminologii můžeme vysvětlit na citlivém příkladu z poslední doby: Náraz dvou unesených letadel do budov Světového obchodního střediska v New Yorku 11. září 2001 byl traumatickým vpádem *reálného* do zaběhnutých postupů *symbolického* řádu, který obyvatelé New Yorku jdoucí za svými každodenními povinnostmi považovali za samozřejmost. Tehdy byly najednou zpochybněny kořeny symbolického řádu v jisté *imaginární* projekci neviditelné svobody a bezpečí USA (srov. Žižek, 2002).

Lacan se zajímal o symbolický rozměr kultury stejně jako o imaginární posuny já. Přepřacoval pojem nevědomí a oidipovského komplexu z hlediska symbolického rozměru jazyka. Jeho ústředním teoretickým východiskem byla strukturální lingvistika Ferdinanda de Saussura. Saussurovy lingvistické teorie a jejich vliv na francouzské strukturalistické myšlení podrobněji probíráme v 9. kapitole (s. 268). Specifický vztah mezi Saussurovým a Lacanovým myšlením je stručně popsán v následujících odstavcích.

Podle Saussurovy lingvistiky je jazyk soustavou vnitřních rozdílů. Znaky se skládají z „označujícího“ (zvuk nebo obraz) a „označovaného“ (pojem nebo evokovaný význam). Saussure tvrdí, že vztah mezi označujícím a označovaným je *arbitrární*, nikoli „přirozený“. Význam slova vzniká jen z rozdílu mezi tímto výrazem a jinými slovy: například výraz „tužka“ *není* „pero“. „Kniha“ není „brožura“, „časopis“ ani „noviny“ – a tak dále. Slova se nevztahují přímo k objektům v tom smyslu, že je „napodobují“ nebo „připomínají“. Jazyk vytváří význam pouze prostřednictvím vnitřní hry rozdílů mezi mluvenými nebo psanými prvky. Lacanův pojem *symbolického* odpovídá přibližně Saussurovu pojmu *jazyka*, Lacanův pojem *imaginární* odpovídá Saussurově pojmu *promluva*.

Lacan uznává klíčové myšlenky Saussurovy strukturální lingvistiky, ale radikalizuje vztah mezi označujícím a označovaným. Nenavazuje na Saussurovo primární hledání „označovaného“. Místo toho obrací Saussurovu interpretaci znaku a tvrdí, že označující je z hlediska významu nadřazené označovanému. Lacan tvrdí, že „žádné označení neobstojí jinak než ve vztahu k jinému označení... Budeme-li lpět na představě, že označující odpovídá funkci, která představuje označované, nebo ještě lépe, že označující musí odpovídat za svou existenci ve jménu jakéhokoli označení, nepodaří se nám nalézt odpo-

věd na otázku ... Jsme nuceni ... přijmout představu neustálého zasouvání označovaného pod označující.“ (1957, s. 165, 166, 170)

Lacan jde ještě dále a prohlašuje, že samo označující sousedí s nevědomím. To znamená, že jazyk jako soustava rozdílů *vytváří* potlačené touhy subjektu. Subjekt, který byl oddělen od narcisistické plnosti *imaginárního*, je vložen do lingvistických a symbolických struktur, jež vytvářejí nevědomí a umožňují jeho obsahu překračovat intersubjektívni pole kultury. Současně je náš přístup k sobě a k ostatním komplikován skutečností, že samotná touha je „účinkem označujícího“, výsledkem rozložení lingvistických struktur nebo rozdílů mezi nimi.

Z tohoto úhlu pohledu není nevědomí ani tak „vnitřní“ sférou jedince nebo „spodní vrstvou“ jazyka, ale spíše intersubjektívni prostorem *mezi* subjekty, umístěným v mezerách, jež oddělují jednotlivá slova a významy. Lacan k tomu poznamenává, že „vnějškovost symbolického ve vztahu k člověku je ovlivněna samou představou nevědomí“ (1966, s. 469). V tomto smyslu může být reklama a konzumní kultura obecně chápána z hlediska schémat vytěsněné touhy jako systém vnitřních symbolických odkazů. Ty se pokoušejí vytvořit pocit celku, zdraví, štěstí a smyslu pro subjekt, který ve skutečnosti neexistuje. Tyto prvky kultury se pokoušejí zaretušovat konflikt, fragmentaci, nesouhlas, bolest a strádání prostřednictvím vytváření jednoty, konsenzu, uspokojení a spokojenosti.

Potíže s Lacanem

Lacanovo nové čtení Freuda silně ovlivnilo sociální teorii. Jeho důraz na symbolické struktury při utváření subjektu a na rozpad těchto struktur v důsledku rušivých účinků nevědomí měly zásadní význam pro debaty o sociální identitě (viz například Ragland-Sullivan a Brivic, 1991; Leupin, 1991). Jeho důraz na vzájemné vztahy mezi jazykem a touhami posloužil jako užitečný korektiv úvah, které vykreslují já jako místo racionálního fungování. Lacanovo lingvistické pojmenování nevědomí významně dekonstruuje teorie, které předpokládají, že mysl a svět do sebe automaticky zapadají.

Lacanovy představy o *subjektivitě a sociálních vztazích však mají jisté omezení. Freud měl za to, že chybné sebepoznání je vnitřně spjato s utvářením ega, kdežto Lacanova interpretace vyvolává určité problémy. Jeho představa zkreslujícího zrcadla nespécifikuje psychické schopnosti, které umožňují každé takové chybné sebepoznání. Lacan popírá expresivní možnosti jednání subjektu do té míry, až je obtížné pochopit, jak vůbec může promyšleně hovořit o *jakémkoli* já. S tímto problémem souvisí Lacanův sklon strukturalizovat nevědomí, redukovat je na nahodilou hru označujících prvků

a potlačovat tím radikální důsledky Freudova objevu nevědomí. Lacan táhne k deterministickému pojetí já, jako by já bylo utvářeno silami, jež se zcela vymykají možnosti *autonomního přivlastnění (viz např. kritické poznámky Ricœura, 1965; Castoriadis, 1975; Laplanche, 1987; Elliota, 1999). Lze namítat, že pokud Lacan považuje touhu za lingvisticky strukturovanou, účinně tak zbavuje subjekt jakékoli schopnosti autonomní sebeproměny.

Přes tyto problémy byl Lacan plodným zdrojem inspirace pro několik sociálních kritiků. Jedním z nich je slovinský teoretik Slavoj Žižek, který eklekticky kombinoval psychoanalýzu se strukturalistickým marxismem Louise *Althussera a s hegelovskou dialektikou. Nyní se budeme zabývat Žižekovými úvahami.

Lacan, Althusser a Žižek

Lacan se nijak zvlášť nezabýval politickým využitím psychoanalýzy. Jeho teorii uvedl do sociologických debat jeden z jeho následovníků, francouzský marxistický filozof Louis Althusser (o Althusserově díle diskutujeme také v 7. kapitole na s. 231). Ve svém vlivném eseji „*Idéologie et appareils idéologiques d'Etat*“ (1970) Althusser analyzoval ideologii z hlediska procesu, jímž jedinci nacházejí vztah sami k sobě způsobem, který podporuje dominantní třídní vztahy. Podle Althussera poskytuje ideologie pomyslnou identitu, pomyslnou mapu, s jejíž pomocí jedinec nachází své místo v širší sociální síti. Althusser navazuje na Lacana a využívá koncept stadia zrcadla k dekonstrukci ideologie. Tvrdí, že v srdci ideologie existuje dvojité zrcadlové struktura, která nabízí člověku politické zrcadlo, v němž rozeznává sebe a ostatní. Součástí tohoto procesu, který Althusser nazývá „*interpelace*“, je zachycení jedince v síti přijatých sociálních významů. Tato lacanovsko-althusserovská představa o ideologickém podmanění subjektu hluboce ovlivnila debaty o *jednání, struktuře, třídě, sociální fragmentaci a kulturním řádu.

Žižek navázal na tento rámeček a uvažuje o ambivalentnosti nevědomé touhy a zejména o dopadu fantazie na současný život. Pro Žižeka, stejně jako pro Althussera, je ideologie imaginární sférou, která naznačuje kolektivní vztahy k sociosymbolickým formám třídy, rasy, národnosti a genderu. V rozporu s Althusserem však Žižek tvrdí, že ideologie vždy předčí vlastní sociální a politické formy, že je sférou přesahující zpochybnění nebo zvnitřnění. Ideologie není podle Žižeka něčím, co na jedince magicky působí a současně jim přiřazuje identity a role. Je to spíše vymezená oblast zancených předpokladů a závazků. „*Funkcí ideologie,*“ píše Žižek, „*není nabízet nám východisko z naší reality, ale nabízet nám samotnou sociální realitu jako únik z traumatického a skutečného jádra*“ (1989, s. 45).

Žižekovy spisy, které zůstávají někde mezi vysokým modernismem a post-moderní napodobeninou, lze považovat za pokus rozpracovat psychologickou diagnózu já a jeho potýkání se s globální kapitalistickou ekonomikou. Ze Žižekova lacanovského hlediska se já vyznačuje *strádáním, odděleností a antagonismem. Subjekt se odcizuje působením vnitřních traumat, vědomí těchto traumat je vytěsněno na úroveň společnosti a dějin. Podle Žižeka se politika marně snaží stavět na melancholickém pocitu ztráty nebo strádání v jádru touhy a vášni, které jsou pro člověka příliš bolestné, než aby si je přiznal. V tomto smyslu tedy ideologický diskurz působící prostřednictvím fantazie posiluje strádání a antagonismus, kterými se já vyznačuje. Nacionalistické, rasistické nebo sexistické ideologie vytvářejí na fantazii založenou soudržnost kulturních formací – s tím výsledkem, že nevědomé formy libidinózního potěšení pravidelně vybuchují jako symptomy, například ve vlnách zabíjení a „etnických čistek“, které následovaly po rozpadu bývalé Jugoslávie. Z tohoto hlediska pohlíží Žižek na výbuchy neonacionalismu a etnické xenofobie v celé Evropě. Rasismus je podle něj vnějším vytěsněním toho, co lidé nemohou přijmout uvnitř. V jádru psychického rozměru strategií politického vytlačení na okraj spočívá promítnutí „excesivního potěšení“ do ponižování druhých a odkládání rozčilujících a bolestných účinků na sociálně vytvořené objekty antagonismu. Takové výbuchy excesivního potěšení namířené na jiné představují nesnesitelné jádro touhy. Přetlak se zmírní jedině proměnou v ideologický symptom. Proto také zhroucení sovětské *totality ve východní Evropě rozpoutalo přebytek fantazie. Jeho součástí bylo promítnutí bolesti na něco, co lidé vnímají jako cizí a jiné.

Žižeka je možno podrobit kritice za to, že v určitých aspektech radikalizoval Lacanovy úvahy. Lze namítnout, že pokud ztráta, strádání a nepřítomnost jsou ideologickými oporami touhy, měla by být jejich skladba více vnitřně diferencovaná, než jak ji vidí Žižek. Žižek považuje ideologii za fantazijní scénář, jehož jediným smyslem je zaplnit nebo přikrýt prvky strádání. Problém tohoto náhledu spočívá v tom, že projevuje sklony zploštit složité a protichůdné vnímání ideologických forem jedinci. Žižek nespatřuje žádný významný rozdíl mezi tím, zda je člověk v sevření politické identity, nebo čte filozofickou a klasickou literaturu, nebo se dívá na televizní diskusní pořady moderátorů, jako je Oprah Winfreyová. To vše považuje za rovnocenné příklady ideologické fantazie, jejímž cílem je vymazat trpkou pachuč strádání, oddělenosti a antagonismu (více viz Elliot, 2002). V tomto ohledu projevuje Žižek sklon přecházet bez povšimnutí nesčetné způsoby, jimiž lidé zpochybňují politické ideologie, a zachází s těmi nejhoršími a nejzlověstnějšími ideologickými formacemi stejně jako s jinými relativně „pokrokovými“ nebo „inteligentními“.

Původ těchto Žižekových problémů lze do jisté míry vysledovat v Lacanově pojetí kultury. Lacanovo spojení subjektu nevědomí s myšlenkou arbitrární povahy znaků dává zkreslenou představu o tom, jak některé ideologické a politické významy převládají nad jinými ve formování osobní sféry. Podle Lacanova názoru lze položit rovnítko mezi kulturní dominancí a jazyk jako takový. Jak poukázal Dews (1987) a další kritici, Lacanovo poněkud nekritické spojení jazyka s dominantním postavením závažně podceňuje *historicky specifické* postavení moci, ideologie a sociálních institucí v reprodukci kulturního života.

Psychoanalýza ve feministické sociální teorii

Psychoanalýza měla také zásadní vliv na debaty o genderu, sexualitě a rodině v sociálním výzkumu. Jedním z nejvlivnějších příspěvků v této oblasti se v sedmdesátých letech 20. století stala práce Juliet Mitchellové *Psychoanalysis and Feminism* (1974). *Mitchellová použila freudovské a lacanovské psychoanalytické myšlenky jako prostředek spojující diskuse o moci genderu s althusserovsko-marxistickou teorií společnosti pozdního kapitalismu. Na tomto teoretickém pozadí prohlašuje, že definice mužskosti a ženskosti jsou formulovány skrze lingvistické a historické struktury – v nichž je muž sebeurčující a autonomní činitel a žena je omezená „jiná“. Mitchellová tvrdí, že takový genderový dualismus byl nesmírně výhodný pro kapitalistickou sociální regulaci. Obsahoval rozpor mezi soukromým a veřejným a dával vzniknout patologickým projevům rodinného života. Myšlenky Mitchellové byly sice v některých feministických kruzích podrobeny kritice, ale ve feministické sociologii mají značný vliv.

Od osmdesátých let se v sociologii v USA významně projevují feministické teorie Nancy *Chodorowové a Jessiky *Benjaminové. Tyto autorky čerpají z psychoanalýzy, ale místo aby se obracely k Lacanovi a francouzské psychoanalýze, začleňují do své práce selektivně nahlédnutí do freudovské a postfreudovské teorie i do teorie *„objektových vztahů“ britského psychoanalytika Donalda Winnicotta a rakousko-britské psychoanalytičky Melanie Kleinové. Jednou z nejvýznamnějších analytiček současného francouzského feminismu je Julia *Kristeva. V následujících odstavcích se budeme postupně zabývat prací Chodorowové, Benjaminové a Kristevy. Feministickou sociální teorií jako celkem se zabývá 11. kapitola.

Nancy Chodorowová:

vztah matka-dítě a mužská nadvláda

Nancy Chodorowová se nesoustředí jako Freud na vztah otec-syn jako na základ oidipovského komplexu, ale zkoumá vztah matka-dcera. Ve své průkopnické práci *The Reproduction of Mothering* (1978) tvrdí, že prostřednictvím narcisistické projekce stejnosti prožívají matky své dcery jako své dvojnice. Protože dcery jsou vnímány jako kopie matky, odlišení jejich já je provázeno emocionálními potížemi. Pro dítě ženského pohlaví je obzvláště obtížné oprosit se od matčiny lásky. Dcera je uzavřena v matčině narcisismu a jejímu úkolu vybudovat si nezávislost a individualitu se stavějí do cesty emocionální překážky. Z tohoto hlediska Chodorowová nově interpretuje Freudův pojem „závidění penisu“ nikoli jako biologicky předem daný, ale jako známku dceřiny touhy po autonomii. Dcera se obrací k otci, neboť si uvědomuje společenské výsady, jež symbolizuje falus, v naději, že dosáhne pocitu nezávislosti na matce. Jelikož však otcové jsou emocionálně vzdálení a nepřítomní – z důvodů, jimiž se budeme ještě zabývat – dcery se nedokážou osvobodit od moci a autority matky.

Podle Chodorowové je emocionální vnímavost a intuitivní zájem, jež se často považují za charakteristický znak ženství, přímým výsledkem těchto společensky strukturovaných vzorců zakotvených v rané vazbě matka-dcera. Dcery vyrůstají se silným pocitem emocionální spjitosti s matkami a tato spjitost se stává základem silných vztahových souvislostí v životě dospělých žen. Tato vztahová složka ženské identity však vzniká pouze za značnou osobní cenu. Matky nevnímají dcery jako oddělené bytosti, a proto dcery zůstávají bez přiměřeného potvrzení své osobní identity a jednání. Výsledkem jsou nejasné hranice ega spojené s propastným odcizením od osobních potřeb, tužeb a přání. Nejdůležitějšími emocionálními problémy žen jsou pocity nedostatečné samostatnosti, nedostatku sebeovládání a strach ze splnutí s ostatními. S tím souvisí sociálně devalvovaná kategorie ženskosti. Součástí „základní rodové identity ženy“ jsou podle Chodorowové nevýrazné hranice ega a ponoření do narcisismu – obojí odráží kulturně devalvované sociální postavení. Chodorowová tvrdí, že běžným východiskem z těchto obtíží je defenzivně vytvořený soubor osobních hranic. Ženy popírají své vnitřní potřeby a soustředí se na to, co potřebují jiní, zejména pak muži.

Podobným způsobem hájí Chodorowová existenci zřetelně mužské formy osobnostní struktury. V rozporu s Freudem tvrdí, že mužská identita se utváří na pozadí primární identifikace s matkou. Kvůli lásce k matce je dosažení mužnosti pro chlapce mnohem obtížnější, než se Freud původně

domníval. Chlapci tedy musí – mají-li vytvořit mužskou osobitost – za každou cenu zavrhnout emocionální důvěrnost s matkou. Chlapci musí popřít svou prvotní vazbu na ženskou smyslnost a musí trvale odsunout do nevědomí svou vlastní ženskost. Prvotní podnět k tomuto potlačení přichází paradoxně od matky. Chodorowová tvrdí, že chlapcům při vývojovém úkolu budování vlastní mužnosti pomáhá matčino vnímání rozdílu genderu. Od počátku života matky postrkují syny směrem k diferenciaci a samostatnosti a oceňují průbojnost. Chodorowová označuje toto předoidipovské pouto matky a syna výrazem „anaklitické připoutání k objektu“. Je to druh vazby, kterou matky vytvářejí ke svým synům jako k bytostem odlišným od sebe samých. Matky vedou syny k tomu, aby se odpoutali od péče a důvěrnosti. Chlapci se tak připravují na instrumentální a abstraktní postoj ke světu – a takový postoj se od nich očekává ve veřejné sféře práce a politiky.

Tento pohled na genderové vztahy naznačuje, že ženské mateřství vytváří ideologii mužské dominance. Nedostatek primárního připoutání k mužům v předoidipovském dětství vede k idealizaci mužů a devalvací žen. Chodorowová tvrdí, že jediným východiskem z tohoto začarovaného kruhu je sdílené rodičovství. Zapojení mužů do časných rodičovských činností by mělo vést k narušení zavedené polarizace. Oba rodiče by byli dostupní k navázání pečujícího a láskyplného spojení s dítětem. Za této situace by děti obojího pohlaví dokázaly vytvořit emocionální důvěrnost a autonomii prostřednictvím primárního vztahu s matkou i otcem.

Práce Chodorowové představuje významné svědectví o psychologických silách, jež deformují genderové vztahy. Její model získal značný vliv (viz např. Balbus, 1982; Connel, 1987). Požadavek stabilní genderové identity pro muže i ženy je přitažlivý pro mnohé, kteří chtějí pochopit úpornost patriarchální dominance; její argumenty o ženské psychologii jsou poučné. Klíčovou důležitostí má její tvrzení, že ženy chtějí mít děti, aby obnovily primární pouto vztahu matka–dcera. Důvodem je skutečnost, že život ženy je citově vyprahlý, protože muži jsou odříznuti od sexuální důvěrnosti a mezilidské komunikace. Z tohoto pohledu je touha mít dítě zakotvena v deformaci současného genderového systému. Naopak abstraktní rysy mužské osobitosti pomáhají vysvětlit úzkost, kterou mnozí muži prožívají v souvislosti s důvěrností. Mužnost se podle Chodorowové vyvinula v přijetí netolerance, necitlivosti a emocionálního donucování. Z tohoto pohledu pramení mužská sexuální dominance, jež často obsahuje užití násilí vůči ženám, z poškozené, křehké a nejisté povahy mužské identity.

Teorie Chodorowové je v jistých ohledech předmětem kritiky. V jejím tvrzení, že výhradně ženské mateřství vytváří asymetrické genderové role, je něco až příliš uhlazeného a uklidňujícího. Předkládá model ženy jako

primární pečovatelky s mateřskou touhou fixovanou *bud'* na narcisistický, *nebo* „anaklitický“ způsob identifikace. Ale je instituce mateřství skutečně tak omezená pouze na tyto dvě psychické kategorie? Co matky, které u svých synů povzbuzují „ženské“ způsoby vyjádření? Co stále častější fenomén rodin vedených pouze matkou? Někteří kritici vyčítají Chodorowové také to, že se ve svém pojetí „základní rodové identity“ vrací k předfreudovskému pohledu na subjektivitu, odsouvá stranou Freudovu analýzu dětské bisexuality a místo toho potvrzuje útěšnou jednotu osobní identity. V důsledku toho nezkoumá problematické kulturní konstrukce sexuální odlišnosti a rodu, ale pouze popisuje, jak se dominantní role pohlaví propojily se základní mužskou a ženskou identitou. Jako celek připomíná její model funkcionalistické vysvětlení toho, jak se v moderní patriarchální společnosti vytvářejí sexuální identity, aby odrážely genderovou moc. Podle Jacquelyny Roseové (1986) Chodorowová v tomto ohledu nepřekračuje základní představu „genderového vtiskování“.

Třetí možný okruh kritiky se týká předpokladu Chodorowové, že za podmínek sdíleného rodičovství by si muži osvojili stejný typ vztahových kvalit, jímž disponují ženy, zatímco ženy by si mohly osvojit osobní nezávislost. S ohledem na vlastní tvrzení Chodorowové o tom, že rodovou identitu významně utvářejí negativní a polarizované formy, není tak zřejmé, jak by se muži a ženy mohli osvobodit od destruktivní rodové identity, která je jim v současné době vlastní.

Jessica Benjaminová: gender a jednání

Ve své práci *Bonds of Love* (1988) se Benjaminová soustředí na nedostatečnou angažovanost žen v širším společenském kontextu mocenských vztahů. Stejně jako Chodorowová se i Benjaminová domnívá, že soudobý genderový systém staví matku na pól biologické regrese, zatímco otec se ocitá na pólu progresivní činnosti. Na rozdíl od Chodorowové však Benjaminová odmítá názor, že psychický svět vyvíjejícího se dítěte pouze zrcadlí rodovou asymetrii. Místo toho tvrdí, že je nutné postavit se čelem k „problému touhy“: tedy k identifikaci a křížové identifikaci, jejímž prostřednictvím dítě utváří základní rozdíly mezi sebou a ostatními lidmi. S tímto cílem rozvíjí pojem „identifikační láska“. Označuje jím předoidipovskou fázi sblížení, v níž se dítě snaží vytvořit pocit sounáležitosti s rodičovskými postavami a *současně* se od nich oddělit. Prostřednictvím identifikace dokáže malé dítě oddělit cit pro já a současně zůstat emocionálně svázáno s jinými.

Předoidipovská identifikační láska je podle Benjaminové v moderní společnosti obvykle popírána a vytlačována. Děti obojího pohlaví si nemohou uchovat identifikační lásku k matce, protože soudobá sexuální ideologie ji

devaluje. Zatímco chlapci se mohou identifikovat s otcem a jeho falem a tak se oddělit od matky a ustavit autonomní individualitu, dívčím je stejná cesta k individualizaci upřena. Empatický vztah dívky k vzrušujícímu otci je obvykle odmítán a výsledkem je skutečnost, že ženský „nedostatek“ touhy se obrací v masochistickou idealizaci mužské moci. Znamená to, že ve společnosti se hroutí napětí mezi závislostí a nezávislostí, jež se skrývá v pozadí zdravých emocionálních vztahů. Ještě horší je, že sexuální vztahy mezi muži a ženami mohou být deformovány do podoby vztahu pána a otroka.

V knihách *Like Subjects, Love Objects* (1995) a *The Shadow of the Other* (1998) Benjaminová podrobně zkoumá rozsah četných identifikací, které muži a ženy vytvářejí nebo objevují prostřednictvím volby sexuálního objektu. Benjaminová se soustředí na konstrukce, s jejichž pomocí dospělá já přijímá mnohost a rozdílnost, projevuje erotické fantazie nebo genderové ideály a toleruje měnící se identifikace. Rozhodně zpochybňuje Freudovy představy o rozštěpené a polarizované genderové identitě – mužnost versus ženskost, aktivita versus pasivita, stejné versus jiné. Tvrdí, že oidipovská teorie příliš úhledně dělí pohlaví na základě anatomických rozdílů a vylučuje nespočetné cesty, jimiž se jedinec může identifikovat s mužskými či ženskými ideály já.

Benjaminová se nesoustředí na tezi, že identifikace a objekt lásky jsou polarizovány (chlapec *miluje* matku, ale *identifikuje* se s otcem), ale místo toho ji zajímá temná a neurčitá emocionální identifikace s matkou i otcem. Zdůrazňuje, že mezilidské vztahy vždy koexistují s fantaziemi. Benjaminová klade důraz na bisexuální nebo „polymorfní“ (mnohoseměrné) identifikace nejprimitivnější fáze psychosexuálního vývoje, tedy předoidipovské fáze. Podle jejího názoru z předoidipovské bisexualitě vyplývá, že obranné popření identifikace s opačným pohlavím v oidipovské fázi závisí na popření bisexuální identifikace a na přijetí vzájemně se vylučujících rodových pozic. Tímto způsobem se v kultuře ovládané muži nahrazuje polarita paradoxem. Benjaminová však také zdůrazňuje, že předoidipovská fáze se může obnovovat a objevovat po celý život. Hovoří o postoidipovské konfiguraci, při níž člověk přistupuje k identitě, sexualitě a rodu hravějším a tvořivějším způsobem a s tolerancí vůči rozdílnosti a mnohosti. Benjaminová se domnívá, že psychologický úkol nahradit rozpolcení a polarizaci schopností zvládnout protichůdné emocionální dispozice vůči sobě a ostatním vyvěrá z proměnlivých hranic mezi oidipovským a postoidipovským uspořádáním. Přijetí popřených pocitů nebo zablokovaných identifikací závisí u chlapce na tom, zda znovu získá kontakt s četnými identifikacemi předoidipovského období, a zejména začne-li matku chápat jako kreativní subjekt.

Benjaminová připouští, že identifikace s otcem může hrát pozitivní úlohu v dosažení autonomní ženské subjektivity. Zdůrazňuje však, že jakákoli iden-

tifikace s otcem je pravděpodobně kontraproduktivní, pokud zůstává ve hře kulturní devalvace ženy. Pouhé pozměnění rodičovského uspořádání – jak je navrhuje Chodorowová – podle Benjaminové nepostačí k proměně genderových struktur. Nerepresivní genderové vztahy závisejí spíše na tom, zda se podaří nahradit kulturní rozpor mezi progresivním a nezávislým otcem a regresivní matkou novými sexuálními identifikacemi, které umožní méně strnulé vnímání sexuálních rolí. To by vyžadovalo zavržení defenzivních způsobů separace. Otcův falus by už neměl být používán jako dominantní prostředek k podrobení přijímající matky. Děti by si místo toho mohly vytvořit pružnější sexuální identifikace a vyjadřovat mužské i ženské aspekty identity ve vztahu k sociálně a sexuálně nezávislé matce a vnímavějšímu a pečujícímu otcovi. Pro vytvoření nepatriarchálního modelu socializace jsou stejně potřebné obě postavy, jež se stávají předmětem lásky a idealizace – otec i matka.

Julia Kristeva: subverze a ženská sémiotika

Na rozdíl od Chodorowové a Benjaminové je pro Julii *Kristevu výchozím bodem při situování genderu a sexuality chápání Freuda, jak je navrhol Lacan. Ve své knize *Revolution in Poetic Language* (1974) porovnává Kristeva Lacanovo vysvětlení symbolického řádu – sociální a sexuální systém zákona stanoveného otcem – s četnými psychickými silami, jež označuje za „sémiotické“. Podle Kristevy znamená „sémiotický“ v podstatě *prelingvistický*. Sémiotické procesy obsahují libidinózní energii a tělesné rytmy, jež dítě poznává během předoidipovského vztahu s matkou. Podle ní procházejí tyto předoidipovské formy potlačením po zahájení sociálních a kulturních procesů symbolického řádu. Znamená to, že proud sémiotických prožitků je nasměrován do relativně stabilní sféry symbolizace a jazyka. Kristeva však trvá na tom, že potlačení sémiotického není v žádném případě úplné. Sémiotické zůstává přítomno v nevědomí a nemůže být vyčleněno z kultury.

Na psychoanalytickém pozadí Kristeva výslovně spojuje svou analýzu ženskosti s představou mateřství. Sémiotická touha po předoidipovské matce je součástí individuality a projevuje se tonálním rytmem, přeřeknutími a odmítkami v běžném hovoru. Tyto sémiotické síly působí podvrtně vůči symbolickému řádu, neboť jsou zakořeněny v předpatriarchálním spojení s matčíným tělem. Podvrtný nebo ničivý potenciál sémiotického je tedy těsně spjat s ženskostí. Kristeva však zdůrazňuje, že by bylo chybou tvrdit, že sémiotické patří výlučně ženám. Právě naopak, sémiotické je předoidipovskou sférou prožitků, které se stávají skutečností ještě před sexuální diferenciací. Je-li sémiotické „ženské“, potom je to ženskost, jež je vždy potenciálně dostupná

mužům i ženám při jejich úsilí proměnit identitu a moc genderu. Protože děti obojího pohlaví původně patří ženám – tedy ženskému tělu –, všichni jedinci stojí před emocionálním úkolem vytvořit vztah k ženskému. O ženskosti nelze přemýšlet bez úvah o dopadu mateřství.

Kristeva považuje uměleckou tvorbu a literární projevy za možné způsoby vyjádření nevyslovených prožitků a za způsob, jak dát sémiotickému symbolickou formu. V kulturním výtvoru umělce či spisovatele se sémiotické může vtisknout do symbolických struktur a může tak ohrozit ustavené významy. Kristeva nachází poetiku sémiotického v díle četných avantgardních autorů, zejména francouzských básníků Stéphana Mallarméa, Lautréamonta a Antonina Artauda, ale i Jamese Joyce. Přestože se jedná o mužské autory, Kristeva se obšírně zabývá estetickými strukturami poetického jazyka a zejména proměnlivou oblastí sémiotických sil, které u těchto autorů posouvají obvyklé významy. Zdůrazňuje, že energie předoidipovské sémiotiky uvádí do „ženského vyjádření radosti“, do oblasti tajných tužeb, která popírá patriarchální kulturu a jazyk.

V dalších spisech se Kristeva snaží rozpracovat myšlenku sémiotické subverze prostřednictvím empirické studie mateřství. Tvrdí, že v těhotenství mohou ženy obnovit potlačený vztah k sémiotickému mateřství prostřednictvím zásadního emocionálního prožitku zrodu nového života. Součástí těhotenství je radostná tvůrčí vazba k různosti. V eseji „Women's Time“ Kristeva tvrdí, že těhotenství reprodukuje „krajní utrpení spojené s rozštěpením subjektu: zdvojení těla, oddělení a koexistence já a jiného, přírody a vědomí, fyziologie a řeči“ (1986, s. 206). Tento způsob vytváření vztahu obsahuje také potenciální rekonstrukci lidských sociálních vztahů, kdy nový vztah k sémiotickému tělu, jeho rozkoším a k zániku stálé opozice může svrhnout existující maskulinní kulturu.

V poslední době se Kristeva zabývá tématy deprese, žalu a melancholie v moderní kultuře. Domnívá se, že v depresi ochuzujeme symbolickou moc jazyka o emoce. Člověk v depresi, pohlcený smutkem – často v důsledku ztracené lásky –, trpí ochromením symbolické aktivity. V důsledku toho jazyk nedokáže vyplnit nebo nahradit ztrátu na úrovni psyché. Osoba v depresi ztrácí zájem o okolní svět i o samotnou řeč a psychická energie se přesouvá k primitivnějšímu způsobu bytí, k mateřské formě prožívání. Deprese vytváří trauma symbolické identifikace, která může potom rozpoutat příval sémiotické energie. V silovém poli sémiotického – v rytmu, změnách intonace a sémantických posunech – odhaluje Kristeva prostředky, které mohou spojit nevyslovené zkušenosti osoby v depresi se zavedeným významem a umožnit tak psychickou reorganizaci já. Na tomto pozadí zdůrazňuje hlubší politické důsledky psychoanalýzy. Zastává poněkud sporný názor, že trvalé osobní

a politické změny přinese spíše psychoterapeutická práce s pacienty než politická činnost na institucionální úrovni. V jejím podání je psychoanalýza radikální politickou činností.

Představa, že ženská sémiotika může sloužit k restrukturalizaci genderové moci, se setkala s ostrou kritikou. Kritici tvrdí, že slučováním ženskosti s nevědomými prožitky Kristeva obhajuje politický pluralismus bez feministického obsahu (viz Nye, 1989). Někteří namítají, že Kristeva vytěsňuje skutečné zkušenosti žen s útlakem a aktivním genderovým zápasem a nahrazuje je abstraktním mužským modelem sémiotické literární praxe. Kristeva byla také obviňována z *esencialismu a sexuálního separatismu, neboť redukuje sémiotickou subverzi na biologický stav mateřství a tím opomíjí schopnosti mužů (nebo žen, které se rozhodly nebýt matkami) účastnit se radikálního genderového úsilí.

Je třeba poznamenat, že žádná z těchto kritik není zcela poctivá. Měli bychom si uvědomit, že Kristeva netvrdí, že sémiotická sféra je výlučně ženskou či mužskou záležitostí, i když se snad v jejích úvahách o mateřství objevuje jistý skluz k esencialismu. Trvá na tom, že jelikož jsou lidé rozpolcenými a toužícími bytostmi, mají předoidipovské ženské spojení s matkou a toto spojení může působit podvrtně na patriarchální logiku a myšlení. Její tvrzení o politických důsledcích sémiotiky je však problematické. Tvrdí, že sémiotické záměny v jazyce a kultuře jsou v jistém smyslu rovnocenné svržení a přeměně sociálních a politických vztahů. To je přinejmenším riskantní závěr. Měli bychom se ptát, jak může být sémiotické odmlčení a nahrazení prakticky využito ke svržení represivních genderových vztahů. Jak by mohl sémiotický převrat proměnit nebo odstranit sexuální násilí či pornografii?

Postmodernismus a psychoanalýza:

Gilles Deleuze a Félix Guattari

V souvislosti s těsnými vztahy psychoanalýzy a feminismu získalo v posledních letech na významu také postmodernistické uchopení psychoanalýzy. Ve spisech Michela *Foucaulta, Jeana-Françoise *Lyotarda a Jacquese *Derridy (jimiž se budeme zabývat ve 12. kapitole) se objevují četné debaty o osudu jedince nebo „smrti subjektu“ v postmodernistické kultuře. V těchto diskusích poskytla psychoanalýza sociologii pojmové nástroje pro zpochybnění a narušení osvícenského diskurzu racionality a pokroku. Pozoruhodným rozvinutím psychoanalýzy v tomto duchu je pojednání Gillese *Deleuzeho a Félixeho *Guat-

tariho *Anti-Oedipus* z roku 1972, které autoři přednesli jako svůj příspěvek k teorii „kapitalismu a schizofrenie“.

Deleuze a Guattari tvrdí, že lacanovská teorie touhy působí ve prospěch represe, protože váže subjekt k sociálnímu řádu. Oba autoři mají za to, že psychoanalýza Freudova a Lacanova stylu působí v zájmu kapitalismu jako svého druhu vír, v němž se deformuje nevědomí. Klasická psychoanalýza podle jejich názoru slouží k individualizaci touhy a vztahuje veškeré nevědomé projevy k incestní sexuální sféře nukleární rodiny. Kritizují Freudovu a Lacanovu redukci oidipovských zákazů na pouhé označující prvky, které spojují touhu s normativními vyobrazeními do té míry, že naše touhy se shodují s tím, co nám jako touhy vnukne kapitalismus. Deleuze a Guattari se snaží odhalit psychoanalytické upřednostňování touhy zakořeněné ve strádání jako produktu zákona. Tvrdí, že touha ve skutečnosti předchází individualitě, a tudíž že v neustále obnovovaném proudu libida není nic osobního. Navrhují, aby se libidinózní energie nijak neusměrňovala, hájí absolutní „pozitivitu“ nevědomí a schizofrenii považují za potenciálně emancipační model.

Anti-Oedipus byl odvážný poetický pokus zničit *normativní moc kategorií jako „Oidipus“ a „kastrace“ a využít psychoanalytických pojmů proti zavádějící konceptuální logice samotné psychoanalýzy. Deleuze a Guattari sledují „svobodné linie“ schizofrenické touhy jako kladnou sílu, jako sérii zmocňujících rytmů, prudkosti a transformujících možností. Z tohoto pohledu umožňuje schizoidní proces odloučit libidinózní pulzaci od systému, struktur nebo kulturních objektů, což může transformovat vytváření politické sítě a politika se už nadále nemusí odvíjet podle represivního působení zákona. Odmítnutím strnulých a uzavřených světů Oidipa a kapitalismu se Deleuze a Guattari hlásí ke schizofrenii na úkor neurózy, k proudění touhy na úkor strádání, ke zlomkům na úkor celku a k rozdlužím na úkor jednotnosti. Píše, že „schizofrenie je touha po vytváření na hranici sociálního vytváření“ (Deleuze a Guattari 1972, s. 35). V rozporu s oidipalizující logikou kapitalistického diskurzu, kde je touha směřována do předem daných mantinelů, Deleuze a Guattari tvrdí, že odosobněný proud schizoidní touhy může ohlašovat radikální transformaci společnosti.

Podobnými teoretickými směry se ve svých raných spisech ubírá francouzský filozof Jean-François *Lyotard, jehož prací se budeme podrobněji zabývat ve 12. kapitole (s. 346). Lyotard je přesvědčen, že politická společnost je sama o sobě utajeně libidinózní. Zatímco Deleuze a Guattari tvrdili, že touha je kodifikovaná a potlačená kapitalistická úmluva, Lyotard považuje soudobou společnost za nezměrný systém touhy. Podle jeho mínění je postmoderní svět rozlehlým libidinózním technologickým okruhem, kulturou zaplavenou svádívními znaky a obrazy. Lyotard podtrhuje neurčitost náruživosti a pře-

souvá pozornost od teorií reprezentace a struktury psyché směrem k tělesným náruživostem a erotogenním povrchům. Ve svém textu *Economie libidinale* (1974) znázorňuje dráždění libida na modelu Möbiova proužku, který vnímá jako nekonečnou řadu otáček, obrátů a zkroucení. Celkovým výsledkem z politického hlediska je řada návrhů, jak z postmoderní kultury co nejlépe vytěžit libidinózní potěšení a náruživost. „Bylo by zajímavé,“ píše Lyotard, „kdybychom zůstali tam, kde jsme, ale současně kdybychom se chopili příležitosti fungovat jako dobré vodiče náruživosti“ (1974, s. 311).

Postmoderní psychoanalytické myšlení Deleuzeho, Guattariho a Lyotarda zdůrazňuje prožitek fragmentace, narušení a neurčitosti soudobé společnosti. Staví se proti názoru, že sociální transformace může být spjata se zánikem skrytých významů nebo diskurzů – jak se domnívali např. Marcuse a Habermas na počátku své dráhy. Pravdu v postmoderní psychoanalýze kladou do bezprostřední blízkosti libidinózní náruživosti. V postmoderní imaginaci nemůže být nevědomí zkroceno nebo uspořádáno. Touha nepotřebuje žádný výklad: prostě je. V rozptýlených, zvrácených a schizofrenních projevech touhy lze nalézt nové formy identity, jinakosti a symbolismu.

Otázky, které klade postmoderní psychoanalýza, nepostrádají zajímavost ve světle soudobých sociálních proměn způsobených globalizací a komunikačními technologiemi. Není však na první pohled zřejmé, zda postmoderní psychoanalytické teorie vytvářejí skutečně udržitelná kritéria pro kritické zhodnocení sociálních praktik, politiky a hodnotových pozic. Jak tvrdí Dews (1987), Frank (1983) a další kritici, předstírání libidinózní náruživosti, jež přikazují mnohé proudy postmoderní psychoanalýzy, je něčím, co mohou ideologicky dirigovat progresivní i zpátečnické politické síly. Dalo by se namítnout, že představa touhy jako něčeho *ipso facto* odbojného a podvrtného je založena na naivním naturalismu, a že nelze realisticky zkoumat specifické institucionální formy, v nichž je zakotvena nevědomá vášeň. Málo pozornosti se věnuje případnému ublížení, bolesti a poškození, jež mohou být součástí psychických stavů fragmentace a nejistoty. Hrozí vážné nebezpečí, že „schizofrenii“ zahalíme do romantického hávu.

Závěr

Postmoderní varianty psychoanalytického myšlení si zaslouží místo vedle ostatních škol a směrů psychoanalytické sociální teorie, jimiž jsme se zabývali v této kapitole. Postmoderní zásahy nelze chápat jinak než jako polemické úvahy vedoucí napříč zakladatelskou prací Freudovou a dalšími příspěvky

teoretiků, jako jsou Lacan, Marcuse, Fromm, Parsons a členové frankfurtské školy, ale také prací feministických teoretiček Chodorowové, Benjaminové a Kristevy.

Viděli jsme, že v dílech Chodorowové je psychoanalýza součástí pokusu pochopit psychické složky ženské a mužské socializace, zejména z hlediska nevědomých sil, jež utvářejí genderové role. Jessica Benjaminová využívá psychoanalýzu k přehodnocení dynamiky dominance a podřízenosti v širším rámci genderu, společnosti a dějin. V textech Julie Kristevy nacházíme v první řadě soubor pozorování o transformaci psyché a o tom, jak se štěpí identita s narušením kulturního života. Pro Lacana a další marxistické autory, kteří z něj čerpali, včetně Althussera a Žižeka, je psychoanalýza studiem nejistého přediva identity, která vytváří smysl pro já ve světě plném vytěsněných vyobrazení touhy zakódovaných v každodenním jazyce a v masových médiích.

Jednotliví autoři, jimiž jsme se v této kapitole zabývali, v žádném případě nepokrývají celý rozsah psychoanalytického sociálního myšlení. Mnohé autory, kteří přišli po Freudovi, jsme zde nerozebírali. Patří mezi ně zejména britská psychoanalytička rakouského původu Melanie Kleinová a britský psychoanalytik Donald Winnicott. Oba zásadním způsobem ovlivnili studium dětské psychologie. Kromě nich bychom se měli zmínit také o práci Freudovy dcery Anny i o švýcarském psychologovi Carlu G. Jungovi, který použil psychoanalýzu při studiu mýtů, folkloru a pohádek a hovořil o různých „archetypech“ duše. Všechny tyto pokroky svědčí o pokračující životaschopnosti Freudovy revoluční práce v soudobém myšlení, přes různá metodologická omezení a problematické předpoklady o podstatě lidského zvířete.

K ZAMYŠLENÍ

1. Jak dalece je Freudova analýza psychické choroby u jednotlivého člověka použitelná při studiu celých společností a civilizací?
2. Jaký smysl lze přisoudit výroku Jacquese Lacana, že *nevědomí je strukturováno jako jazyk*? Co tento předpoklad vypovídá o sociálním a kulturním životě?
3. Do jaké míry je psychoanalytické myšlení orientováno na cíl sociální a politické emancipace? Jak účinné jsou kombinace psychoanalýzy a marxismu?
4. Jak užitečná je psychoanalýza při vysvětlování mužské dominance a postavení žen ve společnosti?
5. Jaká část Freudovy práce z prvních desetiletí 20. století je významná pro dnešní studium sociálního chování v multikulturním nebo *postmoderním* kontextu? Je oidipovský komplex stále ještě platným nástrojem analýzy?

■ DOPORUČENÁ LITERATURA

- Mezi obecné přehledy psychoanalýzy ve vztahu k sociální teorii patří čtyři práce Anthonyho Elliota *Psychoanalytic Theory: An Introduction* (Duke University Press, 2. vydání, 2002), *Social Theory since Freud: Traversing Social Imaginaries* (Routledge, 2004), *Social Theory and Psychoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva* (Blackwell, 2. vydání, 1999) a *Subject to Ourselves: Social Theory, Psychoanalysis and Postmodernity* (Blackwell, 1996). Užitečná je také práce Stephena Froshe *The Politics of Psychoanalysis* (Macmillan, 2. vydání, 1999) a dvě knihy Iana Craiba: *Psychoanalysis: A Critical Introduction* (Polity Press, 2001) a *Psychoanalysis and Social Theory* (Harvester, 1989). Doporučujeme rovněž knihu Johna Forestera *Language and the Origins of Psychoanalysis* (Macmillan, 1980).
- Užitečný úvod k Freudovi najdete v knize Anthonyho Storra *Freud* (Oxford University Press, 1989) a v knize Richarda Wollheima *Freud* (Fontana, 2. vydání, 1991). Peter Gray napsal podrobnější historickou studii *Freud: A Life for our Time* (Dent, 1988). Přečtěte si také hermeneutickou studii Paula Ricœura *Freud and Philosophy* (Yale University Press, 1970), knihu Philipa Reiffa *Freud: The Mind of the Moralizer* (Chicago University Press, 1979) a také eseje ve sborníku *Freud 2000*, který uspořádal Anthony Elliot (Polity Press, 1998). Doporučujeme ještě dvě vynikající jednosvazkové výběry z Freudova díla: je to *The Freud Reader* Petera Gaye (Vintage, 1995) a *The Essentials of Psychoanalysis* Anny Freudové (Penguin, 1986). S četbou samotného Freuda je patrně nejlépe začít u *Výkladu snů* (angl. verze Oxford University Press, 1999) a *Nespokojenosti v kultuře* (angl. verze Dover, 1994).
- Dobry úvod k Lacanovi (s důrazem na literární a kulturní teorii) napsal Macolm Bowie: *Lacan* (Fontana, 1991) a David Macey: *Lacan in Contexts* (Verso, 1988). Směrodatnou intelektuální biografii napsala Elisabeth Roudinescová: *Jacques Lacan & Co: A History of Psychoanalysis in France, 1925–1985* (Free Association, 1990). S Žižekovou prací se můžete seznámit v čítance *Žižek Reader* (Blackwell, 1999), kterou uspořádali Edmund a Elizabeth Wrightovi, nebo v kterékoli Žižekově vlastní živě napsané práci, např. *Looking Awry: An Introduction to Popular Culture through Jacques Lacan* (MIT Press, 1991) nebo *Enjoy your Symptom* (Routledge, 1993).
- Dobré příručky o feminizmu a psychoanalýze napsaly Jane Flaxová: *Thinking Fragments: Psychoanalysis, Feminism and Postmodernism in the Contemporary West* (University of California Press, 1991), Nancy Chodorowová: *Feminism and Psychoanalytic Theory* (Polity Press, 1989); Rosalind Minsky uspořádala soubor komentovaných textů *Psychoanalysis and Gender* (Routledge, 1996). Užitečnou čítanku z díla Julie Kristevy připravila Toril Moiiová: *The Kristeva Reader* (Blackwell, 1986). Úvod do díla Deleuzeho a Guattariho (kteří nepíšou běžně srozumitelným způsobem) napsal Ronald Bogue: *Deleuze and Guattari* (Routledge, 1989) nebo Paul Patton: *Deleuze and the Political* (Routledge, 2000).

■ INTERNETOVÉ STRÁNKY

Mezinárodní psychoanalytická společnost (IPA): na adrese www.ipa.org.uk je domovská stránka IPA s odkazy na psychoanalýzu v profesní praxi.

Americká psychoanalytická společnost (APSAA): na adrese www.apsa.org najdete domovskou stránku APSAA s odkazy na příslušnou literaturu, přidružené společnosti a praktickou psychoanalýzu.

Freudovo muzeum v Londýně: na adrese www.Freud.org.uk najdete odkazy na různé stránky o životě, díle a vlivu Sigmunda Freuda.

Jacques Lacan: na adrese www.mythosandlogos.com/Lacan.html je vyčerpávající seznam odkazů na stránky o Lacanovi včetně úryvků z jeho díla a souborných článků.

Feministická teorie: na adrese <http://bailiwick.lib.uiowa.edu/wstudies/theory.html> najdete odkazy na texty o (převážně francouzské) feministické teorii a psychoanalýze.

Strukturalismus a poststrukturalismus

Samantha Ashendenová

TÉMATY PROBÍRANÉ V TÉTO KAPITOLE

Ferdinand de Saussure a strukturální lingvistika	268
Strukturalismus a antropologie: Claude Lévi-Strauss	272
Diference a dekonstrukce: Jacques Derrida	275
Řeč, psaní a logocentrismus	276
Diference, decentrace a dekonstrukce subjektu	278
Diskurz, vědění a moc: Michel Foucault	280
„Epistémé“, diskurzivní praktiky a „konec člověka“	280
Genealogie, subjektivita a vztah moc-vědění	283
Závěr	287
<i>K zamyšlení</i>	288
<i>Doporučená literatura</i>	288
<i>Internetové stránky</i>	290

Myšlenkové hnutí rozvíjené ve Francii od konce padesátých let do sedmdesátých let 20. století označované jako „strukturalismus“ a „poststrukturalismus“ mělo zásadní význam nejen pro sociální vědu 20. století, ale také pro humanitní vědy, estetiku a literární teorii. Francouzské strukturalistické a poststrukturalistické myšlení radikálních šedesátých let a „generace roku 1968“ je dodnes vlivným zdrojem inspirace pro myšlenkové směry, jakými jsou feministická teorie, *postkoloniální teorie, *teorie podivného, teorie filmu a médií, *dekonstruktivní literární kritika a *postmoderní myšlení v nejširším smyslu.

Měli bychom však podotknout, že výraz strukturalismus bývá používán poněkud volně a většina autorů označovaných za „poststrukturalisty“ se tomuto výrazu vyhýbá. Strukturalismus lze široce definovat jako pokus opatřit sociálním vědám jednotnou metodu pomocí rozpracování metodologie, která čerpá ze strukturální lingvistiky Ferdinanda de Saussura, švýcarského lingvisty počátku 20. století. Saussure předvídal vznik obecné vědy o znacích, kterou nazýval „sémiologie“ – dnes je spíše známá jako „sémiotika“ – a která měla studovat lingvistické i nelingvistické způsoby utváření významu. Ve Francii v padesátých letech vystoupili do popředí další teoretici spřízněných oborů, zejména antropolog Claude Lévi-Strauss a literární kritik Roland Barthes. Oba rozvinuli strukturalistické způsoby analýzy, jimiž zkoumali příbuzenské systémy, mýty, rituály a širokou škálu kulturních artefaktů. Ve stejném období propojil Jacques Lacan strukturální lingvistiku s psychoanalýzou (více v 8. kapitole), zatímco Louis Althusser aplikoval strukturalistickou analýzu na marxismus (více v 7. a 8. kapitole). Švýcarský psycholog Jean Piaget rozvinul teorii genetického strukturalismu založenou na studích kognitivního vývoje dětí. Na počátku sedmdesátých let zavedl Pierre Bourdieu prvky strukturalismu do empirické sociologie (více v 10. kapitole), zatímco Julia Kristeva rozvíjela feministické pozice v literární teorii a filozofii odvozené od strukturalistického a poststrukturalistického myšlení (více v 8. kapitole). Gilles Deleuze a Jean Baudrillard se vydali více postmodernistickým směrem a rozvinuli teorii kapitalistické mediální kultury, která v různé míře čerpala z marxismu, psychoanalýzy a poststrukturalistické sémiotiky (více v 8. a 12. kapitole).

Na začátku této kapitoly nastíníme Saussurův strukturální přístup k lingvistice a zaměříme se také na to, jak jej v antropologii dále rozpracoval Lévi-Strauss. Potom se budeme podrobněji zabývat posunem od strukturalismu, který v šedesátých letech uskutečnili dva významní myslitelé, Jacques Derrida a Michel Foucault. Oba jsou dnes nejvýznačnějšími představiteli poststrukturalistického směru francouzského myšlení, i když ani jeden z nich toto označení nepřijal.

Ferdinand de Saussure a strukturální lingvistika

V protikladu k lingvistice 19. století a historické filologii, která má své místo zejména v německé tradici historicismu, vypracoval Ferdinand de Saussure výklad jazyka jako systému znaků. Spíše než na studium různorodého užití slov v čase kladl důraz na potřebu synchronního studia jazyka. Saussure působil na počátku 20. století a stavěl se rovněž proti teoriím jazyka rozvíje-

ným v 17. a 18. století, podle nichž byla slova považována za naturalistické zachycení nebo napodobení věcí, podobně jako obrazy. V protikladu k těmto školám Saussure tvrdil, že znaky vytvářejí význam pouze prostřednictvím svého vztahu k jiným znakům, nikoli prostřednictvím jakéhokoli organického vztahu k věcem, jež označují. Znaky je třeba považovat za *arbitrární* a ustanovené pouze na základě konvence. Jazyk je třeba studovat jako systém vztahů. Jazyk neodhaluje soustavu přirozených pojmů, ale spíše strukturující činnost mysli, díky níž jsou věci označovány a nabývají smyslu. Význam je nutno považovat za diferenční, neboť vzniká prostřednictvím rozdílů mezi jednotlivými termíny systému a není předem dán žádnými vnitřními vlastnostmi samotných termínů.

Tato Saussurova teze je popsána v souboru přednášek *Kurs obecné lingvistiky* (*Cours de linguistique générale*), které po autorově smrti shromáždili a vydali jeho studenti v roce 1916. Tato kniha přináší jádro strukturalismu jako teorie jazyka – i když bychom měli poznamenat, že Saussure nepoužíval výraz „struktura“, ale „systém“. Ve svých přednáškách obhajuje pět základních tvrzení, jimiž se budeme postupně zabývat:

1. Znak obsahuje označující a označované.
2. Znaky jsou arbitrární.
3. Rozdíl vytváří význam.
4. Jazyk je třeba studovat synchronně, nikoli diachronně.
5. Skutečným středem zájmu lingvistiky není řeč jednotlivých mluvčích (*parole*), ale jazyk jako nezávislý objektivní systém (Saussure používal výraz *langue*).

Výrazem „označující“ rozumí Saussure zvuk nebo obraz. Výrazem „označované“ rozumí pojem nebo mentální obraz, k němuž odkazuje označující. Označující a označované dohromady tvoří „znak“. Mezi jakýmkoli označujícím a označovaným však nemusí nutně existovat vztah. Saussure dokládá arbitrární povahu znaků tím, že srovnává slova s podobným významem v různých jazycích a tvrdí, že k označení konkrétní myšlenky není žádné konkrétní slovo vhodnější než jiné. Poukazuje na to, že pojem „sestra“ není žádným vnitřním vztahem spojen s posloupností zvuků *s-ø-r* [*sœur*], který pro něj slouží jako označující ve francouzštině“ (1916, s. 67). Stejně tak „označované ‚vůl‘ má na jedné straně hranice označující v podobě francouzského zvuku *b-ø-f* [*bœuf*], a na druhé straně hranice v podobě německého zvuku *o-k-s* [*Ochs*]“ (1916, s. 68). Různé společnosti užívají slova, aby různým způsobem rozdělily svět. Například různé jazykové komunity používají různé třídění barevného spektra; Eskymáci používají mnoho rozličných výrazů pro sníh, kdežto Evropané vystačí jen s jedním. Některá slova si zachovala částečně

naturalistické rysy, např. slova zvukomalebná, jde však o výjimky, a i když si mnohé asijské jazyky podržely obrazové prvky, základ vytváření významu v nich není obrazový, ale vztahový.

Saussure zdůrazňuje, že „arbitrárnost“ neznamená, že jedinec si může vybrat jakýkoli označující výraz, který se mu zalíbí. Mají-li spolu lidé účinně komunikovat, musí se řídit řádem znaků, který je zaveden v lingvistických společnostech, k nimž lidé přísluší. Mluvčí musí znát pravidla jazyka. Saussure poznamenává, že „označující, přestože je podle všeho volně zvoleno s ohledem na ideu, kterou zastupuje, není neomezené, ale pevně dané s ohledem na lingvistické společenství, které je používá“ (1916, s. 71).

Zásadní tezí Saussurových úvah je výrok o tom, že rozdíl vytváří význam. Význam je produktem vnitřních rozdílů mezi jednotlivými výrazy jazyka jako systému. Saussure tvrdí: „V jazyce existují pouze rozdíly *bez pozitivních výrazů*“ (Saussure, 1916, s. 120). Uvažujeme-li o označujícím a označovaném odděleně, nejsou ničím jiným než negací jiných označujících a označovaných. Teprve jejich kombinace vytváří pozitivní fakta v instituci konkrétního jazyka. Saussure zde vyčlenil francouzské slovo *langue* pro systematický rozměr jazyka. Odlišoval jej od slova *promluva* (*parole*), které vyhradil pro psanou nebo mluvenou řeč individuálních osob. Saussure tvrdil, že zatímco jazyk existuje pouze v prostoru a čase, užití jazyka závisí na souboru nevyřčených pravidel, která umožňují jeho existenci. Zaměřit se na *jazyk* znamenalo soustředit se na jazyk jako systém těchto nevyřčených skladebných pravidel.

Podle Saussura vztahy mezi lingvistickými termíny vytvářejí dvě odlišné skupiny. Když někoho slyšíme mluvit nebo něco čteme, vnímáme posloupnost. To je empiricky pozorovatelná forma jazyka, kterou Saussure označuje jako *syntagmatický* rozměr, typický pro *promluvu*. Syntagma je tvořeno dvěma nebo více po sobě jdoucími jednotkami v lineárním vztahu. Typickým příkladem syntagmatu je fráze a věta. V syntagmatických řetězcích získávají výrazy hodnotu prostřednictvím lineárního vztahu k ostatním přítomným výrazům. Tyto řetězce se liší od toho, co Saussure nazývá asociativní nebo *paradigmatický* rozměr, který je typický pro jazyk. Asociativní vztahy nejsou lineární.

Rozvíjejí se mimo kontext vyslovených prohlášení nebo písemných vyjádření jedince. Na rozdíl od syntagmatického rozměru přítomného v *promluvě* asociativní rozměr sjednocuje výrazy „in absentia“ (Saussure, 1916, s. 13). Tento asociativní rozměr *jazyka* vytváří pozadí významu a tvoří také „vnitřní skladiště“ jazyka, kterým mluví každý mluvčí (1916, s. 123).

Mezi obecnější myšlenky, jimiž Saussure obohatil sociální a kulturní teorii, patří jeho úvahy o nadřazenosti celku nad částmi. Jeho modelem *jazyka* je „nepřítomná celistvost“, která sama o sobě neexistuje v prostoru ani

čase. Dokladem *celistvosti je řeč a psaní, ale celistvost je rozeznatelná mimo individuální akt řeči nebo psaní. Tato myšlenka má něco společného s Durkheimovým pojetím sociálního jako „reality sui generis“, která je více než součtem svých částí. Tyto Saussurovy úvahy později získaly na významu pro strukturalisty i poststrukturalisty, zejména pro Derridu a Foucaulta, jak zakrátko uvidíme. Dalším vlivným prvkem Saussurova výkladu je okolnost, že nepovažuje jazyk pouze za prostředek vyjádření nebo *nástroj* mluvčího subjektu. Místo toho vnímá jazyk jako strukturující předpoklad myšlení, který stojí za mentální činností jakéhokoli individuálního mluvčího subjektu. Jazyk není považován za něco, co je dáno k dispozici jedinci. Naproti tomu subjekt je vnímán tak, že je v jistém smyslu *k dispozici jazyku*. Tato myšlenka začala být později ve francouzském strukturalistickém a poststrukturalistickém myšlení spojována s tématem „decentrování *subjektu“. Toto téma je nápadné zejména v myšlení Derridy a Foucaulta, ale je přítomné také v literární kritice Rolanda Barthesa, který hovořil o „smrti autora“. Barthesovým příspěvkem ke studiu mýtu a populární kultury ze strukturalistického hlediska se zabývá 23. rámeček.

Saussurova práce spočívala výhradně v oboru lingvistiky, ale díky práci autorů, jako jsou Barthes a Lévi-Strauss, získala význačné postavení na poli strukturalismu v sociální a kulturní teorii. Nyní se budeme zabývat prací Lévi-Strausse.

RÁMEČEK 23

Roland Barthes o mýtu a „smrti autora“

Spisy Rolanda *Barthesa přinesly důležité výroky o strukturalistické metodě a sehrály důležitou roli v popularizaci strukturalistických myšlenek. Barthes použil Saussurovu strukturalistickou analýzu jazyka na všechny znakové systémy včetně obrazů, gest a zvuků. Jeho rané práce vykazují silnou podobnost s dílem Lévi-Strausse. Ve své knize *Éléments de sémiologie* (1964) se v jedné analýze soustředí na sociální význam jídla a s potravními zvyklostmi a kódy zachází jako se syntagmatickými řetězci. Ukazuje, že uspořádání pokrmů na jídelním lístku je organizováno v souladu s asociativním paradigmatickým rozměrem – na základě protikladů mezi „slaným“ a „sladkým“ a podobně –, zatímco syntagmatická kombinace pokrmů vytváří jídlo jako lineární řetězec [1964, s. 27–28].

Barthes se snažil nabídnout explicitně kritickou analýzu buržoazní společnosti. S tímto cílem zkoumá ve své zásadní práci *Mytologie* (Mythologies, 1957) působení reklamy. Sleduje, jak reklamy na čistící prostředky používají jazyk mezinárodního konfliktu a víno, pečínka a bramborové hranolky jsou vykresleny jako „pokrmový znak typický pro Francii“ [1957, s. 36–39, 62–64]. Barthes považuje sémiologii za vědu o formách, jejímž cílem je

odhalit okolnosti vzniku mýtů a tím je denaturalizovat. Píše, že „mýtus je depolitizovaná řeč“ (1957, s. 142–143). Mýtus obrací historické nahodilosti ve věčné a zjevně přirozené oprávněné struktury. Barthes analyzuje obálku jednoho čísla časopisu *Paris-Match*, na níž je fotografie mladého černého muže v uniformě francouzské armády, který salutuje před francouzskou vlajkou. Ukazuje, jak fotografie vyjadřuje skutečnost francouzského imperialismu a současně působí tak, aby proměnila historii v přirozenost (1957, s. 115, 143). Barthesovým cílem je prozkoumat politické zájmy, jimž slouží tento proces naturalizace. Zájem o zpochybňování funkce procesů naturalizace a navrhování možných alternativních způsobů označování zřetelně vystupuje v Barthesově esejí *La mort de l'auteur* z roku 1968. Barthes zde tvrdí, že autor je výrazně moderní postavou, jejíž funkcí podle literární kritiky je poskytovat vysvětlení a vymezení významu textu. Tvrdí, že „z lingvistického hlediska není autor ničím více než případem psaní, stejně jako já nejsem ničím jiným než případem říkajícím já“ (1968, s. 145). Barthes útočí na kulturní instituce, které vykonávají kontrolu nad smyslem literárních textů prostřednictvím vysvětlování autora. Namísto toho hledá možnosti nových výkladů textů, které mohou vzniknout svržením mýtu o *původu*, obsaženého v ideji autora. Barthes tvrdí, že „zrození čtenáře musí jít na úkor smrti autora“ (1968, s. 148).

Vidíme zde, že *subjektivita a autorský hlas nejsou ve strukturalistickém a poststrukturalistickém myšlení považovány za dané, ale za organizované prostřednictvím *celistvosti jazyka. Subjektivita spočívá v rozdílnosti lingvistických a sémiotických struktur. Mluví a aktéři získávají přístup k sobě a své osobní identitě pouze skrze institucionalizovanou celistvost jazyka. Toto tvrzení je základem typického antihumanistického postoje strukturalistické a poststrukturalistické teorie, kde výraz „antihumanismus“ označuje odpor vůči *fenomenologickým a *hermeneutickým představám o schopnosti jednotlivých lidských aktérů sdělovat významy.

Strukturalismus a antropologie: Claude Lévi-Strauss

Claude Lévi-Strauss byl prvním autorem, který šířil termín „strukturalismus“ a zavedl Saussurovy lingvistické úvahy do sociální vědy. Význačně přispěl ke studiu pravidel příbuzenství, primitivních klasifikačních systémů, *totemismu, mýtů, hudby a umění. V každém z uvedených oborů aplikoval metody strukturalní lingvistiky na sociální systémy s cílem odhalit univerzální pravidla, jimiž se řídí očividná rozmanitost sociálního a kulturního života.

Lévi-Strausse zásadním a formativním způsobem ovlivnil Durkheim a jeho synovec Marcel *Mauss. Lévi-Strauss navázal zejména na Durkheimovu

tezi, že sociální řád vytváří koherentní systém skládající se z dílčích systémů a že sociální fakta jedince předcházejí a strukturují individualitu. Lévi-Strauss také navázal na Maussovy (1924) úvahy o úloze směny darů v archaických společnostech, kde na základě směny vzniká *vzájemnost* (viz Lévi-Strauss, 1950). Se Saussurovou prací však Lévi-Strausse seznámil ruský lingvista Roman Jakobson v New Yorku během druhé světové války. Většina Lévi-Straussových terénních antropologických výzkumů je založena na studii kmenů žijících v Amazonii. Mezi jeho zásadní práce patří *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), *Smutné tropy* (*Tristes Tropiques*, 1955), *Strukturální antropologie* (*Anthropologie structurale*, 1958), *Syrové a vařené* (*Le cru et le cuit*, 1964) a *Myšlení přírodních národů* (*La Pensée Sauvage*, 1966).

Lévi-Straus prohlašoval, že strukturální lingvistika znamenala pro antropologii a obecně pro vědu o člověku „koperníkovskou revoluci“. Psal, že „za prvé, strukturální lingvistika se přesouvá od studia *vědomých* lingvistických jevů ke studiu jejich *nevědomé* infrastruktury; za druhé, nezachází s *výrazy* jako s nezávislými jednotkami, ale jako základ pro analýzu si bere *vztahy* mezi výrazy; za třetí, zavádí pojem *systém*... a konečně strukturální lingvistika usiluje o objevení *obecných zákonů*“ (1958, s. 83, 33, kurzíva v originále). Tyto metodologické principy se staly základem Lévi-Straussova způsobu uvažování. Můžeme je doložit bližším pohledem na jeho práci o příbuzenských systémech a na příkladu jeho studia mýtu.

V práci *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949) Lévi-Strauss analyzuje principy, které považuje za základní zákony směny, na nichž stojí příbuzenské systémy. Všimá si, že všechny společnosti dodržují omezení týkající se výběru vhodného sexuálního partnera, ale že tato omezení se liší a liší se také způsoby jejich prosazování. Pátrá po zásadních strukturách a pravidlech, jež rozdělují členy společnosti na dvě kategorie, a sice na zakázané partnery a možné partnery. Tvrdí, že základní **binární opozice* je produktem všeobecné tabuizace incestu a s tím souvisejícího pravidla exogamního (nepokrevního) manželství. Jinými slovy řečeno, pokud je manželství chápáno výhradně jako individualizovaný vztah mezi dvěma osobami, zůstává nepochopeno. Manželství je spíše základní formou směny, která zakládá lidskou družnost. Zákon exogamie je „všudypřítomný“, je to „archetyp všech ostatních projevů založených na reciprocitě ... a poskytuje základní a neměnné pravidlo zajišťující existenci skupiny jako takové“ (1949, s. 481). Je tomu tak proto, že exogamie „je prostředkem, který lidi spojuje“. Nad přirozené příbuzenské vazby klade umělé vazby „spojenectví, jež se řídí pravidly“ (1949, s. 480). Lévi-Strauss podotýká, že „zákaz incestu není ani tak pravidlem, které zakazuje ženit se s matkou, sestrou nebo dcerou, ale spíše pravidlem nařizujícím dát matku,

sestru či dceru jiným. Je to nejvyšší pravidlo daru a je to nepochybně aspekt ... umožňující pochopit jeho podstatu." (1949, s. 481)

Pravidla manželství upravující směnu žen vytvářejí systém spojenectví a vzájemných závislostí, které umožňují sociální skupině vlastní reprodukci. Manželství je pro Lévi-Strausse základní formou směny, jež podporuje institucionalizované vztahy mezi skupinami. Příbuzenství přirovnává k lingvistickému systému: "... jako foném, tedy nástroj, jenž sám o sobě nemá žádný význam, ale pomáhá vytvářet významy, mě tabu incestu zaujalo jako spojení mezi dvěma sférami" (1983, s. 142). Lévi-Strauss mluví o sféře *přírody* a *kultury*. Zákaz incestu a pravidlo exogamie jsou nezbytné, aby se lidské bytosti pozvedly z biologických vztahů ke vztahům sociálním. Lévi-Strauss poznamenává, že zákaz incestu je „*důrazný zákaz*“. Je stejně univerzální jako jazyk. (1949, s. 493) Lévi-Strauss se snaží určit zákony, jimiž se řídí různé systémy manželství, a zkoumá vztahy mezi prvky jako součástmi systému. Jeho cílem je prozkoumat nevědomou činnost mysli, která „obsahu“ vnucuje „formu“ nebo hmotě dodává tvar (1958, s. 21).

Tento strukturalistický aspekt Lévi-Straussovy analýzy lze dále objasnit na příkladu jeho práce s mýtem. Lévi-Straus podotýká, že mýtus má dějovou linii neboli syntagmatický rozměr. Tvrdí však, že máme-li porozumět mýtu, musíme zkoumat strukturální protiklady, jež mýtus ztělesňuje, např. protiklad mezi „přírodou“ a „kulturou“, mezi časem a prostorem nebo mezi „syrovým“ a „vařeným“ – mezi potravou posbíranou v přírodě a připravenou lidskou rukou. Navrhuje, abychom mýtus četli tak, jako čteme notový zápis – podél dvou os: *diachronně a *synchronně. Při tomto způsobu čtení přestává být notová partitura prostým sledem not a začíná vytvářet smysluplný celek (1958, s. 212). Lévi-Strauss tvrdí, že jednotlivé prvky mýtu uvažované odděleně nedávají smysl. Jejich smysl spočívá v tom, jaké vztahy mezi sebou zaujmají a jak jsou uspořádány do jednoho celku. Podobně jako Saussure trvá Lévi-Strauss na zkoumání mýtu prostřednictvím celistvosti systému protichůdných vztahů, z nichž se mýtus skládá (1958, s. 210). Vlastně tvrdí, že mýtus není jen strukturován „jako jazyk“, ale že mýtus *je* jazyk. Mýtus propůjčuje symbolické vyjádření nevědomým tužbám a vyjadřuje vlastnosti lidské mysli. Studium těchto vlastností umožňuje pochopit strukturální protiklady, jež působí v lidském nevědomí.

Podobně jako Jacques Lacan analyzuje i Lévi-Strauss starobylý řecký mýtus o Oidipovi: je to příběh mladého hochy vypovězeného z vlasti, jemuž věštba předpověděla, že zavraždí otce a bude spát s matkou. Lévi-Strauss se domnívá, že mýtus o Oidipovi je tvořen řadou opakujících se protikladů mezi podceňováním a přeceňováním pokrevních vztahů. Tyto antiteze jsou v rozvíjejícím se příběhu zdrojem řady transformací, a celý příběh se tedy

stává pokusem o zprostředkování mezi „přírodou“ a „kulturou“. Je to pokus řešit rozpory mezi vírou, že člověk je autochtonní (zrozen z jednoho principu, zrozen ze země – představován samotným Oidipem ve vyhnanství), a poznáním, že lidé jsou výsledkem jednoty mezi mužem a ženou (zrození ze dvou různých rodičů, jednoho muže, jedné ženy – tento princip představuje Oidipus v rodině). Mýtus je pokusem o zvládnutí konfliktu souvisejícího s otázkami po původu člověka. (1958, s. 213–216)

Z této krátké diskuse je patrné, že Lévi-Strauss považoval kulturu a její mýty za celek uspořádaný skrze rozdíly mezi výrazy. Cílem strukturální antropologie je pátrat v hlubinách rozličných lidských zkušeností a odhalit jisté všeobecné zákony, jimiž se řídí lidská společnost a nevědomý život. Lévi-Strauss se nepokouší pátrat po nejstarší verzi konkrétního mýtu, po jeho „původu“. Považuje mýtus spíše za útvar skládající se ze všech svých četných verzí. Nezajímá ho ani tak původ jako spíše symbolický řád a jeho struktura. Stejně jako Saussure se ani Lévi-Strauss nezabývá sledováním historie našich pojmů a kategorií, aby vyhledal jejich „nejpůvodnější“ formu. To, čemu Lévi-Strauss říká „přírodní myšlení“, není jen primitivnější nebo původnější než západní myšlení. Podle jeho názoru lze mezi všemi lidskými skupinami najít v podstatě stejné logické struktury. Místo hledání nejstarobylejších a nej původnějších prvků se tedy Saussure i Lévi-Strauss soustředili na hledání logické celistvosti, skrze niž všechny jednotlivé prvky kultury získávají svůj význam a platnost.

Diference a dekonstrukce: Jacques Derrida

Jacques *Derrida je považován za prvního francouzského teoretika, který se stal průkopníkem obratu od strukturalismu v klasickém smyslu k tomu, co začalo být označováno jako „poststrukturalismus“ a co lze rovněž považovat za jistý typ radikalizace strukturalismu. Od šedesátých let do současnosti napsal Derrida mnoho knih, mimo jiné *De la Grammatologie* (1967), *L'Écriture et la différence* (1968a), *Marges de la philosophie* (1972), *Glas* (1974). Významným sborníkem Derridových textů o literatuře je také *Acts of Literature* (1991). V devadesátých letech napsal řadu knih zabývajících se dalšími etickými a politickými tématy, zejména *Spectres de Marx* (1993) a *Politiky přátelství* (*Politiques de l'Amitié*, 1994). Na tomto místě se zaměříme na dva jeho rané texty, na knihu *De la Grammatologie* (1967), v níž široce rozebírá dílo Saussurovo a Lévi-Strausse, a na jeho esej „La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines“, který vyšel ve spisu *L'Écriture et la différence*. V tomto eseji Derrida analyzuje to, co považuje za neustávající

spoléhání na západní filozofickou *metafyziku. V tomto eseji a v některých svých dalších raných textech zavádí Derrida své významné pojmy „diference“, „dekonstrukce“, „decentrování“ a „logocentrismus“.

Řeč, psaní a logocentrismus

Ve své knize *De la Grammatologie* Derrida rozebírá kapitolu „Lekce psaní“ z knihy Lévi-Strausse *Smutné tropy* (*Tristes Tropiques*, 1955). Lévi-Strauss zde popisuje setkání s příslušníky kmene Nambikwara, kteří pozorovali Francouze píšícího si poznámky a potom sami začali na papír čmárat čáry. Lévi-Strauss píše o tom, že náčelník kmene nejen dělal značky na papír, ale ve snaze posílit svou autoritu také předstíral, že ze svého rukopisu předčítá svým soukmenovcům. Při vzpomínce na tuto situaci pociťuje Lévi-Strauss provinění. Obviňuje se za to, že zničil nevinnost Nambikwarů tím, že jim ukázal psaní. Domnívá se, že psaní se pojí s klamem, násilím a vykořisťováním (1955, s. 298 a dále).

Derrida považuje tento pocit provinění u Lévi-Strausse za důkaz svědčící o rozporuplnosti vlastní Lévi-Straussovy teze o bezvýznamnosti „původu“. Derrida to považuje za významný příklad toho, jak Západ přistupuje k psaní jako k *sekundárním*u přepisu řeči a jako k něčemu, co ničí nevinnost a nenásilnost ústní komunikace. Oproti západní představě Lévi-Strausse o psaní Derrida zdůrazňuje, že „násilí nepřichází z vnějšku k nevinnému jazyku, aby na něj dohlíželo“ (1967, s. 106). Místo toho poukazuje na „prvotní násilí jazyka, které je již přítomno v psaní“, na násilí samotné diference a třídění (1967, s. 106). Znamená to, že diferencují i *samotná* slova a jména, nikoli jen psaní. Nepřítomnost psaní se tudíž nerovná „nevinnosti“. Derrida u Lévi-Strausse rozpoznává „etiku přítomnosti, etiku nostalgie po původu, etiku archaické a přirozené nevinnosti, čistotu přítomnosti a vlastní přítomnosti v řeči“ (1968b, s. 264).

V knize *De la Grammatologie* se Derrida soustředí na jev mnohem širší, než je antropologie Lévi-Strausse. Ve skutečnosti vznáší námitky proti celé minulosti západní metafyziky kvůli tomu, co označuje jako „logocentrismus“ a „fonocentrismus“. Výraz „logocentrismus“ odvozuje od řeckého slova *logos*, jež znamená „rozum“ i „řeč“. Podle Derridova názoru je západní filozofie od dob Platonových logocentrická v tom smyslu, že pojímům přiřazuje „čistou srozumitelnost“, dříve než jim připisuje vyjadřovací prostředky „vnějších“ struktur jazyka neboli *langue*. Derrida tvrdí, že západní *metafyzika přiřazuje významu nadřazenost nad formami komunikace např. v podobě psaní. *Promluva* ve smyslu „vnitřní řeči“ nebo „vnitřního myšlení“ bývá tedy vnímána tak, že *jazyk* v podstatě předchází. Další Derridův výraz „fonocentrismus“ se

vztahuje k tomu, co považuje za upřednostňování řeči před psaním (pojem je odvozen od řeckého výrazu pro „hlas“ nebo „zvuk“, *phone*.) Řeč je v západní kultuře považována za schopnost bezprostředně dostupnou subjektu, který se hodlá vyjádřit, a psaní se stává odvozenou schopností, pouhým zápisem řeči.

Význam těchto pojmů začíná být zřejmý, když si uvědomíme, že Derridovým zájmem je dekonstruovat západní metafyziku zevnitř. Proti logocentrismu a fonocentrismu rozvíjí Derrida pojem „dekonstruktivního“ psaní. Dekonstrukce je formou kritiky, která začíná pečlivým čtením textů, aby mohla rozdělit jejich vnitřní logiku a destabilizovat jejich vyznění. Jejím cílem je odhalit to, co je předpokládáno, ale potlačené dominantním rámcem textu. Ve svém spise *De la Grammatologie* tedy Derrida zkoumá Saussurovo dílo, aby odhalil to, co Saussure nemůže popsat – tedy to, co bylo vyloučeno, aby byl text vytvořen ve své podobě.

Klíčový krok v Derridově pojetí dekonstrukce se týká toho, co pokládá za poněkud problematický aspekt Saussurova rozlišení mezi „označujícím“ a „označovaným“. Derrida to považuje za metafyzický rozdíl, za rozdíl mezi něčím, co je bráno za v podstatě smyslové nebo smysly vnímatelné (označující), a něčím, co je považováno v podstatě za nehmotné, ideální a srozumitelné (označované). Smyslové je bráno za vnější složku principu vnitřní „čisté srozumitelnosti“. Smyslové je pouhým „vnějškem“ ve vztahu k „vnitřnímu“. Podle Derridy zůstává Saussurova lingvistika – a obecněji i klasický strukturalismus – připoutána k metafyzice, neboť spoléhá na to, co Derrida označuje jako „transcendentální označující“. Je to představa o čisté srozumitelnosti, která má působit jako počátek všeho významu. Derrida zdůrazňuje, že Saussure přistupuje k psaní jako k odvozené formě, která dost možná ničí řeč. Cituje Saussurovu poznámku, že „jazyk a psaní jsou dva rozdílné systémy znaků; druhý existuje pouze proto, aby reprezentoval první“ (Saussure citován Derridou, 1967, s. 30). Derrida k tomu poznamenává, že tímto se psaní připisuje „vnějškovost, kterou člověk obvykle přiřazuje nástrojům“ (1967, s. 34). Dále tvrdí, že i když se Saussure domnívá, že jazyk „postrádá celistvost“, považuje mluvený jazyk za jev, který dosáhl plného sebevyjádření. Derrida namítá, že v tomto pojetí hrozí, že vnějškovost psaní nakazí jazyk „erupcí *vnějšto ve vnitřním*“ (1976, s. 34) a poruší zjevné sebevyjádření jazyka. Vpád psaní do sebevyjádření řeči ohrožuje toto sebevyjádření logikou „dodatku“. Podle Derridova názoru chce Saussure umístit psaní do „intra-lingvistické malomocenské kolonie“, kde by zůstávaly uloženy deformace způsobené psaním (1967, s. 42).

Právě v tomto obecném smyslu se nese Derridovo proslulé a provokativní prohlášení, že „mimo text není nic“ (*il n'y a pas de hors-texte*) (1967, s. 158). Derrida naznačuje, že nemůže existovat ani původní mluvící subjekt, který

předchází jakémukoli aktu psaní, ani žádný čistý nebo přírodní „vnější svět“ stojící mimo strukturující účinky psaní, jež se odvíjejí v textu. Představy „čisté mysli“ a „čistého světa“, „subjektivního“ a „objektivního“, „ideálního“ a „skutečného“ jsou metafyzickými důsledky hry jazyka a psaní.

Diference, decentrace a dekonstrukce subjektu

V eseji „La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines“ (1968b) Derrida poukazuje na nedávný „rozkol“ v dějinách pojmu struktura. Tvrdí, že „dějiny metafyziky ... jsou určením bytí jako *přítomnosti* v každém smyslu toho slova“. Poukazuje na nemožnost úvah o pojmu struktura bez *středu*. Střed se vztahuje k „místu přítomnosti, k pevnému počátku“, který uspořádává a vymezuje volné působení struktury; „je paradoxně *uvnitř* struktury i *mimo* ni“ (1968b, s. 247–248). Střed je tedy současně prvkem uvnitř struktury, který řídí její strukturalitu, a zároveň je prvkem, který se jí vymyká. „Střed je ve středu celistvosti, ale protože střed nepatří k celku (není jeho součástí), má *celistvost svůj střed jinde*“ (1968b, s. 248).

Derridovy úvahy o středu lze dokreslit několika způsoby. O středu můžeme uvažovat jako o já, jako o egu, které uspořádává svět kolem svých vědomých myšlenek. Z psychoanalytického hlediska však střed není vědomé já. Já je vzhledem k nevědomí umístěno mimo střed. Střed leží jinde než je já, já je na něm závislé, a střed mu tudíž nepatří. Ukazuje se, že střed není „já“, ale „to“: nevědomý život touhy čili to, co Sigmund Freud nazýval „id“. Podle často citované fráze francouzského symbolického básníka 19. století Arthura Rimbauda: „*Je est un auture*“ – „Já je někdo jiný“. Nebo v souladu se stejně proslulým výrokiem Sigmunda Freuda: „*Wo es war, entsteht das ich*“ – „Kde bylo id, tam bude ego“ (1933, s. 112). O pojmu decentrace můžeme uvažovat také z hlediska postkoloniální teorie, kterou rozvíjeli zejména Edward *Said (1978) a Gayatri *Spivak (1999). Západ vždy považoval sám sebe za střed – kultury, civilizace, racionality –, ale pokud se měl konstituovat jako střed, potřeboval mít „něco jiného“, co zjevně není středem. Jelikož však Západ závisí na „jiném“, aby mohl být středem, *není* středem, ale je „decentrován“. Oba uvedené příklady svědčí o Derridově dalekosáhlém vlivu na kulturní teorii a kritiku.

Dalším krokem v Derridově argumentaci je jeho chápání pojmu „diference“. Význam psaní podle Derridy spočívá v tom, že psaní není transparentním prostředkem vyjádření, ale materiálním procesem podléhajícím logice *différance*. Derrida úmyslně píše toto slovo chybně s písmenem „a“. Pojem *différance* je odvozen od francouzského slovesa *différer*, které znamená „lišit se“ a současně také „podrobit se“, přičestí přítomné zní *différent*. Derrida tvrdí, že

logocentrismus západní filozofie závisí na potlačené logice *différance*. Oproti předpokladu, že označované a označující tvoří transparentní a soběstačnou jednotu, staví tvrzení, že význam nemá žádný počátek. Význam je vždy pouze přechodný a podřízený nekonečnému řetězci označujícího. Soustředění na nikdy nekončící proces *différance* zpochybňuje *binární logiku strukturalismu. Ukazuje také, že binární protiklady jsou obvykle hierarchické, že jeden prvek bývá dominantní, ale že hierarchické protiklady jsou nutně nestabilní, protože význam každého výrazu závisí na „stopě“ jiného. Můžeme uvažovat o binárních dvojicích mužský-ženský, mysl-tělo, vědomí-nevědomí, příroda-kultura, přítomnost-nepřítomnost a podobně.

Tyto aspekty Derridova myšlení dokládají jeho posun za hranice klasického strukturalismu. Saussure a Lévi-Strauss považují jazyk a mýtus za uzavřené sémiotické systémy, Derrida to odmítá. Na rozdíl od představ o „soběstačnosti“ označujícího a označovaného zdůrazňuje Derrida *différance*, „doplňkovost“ a „stopu“. Trvá nejen na tom, že difference vytváří význam, ale také na tom, že tento řetězec významů se táhne „donekonečna“ (1968b, s. 249) a nemá žádný závěr. Kromě toho Derrida chápe diferenci jako prostorový i časový prvek, který trvá v časovém procesu podrobení, takže význam se objevuje jen ve „stopách“, v momentech difference v nekonečném řetězci označování. Derrida opouští strukturalistický rozdíl mezi diachronním a synchronním ve prospěch argumentu, že neexistuje žádné konečné čtení textu. Jakékoli čtení vždy vytváří doplňující čtení. V tomto smyslu je vždy jakákoli náprava nedostatku doplňkem, který tvoří další nedostatek. Nemůže tedy existovat ani začátek, ani konec, žádný střed, bod přítomnosti ani pevný počátek.

Derrida se sice domnívá, že strukturalismus se problematicky podílí na dějinách západní metafyziky, ale přesto nevyhlašuje úpadek nebo „konec“ metafyziky. Zdůrazňuje, že „bez pojmů metafyziky nemá smysl na ni útočit. Nemáme žádný jazyk – žádnou syntaxi ani slovní zásobu –, který se liší od této historie“ (1968b, s. 250). Zdůrazňuje, že dekonstrukce předpokládá tradici, kterou současně popírá i odhaluje.

Obecně lze říci, že Derridova představa dekonstrukce se snaží kriticky radikalizovat strukturalistické zpochybnění představy o středovém postavení autonomního lidského *subjektu. Derrida prohlašuje, že „neničí“ subjekt, ale že jej „situuje“ (1968b, s. 271). Oproti „metafyzické přítomnosti“ navrhuje „nietzscheovské potvrzení... svobodného působení světa bez pravdy, bez počátku, otevřeného aktivní interpretaci“ (1968b, s. 264). Jeho filozofie „hlásá svobodné působení a snaží se proniknout za hranice člověka a *humanismu. Označení ‚člověk‘ se vztahuje na bytost, která v dějinách metafyziky nebo onto-teologie i v průběhu celých dějin snila o plné přítomnosti, o uklidňujícím základu, o počátku a konci hry“. (1968b, s. 264–265)

Snaha „decentrovat“ a „situovat“ subjekt je také klíčem k práci Michela Foucaulta, jíž se budeme zabývat na následujících stránkách.

Diskurz, vědění a moc: Michel Foucault

Michel Foucault vystoupil do popředí pařížského intelektuálního života na počátku šedesátých let s prací nazvanou *Histoire de la folie à l'âge classique* (1961). Byla to studie o vzestupu moderních lékařských ústavů, o diskurzích orientovaných na vědeckou kategorizaci a o uvěznění deviantních jedinců jako klinicky choromyslných. Podle Foucaultovy teze signalizoval tento vývoj zhroucení raně středověkého světonázoru, který se vyznačoval neregulovanou anarchickou přítomností bláznů ve společnosti i náboženským odůvodněním posedlostí ďáblem a zlými duchy.

Později se Foucault zaměřil na úlohu moci, vědění a diskurzu v západní civilizaci; zkoumal úlohu kriminologie, psychologie, věznic, dohledu, kázně, vzdělávání a státu i roli vědeckých institucí při definování lidské osoby. Hlavními Foucaultovými díly jsou *Les mots et les choses* (1966), *Archeologie vědění* (*L'archéologie du savoir*, 1969a), *Dohlžet a trestat* (*Surveiller et punir*, 1975) a trojsvazková *Dějiny sexuality* (*Histoire de la sexualité*, 1976, 1984a, 1984b). Jeho spisy měly mimořádný vliv na soudobý kulturní a sociální výzkum – od filozofie, literatury a dějin myšlení až ke kriminologii, vzdělání, politické teorii, psychoanalýze, *postkoloniálním studiím a feministické teorii. Foucault byl homosexuál a v roce 1984 zemřel v Kalifornii na AIDS.

Společně s Derridou Foucault vždy odmítal, aby byly jeho práce označovány jako „strukturalistické“ a „poststrukturalistické“ (1966, s. xiv). Tvrdil, že strukturalismus je charakteristický pro systém myšlení, který je překonáván. Jeho myšlení se však přesto vyznačovalo jistými „strukturalistickými“ znaky. V následující diskusi se nejprve budeme zabývat dvěma základními Foucaultovými díly ze středního období, a to *Les mots et les choses* a *Archeologie vědění*, a tím, co Foucault popisuje jako „archeologický“ přístup. Potom se zaměříme na jeho pozdější práce o sexualitě a subjektivitě, v nichž se podle svých slov orientoval spíše „genealogicky“.

„Epistémé“, diskurzivní praktiky a „konec člověka“

V knize *Archeologie vědění* popisuje Foucault svou práci jako pokus odhalit „pozitivní nevědomí vědění: je to úroveň, která uniká vědcovu vědomí,

a přesto je součástí vědeckého diskurzu“ (1969a, s. xi). Jeho cílem je zjistit, „na základě čeho jsou možné historické *apriorní*“ (1969a, s. xxii) formy vědění. Foucaultovým cílem byla tedy analýza epistemologických podmínek pro vznik systémů myšlení a klasifikace z radikálně historického hlediska. Svou knihu popisuje jako „archeologii“, která se soustředí na „epistémé“.

Archeologií Foucault míní studium pravidel utváření diskurzu v jakékoli dané epoše. Je to pokus rozpoznat historické podmínky pro vznik forem vědění. Foucault používá termín „epistémé“ k označení pravidel, jimiž se řídí vznik forem vědění. „Epistémé“ je podle Foucaulta „celkový soubor vztahů, které v daném období sjednocují *diskurzivní praktiky, jež dávají vzniknout *epistemologickým prvkům, vědám a snad i formalizovaným systémům ..., je to celková suma vztahů, které mohou být v daném období objeveny, jsou-li analyzovány na úrovni diskurzivních pravidelností“ (1969a, s. 191). Archeologická analýza je namířena na „všeobecný prostor vědění“ a na „způsob bytí věcí, jež se v něm objevují“, na „systémy souběžnosti“ a na „mutace“, které vytvářejí práh nových systémů a epoch (1969a, s. xxiii). Foucault tvrdí, že současný řád, epistémé, v jejímž rámci dnes uvažujeme, „nemá stejný způsob bytí jako epistémé klasických evropských myslitelů 18. a 19. století“ (1969a, s. xxii). Tento rozdíl není pro Foucaulta výsledkem pokroku, ale spíše toho, že se změnily podmínky pro možnost vzniku vědění.

V *Les mots et les choses* se Foucault zabývá mapováním dějin systémů klasifikace. Uvažuje o tom, co spojovalo organizaci přírodních věd, ekonomie a lingvistiky ve třech po sobě jdoucích obdobích. Tvrdí, že pro renesanční vědu byly charakteristické vztahy *podobnosti*. Pro „klasické“ období (17. a 18. století) byly typické systémy *reprezentace*. „Moderní“ období (od 19. století) je charakteristické *„pozitivitou“ života, práce a jazyka. Foucault tvrdí, že v každém z těchto období různé disciplíny využívají stejná pravidla pro definování svého předmětu studia. Tři uvedená po sobě jdoucí období jsou charakterizována různými pravidly, podle nichž se utvářejí koncepty a teorie. (1966, s. xxii)

V úvahách o dějinách lingvistiky se Foucault vyjadřuje o tom, jak v 19. století a později představu o základním spojení mezi schématy reprezentace a věcmi světa zastínila „důkladná historicita“ (1966, s. xxiii). Foucault poukazuje zejména na to, že s odklonem od systémů naturalistické reprezentace na konci 18. století vstoupila na scénu západních dějin myšlenka **humanistického subjektu*. Foucault prohlašuje, že před koncem 18. století „člověk neexistoval“ (1966, s. 308). To znamená, že idea člověka jako takového, jako epistemologické kategorie, je vynálezem *osvícenství. Foucault prohlašuje, že idea „člověka“ dnes zestárla a blíží se svému konci. Tento „posun v řádu věcí, nová vráska v našem vědění“ (1966, s. xxiii) vytvořil dvojistou vazbu filozofického

humanismu. Od konce 18. století se projevuje snaha odhalit podstatu člověka za pomoci rozvoje filozofické antropologie. To vedlo k situaci, v níž jsou lidé interpretováni současně jako poznávající subjekty a jako poznávané objekty svého vlastního vědění. Kategorie „člověk“ tedy označuje to, co Foucault nazývá „transcendentálně-empirický dvojnák“. Člověk je současně nazírán jako nejdůležitější hybná síla světa (empirický *objekt*) a jako nejdůležitější „podmínka možností“ existence světa (transcendentální *subjekt*). Podle Foucaulta toto zdvojení svazuje vývoj sociálních institucí s procesem zpředmětnění a s formami disciplinární diskurzivní moci pod vládou „humanitních věd“.

Foucault se domnívá, že modernitu je třeba probudit z „antropologické dřímoty“ (1966, s. 340). Hledá metodu historické analýzy, která by nebyla zatížena předpoklady filozofické antropologie (1969a, s. 16). Odmítá *fenomenologii a *hermeneutiku a tvrdí, že místo teorie poznávajícího subjektu je potřebná teorie *diskurzivních praktik (1966, s. xiv). To Foucaulta přivedlo k obrácení tradičních otázek o *subjektivitě a *jednání. Ve svém eseji „*Qu'est-ce qu'un auteur?*“ (1969b) se ptá: „Jak, za jakých podmínek a v jakých formách se může něco jako subjekt objevit v řádu diskurzu?“ (1969b, s. 118). Navrhuje přezkoumat funkce subjektu tímto postupem: „Připravit subjekt (nebo jeho náhražku) o jeho úlohu původce a analyzovat subjekt jako proměnnou a komplexní funkci diskurzu“ (1969b, s. 118).

Foucault se sice v tomto případě nespolehá na Saussurovu strukturální lingvistiku, ale jeho myšlení v *Les mots et les choses* je podřízeno typicky strukturalistické oddanosti myšlence autonomie diskurzu. Nápadné je jeho pojetí strukturálního určení epoch prostřednictvím překlenovacích *epistemických principů. Foucault tvrdí, že soustavy vyjádření, jež jsou možné v dané epistémě, vytvářejí celek; dále předpokládá, že posun od jedné epistémě ke druhé nabývá formy epistemologického skoku. To je v jistých ohledech srovnatelné s představou Thomase *Kuhna o náhlých posunech mezi nesouměřitelnými *„paradigmaty“ v dějinách vědy (více najdete v 5. kapitole na s. 123–124). V tomto smyslu hovoří Foucault v *Les mots et les Choses* o třech po sobě jdoucích epochách, z nichž každá je uspořádána podle zcela odlišných epistemických kritérií. Saussure pracoval s lingvistikou a Lévi-Strauss s antropologií, kdežto Foucault pracuje s čistě difrenčním a nominalistickým pojetím významu. Jeho způsob analýzy úmyslně ponechává stranou otázky pravdy, aby mohl analyzovat vnitřní řád systémů vyjádření. Foucault pátrá po pravidlech, která stojí v pozadí utváření diskurzu v každé ze tří analyzovaných epoch, a úmyslně se vyhýbá otázkám po pravdě a významu. Archeolog se snaží vytvořit čistý popis epistémě.

Genealogie, subjektivita a vztah moc-vědění

V období po *Les mots et les choses* a *Archeologii vědění* Foucault změnil svůj způsob zkoumání. Stále používal nástroje „archeologie“, ale v pozdějších pracích se dobral specifičtějších popisů toho, jak se lidské bytosti stávají subjektem konkrétního typu vědění a praxe. Od pojmu epistémé se přesunul k pojmu „aparát“ nebo *dispositif*.

Foucault spatřoval problém v pojetí epistémé ve svých dřívějších dílech. Epistémé považoval za základní konfigurační faktor diskurzu, ale současně se domníval, že konfigurace diskurzu epistémé utváří. Tato okolnost byla známkou celistvosti diskurzivních pravidelností dané epochy, ale současně vyznačovala základní podmínky nebo apriorní pravidla utváření vědění v každé epoše. Pojem epistémé byl tedy poněkud kruhový. Měl sklon uzavírat se do role nediskurzivních materiálních faktorů při vytváření diskurzu. Rozpoznání tohoto problému vedlo Foucaulta k jednoznačnějšímu přeformulování vztahu diskurzu k materiálním praktikám a sociálním institucím. Foucault popisuje tento posun jako přesun od archeologie ke *genealogii*, při němž je pojem epistémé nahrazen pojmem „aparát“ nebo „dispositif“. Foucault nyní opouští svou náklonnost k autonomii diskurzu. Podotýká, že „epistémé je specificky diskurzivním aparátem, zatímco aparát (*dispositif*) ve své obecné podobě je diskurzivní i nediskurzivní a jeho prvky jsou mnohem více heterogenní“ (1980, s. 196–197).

Představa o dispozitivu v sobě obsahuje poznání, že diskurzy a praxe jsou mnohočetné a různé a že neexistuje žádný zastřešující celek, jemuž by sloužily všechny diskurzy. Foucault zkoumá, jak se diskurzy a praxe navzájem ovlivňují a vytvářejí různé „režimy vědění“ (Dreyfus a Rabinow, 1982, s. 212). Úkolem genealogie je lokalizovat a odhalit konkrétní soustavy vztahů, v jejichž rámci se vytvářejí specifické aspekty moderní subjektivity prostřednictvím mapování významných vztahů v rámci různých praktik. Foucault se výslovně zabývá otázkami moci a vztahu „moci a vědění“ (*pouvoir savoir*) k „politice pravdy“. O genealogii se domnívá, že nám poskytuje „historickou *ontologii nás samých“ (1984c, s. 45), „historii současnosti“ (1976, s. 31). To vše porovnává s konvenčními historickými spisy. Zatímco konvenční historie studuje ve jménu objektivitu věci nám vzdálené, genealogie zkoumá ty nejbližší, ale „ve strohém vyvlastnění, aby je dokázala uchopit v jistém odstupu“ (1984d, s. 89). Foucaultova genealogie začíná v současnosti, nikoli aby ji potvrdila nebo popřela, ale aby vyšetřila, jak se současnost vyvinula do své podoby. Cílem je zpochybnit přirozenost dominantních způsobů, jimiž uvažujeme o aspektech života a v jejichž duchu jednáme; „reproblematizovat“ je. Foucault zkoumá, jak se ze specifických aspektů zkušenosti stávají objekty vědění a dějiště

praktické intervence. Táže se, jak jsou formy našeho vědění a uvažování spjaty s výkonem institucionální moci a zpochybňuje limity a náklady, jež nám tyto instituce ukládají.

Ve své pozdější práci se Foucault zabývá dvěma základními okruhy. První souvisí s významem kázně, trestu, dozoru a toho, čemu Foucault říká „biomoc“. Tím vším se zabývá 24. rámeček. Druhý okruh, jemuž se budeme nyní věnovat, souvisí s dějinami lidské sexuality.

RÁMEČEK 24 | Michel Foucault o dozoru, biologické moci a panoptikonu

V sedmdesátých letech Foucault studoval utváření lidského subjektu pomocí řady zásadních zkoumání vztahu mezi mocí a růstem duševních i tělesných schopností. Píše o nich zejména v knize *Dohlížet a trestat* (*Surveiller et punir*, 1975) a v prvním svazku knihy *Dějiny sexuality* (*Histoire de la Sexualité*, 1976). Foucault tvrdí, že moc a vědění společně utvářejí lidské bytosti jako svébytný typ subjektu. Uvažuje o propojení moci a vědění na specifických místech, zejména v diskurzích o sexualitě a mechanismech trestu.

Foucault se domnívá, že subjekt je utvářen třemi základními soubory praktik: (1) praktiky rozdělení, (2) praktiky vědecké klasifikace a (3) praktiky subjektifikace. V souvislosti s „praktikami rozdělení“ zkoumá Foucault různé historické příklady schémat binárních protikladů mezi lidmi. Zkoumá např. vyloučení malomocných ze středověkých a starověkých měst. Vytlačení malomocných a jejich oddělení od společnosti a zahrnutí do divočiny srovnává s karanténou obětí moru. Na rozdíl od malomocných byly oběti moru uzavřeny a podrobeny dozoru – to vše bylo součástí pozitivního pokusu chránit zdraví komunity (1975, s. 198–199). V souvislosti s praktikami vědecké klasifikace uvažuje Foucault o zrodu vědeckých kategorií a praktik, které jedincům přiřazují určité postavení v rámci populace. Tímto způsobem se všichni příslušníci populace stávají subjektem „neustálého dozoru“, každý „individuálně“ prostřednictvím institucionální expertizy (1975, s. 199). V souvislosti s praktikami subjektifikace se Foucault zabývá tím, jak se z jedince stává subjekt. Souvisí to se způsobem, jak na sebe jedinci působí prostřednictvím náboženského vyznání, psychoanalýzy nebo sexuální terapie.

Foucault shrnuje tyto tři linie přístupu do představy „biopolitiky“. „Biopolitika“ označuje obecnou formu racionality moderní moci. „Biomoc“ je „moc nad životem“ (1976, s. 143). Je to sekularizace křesťanského zájmu o pastorální vztah, v němž určití jedinci díky svým speciálním kvalitám – např. díky blízkosti k Bohu nebo ovládnutí vědecké odbornosti – mohou vést ostatní ke spáse. Biomoc spojuje dvě osy. První osa má střed v individuálním těle, jež je vnímáno jako stroj, který bude přinucen k užitečnosti prostřednictvím disciplíny. Foucault hovoří o „anatomické politice lidského těla“. Druhá osa se soustředí na dozor a regulaci celého živočišného druhu. Foucault hovoří o „biopolitice populace“ (1976,

s. 139]. Tyto dvě mocenské osy vytvářejí nové možnosti vědění; jejich součástí je podrobné institucionální zkoumání minulosti jedinců a rozvoj statistiky popisující demografické modely. Foucault tvrdí, že tyto individualizující a totalizující formy vědění využívají metody zpovědi, jež jsou institucionálním předpokladem zrodu nové „vědy o člověku“. Biomoc je typická tím, že projevuje zájem o zlepšení života. Je svázána s rozvojem moderního státu a s jeho snahami posílit svou moc. Stát má rozhodný zájem na zdraví populace, na řízení sexuality a lidské reprodukce, na udržení „normality“ a vyloučení chorob a „nezpůsobivosti“. Klíčem ke kontrole a udržení standardu společenského blaha jsou medicína a psychiatrie, terapie a chirurgie.

V knize *Dohlížet a trestat* Foucault rozpracovává myšlenky související s *utilitární koncepcí „panoptikonu“ Jeremyho Benthama z 18. století. Bentham navrhl panoptikon jako nový typ věznice, kde jsou jednotlivé cely uspořádány v kruhu kolem centrální věže. V každé cele byl podle Benthamovy představy umístěn jeden vězeň, který byl neustále pod dozorem strážce v centrální věži. Smyslem tohoto uspořádání bylo, aby žádný vězeň v dané chvíli nevěděl, zda je, či není pozorován. Každý vězeň by tedy dohlížel sám na sebe. Foucault podotýká, že abstraktní technika moci se zde kombinuje s technikou kontroly, dozoru a nápravy určitých jedinců. Moc je spojována s utvářením osobních schopností a s výcvikem jedinců. Tyto techniky se rozvíjejí v lokalizovaných institucích se specifickými zájmy, např. při kontrole pracovní síly v továrně, při trestání vězňů nebo ukázkování dětí ve škole. Takové instituce působí jako pozorovatelný chování a výkonů jedinců, jako laboratoře určující rozvoj nápravných a reformních praktik. Foucault se domnívá, že takové institucionalizované techniky umožňují jedinci získat jistý typ znalostí založený na normách a „normalitě“. Takové vědění se získává technikami vyšetřování. Jedním z obzvláště démonických rysů moderních společností je skutečnost, že tyto techniky působí současně prostřednictvím vědeckých zákonů a působením normalizačních úsudků (viz také Foucault, 1980). Foucaultovo pojetí disciplíny a dozoru lze do jisté míry srovnat s úvahami Ervinga *Goffmana o stigmatu a „totálních institucích“ (více v 5. kapitole na s. 169).

Ve své poslední práci, v trojsvazkovém díle *Dějiny sexuality*, Foucault zkoumá, jak se v západní kultuře na sklonku 18. století začala rozvíjet věda o sexualitě. Ukazuje, jak se tato věda snažila spojit jedince i společnost a jak se pokoušela poskytnout nový směr moci nad životem. V prvním svazku, který se zabývá moderním obdobím, Foucault útočí na takzvanou „represivní hypotézu“ (Foucault, 1976). Tímto termínem označuje předpoklad, že moc nezbytně působí na sexualitu prostřednictvím potlačení „přirozených instinktů“. Součástí tohoto předpokladu je tvrzení, že „viktoriánské“ období represe bylo postupně nahrazeno novým obdobím „sexuálního osvobození“. Foucault sice neuvádí žádná jména, ale přesto je patrné, že se zde zaměřil přinejmenším částečně

na pokusy teoretiků *frankfurtské školy, např. Herberta *Marcuse a Ericha *Fromma, spojit Freuda s Marxem v představě osvobození od represivní kontroly. Obecně lze říci, že Foucault se staví skepticky vůči myšlence, že moderní osvícené znalosti o sexu nutně osvobodí lidskou společnost od represivních pověr tradičního náboženského učení o hříšném těle. Foucault se domnívá, že moderní „věda o sexu“ není o nic méně spjata s formami moci než tradiční náboženské představy o těle. Foucault tvrdí, že moc je uplatňována skrze vytváření a podněcování diskurzu o sexu a sexualitě. Diskurzy o sexualitě produkují nové mechanismy moci, neboť vytvářejí subjekty, které rozumějí samy sobě z hlediska pravdy o svém sexuálním životě. Mnozíci se diskurzy o sexualitě nás nutí říkat „pravdu o sobě“, o naší „soukromé a tajné“ přirozenosti. Foucault namítá, že toto vše nevytváří svobodu od podřízenosti, ale spíše nové formy podřízenosti. Nová „technologie sexu“, vytvořená prostřednictvím medicíny, psychiatrie, pedagogiky a psychoanalýzy, se stala klíčovým prvkem moderní institucionální moci (1976, s. 116). Skrze ni začínají jedinci uvažovat o sobě a o svých tužbách ve vztahu k vědeckým představám o normalitě. Moderní *scientia sexualis* nahrazuje starší myšlenky *ars erotica* neboli „umění milovat“.

V tomto i v 2. a 3. svazku *Dějiny sexuality* se Foucault snaží zpochybnit jisté hluboce zakořeněné představy o moderní západní kultuře. Snaží se znovu zproblematizovat dominantní vidění problémů, narušit jeho přirozenost, otrástit jeho vlivem na nás a otevřít prostor pro odlišné myšlení a jednání. Na tomto projektu je patrné, že zatímco jedním z raných Foucaultových cílů bylo překonat strukturalismus, jeho pozdější argumenty a metody stále odrážejí některé typické strukturalistické principy. Ve spisech ze svého středního období prohlašuje, že strukturalismus a *fenomenologie nestojí proti sobě, ale naopak mají společný základ. Trvá na tom, že strukturalistická formalizace a *hermeneutická interpretace představují „dvě souvztažné techniky“ moderních humanitních věd, z nichž jedna odkrývá strukturální invarianty, kdežto druhá odhaluje skryté významy (1966a, s. 299). Foucault se domníval, že strukturalismus a fenomenologie jsou předurčeny k obnovení „transcendentálně-empirického zdvojení“ moderní *antropocentrické kultury. Je však patrné, že Foucaultova vlastní práce o genealogii vykazuje jistou pozoruhodnou teoretickou spojitost se strukturalismem a hermeneutickou fenomenologií. Týká se to zejména jeho výkladu toho, jak je lidský subjekt utvářen jako objekt vědění. Ve svých snahách zpochybnit stálost a naznačit možnost, že se můžeme stát jinými, než jsme, sdílí Foucault společně se Saussurem, Lévi-Straussem, Lacanem a Derridou neochotu pátrat po „počátcích“ a soustředit se na symbolické struktury a režimy diskurzu. V souladu se strukturalistickým a poststrukturalistickým myšlením zachází Foucault s lidským

subjektem nikoli jako s danou veličinou nebo jako se studnicí významů, ale jako s efektem diskurzu. Podle jeho tvrzení se „člověk“ jako takový objevuje teprve s *osvícenstvím. Moderní „humanita“ s sebou nese specifické dilema, které nás podle Foucaulta ještě těsněji svazuje s pravdou o nás jako určitým vztahem moci.

Závěr

Francouzská strukturalistická a poststrukturalistická teorie je stejně přínosná pro humanitní vědy, jako je rozporuplná ve svém vztahu ke konkrétním myslitelům. V této kapitole jsme se snažili vyhnout se jakýmkoli náznakům přímého chronologického přechodu od strukturalismu k poststrukturalismu ve francouzském myšlení. Takové akademické nálepkování věnuje větší pozornost vnějším znakům myšlenek než jejich podstatě. Poststrukturalismus nelze chápat jako prostou negaci strukturalismu nebo jako jistou formu jeho opakování. Snad nejlepší je uvažovat o něm jako o kvalifikované radikalizaci strukturalismu.

Při úvahách o Saussurově a Lévi-Straussově díle jsme si uvědomili význam myšlenky, že jazyk by měl být studován ve své celistvosti, v níž je význam vnímán jako produkt difference. Tento logický a diferencovaný přístup k významu poskytl Saussurovi metodologický nástroj ke zkoumání hranic existujících historických analýz jazyka. Podle Paula Ricœura (1969) poskytl Lévi-Straussovi „kantovský přístup bez transcendentálního subjektu“. To znamená, že mu umožnil analyzovat sociální život z hlediska obecného schématu sociálně objektivizovaných pojmů a přivedl jej k rozvinutí přesné a výstižné kategorizace široké škály antropologického materiálu. Saussure i Lévi-Strauss dávali nepochybně přednost synchronnímu rozměru před diachronním. Naproti tomu Derrida a Foucault se s rozlišením synchronního a diachronního i s představou celistvosti rozešli. Místo toho se soustředili na *différance* a na historickou ontologii specifické problematizace zkušeností. Přestože oba zmíněné posuny směřovaly od strukturalismu v klasickém smyslu, Derrida a Foucault hájili typicky strukturalistický pohled na význam – tedy že význam je vytvářen soustavou formálních rozdílů mezi znaky. Z tohoto hlediska přinášejí všichni čtyři myslitelé poučný pohled na lidský subjekt a ve svých úvahách nepředpokládají existenci lidské podstaty ani prapůvodní vnější reality zvané „příroda“. V díle všech čtyř zmíněných autorů i v práci Rolanda Barthese je subjekt považován za produkt diferenčních funkcí jazyka v podmínkách jednoznačných diskurzivních způsobů vytváření.

Tento provokativní způsob myšlení měl nesmírný vliv na soudobou sociologii a kulturní studia. Hluboce ovlivnil debaty o kulturních identitách, genderu a sexualitě, o mýtu, symbolismu a populární kultuře, o spotřebě a masových médiích, o etnické příslušnosti, nacionalismu a rase. Myšlenky strukturalismu a poststrukturalismu byly převzaty do různých variant marxismu, feminismu, psychoanalýzy, postkoloniální teorie a postmodernismu a staly se východiskem mnoha soudobých teoretiků, od Pierra *Bourdieu a ke Slavojí Žižekovi a od Judith *Butlerové k Ernestu Laclauovi a Chantal Mouffeové, abychom jmenovali alespoň některé.

K ZAMYŠLENÍ

1. Co míní Saussure pojmem arbitrárnost znaku?
2. Do jaké míry je názorná snaha Lévi-Strausse vysvětlovat mýtus a příbuzenské vztahy z hlediska univerzálních struktur jazyka?
3. Existuje podobnost mezi francouzskou strukturalistickou teorií a funkcionalistickým myšlením v práci Durkheima nebo Parsonse?
4. Co míní Derrida pojmem *dekonstrukce*? Do jaké míry je poučné jeho pojetí výsadního postavení pojmu *logos* v západní metafyzice a *nadřazenosti řeči nad psaním*?
5. Jak ovlivňují Foucaultova metodologická východiska diskurzu, vědění, *epistémé* a *genealogie* jeho základní analýzy působení moci v moderní společnosti?
6. Jaké jsou důsledky strukturalistického a poststrukturalistického „decentrování subjektu“ pro diskuse o lidském jednání v sociální teorii?
7. Proč jsou pro sociální a kulturní teorii důležitá témata *identity* a *rozdílnosti*?

■ DOPORUČENÁ LITERATURA

Užitečným úvodem do strukturalismu a poststrukturalismu je práce Johna Sturrocka *Structuralism* (Fontana, 2. vyd., 1993), Terrence Hawkese *Structuralism and Semiotics* (Routledge, 1987; česky: *Strukturalismus a sémiotika*. Brno, Host, 1999), Catherine Belseyové *Poststructuralism: A Very Short Introduction* (Oxford University Press, 2002) a Sarupa Madana *An Introductory Guide to Poststructuralism and Postmodernism* (Harvester, 1993). Zkuste také knihu Johna Lechteho *Fifty Contemporary Thinkers: From Structuralism to Postmodernity* (Routledge, 1994). Dobrou čítankou strukturalistických textů s komentářem je práce Johna Sturrocka *Structuralism and Science: From Lévi-Strauss to Derrida* (Oxford University Press, 1979). Užitečným zdrojem obecných informací z oboru kulturní teorie je *Dictionary of Critical Theory* Davida Maceye (Penguin, 2001). Podrobnější studii napsal Richard Harland: *Superstructuralism: The Philosophy of Structuralism and Poststructuralism* (Routledge, 1991), J. G. Merquior: *From Prague to Paris: A Critique of Structuralism and Poststructuralism* (Verso, 1986), Edith Kurzweilová: *The*

Age of Structuralism: Lévi-Strauss to Foucault (Columbia University Press, 1980) a Howard Gardner: *The Quest for Mind: Piaget, Lévi-Strauss and the Structuralist Movement* (Knopf, 1973). Dobré srovnání Lévi-Strausse, Durkheima a amerického funkcionalismu najdete v knize Patricka Baerta *Social Theory in the Twentieth Century* (Polity Press, 1998). Výstižnou kritiku poststrukturalismu z hlediska kritické teorie najdete v knize Petera Dewa *Logics of Disintegration: Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory* (Verso, 1987).

Dobrým stručným úvodem ke studiu Saussura je kniha *Saussure* Jonathana Cullera (Fontana, 1976). Stejně dobrá je Cullerova kniha *Barthes* (Fontana, 1983) a podrobnější studie téhož autora o literární a kulturní teorii *Structuralist Poetics* (Routledge, 1975). Zdařilý anglický překlad Saussurova *Kursu obecné lingvistiky* (Cours de linguistique générale) pořídil Wade Baskin (Peter Owen, 1960). Dobrým úvodem ke studiu Lévi-Strausse je práce Edmonda Leache *Lévi-Strauss* (Fontana, 1974). Mezi nejpřístupnější práce Lévi-Strausse patří jeho *Totemism* (Penguin, 1973), *Myth and Meaning* (Routledge, 1978) a *Tristes Tropiques* (Penguin, 1973; česky: *Smutné tropy*, Odeon, 1966). Kniha *Mythologies* Rolanda Barthesa (Vintage, 2000; *Mytologie*, Dokořán, 2004) je zábavná četba. Doporučujeme zejména jeho esej „The Death of the Author“ v knize *Image, Music, Text* (Fontana, 1977).

Jako úvod ke studiu Derridy vyzkoušejte knihu *Derrida* Christophera Norrise (Fontana, 1987). Obsáhlou literární studii je *Jacques Derrida* Geoffreyho Benningtona (University of Chicago Press, 1993). Doporučujeme také knihu Roye Boynea *Foucault and Derrida: The Other Side of Reason* (Unwin Hyman, 1990). Malý výběr z rozsáhlých Derridových spisů přináší Peggy Kamulová v čítance *A Derrida Reader* (Harvester, 1991). Četbu Derridy doporučujeme začít 2. kapitolou 1. části a 1. kapitolou 2. části jeho spisu *Grammatologie*; tyto kapitoly pojednávají o Saussurovi a Lévi-Strausovi. Přečtěte si také eseje „Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences“ a „Cogito and the History of Madness“ (o Foucaultovi) v knize *Writing and Difference* (Routledge, 1978) a esej „Différance“ v *Margins of Philosophy* (University of Chicago Press, 1982). Užitečná je také sbírka rozhovorů s Derridou nazvaná *Positions* (University of Chicago Press, 1982).

Užitečný úvod k Foucaultovi napsal J. G. Merquior: *Foucault* (Fontana, 1991), Lois McNayová: *Foucault: A Critical Introduction* (Polity Press, 1994) a Barry Smart: *Foucault* (Penguin, 1997–2000). Velmi dobrou sbírku esejů a výňatků z Foucaultova díla připravil Paul Rabinow: *The Foucault Reader* (Penguin, 1984) a Collin Gordon: *Michel Foucault: Power/Knowledge* (Harvester Wheatsheaf, 1980). Četbu Foucaulta doporučujeme začít u jeho *Discipline and Punish* (Allen Lane, 1977; česky: *Dohlížet a trestat*, Dauphin, 2000). Vynikající komentář k Foucaultovi napsali Hubert Dreyfus a Paul Rabinow: *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (University of Chicago Press, 1982). Tato kniha uvádí také vysvětlující Foucaultův doslov nazvaný „The Subject and Power“. Doporučujeme také příručku *Cambridge Companion to Foucault* (Cambridge University Press, 1994), kterou uspořádal Gary Gattling. Velmi srozumitelný Foucaultův životopis napsal James Miller: *The Passion of Michel Foucault* (Simon & Schuster, 1993). Významné rozpracování foucaul-

tofských myšlenek na poli psychologie ve vztahu ke koncepci „governmentality“ najdete u Nicolase Rosea: *Powers of Freedom* (Cambridge University Press, 1999). Feministický pohled na Foucaulta najdete v knize Lois McNayové *Foucault and Feminism* (Polity Press, 1992). Foucaultův vztah k Habermasovi je podroben rozboru v knize *Foucault contra Habermas: Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory* (Sage, 1999), kterou uspořádali Samantha Ashendenová a David Owen, v knize *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (MIT Press, 1994), kterou uspořádal Michael Kelly, a v knize Davida Hoye a Thomase McCarthyho *Critical Theory* (Blackwell, 1992).

■ INTERNETOVÉ STRÁNKY

Sémiotika: na adrese http://carbon.cudenver.edu/~mryder/itc_data/semiotics.html najdete četné odkazy na stránky zabývající se sémiotikou a také klíčové texty a část určenou pro začátečnický v oboru.

Saussurovy přednášky: na adrese www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/saussure.htm je 1. kapitola de Saussurova *Kursu obecné lingvistiky*.

Claude Lévi-Strauss: na adrese www.marxists.org/reference/subject/philosophy/works/fr/levistra.htm najdete 2. kapitolu ze *Strukturální antropologie*.

Derridovy přednášky: na adrese <http://prelectur.stanford.edu/Lecturers/derrida/index.html> jsou

Derridovy přednášky ze Stanfordu, jeho životopis, výňatky z důležitých prací a rozhovory.

Michel Foucault: na adrese www.theory.org.uk/ctr-fouc.htm najdete odkazy na Foucaultův životopis, eseje o jeho práci a vztahy k teorii podivného.

Struktura a jednání

Anthony King

TÉMATA PROBÍRANÁ V TÉTO KAPITOLE

Co je „struktura“ a „jednání“?	292
Anthony Giddens a Pierre Bourdieu: rozdíly a podobnosti	293
Giddensova teorie strukturace	294
Struktura, systém a „zamlčené vědění“	295
Bourdieu a myšlenka reflexivní sociologie	298
Teorie praxe	299
Habitus a pole	300
Kulturní kapitál	303
Realistická sociální teorie: Roy Bhaskar a Margaret Archerová	306
Problémy determinismu a individualismu	
v úvahách o struktuře a jednání	308
Řešení dilematu	309
Závěr	310
<i>K zamyšlení</i>	311
<i>Doporučená literatura</i>	311
<i>Internetové stránky</i>	312

Struktura a jednání jsou klčovými pojmy sociální teorie. Struktura označuje pravidelné, relativně pevné, objektivní a zobecnělé rysy sociálního života. Pojem struktura se obvykle vztahuje k sociálním institucím nebo „systémům“, „silám“ či „proudům“. Na druhé straně *jednání* se vztahuje k *činnosti*. Jednání obvykle označuje konání jedinců nebo skupin jedinců. Sociální teoretici obecně tvrdí, že sociální struktura se reprodukuje činností jedinců zprostředkovanou pravidly, rolemi a dalšími zdroji, jež se široce označují jako „kultura“. V tomto smyslu tedy struktura odkazuje k sociálním faktům, které existují nezávisle na jedinci a mohou určovat a omezovat individuální jednání. Naproti

tomu jednání se vztahuje ke zjištění, že jedinci jsou sice omezeni skutečnostími okolního světa, ale přesto mohou volit alternativní způsoby jednání. Jedinci si mohou vybrat, co dělat, i když jejich volbu různým způsobem omezuje a utváří strukturální skutečnost.

V této kapitole se budeme zabývat přednostmi i některými nedostatky tohoto obecného výkladu sociálního života. Soustředíme se zejména na práci dvou vlivných současných teoretiků: Anthonyho *Giddense a Pierra *Bourdieuua. Stručněji se podíváme také na práci dvou dalších autorů spojovaných s *realistickou školou britské sociální teorie, kteří rovněž pracují s pojmy struktury a jednání. Jsou to Roy *Bhaskar a Margaret *Archerová. Tato kapitola se zaměří zejména na Giddensovu teorii „strukturace“ a Bourdieuovy vlivné pojmy „praxe“, „habitus“ a „kulturní kapitál“.

Co je „struktura“ a „jednání“?

Obraz společnosti jako dvojí reality struktury a jednání je podle všeho v souladu s každodenní zkušeností. Zdá se samozřejmé, že jednotliví lidé jsou konfrontováni s institucionálními skutečnostmi, nad nimiž nemají žádnou absolutní nebo celkovou kontrolu. Stejně samozřejmé se zdá, že lidé si podrželi jistý stupeň svobody jednat tak, jak si přejí či mají v úmyslu. Stručná úvaha o osobní zkušenosti tento obraz potvrzuje. Na jedné straně jsem v životě do jisté míry omezen a podmíněn typem rodiny, třídy, příjmové skupiny, kultury, náboženské skupiny nebo oblasti světa, do níž jsem se narodil a v níž jsem byl vychován. Jsem hluboce ovlivněn společností, k níž patřím, její kulturou a politikou. Nemohu přes noc změnit tyto skutečnosti svého života, nemohu přes noc změnit způsob fungování světa. Na druhé straně si mohu v rámci těchto omezení do jisté míry volit, co chci dělat. Mohu si vytvořit konkrétní záměry a plány jednání. Mohu se rozhodnout pro tu či onu pracovní kariéru, mohu studovat ten či onen obor. Do jisté míry mohu vzdorovat uspořádání světa a mohu ovlivnit lidi nebo se s nimi dohodnout na věcech, které je třeba vykonat nebo změnit.

Podle mnohých sociálních teoretiků jsou struktura a jednání základními předpoklady, od nichž se musí odvíjet veškeré zkoumání společnosti. Například Derek Layder prohlašuje, že „odpovídající popis se musí vyrovnat se skutečností, že ‚společnost‘ a její základní složky jsou předem dané a objektivní struktury, které omezují interakce“ (1981, s. 1). Podobně Alex Callinicos tvrdí, že společnost se skládá ze struktur a aktérů a že účelem sociální teorie je smířit tyto dva rozdílné prvky, neboť „vysvětlující autonomie sociálních

struktur není v rozporu s ortodoxním pojetím aktérů" (1987, s. 38). Stejně tak John Thompson podtrhává zájem „situovat jednání do celkového kontextu sociálních institucí a strukturálních podmínek" (1981, s. 141, viz také Mouzelis, 1995). Struktura a jednání jsou často popisovány jako „objektivní" a „subjektivní" stránky sociální reality. „Objektivní" prvky se vztahují k těm aspektům společnosti, které nelze zjednodušit na individuální vědění nebo činnost, zatímco „subjektivní" prvky se vztahují k jedincům a jejich osobním schopnostem.

V mnoha diskusích o struktuře a jednání je vzpomínána úloha *kultury* jako důležitého spojovacího pojmu. Kultura je považována za faktor zajišťující, že různí jedinci jednají v souladu s reprodukcí sociální struktury jako celku. Kultura zajišťuje, že jednotlivé činy jsou koordinovány tak, aby produkovaly a reprodukovaly sociální struktury. Má se za to, že bez kultury by jedinci jednali nahodile a výsledkem jejich jednání by nebyl strukturovaný způsob života, ale chaos.

Anthony Giddens a Pierre Bourdieu: rozdíly a podobnosti

Anthony *Giddens a Pierre Bourdieu jsou dvě význačné osobnosti sociální teorie, které v různé míře a s různým důrazem vycházejí z dvojího konceptu struktury a jednání. Giddens zahájil svou kariéru na počátku sedmdesátých let 20. století prací o třídní struktuře, stratifikaci a Durkheimovi a v osmdesátých letech rozpracoval teorii „strukturace". *Bourdieu zahájil svou kariéru jako antropolog studující v šedesátých letech kmen Kabylů v Alžírsku. V sedmdesátých letech se jeho zájem přesunul více k sociologii a Bourdieu se začal zaměřovat na vzdělání, kulturu a třídy ve Francii.

Od prvních Bourdieuových prací byla zřejmá jeho levicová politická orientace. Po skončení antropologického studia kmene Kabylů zasvětil Bourdieu většinu své výzkumné práce analýze a kritice francouzské společnosti. Soustředil se na způsob reprodukce francouzského třídního systému prostřednictvím institucionálních a kulturních mechanismů. Přestože ho nelze popsat jako marxistu, jeho zájem o třídy odráží postoje *strukturalistických marxistických teoretiků, jako jsou Louis Althusser, Ralph *Miliband a Nicos *Poulantzas, kteří zaujímali význačné postavení v rané fázi Bourdieuovy profesní dráhy. Bourdieu zůstal v celé své práci věrný pečlivému empirickému výzkumu a soustředil se na detaily každodenního života příslušníků různých dílčích třídních vrstev.

Giddensova práce se v mnoha ohledech odlišuje od Bourdieuovy. Jeho první teoretické práce se netýkaly přímo empirických dat a jeho práce z poz-

dější doby byly kritizovány za to, že se opíraly o poněkud chabé sociologické důkazy. Podle mnohých kritiků jsou Giddensovy práce z poslední doby charakteristické nadměrně optimistickým a *individualistickým pojetím soudobé společnosti v podmínkách *post-fordovských zaměstnavatelských praktik. Tento názor zastával také Bourdieu. V jedné ze svých posledních prací popsal Bourdieu Giddense jako polovinu „dvouhlavého trojského koně“ (Bourdieu a Wacquant, 2002). Druhou polovinou tohoto křížence byl podle něj tehdejší britský premiér Tony Blair. Podle Bourdieua se Blair a Giddens podíleli na podkopání sociální demokracie podlouným zaváděním hodnot volného trhu. Bourdieu byl nedůvěřivý zejména vůči Giddensovým úvahám o *„třetí cestě“, které podle něj legitimizovaly současný sociální řád, místo aby jej kritizovaly. Pozdějšími Giddensovými pracemi na téma „třetí cesty“ a *„reflexivity“ se zabýváme ve 13. kapitole na s. 378.

Bourdieuův nesouhlas s některými Giddensovými politickými názory by nás však neměl zbavit vnímavosti vůči pozoruhodným podobnostem v teoretických přístupech obou myslitelů. Bourdieu i Giddens se řídí srovnatelnou strategií při úvahách o struktuře a jednání. Přestože používají rozdílnou terminologii, oba se snaží vysvětlit reprodukci sociálních struktur prostřednictvím činnosti jedinců, kteří jednají v souladu s kulturními pravidly a zdroji. V následujícím textu se budeme nejprve zabývat Giddensovou teorií „strukturace“.

Giddensova teorie strukturace

Giddens se vždy snažil dospět k novým náhledům prostřednictvím syntézy existujících myšlenek. Jeho práce o sociální třídě ze sedmdesátých let byla pokusem sloučit marxistický a weberovský přístup v teorii *stratifikace odpovídající současným podmínkám (1979). To, čemu Giddens začal říkat *„strukturace“, je dalším příkladem jeho syntetického přístupu. Giddens svou teorii poprvé rozvinul na sklonku sedmdesátých let v knihách *New Rules of Sociological Method* (1976), v *Central Problems in Social Theory* (1979) a nakonec ji plně rozpracoval ve spisu *The Constitution of Society* (1984).

Strukturační teorie je částečně odpovědí na nedostatky *Parsonsova pojetí *strukturálního funkcionalismu (jímž se zabývá 4. kapitola). Ve svém středním a pozdním období Parsons postuloval, že sociální systém má jisté funkcionální požadavky, které jsou naplněny, pokud jedinci plní jisté role. Parsons dal sociálnímu systému určující moc nad jedinci, kteří pouze zvnitřňují jisté hodnoty, jež jim umožňují plnit jejich role. Podle některých kritiků Parsons zredukoval jedince na pouhé „důvěřivé oběti kultury“, které jsou nevědomky ovlivněny jis-

tými potřebami systému. Podle Giddense může sociální systém působit pouze prostřednictvím *informovaného jednání* jedinců. Giddens chtěl vytvořit teorii, která by se vyhnula jakémukoli „zlehčování“ „laického aktéra“ a která by nezanedbávala každodenní kompetence a racionální sebeuvědomění jedince (1979, s. 71). Giddens trval na tom, že „odpovídající výklad lidského jednání musí být v první řadě spojen s teorií jednajícího subjektu“ (1979, s. 2). Při rozvíjení teorie jednajícího subjektu Giddens čerpal z práce Ervinga Goffmana a Harolda Garfinkela (jimiž se zabývá 5. kapitola). Giddens zdůrazňoval význam individuálního jednání a současně trval na tom, že strukturační teorie zahrnuje „obnovu subjektu, aniž by sklouzávala k subjektivismu“ (1979, s. 44).

Giddens si uvědomoval, že některé dimenze společnosti nelze redukovat na jedince. Pohlížel sice s pochopením na důraz, který interakcionistická sociologie klade na individuální jednání, ale kritizoval Goffmana a Garfinkela kvůli tomu, že nepřihlíželi dostatečně k institucionální skutečnosti. Trval na tom, že instituce nelze zjednodušit na individuální objekty a že „společnost není výtvořem individuálních subjektů“ (1984, s. xxi). V tomto smyslu je strukturační teorie se svým důrazem na jednání, porozumění a subjektivní významy nepochybně syntézou *interakcionistického* a *interpretativního* myšlení na straně jedné a *funkcionalistického* a *strukturalistického* myšlení – díky soustředění na působení sociálních systémů a pružnost objektivních struktur – na straně druhé. Cílem strukturační teorie je vysvětlit reprodukci institucionálních řádů skrze poučené jednání jedinců. Je to svého druhu sloučení práce Durkheima a Parsonse na jedné straně a práce Webera, Schutze, Meada, Goffmana a Garfinkela na straně druhé.

Struktura, systém a „zamlčené vědění“

Giddens rozpracoval důmyslnou ontologii vysvětlující aktivní reprodukci sociálního systému. Začal s rozlišením tří základních úrovní zkušenosti v životě jednotlivých aktérů: úroveň „nevědomí“, úroveň „diskurzivního vědomí“ a úroveň „praktického vědomí“. Nevědomí se týká podvědomých motivů, jež Freud popisuje pomocí psychoanalýzy. Diskurzivní vědomí se vztahuje k těm aspektům vědění, které může jedinec popsat reflektivně a sebeuvědoměle. Mezi nevědomím a diskurzivním vědomím se nachází úroveň „praktického vědomí“, která je zásadní pro strukturační teorii (1979, s. 2). Praktické vědomí nebo „zamlčené vědění“ popisuje Giddens jako zásobu vzájemného porozumění mezi jedinci, která se předpokládá v každodenní interakci. Tyto balíky zamlčeného vědění jsou pro sociální praxi životně důležité, ale jsou prakticky neviditelné.

Giddens uvádí, že úspěch Garfinkelovy *etnometodologie a Goffmanova interakcionismu spočívá v odkrývání těchto sdílených porozumění, jež jsou při sociálních setkáních považována za samozřejmost (1979, s. 80–81). Goffman a Garfinkel objasnili pravidla, jež zůstávají neviditelná, protože lidé je v běžných sociálních interakcích považují za samozřejmost a nezabývají se jimi. Jedinec si všimne přirozených prvků jedině tehdy, když se jiný chová nepatřičně nebo když cizinec neví o vzájemně sdílené sumě vědění. Cílem Garfinkelových pokusů bylo doložit význam základního pochopení pravidel sociálního života. Giddensovo pojetí „zamlčeného vědění“ tedy chce postihnout tuto rutinu, předem daný charakter každodenního vědění v probíhající interakci. Vztahuje se ke sdíleným významům, jež koordinují individuální jednání a umožňují jedincům vstupovat do interakcí vzájemně přijatelným a předvídatelným způsobem.

„Praktické vědomí“ a „zamlčené vědění“ je pro strukturační teorii důležité, ale Giddens současně postuluje také tři další rozhodující prvky analýzy: prvek „systému“, prvek „struktury“ a prvek „strukturace“. Systém se vztahuje k hlavním institucím společnosti, k jejím státním a zákonným správním systémům, k její sociální a třídní struktuře a k její ekonomice. Strukturace označuje proces, jímž jedinci reprodukují systém svou činností. Rozhodujícím pojmem v této analýze je „struktura“. Podle Giddense je to spíše „struktura“ než zamlčené vědění, která zajišťuje, že jedinci jednájí v zájmu reprodukce sociálního systému jako celku. Struktura podle Giddense označuje pravidla a zdroje, které existují, pouze pokud jsou využity v sociální praxi (1984, s. 25).

Giddens si vypůjčil slovní obrat ze strukturační lingvistiky Ferdinanda de Saussura (více viz 9. kapitola) a popisuje strukturu jako „praktické uspořádání rozdílů“ (Giddens, 1979, s. 46). Struktura „se vyznačuje absencí subjektu“ (Giddens, 1984, s. 25). Saussure ve své teorii strukturační lingvistiky tvrdil, že *langue* čili jazyk se skládá ze soustavy arbitrárních *označujících prvků – tedy zvuků nebo nápisů na povrchu. Význam každého označujícího prvku vyrůstá z jeho odlišnosti od jiných označujících prvků téhož jazyka a význam každého prvku je vytvořen na základě jeho neshodnosti s jinými prvky. Výrazem „praktické uspořádání rozdílů“ Giddens míní, že struktura je systém pravidel chování, z nichž každé se liší od ostatních a vyplývá z nich. Struktura je nezbytná pro každé sociální jednání, ale není aktérovi bezprostředně známá. Stejně jako Saussurova *langue* vymezuje všechno řečené a omezuje řeč na jisté srozumitelné formy, Giddensova praktická pravidla chování „strukturují“ jednotlivé činy. Zajišťují, aby činy měly rozeznatelnou a předvídatelnou formu. Z tohoto důvodu tedy struktura obsahuje prvek *duality*. Giddens říká, že struktura je *médiem* sociálního jednání i jeho *výsledkem*. Tuto *„dualitu struktury“ dokládá na lingvistickém příkladu: „Dualita struktury vztahuje

i ty nejmenší prvky každodenního chování k atributům mnohem dalekosáhlejších sociálních systémů; když vyslovím gramaticky správnou anglickou větu v běžném rozhovoru, přispívám tím k reprodukci anglického jazyka jako celku" (1979, s. 77). Jinými slovy řečeno, sociální aktéři znovu potvrzují a reprodukují pravidla, jimiž se řídí jejich jednání. Stejně jako jedinci při řeči nutně vycházejí z předem daných lingvistických struktur a přispívají tím k reprodukci celého lingvistického systému, každým svým činem přispívají k reprodukci celého systému sociálních pravidel. Struktura stojí v pozadí sociální praxe a zajišťuje její smysluplnou a relativně předvídatelnou formu.

Giddensovo pojetí strukturace aplikovali mnozí sociologové na konkrétní problémy sociálního výzkumu. Zajímavým příkladem využití byl výzkum mezinárodních vztahů. Blíže se jím zabýváme ve 25. rámečku.

K některým problémům Giddensova užití pojmů struktura a jednání se ještě krátce vrátíme, ale nejdříve se podíváme na některé srovnatelné myšlenky v práci Pierra Bourdieua.

RÁMEČEK 25

Anthony Giddens a teorie mezinárodních vztahů

Giddensova teorie strukturace byla kromě jiného použita také při výzkumu mezinárodních vztahů. V osmdesátých letech se několik badatelů rozhodlo využít koncept strukturace ve snaze překonat takzvané "realistické paradigma, které převládalo ve výzkumu mezinárodních vztahů od druhé světové války (více viz Wendt, 1987). Navázali na Giddensovu teorii strukturace a ukázali, že ji lze využít nejen na úrovni činnosti jedinců, ale také na makrologické úrovni jednání celých národních států na poli globální diplomacie.

Realismus ve výzkumu mezinárodních vztahů se řídil jinými prioritami než realismus v sociologické teorii. Badatelé realistické školy v období studené války tvrdili, že jednotlivé národní státy využívaly strategie směřující k maximalizaci moci a výhod. Mezinárodní řád měl jistou strukturu a byl založen na „rovnováze moci“. Postavení národního státu v této struktuře určovalo strategie, jejichž sledování bylo pro daný stát nejvíce racionální.

Na sklonku studené války začali být někteří badatelé v oboru mezinárodních vztahů nespokojeni s tímto realistickým přístupem. Kládli větší důraz na kulturní aspekty a rozdíl v jednání jednotlivých národních států. Tvrdili, že způsob vzájemné interakce států je ovlivněn důležitými národními interními normami, a v důsledku toho nemá mezinárodní systém tak pevnou strukturu, jak se domnívají realisté. Proto rozvinuli méně deterministické pojetí mezinárodního řádu a svůj přístup považovali spíše za „konstruktivistický“ než realistický. Obrátili se ke Giddensově teorii strukturace, protože brala v úvahu individuální jednání i strukturální omezení. Teorie strukturace dovoľovala jednotlivým státům větší rozsah jednání než realistické paradigma, ale současně uznávala také existenci omezujících souvislostí, na nichž se jednotlivé státy podílely svou činností. Mezinárodní řád byl „médiem“

pro jednání států a „výsledkem“ jeho jednání. Jednotlivé státy mohly jistým způsobem transformovat mezinárodní řád a současně zůstat spjaty s jeho relativně neměnnou strukturou. Jejich vlastní transformativní jednání ve svém důsledku strukturu upevňovalo, i když prošla jistou změnou.

Tímto přizpůsobením Giddensovy teorie se badatelé snažili razit střední cestu mezi *funkcionalistickou představou všezahrnujícího a určujícího globálního systému a koncepcí *racionální volby, která jednání jednotlivých států vnímala z hlediska snahy o maximalizaci výhod. Byli toho názoru, že zdůrazněním vzájemné závislosti struktury a jednání a spojením prvků stálosti s prvky transformace uspokojivějším způsobem spojují dohromady obě stránky dichotomie.

Bourdieu a myšlenka reflexivní sociologie

Bourdieu chtěl stejně jako Giddens nalézt způsob, jak uvést v soulad objektivistické a subjektivistické tendence v sociální teorii. *Objektivistický důraz na strukturu je podle Bourdieua součástí francouzské *strukturalistické teorie, zejména pak práce Lévi-Strausse (více viz 9. kapitola). *Subjektivistický důraz na jednání je podle Bourdieua součástí *fenomenologické a *hermeneutické filozofie, zejména potom *existencialismu Jeana-Paula Sartra.

Když Bourdieu začal v sedmdesátých letech 20. století předkládat své teorie, odmítl Sartrův existencialismus jako neudržitelně *voluntaristický. Bourdieu zdůrazňoval, že lidský sociální život nelze vždy nazírat pouze z hlediska jedinečné osobní volby. Strukturalismus Lévi-Strausse však byl stejně problematický, protože lidskou kulturu nelze redukovat na produkt univerzálních *kognitivních šablon působících mimo jedince. Je třeba uznat, že lidé dokážou rozpoznat význam kulturních produktů, které svou činností vytvářejí. Bourdieu se proto snažil rozvinout sociální teorii, která vysvětlovala institucionální skutečnosti moderní společnosti, aniž by zanedbávala individuální jednání nebo sklouzávala k subjektivnímu individualismu. Stejně jako se Giddens snažil o syntézu funkcionalismu a interakcionismu, snažil se Bourdieu zachránit pozitivní aspekty práce Lévi-Strausse a Sartra a najít rozhodující střední cestu mezi strukturalismem a fenomenologií. Nejdříve se zaměříme na první Bourdieuovo systematické pojednání z roku 1972, *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Navázal v něm na své antropologické studie kmene Kabylů z šedesátých let a připravil teoretický základ pro své další výzkumy. Potom se blíže podíváme na jeho významné pojmy „habitus“, „pole“ a „kulturní kapitál“.

Teorie praxe

Bourdieu se domnívá, že postavení sociálního vědce jako ideálně neustranného pozorovatele, který stojí vně pozorovaných sociálních procesů, je pro sociologii a antropologii zdrojem problémů. Důsledkem „objektivního“ a vnějšího postavení vědce může být zkreslení studovaného sociálního života. Jelikož badatelé stojí mimo sociální realitu, kterou studují, nutně vytvářejí mapy, modely a pravidla, podle nichž se orientují v neznámé kulturní krajině. Pozorovatel „nahrazuje nedostatek praktických znalostí vytvářením kulturní mapy“ (1972, s. 2). Tím se však badatelé vystavují nebezpečí, že zjednoduší kulturní život na strnulý systém pravidel, který je aktérům vnucován. Vystavují se riziku, že svůj vlastní zvidavý a hloubavý postoj vůči studované kultuře naroubují na praktiky jejích příslušníků. Badatelé si potřebují osvojit vhlad do způsobu, jímž se obyčejní aktéři zapojují do sociálních vztahů s virtuozitou zkušených hudebníků. Badatelé jako hostující intelektuálové musí o sociálním životě uvažovat z hlediska pravidel a principů (protože zmíněný sociální život neznají důvěrně a zblízka), a proto předpokládají, že místní aktéři sdílejí tento zvidavý intelektualizující postoj. V důsledku toho se Bourdieu dožaduje „reflexivní sociologie“, v níž se sociologové pokoušejí vytvořit teorii vlastního postavení ve vztahu k praktikám účastníků jejich studie (Bourdieu, 1990; Bourdieu a Wacquant, 1992). Klíčovým požadavkem této „reflexivní sociologie“ je porozumět jednání zúčastněných aktérů a jednání badatelů, kteří je studují.

Podle Bourdieua jsou sociální aktéři „virtuosy“ v tom smyslu, že nejsou ovládáni abstraktními pravidly, ale znají scénář natolik dobře, že jej mohou rozvíjet a improvizovat na témata, která obsahuje (1972, s. 79). Podle Bourdieua mají sociální aktéři „smysl pro hru“ podobně jako dobří fotbalisté nebo tenisté. Tito hráči se při hře neřídí apriorními zásadami – to musí dělat jen začátečníci. Zkušení hráči se v rozmanitých situacích automaticky rozhodují o tom, co je přiměřené. Vědí například, kdy se mají rozběhnout k síti (1980, s. 66–67, 81). Tento virtuózní „smysl pro hru“ není individualistický. Rodí se v sociálních vztazích a vychází z pochopení, co ostatní příslušníci skupiny považují za přijatelné. Bourdieu ve své rozpravě o cti příslušníků kmene Kabyků objasňuje tento intersubjektivní smysl pro hru:

Hnací silou celého mechanismu není nějaký abstraktní princip (rovnosti cti), a už vůbec ne soubor pravidel, která od něj lze odvodit, ale smysl pro čest, předpoklad vštípený v prvních letech života a neustále posilovaný požadavky skupiny na dodržování řádu.

(1972, s. 14–15)

Smysl pro čest kabylských mužů je proměnlivá dohoda zavedená a transformovaná prostřednictvím vyjednávání. Jedinci se sofisticky neobracejí k apriorním pravidlům, která by mechanicky určovala jejich jednání. Jako členové skupiny jednají v souladu se smyslem pro praxi, který vychází ze skupiny a je jí posuzován. Pro konečné posouzení správnosti jednání není důležité to, zda se jedinec přísně drží pravidel, ale to, zda jeho jednání interpretují ostatní členové skupiny jako přijatelné. Ostatní členové skupiny rozhodnou, zda je jednání přijatelné nebo trestuhodné s ohledem na jejich sdílený smysl pro čest. Jedince, kteří se proviní proti společensky dohodnuté míře správnosti, volá skupina k pořádku. V tomto smyslu jednají aktéři v rámci proměnlivého kontextu struktury, která se vyznačuje skupinovým očekáváním, normami přijatelné praxe, sankcemi a mocenskými vztahy.

Habitus a pole

V *Esquisse d'une théorie de la pratique* a dalších spisech ze sedmdesátých a osmdesátých let rozvinul Bourdieu koncept „habitu“, aby překonal slepou uličku mezi přehnaně objektivistickými a přehnaně subjektivistickými přístupy v sociálním výzkumu (1979, 1980, 1984). Výraz „habitus“ užívali již dříve ve 20. století Max Weber a Norbert Elias v různém významu. V Bourdieuově pojetí překonává tento pojem dualismus subjekt-objekt, neboť subjektivnímu tělesnému jednání přisuzuje objektivní sociální sílu, takže i ty nejočividnější subjektivní individuální činy nutně předpokládají širší sociální význam. Jedinci mají schopnost jednat, ale podobu této schopnosti jim předepisuje kultura, jejímiž jsou členy. Bourdieu navazuje na Lévi-Strausse a tvrdí, že kulturu nelze chápat individualistickým či voluntaristickým způsobem. Kultura má svou objektivitu, která předchází individuální vědě a chápání. Habitus obsahuje perceptuální struktury a včleněné dispozice, které organizují jedincovo vnímání světa a jednání v tomto světě. Bourdieu podotýká, že „kognitivní struktury, které sociální aktéři uskutečňují ve svém praktickém věděni o sociálním světě, jsou zvnitřnělé a včleněné sociální struktury“ (1979, s. 468).

Habitus se odvozuje od strukturálních socioekonomických pozic, v nichž se jedinci nacházejí. Jedinci si běžně zvnitřňují objektivní sociální podmínky, např. svou ekonomickou třídu. Výsledkem je skutečnost, že si osvojí vkus a praktiky odpovídající jejich sociálnímu postavení. Podle Bourdieua usnadňuje habitus reprodukci sociální struktury, neboť jedincům ukládá jisté dispozice. Tváří v tvář autonomní sociální realitě jedinci přijímají různé sociální predispozice přiměřené jejich situaci. Bourdieu si půjčuje slovní obrat od Nietzscheho a tvrdí, že jedinci projevují „amor fati“ („lásku k osudu“) a v jejím

duchu automaticky splňují role odpovídající jejich objektivní situaci (Bourdieu, 1979, s. 244).

Jedinci projevují jisté kulturní záliby, které odrážejí jejich strukturální situaci. Habitus jim tyto záliby vrývá do těla. Bourdieu popisuje, že sociální třída nevnutí jedinci záliby a sklony rozumovým úsudkem, ale instinktivní tělesnou reakcí proti věcem, které neodpovídají habitu dané třídy (1979, s. 486, 487). Aktéři prožívají silné zahanbení, a dokonce i fyzickou nevolnost, jsou-li konfrontováni se sociálními praktikami, jež neodpovídají jejich habitu. Habitus dokonce formuje stavbu těla. Bourdieu popisuje ohnuté držení těla kabylských žen, které fyzicky dokládá jejich podřízené postavení v kmenové společnosti (1977).

Bourdieuův důraz na tělo je v jeho rozpravě o habitu důležitý. Tělesné chování je pro sociální život zcela zásadní. Lidské tělo je důležitým vyjadřovacím prostředkem sociální interakce, vyjadřuje sociální postavení a moc stejně jako komunikační záměry. Chování ostatních k určitému jedinci je podstatně určováno jeho tělesnými projevy. Má-li být tělesné chování úspěšné, musí se stát zcela přirozeným. Pokud aktéři nejednají „přirozeně“, bude jejich jednání pravděpodobně vyjadřovat jiné významy. Mohou působit nedůvěryhodně či neupřímně a setkání mohou skončit neúspěchem. Bourdieu oprávněně zdůrazňuje úlohu těla v sociální komunikaci, interakci a dominanci (další diskusi o úloze těla najdete na s. 317 v 11. kapitole, která se zabývá feministickou sociální teorií).

Podle Bourdieua působí habitus v rámci širšího institucionálního prostředí, které označuje jako „pole“. Výraz „pole“ značí strukturu sociálních vztahů, v nichž se jedinec nachází. Struktura sociálních vztahů je nezávislá na jedincích, kteří dané pole obsazují; existuje dříve než oni a určuje zápasy mezi nimi. Habitus hraje zásadní úlohu, neboť vymezuje postavení jedinců v poli a zajišťuje, aby jednali odpovídajícím způsobem a reprodukovali pole. Bourdieu tvrdí, že „myslet v rámci pole znamená myslet v souvztažnosti“ (Bourdieu a Wacquant 1992, s. 96). Pole vykazuje objektivní status podobně jako Giddensův „systém“. Bourdieu zdůrazňuje, že

*... v sociálním světě existují vztahy – nikoli interakce mezi aktéry a *intersubjektivní vazby mezi jedinci, ale objektivní vztahy, jež existují „nezávisle na individuálním vědomí a vůli“, jak říká Marx... Z analytického pohledu lze pole definovat jako síť nebo konfiguraci objektivních vztahů mezi pozicemi.*

(Bourdieu a Wacquant, 1992, s. 97)

Cílem Bourdieovy koncepce pole je obohacení pojmu habitus. Bourdieu ukazuje, jak skupiny v poli soupeří o nadřazenost a sociální odlišnost. Všímá si

zejména, jak pracující třída v rozporu se střední třídou oceňuje spíše funkční oděv a stravu a z ekonomické nutnosti dělá kulturní přednost. Ekonomické postavení předurčuje příslušníky pracující třídy k tomu, aby s pohrdáním pohlíželi na spleť zvyklostí buržoazie. Záliba v jistém vkusu se může zdát pracující třídě až odpudivá. Naopak příslušníci vyšších tříd obvykle považují ty, kteří jsou statusově pod nimi, za vulgární a nekulturní. Nadřazené skupiny se snaží monopolizovat pro sebe jisté kulturní praktiky a podřízené skupiny se současně pokoušejí osvojit si je, aby podkopaly status nadřazených skupin. Přijetím praktik nadřazených skupin podřízené skupiny podřívají jejich výlučnost. Vzpomeňme například na to, jak si střední příjmové skupiny pořizují nákladné módní doplňky v touze napodobit slavné a bohaté, čímž tyto doplňky postupně ztrácejí svou výlučnost.

Bourdieu užitečně osvětluje usilování o společenskou výlučnost, jež je empiricky prokazatelným procesem. Velmi objevná diskuse se objevuje v jeho vlivné knize *La Distinction* (1979), jíž se podrobněji zabýváme ve 26. rámečku.

RÁMEČEK 26

Pierre Bourdieu a jeho sociální kritika posuzování vkusu

Ve své knize *La Distinction* (1979) pohlíží Bourdieu ze sociologického hlediska na otázky vkusu, estetického posuzování a upřednostňování kulturních statků. Objasňuje sociální podmínky, jež utvářejí různý vkus lidí v oblasti umění a kultury. Jeho přístup lze popsat jako jistou formu sociologického *kantismu v tom smyslu, že Bourdieuovo pojetí habitu funguje analogicky ke Kantově filozofickému pojetí základního uspořádání *kognitivních kategorií lidského uvažování a jednání.

V osmdesátých letech 18. století rozdělil Kant sféru racionálního intelektuálního života na tři oblasti: oblast teoretického rozumu (působí ve vědě), oblast praktického rozumu (působí v morálce) a oblast estetické vnímavosti (je obsažena v uměleckém vkusu). V každé oblasti hledal Kant jisté transcendentní principy, které tvoří podstatu každého z těchto aspektů lidské existence. Kant se domníval, že různé kognitivní kategorie předcházejí lidskému vnímání a umožňují smysluplně uspořádanou zkušenost. Tyto kategorie v podstatě uspořádávají svět. Bourdieu se ve své knize *La Distinction* snaží ukázat, jak tyto kognitivní kategorie vznikají z předchozích *socioekonomických podmínek* a že právě jejich socioekonomické rysy dělají svět takovým, jaký je pro lidské aktéry. Soustředí se zejména na vysvětlení sociologických dimenzí kategorií, jež jsou součástí estetické vnímavosti a kulturního vkusu v dané společnosti. V tomto smyslu lze jeho knihu považovat za sociologickou reakci na poslední ze tří Kantových filozofických pojednání, *Kritiku soudnosti* z roku 1790.

Při empirickém rozpracování pojmu habitus provedl Bourdieu rozsáhlý kvantitativní a kvalitativní výzkum zvyklostí a vkusu sociálních tříd ve Francii sedmdesátých let

20. století. Francouzskou společnost rozdělil do čtyř hlavních sociálních tříd: pracující třída, maloburžoazie (nižší střední třída) a třída vzdělaných odborníků (vyšší střední třída), kterou rozdělil na soukromý a veřejný sektor. Odborníky soukromého sektoru označoval jako „pravý břeh“ a odborníky veřejného sektoru označil za „levý břeh“ v narážce na řeku Seinu protékající Paříží. Severní pravý břeh byl historicky spojován s financemi a vládou (na tomto břehu leží Champs-Élysées). Jižní levý břeh byl tradičně spojován s uměním a kulturou (na tomto břehu se nachází Latinská čtvrť a univerzita). Elitu pravého břehu tvoří bankéři, obchodníci, právníci a makléři, kdežto mezi elitu levého břehu patří učitelé, akademici, intelektuálové, umělci a spisovatelé. Bourdieu připouští, že postavení tříd v Paříži rozhodujícím způsobem určuje ekonomický kapitál a v důsledku toho je dominantní elita pravého břehu. V otázce sociálního statusu třídy však hrál významnou úlohu také kulturní kapitál. Elita pravého břehu disponovala značným ekonomickým kapitálem, ale nedostávalo se jí kulturního kapitálu, který pro sebe monopolizovala elita levého břehu. Elita pravého břehu se oddávala „hédonistickým“ činnostem, jimiž svůj ekonomický kapitál dávala okázale najevo. Libovala si v drahém jídle a luxusních dovolených na exkluzivních místech. Naproti tomu obyvatelé levého břehu si vybírali činnosti, které nevyžadovaly významný ekonomický kapitál, ale dávaly najevo kulturní vyspělost a především čas potřebný k osvojení vytříbeného vkusu. Tímto způsobem se levý břeh odlišoval od ostatních skupin. Levý břeh upřednostňoval náročnou moderní hudbu a oddával se finančně nenáročným, ale fyzicky namáhavým sportům, např. běhu na lyžích, horolezectví a vysokohorské turistice.

Bourdieuova analýza levého a pravého břehu sice není zcela bez problémů, ale je lákavá, protože rozpoznala rostoucí rozdíl mezi vzdělanými odborníky veřejného a soukromého sektoru v kontextu kultury *postfordovské zaměstnanosti. Naproti tomu jeho výklad pracující třídy a maloburžoazie je méně přesvědčivý a není považován za přesnou sociologickou studii těchto skupin. Namítá se, že Bourdieu přeceňuje vliv ekonomických a vzdělanostních výhod, jimiž disponují elity a jejichž nedostatek naopak pocítují nižší třídy, které jsou kvůli nim předurčeny k určitému způsobu života. Přesto však Bourdieuova kniha zůstává jednou z nejvýznamnějších sociologických analýz třídní kultury.

Kulturní kapitál

Habitus jedince je výsledkem jeho postavení v sociálním poli. Pole je v zásadě utvářeno objektivními ekonomickými faktory. Rozdělení ekonomických zdrojů ve společnosti nebo konkrétněji na trhu určuje sociální hierarchii. Souběžně se strukturalistickým marxismem *Althussera, *Poulantzase a Milibanda Bourdieu tvrdí, že ekonomická základna v konečném výsledku určuje strukturální

formu společnosti. Dominantní skupiny si monopolizují ekonomické zdroje a jejich *hegemonické postavení nad podřízenými skupinami je produktem jejich ekonomické moci.

Kromě tohoto pojetí ekonomické determinace Bourdieu rozvíjí také pojem *„kulturní kapitál“. Prostřednictvím habitusu si jedinci i skupiny osvojují jisté kulturní praktiky. Tyto praktiky odrážejí ekonomické postavení lidí, ale habitus a kultura nepřenáší pasivně ekonomické postavení, v němž se jedinec nachází. Přijetím jistých typů kulturních praktik mohou jedinci získat kulturní kapitál. Přijetím a osvojením obdivovaných a záviděných kulturních činností mohou dosáhnout vyššího sociálního statusu, než by jim sociální řád umožnil pouze na základě jejich ekonomického postavení. Jedinci a skupiny mohou rozvíjet kulturní vědění, které je tajemné a které je pozvedá nad ostatní skupiny, dokonce i ty ekonomicky mocnější.

Bourdieu tvrdí, že intelektuálové a umělci, i když jsou relativně chudí, mají bohatý habitus, jehož součástí je oddanost obtížným a časově náročným kulturním formám. Příslušníci těchto skupin sice neoplývají stejným bohatstvím jako příslušníci soukromého sektoru, ale mají čas na to, aby si osvojili uznávané kulturní činnosti, aby získali „kultivovanost“. Totéž platí také pro tradiční aristokracii. Tímto způsobem umožňuje vlastnictví kulturního kapitálu – přinejmenším ve Francii, která může, ale nemusí být zvláštním případem – intelektuálům a umělcům dosáhnout společenského postavení, jež stojí výše než jejich čistě ekonomické postavení.

Z Bourdieuova pojetí habitusu tedy vyplývá vzorec sociálního *statusu. Sociální status, definovaný jako postavení jedince v sociální hierarchii, je podle Bourdieua produktem součtu ekonomického a kulturního kapitálu jedince. Finančníci, makléři a bankéři sice mají značný ekonomický kapitál, ale na sociálním poli nemusí mít nutně převahu, protože jejich kulturní kapitál je nízký. Naproti tomu kvalifikovaní odborníci, např. lékaři a učitelé, ale také státní zaměstnanci (policisté a vládní úředníci) a relativně chudí intelektuálové a umělci mohou prostřednictvím monopolizace kulturního kapitálu zpochybnit sociální převahu hmotně bohatých.

Sociální hierarchie je tedy produktem zápasu mezi skupinami na základě ekonomického a kulturního kapitálu. Kulturní kapitál je podmíněn ekonomickým kapitálem, ale není jím předurčen. Například absolvent elitní univerzity může pocházet z bohaté rodiny, ale pokud později uspěje v obchodním světě, je třeba za prvotní příčinu jeho úspěchu považovat spíše kulturní kapitál získaný na univerzitě než ekonomický kapitál jeho rodiny. Právě díky kulturnímu kapitálu získanému na univerzitě by měl v principu mít stejnou šanci na úspěch i jiný absolvent téže univerzity, který však nepochází z bohaté rodiny.

Bourdieu velmi jasně vysvětlil své pojetí kulturního kapitálu v knize *La Distinction* a ve své studii o sociologii vzdělání nazvané *Homo Academicus* (1984). O této studii podrobněji pojednává 27. rámeček.

RÁMEČEK 27

Pierre Bourdieu a sociologie vzdělání

Pojem habitus má v oblasti výzkumu vzdělání stálou platnost. Jelikož se habitus nevztahuje pouze ke statickým kulturním šablonám vyrůstajícím automaticky z předchozí materiální skutečnosti, ale souvisí dynamičtěji s výlučnou kulturou skupiny, je velmi názorný a objasňující. V tomto duchu pronesl Bourdieu několik zajímavých tvrzení o reprodukci sociální nerovnosti ve školách a akademiích. V dovětku ke knize *Homo Academicus* (1984), v níž se zabývá francouzským vzdělávacím systémem, Bourdieu tvrdí, že zkoušky, jež musí student složit, aby dosáhl vytouženého diplomu, nejsou posuzovány podle výlučně objektivních akademických kritérií, ale do jisté míry také podle kritérií sociální zdatnosti. Podle této provokativní teze je francouzská akademie založena na systému kulturní výlučnosti, v němž se zkušební postupy řídí hodnotami střední třídy. Kritériem hodnocení studentů není jen čistě nestranné pedagogické posouzení studentů, ale spíše způsob jejich psaní a vystupování. Ve své analýze systému známkování Bourdieu podotýká, že „hodnocení stále častěji odráží sociální původ studentů“ (1984, s. 198). V důsledku toho zůstává akademie uzavřena dětem z pracující třídy a je prakticky obsazena třídou vzdělaných odborníků s požadovaným kulturním kapitálem.

Bourdieuovy argumenty nejsou zcela bez problémů, protože přehánějí uzavřenost akademie vůči jiným než odborně vzdělaným sociálním skupinám. Bourdieu nepřipouští žádnou pružnost procesu, stejně jako jeho formální definice pojmu habitus vylučuje jeho překonávání a transformaci. Teze o sociální předurčenosti vzdělávacích vloh a úspěchů se velmi blíží redukcionismu. Statistická korelace mezi úrovní rodinného příjmu a studentovými studijními úspěchy nemůže naznačovat, že student je hodnocen jednoduše na základě svého sociálního původu. Bourdieuovo pojetí habitu však přesto umožňuje rozvíjet skutečně kritickou sociologii vzdělání. Vzdělání je přinejmenším částečně procesem, v němž si privilegovaná sociální skupina monopolizuje důležité kulturní instituce a zdroje a potvrzuje tak svou nadřazenost v sociální struktuře. Bourdieu zde odhaluje předpoklady, jež lze ve zkušebním procesu považovat za samozřejmé. Tento habitus není jen odrazem ekonomické základny, ale odhaluje sdílenou společnou kulturu konkrétních skupin, které se mobilizují a na základě této kultury vylučují jiné skupiny. Materiální postavení dominantní skupiny ve společnosti je v podstatě produktem kultury, na jejímž základě se skupina mobilizuje, aby pro sebe uchvátila příležitosti.

Bourdieuovy i Giddensovy úvahy o struktuře a jednání trpí různými potížemi, jimiž se budeme muset zabývat, ale dříve než to uděláme, podíváme se na třetí a poslední soubor úvah, které nacházíme v práci britských *realistických teoretiků Roye *Bhaskara a Margaret *Archerové.

Realistická sociální teorie:

Roy Bhaskar a Margaret Archerová

Na počátku sedmdesátých let 20. století vystoupil Roy Bhaskar s vlivnými úvahami o filozofii vědy a stal se významnou osobností britské sociální teorie. Podobně jako Giddens a Bourdieu chápe společnost z hlediska reprodukce struktury působením individuálního jednání zprostředkovaného kulturou. Bhaskar tvrdí, že společnost sestává z jistých rozměrů reality, které nelze pochopit pouze odkazem k jednání a přesvědčení jedince. Sociální jednání má zjevné vlastnosti, které vědomí jedince přesahují. Přestože žádná instituce by neexistovala bez jedinců naplňujících role, z nichž se instituce skládá, některé vlastnosti institucí přesahují jedince, kteří je vytvářejí. Podle Bhaskara se společnost skládá z neredukovatelně *reálných* sociálních struktur.

Bhaskar podporuje Giddensovu strukturační teorii a výslovně ji vztahuje ke své vlastní práci (Bhaskar, 1979, s. 45). Svou vlastní realistickou teorii popisuje jako „transformační model sociálního jednání“ a považuje ji za slučitelnou se strukturací. Transformační model sociálního jednání tvrdí, že společnost se skládá ze struktury a jednání. Struktura předchází individuální jednání, ale může být reprodukována a transformována prostřednictvím individuálního jednání. Jedinci jsou konfrontováni se sociální strukturou, která je sice omezuje, ale v konečném důsledku je neurčuje. Svým jednáním mohou jedinci se strukturou manipulovat, mohou reinterpretovat svou situaci a vytvořit tak nové formy jednání. Tímto způsobem jsou jedinci schopni sociální strukturu pozměňovat.

Margaret Archerová ve své „morfo-genetické sociální teorii“ stojí na pozici blízké Bhaskarovi (Archerová, 1995). Výrazem „morfo-genetický“ označuje Archerová proces, v němž se při opakovaném sociálním jednání vytvářejí vzorce nebo „tvary“. Archerová je stejně jako Bhaskar toho názoru, že společnost se skládá z reálných sociálních struktur, které nelze redukovat na jedince. Nesouhlasí s těmi teoretiky, kteří nerozpoznávají duální povahu sociální reality a buďto zužují strukturu na jedince, nebo začleňují jedince do struktury. Podle Archerové je společnost tvořena *jak* objektivními strukturami,

tak jednotlivými aktéry. Žádná z obou zmíněných složek nemůže být odvozena od druhé nebo z ní být rekonstruována.

Archerová tvrdí, že Giddens vkládá objektivní institucionální fakt společnosti do jedince. Na rozdíl od Bhaskara považuje Giddensovu strukturační teorii za jednorozměrnou formu metodologického individualismu (Archerová, 1982, s. 458 a dále, 1988, s. 72). Ve své knize *Culture and Agency* (1988) tvrdí, že kultura se rodí z individuální činnosti, ale jakmile byla jednou vytvořena, zejména pokud je včleněna do hmotných artefaktů, získává objektivitu, která přesahuje jedince. Architektura, umělecká díla, knihy a matematické vzorce existují způsobem nezávislým na každodenním společenském styku. Autonomie kultury je podle ní rozhodující při vysvětlování sociální reprodukce a transformace. Jedinci ve společnosti jsou konfrontováni s kulturním systémem, který je na nich nezávislý. Často automaticky čerpají z nejzřejmějších prvků této kultury a využívají opakující se praktiky, které tento systém reprodukuje.

Archerová však také tvrdí, že autonomní status kultury usnadňuje změnu. Protože kulturní systém nezávisí pouze na tom, čemu lidé tady a teď věří, lze z něj čerpat různým způsobem nebo lze zdůraznit jeho zapomenuté prvky. Tímto způsobem si jedinci mohou osvojit nové formy praxe a změnit tak vzorce sociokulturní integrace ve své společnosti. V rámci kulturního systému mohou rozvinout nové vztahy a změnit tak institucionální struktury společnosti. Konkrétní jedinci si mohou povšimnout potenciálních rozporů mezi kulturními systémy a každodenní praxí a mohou jednat podle nich. Jedinci mohou čerpat z autonomních kulturních zdrojů, usměrňovat svou každodenní praxi a docílit změny nebo zachování daného stavu.

Archerové kritika Giddense má své opodstatnění. Lze však namítnout, že její vlastní „morfo-genetická sociální teorie“ v jistých ohledech připomíná Giddensovu teorii a nepochybně s ní sdílí jisté problémy. Archerová používá jiný slovník než Giddens, ale její popis autonomie a funkce kulturního systému poměrně těsně navazuje na strukturační teorii. Lze tvrdit, že její představa „kulturního systému“ pracuje stejně jako Giddensova idea „struktury“. „Kulturní systém“ Archerové se skládá z různých vzorců, pravidel a myšlenek, které jsou nezávislé na jedinci, ale z nichž jedinec musí čerpat, pokud má jednat zřetelným způsobem. Kulturní systém je prostředníkem mezi institucemi sociálního systému a jedincem. Upravuje individuální praxi tak, aby mohla nastat reprodukce kultury, ale umožňuje také transformaci sociální struktury prostřednictvím individuálního jednání.

V další části této kapitoly se budeme zabývat některými nejobecnějšími problémy tohoto způsobu teoretizování. Zmíněné problémy spočívají zejména v základním dilematu *determinismu* a *individualismu* v debatách o struktuře a jednání.

Problémy determinismu a individualismu v úvahách o struktuře a jednání

Teoretici zabývající se strukturou a jednáním, např. Giddens, Bourdieu, Bhaskar a Archerová, čelí poněkud obtížnému dilematu. Toto dilema má dvě stránky: **determinismus* a nadměrný metodologický **individualismus*. Podívejme se nejprve na deterministickou stránku.

Giddens, Bourdieu, Bhaskar a Archerová jsou přesvědčeni, že sociální život je třeba vysvětlit postulováním pravidel, jimiž se řídí individuální jednání. Bourdieu tvrdí, že habitus ukládá jedincům určitý vkus, takže si nutně osvojují sociální praktiky odpovídající postavení jejich třídy. Podle Giddensovy představy mohou jedinci aktivněji zasahovat do dodržování pravidel dané struktury. Přesto však jejich praktiky musí odpovídat struktuře a reprodukovat širší sociální systém, s nímž jsou pravidla spjata. Všichni zmínění autoři mají za to, že institucionální formy se reprodukují v souladu s kulturními pravidly. Tato pravidla – ať už je to Bourdieův „habitus“, nebo Giddensova „struktura“ – řídí nebo určují individuální jednání.

Nebezpečí tkví v tom, že pokud jedinci podléhají pravidlům, jež jsou jim uložena a jež si plně neuvědomují, může být popráno lidské jednání. Jako by si jedinci vědomě nevybírali, co budou dělat, ale řídili se pouze předem stanovenými pravidly. Tento determinismus je zřejmý v Bourdieuových spisech. Habitus v jeho pojetí vykazuje sklony oslabovat lidské jednání, redukovat dynamiku a nejisté sociální interakce na nevyhnutelnou reprodukci institucionálních struktur. Habitus jedinci ukládá jisté formy jednání. Jednotliví aktéři reprodukují institucionální struktury daného pole, protože jsou determinováni nevyhnutelnými kulturními predispozicemi.

Giddens má stejný problém. Klade sice důraz na kreativitu jedince, a proto jsou deterministické důsledky jeho strukturační teorie méně zjevné, ale ve skutečnosti ani on nezůstává ušetřen tohoto problému. Zdůrazňuje, že struktura je neúprosně spjata se sociálním systémem, a proto jedinci tento systém z velké části automaticky reprodukují. Z Giddensovy teorie tedy vyplývá, že jedinci vždy jednají tak, aby to bylo slučitelné se systémem. Přestože Giddens tento vztah nevysvětluje, jedinci nezbytně jednají tak, aby jejich jednání bylo slučitelné se sociálním řádem.

Nyní se podívejme na individualistickou stránku tohoto dilematu. Giddens a Bourdieu chtějí oprávněně zahrnout determinismus. Giddens usilovně zdůrazňuje, že jeho teorie počítá se skutečností, že jedinci si vždy mohou vybírat alternativní způsoby jednání a nehledě na to, jaké strukturální imperativy tyto

způsoby jednání obsahují, „jedinec mohl jednat jinak“ (1984, s. 75). Podobně Bourdieu tvrdí, že jeho teorie umožňuje zachovávat individuální jednání navzdory objektivitě habitů. Bourdieu se stavěl skepticky k těm kritikům své práce, kteří interpretovali habitus deterministickým způsobem (viz Bourdieu a Wacquant, 1992, s. 134). Podle Bourdieua ponechává habitus určitý prostor pro posuny: jedinci nejsou bezvýhradně determinováni habitem; mohou nakládat s dostupnými kulturními zdroji a rozvíjet nové sociální praktiky. Bourdieu trvá na tom, že jedinci mohou i v rámci habitů vyvíjet činnost.

Pro Bourdieua i Giddense je zde však jedno nebezpečí: pokud jedinec může v každé chvíli konat jinak, potom je možné, že struktura či habitus *ve skutečnosti jejich jednání neomezují*. Je také možné, že pokud jedinci mají tuto svobodu, struktura nebo habitus nezaručují, že budou jednat přijatelným způsobem – protože v tomto případě může jedinec nahodile přijímat nové formy jednání. A pokud může jedinec jednat odlišně *někdy, mohl by* jednat odlišně *pokaždé* – a habitus ani struktura mu nezabrání v nahodilém jednání. V Giddensově a Bourdieuově teorii se tedy skrývá háček – jedinci si mohou *zvolit*, zda se budou řídit strukturou či habitem. Pokud se tak pouze rozhodnou, mohou si také kdykoli zvolit opačně – že se jimi řídit *nebudou*. Zdá se, že pravidelné sociální interakce se zde nakonec vysvětlují pouze individuální volbou.

Dilema tedy tkví v tomto: Úvahy o struktuře a jednání *bud'* oslabují individuální jednání a tvrdí, že jedinci jsou determinováni externě strukturami či habitem, *nebo* tyto úvahy přeceňují individuální jednání, ponechávají bez vysvětlení stálost a odolnost sociálních institucí a obdařují jedince možnostmi jednat jinak. V tomto smyslu tíhnou úvahy o struktuře a jednání k nebezpečí determinismu na jedné straně a k nebezpečí nahodilosti volby na straně druhé. (Další diskuse na toto téma rozvíjí Sewell, 1992; Schatzki, 1987, 1997; Taylor, 1993; King, 2000a, 2000b, 2004.)

Řešení dilematu

Předkládané dilema je úmyslně vystupňovanou formulací některých poněkud abstraktních teoretických obtíží, jež opakovaně trápily ty, kteří se zamýšleli nad sociální teorií. Je třeba zdůraznit, že tyto teoretické obtíže neznamenají, že pro sociology zabývající se empirickým výzkumem jsou pojmy struktura a jednání bezcenné. Pojem struktura se často používá z čistě pragmatických důvodů. Specifické praktiky zkoumané v kterékoli sociologické studii musí být zasazeny do širšího společenského a historického kontextu. Toto pozadí může být označováno jako „struktura“ pod podmínkou, že „struktura“ obsahuje dynamické vztahy mezi aktéry na různých místech a v různém čase. Neměli



bychom se domnívat, že se struktura vztahuje k jakékoli **metafyzické* entitě, jež existuje mimo všechny jedince a jejich vztahy. V nejsnáze udržitelném pojetí používají realističtí teoretici, jako je Archerová nebo Bhaskar, pojem „struktura“ v čistě **heuristickém* (nemetafyzickém) smyslu.

Sociální teorie se může vyhnout mnoha potížím s pojmy struktura a jednání, pokud pojímá sociální život méně z hlediska individuálního jednání „reprodukcí“ strukturu v jakémkoli mechanickém smyslu a více z hlediska probíhajících dynamických vztahů mezi aktéry. Lidé „nereprodukují“ strukturu „prostřednictvím“ kultury. Spíše na sebe vzájemně působí na základě sdíleného porozumění. Sociální vztahy, z nichž se skládá společnost, se vytvářejí a proměňují právě prostřednictvím těchto nekonečných interakcí. Proto bychom se neměli domnívat, že společnost je **ontologicky* nebo *metafyzicky* tvořena dvěma základními substancemi, z nichž jedna se nazývá „struktura“ a druhá „jednání“. Společnost je spíše tvořena sociálními vztahy mezi jednotlivými aktéry, kteří jednají v rámci určitých omezení, jimž říkáme „instituce“, „síly“, „trendy“, „moc“ nebo „mocnosti“ a tak dále. V této síti sociálních vztahů je snáze vysvětlitelná pravidelnost a tvořivost individuálního jednání. Jedinci se společně orientují na sdílené cíle a společně rozvíjejí nové formy praxe. Sociální realitu vztahů mezi lidmi bychom neměli zužovat na statický a **dualistický* obraz jedinců stojících proti objektivním strukturám. Jednotliví aktéři se ve svém vztahu ke strukturám neřídí kulturními pravidly, ale spíše dospívají ke vzájemnému porozumění tomu, jak má vypadat přijatelné jednání, a dokážou se vzájemně připoutat k přijatelným formám chování.

Závěr

Struktura a jednání jsou klíčovými pojmy sociální teorie. Běžné je tvrzení, že sociální struktura se reprodukuje jednáním jedinců, jež je zprostředkováno kulturními pravidly a zdroji. V tomto způsobu uvažování jsou jisté problematické tendence, jež mohou vést k neřešitelným rozporům mezi příliš *deterministickými* a příliš *subjektivistickými* nebo *individualistickými* vysvětleními dynamiky sociálního života. Úvahy o struktuře a jednání buď oslabují individuální jednání ve snaze vysvětlit strukturální reprodukci, nebo přehnaně zdůrazňují individuální svobodu a ponechávají strukturální reprodukci bez vysvětlení.

Pojetí struktury a jednání však přesto má jistou pragmatickou hodnotu pro empirický sociální výzkum. Teoretické analýzy Giddense, Bhaskara, Archerové a zejména Bourdieua byly pro sociology přínosem a hodnota jejich

práce se ukazuje zejména tehdy, neuvažujeme-li o struktuře a jednání jako o strnulých či statických ontologických pólech, ale spíše v dynamické souvislosti sociálních vztahů mezi jedinci a skupinami. Lidské skupiny nejsou determinovány uloženými pravidly a neřídí se ani pravidly v odloučení od ostatních skupin. Jedinci mohou jednat relativně předvídatelně a mohou vytvářet sociální řád, neboť rutinně akceptují jisté společné chápání toho, co je vhodné, a toto chápání postupně získává na závaznosti. Úkolem sociologů je analyzovat historický význam sociálních procesů, které se rodí z těchto dynamických vztahů.

K ZAMYŠLENÍ

1. Jak jsou pro sociální analýzu užitečné pojmy struktura a jednání?
2. V čem se podobají a v čem se liší sociální teorie Giddense a Bourdieua?
3. Co je myšleno objektivistickým hlediskem? Co je myšleno subjektivistickým hlediskem? Jak je možné vyhnout se problémům obou zmíněných hledisek?
4. Do jaké míry je vysvětlující Bourdieuovo tvrzení, že kulturní vkus a úspěchy ve vzdělávání jsou funkcemi *kulturního kapitálu*?
5. Jaké rozdíly existují mezi pojmy třída a habitus?
6. V jakém smyslu je socioekonomická nerovnost kulturním fenoménem?

■ DOPORUČENÁ LITERATURA

Užitečný úvod do Giddensova díla napsali Lars Bo Kaspersen: *Anthony Giddens: An Introduction to a Social Theorist* (Blackwell, 2000), Kenneth Tucker: *Anthony Giddens and Modern Social Theory* (Sage, 1998), Ira J. Cohen: *Structuration Theory* (Macmillan, 1989) a Ian Craib: *Anthony Giddens* (Routledge, 1992). Dobrý celkový přehled Giddensovy teorie strukturace najdete v knize *Structuration* Johna Parkera (Open University Press, 2000). Nejlepší sbírku sekundárních prací o strukturalistické teorii uspořádali David Held a John B. Thompson: *Social Theory of Modern Societies: Anthony Giddens and his Critics* (Cambridge University Press, 1989). Doporučujeme také knihu *Giddens' Theory of Structuration* (Routledge, 1991), kterou uspořádali Christopher Bryant a David Jary, a knihu *Anthony Giddens: Consensus and Controversy* (Falmer Press, 1990), kterou uspořádali J. Clark, C. Modgil a S. Modgil. Christopher Bryant a David Jary sestavili také široce pojatou čtyřsvazkovou sbírku esejů nazvanou *Anthony Giddens: Critical Assessments* (Routledge, 1996). Klíčovými texty pro Giddensovu teorii strukturace jsou *The Constitution of Society* (Polity Press, 1984), *New Rules of Sociological Method* (Hutchinson, 1976) a *Central Problems in Social Theory* (Macmillan, 1979). Šířavou kritiku Giddense obsahují dva články Alexe Callinicose „Anthony Giddens: A Contemporary Critique“, *Theory and Society*, 14, 5 (1985), a „Social Theory Put to the Test of Practice: Pierre Bourdieu and Anthony Giddens“, *New Left Review*, 236 (1999), s. 77–102.

Dobré příručky ke studiu Bourdieua napsal Derek Robbins: *The Work of Pierre Bourdieu* (Open University Press, 1991) a *Bourdieu and Culture* (Sage, 2000), David Schwartz: *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu* (Chicago University Press, 1997), Richard Jenkins: *Bourdieu* (Routledge, 1993), Bridget Fowlerová: *Pierre Bourdieu and Cultural Theory* (Sage, 1997) a Jen Webbová, Tony Schirato a Geoff Danaher: *Understanding Bourdieu* (Sage, 2002). Vynikající sbírku esejů o Bourdieuovi pro pokročilé připravili C. Calhoun, E. Lipuma a M. Postone: *Bourdieu: Critical Perspectives* (Polity Press, 1993). Doporučujeme zejména příspěvek Charlese Taylora nazvaný „To Follow a Rule“. Přečtěte si také diskusi v knize Craiga Calhouna *Critical Social Theory* (Blackwell, 1995), čtanku sestavenou Richardem Shustermanem *Bourdieu: A Critical Reader* (Blackwell, 1999) a čtyřsvazkovou práci *Pierre Bourdieu* (Sage, 2000), kterou sestavil Derek Robbins. Užitečný výběr z Bourdieuova díla sestavil John B. Thompson: *Language and Symbolic Power: Pierre Bourdieu* (Polity Press, 1991). S čtením Bourdieua je dobré začít u jeho práce *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste* (Routledge, 1984) nebo u práce, kterou napsal společně s Loikem Wacquantem: *An Invitation to Reflexive Sociology* (Polity Press, 1992). S dalším rozvojem francouzské a americké sociologie ovlivněné Bourdieuovou prací se můžete seznámit v knize *Rethinking Comparative Cultural Sociology* (Cambridge University Press, 2000), kterou sestavili Michèle Lamontová a Laurent Thévenot.

Jako příručka k britské realistické teorii poslouží *Critical Realism: An Introduction to Roy Bhaskar's Philosophy* (Verso, 1994) Andrewa Colliera. Klíčovými pracemi Margaret Archerové jsou *Culture and Agency* (Cambridge University Press, 1988) a *Realist Social Theory* (Cambridge University Press, 1995). Doporučujeme také užitečnou příručku José Lópeze a Johna Scotta *Social Structure* (Open University Press, 2000) a Charlese Crothera *Social Structure* (Routledge, 1996). Srovnávací kritickou studii Giddense, Bourdieua, Archerové a realistické teorie napsal Anthony King: *The Structure of Contemporary Social Theory* (Routledge, 2004).

■ INTERNETOVÉ STRÁNKY

Domovská stránka Anthonyho Giddense www.lse.ac.uk/Giddens obsahuje bibliografii jeho klíčových prací a odkazy na jeho různé přednášky.

Strukturační teorie: na adrese www.clas.ufl.edu/users/gthursby/mod/gidcns.htm jsou výňatky z Giddensových zásadních textů pojednávajících o strukturaci.

Roy Bhaskar: na adrese www.raggedclaws.com/criticalrealism/archive/rts/rts.html jsou přepisy Bhaskarových textů o realistické teorii vědy.

Pierre Bourdieu: na adrese www.utu.fi/erill/RUSE/blink.html je odkaz na stránky o Bourdieuovi s bibliografickými údaji, souhrnnými články a výňatky z jeho klíčových prací.

Bourdieu in Perspective: na adrese www.isj1text.bleorg.uk/pubs/isj87/wolfreys.htm najdete rozsáhlý článek o Bourdieuově příspěvku k sociologii a francouzskému intelektuálnímu životu.

Feministická sociální teorie

Lisa Adkinsová

TÉMATA PROBÍRANÁ V TÉTO KAPITOLE

Ženy v klasické sociální teorii: vyloučení žen ze sociálního prostoru	314
Weber, Durkheim a Simmel z feministické perspektivy	315
Tělo jako „chybějící přítomnost“ v klasické a současné teorii	317
Ženy a socializace: práce, reprodukce a sexualita	318
Feminismus a marxismus	319
Modernita jako genderový konstrukt	321
Konstrukce ženskosti a mužskosti	322
Rozdíl mezi pohlavím a genderem	325
Heterosexualita a homosexualita	328
Gender a jeho vztah k exkluzi	329
Feminismus a postkoloniální teorie	330
Závěr	333
<i>K zamyšlení</i>	334
<i>Doporučená literatura</i>	334
<i>Internetové stránky</i>	335

Dějiny feministické sociální teorie byly vykládány a promýšleny mnoha způsoby. Velmi často bývá opakována myšlenka, že feministická sociální teorie se odklonila od ideálů *osvěcenského myšlení spojeného s *univerzalistickými hodnotami racionality, rozumu a rovnosti. Tvrdí se, že feministická sociální teorie se místo toho přiklonila k *postosvěcenským hodnotám spojovaným s myšlenkami „rozdílnosti“, „specifičnosti“ a *„partikularismu“. V tomto smyslu se má za to, že feministická sociální teorie zpochybňuje ideály, jež rozvíjela klasická sociální teorie a jež jsou zastoupeny v díle Marxe, Webera, Durkheima a Simmela.

Tato verze je sice značně rozšířená a nepochybně vrhá jisté světlo na některé významné fáze vývoje feministické sociální teorie, bylo by však zavádějící hovořit o jakémkoli přímočarém posunu od osvícenství k „post-osvícenství“ nebo k „postmodernímu“ myšlení v současné feministické teorii. Tento předpoklad přehlíží skutečnost, že soudobé feministické teoretičky přehodnotily a přehodnocují sociální kategorie genderu při plném přiznání problémů spojených s tradicí osvícenského myšlení. Ve snaze pochopit toto rozporuplné a mnohostranné dědictví vymezuje tato kapitola tři klíčové momenty či fáze v dějinách feministické intervence do sociální analýzy a přináší celkový přehled feministické sociální teorie. Obsahem *první* fáze je zjištění, že klasická i soudobá sociální teorie má sklon vylučovat ženy ze sféry sociální teorie a že v pojednáních o společenství a modernitě zůstává privilegovaným principem mužskost. Obsahem *druhé* fáze jsou pokusy o nápravu tohoto vyloučení prostřednictvím důkladné historizace a sociologizace kategorie žena a zejména prostřednictvím pojmu „gender“. Obsahem *třetí* fáze je kvalifikovaná kritika feministických projektů, které se snaží o historizaci a socializaci kategorie žena. Souvisí to se zjištěním, že podobné projekty někdy prostě *přidávají* ženy do již existujících teoretických rámců, aniž by přepracovaly principy těchto rámců a povšimly si jejich v podstatě genderového charakteru.

Nejprve se zaměříme na feministickou analýzu spojení modernity s mužskostí v klasickém sociálním myšlení. Potom se budeme zabývat některými důležitými tématy současné feministické sociální teorie v souvislosti s prací, reprodukcí, sexualitou a genderem, podíváme se také na vztah genderu ke třídě a etnické příslušnosti.

Ženy v klasické sociální teorii: vyloučení žen ze sociálního prostoru

Klasická sociální teorie usilovala o pochopení změn souvisejících s industrializací, kapitalismem, urbanizací, *racionalizací a modernitou v nejširším smyslu. Rané feministické projevy v klasické sociologii poukazovaly převážně na upřednostňování mužského subjektu v popisu moderních podmínek a na zjevné vyloučení žen ze zkušeností a vjemů modernity. Ať už to souviselo se závratně rychlým rozvojem měst, s politickými důsledky námezdní práce, či s pocity odcizení nebo *anomie, feministky tvrdily, že klasická tradice měla sklon spojovat tyto zkušenosti spíše s mužským než s ženským principem. Feministické komentátorky si povšimly, že toto vyloučení žen se odehrávalo

mnoha způsoby, ale v zásadě se točilo kolem spojování žen se vztahy, jež ležely vně moderních institucí a zkušeností. V mnoha klasických pojednáních byly ženy obvykle spojovány s iracionalitou, tradicí, tělesností a soukromou a domácí sférou. Nebyly chápány jako přímá součást světa racionality, kapitalismu, města a industrialismu v podobě veřejné sféry námezdní práce, byrokracie a politiky. Ženské vztahy byly považovány za předindustriální a nekapitalistické. Proto někteří tvrdili, že klasická sociální teorie měla sklon stavět ženy do protikladného vztahu k modernímu, mimo sám předmět sociální teorie – sociálního. Lze to doložit různými aspekty z díla Webera, Durkheima a Simmela.

Weber, Durkheim a Simmel z feministické perspektivy

Důležitým ohniskem pozornosti feministické kritiky bylo Weberovo pojetí přechodu od osobních tradičních forem moci k neosobním legislativně racionalizovaným formám panství. Weber postuloval, že tradiční způsoby moci jsou charakteristické patriarchálním panstvím, vládou otce a manžela. Byl to přímý typ panství, který našel svou ideálnětypickou formu ve skupinách domácností seskupených v rámci příbuzenských svazků a legitimizovaných posvátností tradice. V rámci tohoto modelu panství byly ženy a děti podle Webera podřízeny autoritě patriarchy. Weber měl za to, že moc patriarchy má sociální původ, zatímco panství ženy se odehrávalo skrze neměnné vlastnosti vztahů mezi muži, ženami a dětmi. Weber napsal, že „žena je závislá kvůli nadřazenosti tělesné a intelektuální energie muže, dítě kvůli své objektivní bezmocnosti“ (Weber, 1922a, s. 1009; viz také Sydie, 1987, s. 59). Stručně řečeno, Weber připisoval domácí panství žen (a dětí) *přírodě*, moc mužů zase *kultuře*.

Weber se domníval, že tento model panství je historicky specifický a co do rozsahu omezený, ale považoval jej za základní princip následných mocenských vztahů a sociálních formací. Rozvoj byrokratizace a racionalizace tedy podle něj zahrnoval také proměnu patriarchálního panství. Racionalizace zahrnovala přeměnu od přímé a patriarchální vlády k neosobním veřejným formám dominance. Moderní a legislativně racionalizovaná moc vykresluje jako nepřímou a neosobní formu mužské moci.

Lze namítnout, že Weberovy teorie explicitně vycházejí z genderové duality, v níž je mužskost přílišně spojována s racionalizací a ženskost s iracionálním. Působení tohoto dualismu staví ženy a ženskost mimo zkušenosti

a sociální vztahy modernity, tedy mimo kulturu racionality. Je to jasně patrné ve způsobu, jímž Weber vykresluje protestantskou etiku s jejím potlačováním a ovládním emocí a tužeb jako mužskou etiku. Weber spojuje ženy s iracionalitou a domnívá se, že ženy nedokážou dosáhnout racionálního životního stylu, který považoval za charakteristickou podmínku modernity (srov. Bologh, 1990; Wolff, 1990; Hekman, 1999; Gerhard, 2003).

Obecně vzato, feministická kritika tvrdila, že klasická sociální teorie obvykle chápe sociální jednání jako záležitost nadvlády mysli nad tělem, jako úkol přesahující a transformující omezení tělesnosti. V tomto smyslu projevuje klasická sociální teorie sklon popírat či opomíjet význam těla pro lidské subjekty a sociální jednání; za ideální subjekt modernity považuje odtělesněný a abstraktní racionální subjekt. Feminističtí komentátoři poukazují na to, že takový dualismus těla a mysli je zřetelně genderově zabarvený, neboť spojuje tělo převážně s ženami (srov. Grosz, 1990; Weiss, 1999). V klasických pojednáních je zpravidla vykreslena neschopnost žen překročit tělesnost. O ženách se často má za to, že jsou neschopné dosáhnout duševního stavu nezbytného k účasti na moderních formách sociálního jednání. V *Le Suicide* Durkheim píše, že muž je „téměř výhradně produktem společnosti“, kdežto žena je „v mnohem větší míře produktem přírody“ (1897, s. 385; viz také Sydie, 1987, s. 32). Durkheim rovněž tvrdí, že mužské „záliby, usilování a humor jsou z velké části kolektivního původu, kdežto záliby a usilování jeho družky jsou mnohem více ovlivněny jejím organismem“ (1897, s. 385; viz také Sydie, 1987, s. 32). Tento názor panuje dokonce i o ženách, které se účastní veřejného života. Ve své *De la Division du travail social* Durkheim o těchto ženách píše: „Jisté typy žen se účastní uměleckého a literárního života stejně jako muži... Ale dokonce i v této sféře jednání projevuje žena svou přirozenost a její role je velmi specializovaná a velmi odlišná od role mužské“ (1893, s. 19–20).

Simmel ve dvou význačných studiích „The Relative and the Absolute in the Problem of the Sexes“ a „Female Culture“ (1911b, 1911c) rovněž uvádí, že ženy si nedokážou osvojit schopnosti potřebné pro účast na sociálním životě. V těchto esejích lze vyzorovat dva aspekty: Simmel je ojedinelý v klasické sociologii, neboť kritizuje kladení rovnítka mezi mužskost a modernitu. Ženská životní zkušenost působí podle Simmela jako faktor, který zpochybňuje odcizující, rozporné a matoucí prožitky modernity. Ženy disponují „nediferencovanou celistvostí“; zůstávají soustředěné či „zakotvené“ v sobě. Naproti tomu o mužích se Simmel domníval, že strádají působením všech tříštivých, odcizujících a odlišujících sil modernity. Na druhé straně Simmel staví ženy a ženskost mimo sociohistorické období modernity. Ženy zůstávají vně sociokulturního uspořádání a zkušeností, jež popisuje jeho teorie. „Nediferencovaná celistvost“ žen podle Simmela zajišťuje, že ženy nedosáhnou

a nemohou dosáhnout nestrannosti a kritické reflexe nezbytné pro účast na kulturních a institucionálních formách modernity. V Simmelově sociální teorii ženy nemohou přesáhnout své bytí – bytí, jež Simmel definoval zejména z hlediska sexuality –, aby se mohly stát sociálními aktéry. Ženskost a ženská kultura obsazují spíše oblast „bytí“ než „stávání se“, obsazují spíše oblast imance než oblast transcendence. Marshallová a Witzová k tomu poznamenaly, že v raných sociologických představách Durkheima a Simmela „jsou ženy uzavřeny a zahlceny svou tělesností, zatímco muži se nad ní povznášejí a jsou definováni, určeni a odlišeni svou společenskostí“ (Marshallová a Witzová, 2003, s. 28; viz také Felskiová, 1995; Witzová, 2001).

Tělo jako „chybějící přítomnost“ v klasické a současné teorii

Stejně jako je důležité poukázat na vyloučení žen z klasických představ sociální, je nutno se zmínit také o odkazu této tradice pro dnešní dobu. V této souvislosti si některé feministické komentátorky povšimly znovuzavedení privilegovaného mužského *subjektu klasické tradice do současnějších forem sociální teorie, přestože se často tvrdí, že ženy a muži jsou osvobozeni od omezení, pravidel a norem genderu spojovaných s klasickou nebo „vysokou“ modernitou. Například Lois McNayová (1999, 2000) tvrdí, že důraz kladený v dnešní sociální teorii na zvýšené možnosti vytváření vlastní identity v pozdně moderních kulturách oživuje klasické představy o privilegovaném mužském subjektu. McNayová poukazuje zejména na často citovanou Giddensovu analýzu pozdně moderní identity z hlediska „reflexivity“ (více ve 13. kapitole na s. 378). Právě v tomto případě, jak tvrdí McNayová, představa vlastního utváření identity nebere v úvahu jisté zakořeněné, zakotvené a habitualizované aspekty identity, zejména ty, jež jsou spojeny s genderem a sexualitou a jež nejsou tak snadno přístupné vlastnímu utváření. McNayová netvrdí, že gender a sexuální identita jsou pevně dané. Spíše v souladu s Bourdieuem (1972) prohlašuje, že některé aspekty identity nejsou přístupné vědomé transformaci. Domnívá se, že sexuální touha a mateřské pocity jsou relativně hluboce zakořeněné a předreflexivní aspekty identity, které není možno úmyslně a uvědoměle pozměnit. McNayová má za to, že zdůrazňováním zvýšených schopností pro vlastní utváření identity a přehlazením otázek zvyku a ztělesnění oživuje soudobá sociální teorie představu o abstraktním, netělesném, racionálním a mužském subjektu, který se tak často objevuje v klasické tradici.

Vliv klasické tradice byl upozorován i v těch odvětvích soudobé teorie, která se na první pohled s tímto odkazem rozešla. Zejména soudobé sociologické úvahy o těle přivedly pozornost k problémům dualismu mysli a těla v klasické

sociologii, ale ne vždy dostatečně rozpoznaly *genderově* zabarvené aspekty tohoto dualismu (viz např. Turner, 1984; Williams a Bendelow, 1998). Autoři zabývající se úvahami o těle předpokládají, že dualismu myslí a těla lze čelit objevováním skrytých témat a dílčích úvah v dílech Marxe, Webera, Durkheima a Simmela. Shilling (1993) si všímá dílčích témat v Marxových úvahách o objevujících se kapitalistických způsobech regulace. Kapitalistické formy regulace se v Marxových úvahách nerozvíjejí pouze skrze vědomí (mysl), ale také skrze tělo. Kapitalistická technologie podřizuje tělo i mysl pracujících lidí strojům. Takovéto současné výklady naznačují, že tomu není tak, že by tělo v klasické tradici bylo zcela přehlíženo, ale že je spíše „chybějící přítomností“. Je však důležité zdůraznit, že tento dualismus myslí a těla je také *genderovým* dualismem (Witzová, 2000). Soudobí sociologové zabývající se úvahami o těle někdy nedostatečně zohledňují skutečnost, že klasická tradice má sklon spojovat s tělem zejména *ženy*. V důsledku toho hrozí nebezpečí, že formy sociální existence, které objevuje a objasňuje sociální teorie, zůstanou převážně mužské.

Ženy a socializace: práce, reprodukce a sexualita

Odkaz klasické sociální teorie vedl feministicky zaměřené sociology k výrazné snaze *socializovat* ženy. Feministické autorky se tedy snažily dokázat, že ženy jsou právoplatnými aktéry na sociálním poli a účastní se všech klíčových aspektů života vymezených klasickou tradicí. Tento projekt se vyznačuje mnoha aspekty a má teoretický i empirický rozměr.

V sedmdesátých a osmdesátých letech rozvinuli feminističtí sociologové projekty, jejichž cílem bylo prokázat, že ženy neprožívají odcizení na pracovišti o nic méně než muži (viz Pollert, 1981; Westwood, 1984). Stávající sociologické analýzy tříd byly kritizovány za vyloučení žen a zejména za předpoklad, že třídní postavení žen je determinováno třídním postavením mužů – např. manželů nebo otců. Byla vytvořena nová třídní schémata, jež ženám přidělila postavení v sociální třídě a tím také moderní formy politického vědomí (viz Crompton a Mann, 1986). Stávající sociologické studie práce a průmyslu byly kritizovány kvůli svému soustředění na povolání, jež byla převážně spojována s muži, zejména na výrobní práce, a kvůli předpokladům, že ženská zaměstnanost se jistým způsobem odchyluje od mužské normy (viz Beechey, 1988). Feminističtí sociologové se místo toho soustředili na povolání spojovaná převážně s ženami, např. úřednické, sekretářské a pečovatelské profese (viz Crompton a Jones, 1984; Pringle, 1988).

Součástí projektu „socializace“ žen bylo také přehodnocení těch oblastí života, které klasická tradice kladla mimo sociální sféru. Značná pozornost byla věnována sociálnímu uspořádání a regulaci těch aspektů života, jež byly až dosud považovány za „přirodní“, „tělesné“ či „soukromé“. Feminističtí sociologové tedy prozkoumali sociální uspořádání a regulaci lidské reprodukce a nezapomněli ani na úlohu zdravotnických zařízení a technologie při vytváření různých forem regulování reprodukce, a tedy i regulování žen (viz Stanworth, 1987).

Četní autoři zabývající se otázkami genderu zkoumali také socio-historické konstrukce sexuality. Po průlomovém eseji Adrienne Richové (1983) o institucionální konstrukci heterosexuality se většina raných prací v tomto oboru zaměřila na vymezení společenského a veřejného uspořádání heterosexuality. Jejich autoři ukázali, že heterosexuality je naplněna mocenskými vztahy a vytváří uzavřený zdroj útlaku žen. Jeden proud těchto úvah se zaměřil na význam vizuálních médií, zejména na vyobrazení žen v reklamách, filmu a televizi. Tyto studie poukázaly na to, jak se vyobrazení žen neustále odvolává na sexuální kódy, jež ženu představují jako objekt sexualizovaného mužského pohledu (srov. Pollock, 1988; Mulvey, 1989). Autoři těchto studií podtrhují, jak některé klíčové instituce, kulturní průmysl a masová média vyobrazují ženu jako pasivní objekt a muže jako aktivní sexuální subjekt.

Dalším prvkem projektu socializace žen bylo zkoumání domácností a domácího uspořádání. V jedné z nejproslulejších studií tohoto směru Ann Oakleyová tvrdila, že domácí práce je třeba považovat za *práci*; za práci „srovnatelnou s každou jinou prací v moderní společnosti“ – a nikoli za naturalizovanou extenzi ženskosti (1974a, s. 2; viz také 1974b). To se stalo ústřední tezí feministické spřízněnosti s marxismem, jíž se budeme nyní věnovat.

Feminismus a marxismus

V šedesátých a sedmdesátých letech se odehrávaly prudké debaty o vztahu mezi marxismem a feminismem. Diskuse se soustředily zejména na vztah mezi domácí prací a reprodukcí pracovní síly (viz Secombe, 1974). Objevily se snahy přidělit domácí práci směnnou hodnotu i nadhodnotu – nejen prostou užitnou hodnotu. Byl to tedy pokus chápat domácí práci jako důležitý prvek systému fungujícího kapitalismu. Bylo to podstatné, neboť marxistická teorie projevovale sklon vyloučit domácí práci ze své analýzy výroby a opomíjela nezbytné předpoklady, jež umožňovaly existenci námezdní práce. Rozšíření pojmu výroby a pracovních vztahů také na domácnosti je důležité zejména s ohledem na tendenci tradičního marxistického myšlení uvažovat o ženách téměř vý-

hradně z rodinného a domácího hlediska a považovat je za rodinné příslušnice závislé na proletariátu. Feministické přepracování marxistické sociální teorie umožnilo začlenit ženy jako domácí dělnice – jako pomocnice námezdních dělníků a rodičky a vychovatelky dětí – do soustavy směny a vztahů, které podle Marxe definovaly průmyslový kapitalismus. Tato modifikace obdařila ženy moderními formami sociální a politické identity a nevyklučovala je ze *subjektivity a *jednání spojovaného s modernitou. Umožnila také formulovat výslovně feministické modernistické požadavky, jako např. „plat za domácí práce“.

Jiný směr argumentace měl podobu zpochybňování *ideologie užívané při vytváření nerovnosti a mocenských vztahů mezi muži a ženami. Jeden z prvních a nejúplnějších výkladů tohoto druhu vypracovala Michèle Barrettová (1980; viz také Barrettová a Phillipsová, 1992). Barrettová vyslovila dvě základní tvrzení: za prvé, že „útlak žen není nezbytným teoretickým předpokladem existence kapitalismu, ale je historicky zakořeněný v jeho sociálních vztazích, a tedy i v hmotných poměrech“ a za druhé, že „by neměla být podceňována úloha ideologie v tomto procesu“ (Hamilton a Barrettová, 1986, s. iv). Barrettová podtrhla, že snahy o přehodnocení ideologie mimo ekonomický rámec – v němž byla ideologie posuzována jako mechanický odraz ekonomické základny – otevřely důležitý prostor pro feministické sociální teoretické úvahy týkající se genderového rozdělení a identity i kapitalistického společenského uspřádání. Barrettová se vyjádřila, že „v rámci nové formy marxismu začalo být možné pojmout útlak žen jako relativně autonomní prvek sociální formace“ (1980, s. 31).

Barrettová odmítá názor, že útlak žen lze vysvětlit pouze odkazem na „potřeby“ kapitalismu; tedy z čistě *funkcionalistického pohledu v duchu úvah Talcotta Parsonse o rodině (jimiž se zabýváme ve 4. kapitole na s. 146 a 153). Barrettová tvrdí, že zásadní úlohu sehrála také ideologie domácnosti a rodiny. V protikladu k předpokladu Gramsciho a Althusserova marxismu tvrdila, že nerovná dělba práce mezi muži a ženami ve veřejné pracovní sféře i v oblasti domácí práce vychází z toho, co označovala za heterosexuální rodinnou ideologii, v jejímž rámci byly ženy a děti závislé na mzdě otce jako živitele rodiny. Barrettová ukazuje, jak opatření sociálního státu a kapitalistický systém námezdní práce přijaly a upevnily tento rodinný model. Poukázala také na to, jak jsou genderová identita a rodinná ideologie „vtištěny do naší subjektivity a do našich tužeb“ (1980, s. 226), a tvrdila, že „pouze skrze analýzu ideologie a její úlohy při vytváření genderově zabarvené subjektivity můžeme objasnit tužby žen i mužů reprodukovat tytéž rodinné struktury, jež nás utiskují“ (1980, s. 251). Barrettová zdůraznila působení specifické ideologie genderu – dualitu mužskosti a ženskosti –, čímž zpochybnila genderově neutrální předpoklady

marxismu a rozšířila marxistické pojmy tak, aby zahrnuly nejen ženy, ale také mocenské vztahy mezi muži a ženami. Stručně řečeno, Barrettová formulovala některé výsostně marxisticko-feministické principy.

Modernita jako genderový konstrukt

Marxisticko-feministický přístup i další přístupy k teoretické socializaci žen významně přispěly k nápravě jednostranných termínů a předpokladů hlavního proudu – nebo „mužského“ proudu – sociální vědy. Proti těmto přístupům však lze vznést jednu obecnou námitku, a sice že se soustředí zejména na *zaplňování mezer* výzkumu hlavního proudu. Zabývají se různými prvky ženské zkušenosti, ale ne vždy zpochybňují základní organizační pojmy a kategorie myšlení hlavního proudu. Obecně je možno tento okruh prací označit za „korekcionistický“. Jedná se vlastně o pokus modifikovat androcentrickou předpojatost prostřednictvím vkládání žen do již existujících teoretických diskurzů a výkladů. Tato strategie má i nadále značný význam, ale často ponechává bez povšimnutí zásadní předpoklady kánonu. V důsledku toho se někdy nedaří odpovídajícím způsobem uchopit zásadní charakteristiky výkladů a diskurzů, jež se snaží popravit, které však jsou svou povahou genderově založené.

Naproti tomu se v posledních letech objevily významné feministické práce, jejichž cílem je nejen začlenit ženy do modernity, ale také prozkoumat fenomén, který lze označit jako *vnášení genderového úhlu pohledu do modernity. Tyto práce neotevívají podle Janet Wolffové jen „otázku objevování ženského hlediska, zviditelňování toho, co bylo zastřeno mužským pohledem na modernitu, nebo prosazování skrytých rysů ‚ženské vnímavosti‘ v moderním životě“. Jejich součástí je také „projekt kritické analýzy diskurzů o modernitě a přímá konfrontace s jejich konstrukcemi mužskosti“ (Wolffová, 2000, s. 37–38; viz také Harding, 1986; D. E. Smith, 1987).

Při předkládání genderového úhlu pohledu na modernitu se soudobé feministické práce ve dvou ohledech posunuly za hranice pouhého opravování. Za prvé si autorky uvědomily, že projekt socializace žen má sklony spoléhat se na poněkud problematické dualistické rozlišení mezi „pohlavím a genderem“. Za druhé ukázaly, že žena, jíž se týkal projekt socializace, byla příliš homogenní a zejména až příliš obdařena vlastnostmi bílé evropské buržoazní heterosexuální ženy.

Ve zbývajících částech této kapitoly se budeme zabývat třemi dalšími prvky feministické sociální teorie v její pozdější podobě: prvním prvkem je

představa o moderní kultuře a společnosti jako o genderovém konstrukt; druhým prvkem jsou diskuse o významu genderu a rozdílu mezi genderem a pohlavím; třetím prvkem jsou debaty o vztahu genderu k jiným dimenzím nerovnosti, včetně „rasy“, etnické příslušnosti a sexuální orientace.

Konstrukce ženskosti a mužskosti

Ukázali jsme, že klasická sociální teorie i její současné formy vykazují sklony k vylučování žen ze sociální sféry a k upřednostňování mužské představy o modernitě. Nebylo by však pravdivé tvrdit, že ženy *vůbec* nefigurují v klasických představách o sociální. V 19. století ženy často vystupovaly v představách, jejichž autory byli ponejvíce básníci, umělci a esejisté – ti však zviditelňovali pouze jisté *kategorie* žen (srov. Wilson, 1991; Felskiová, 1995).

V této souvislosti Janet Wolffová podotýká, že v esejích Charlese Baudelaira o zkušenostech z evropských měst 19. století není městský prostor výlučnou doménou mužů. Ženy se velmi často objevují v Baudelairových spisech jako „prostitutky, vdovy, staré dámy, lesbičky, oběti vražd či kolemjdoucí neznámé ženy“ (Wolffová, 1990, s. 41). Autorka poukazuje na Baudelairovu ambivalenci ve vztahu k těmto postavám. Například prostitutka a lesbička jsou současně předmětem obdivu i odporu. Wolffová si všímá běžného a častého předpokladu, že ženy účastnící se v 19. století veřejného života za stejných podmínek jako muži vykazovaly mužské znaky. Baudelaire proto popisuje vdovy, lesbičky a prostitutky jako ženy maskulinních vlastností a způsobů. Baudelairův smíšený obdiv k lesbické ženě do značné míry souvisí s její předpokládanou „mužskostí“ (Wolffová, 1990, s. 42).

Přesto však platí, že zatímco prostitutky a lesbičky možná obývaly stejný městský prostor jako muži, literatura 19. století připisovala heterosexuálním buržoazním ženám zcela jiný městský prostor. Byl to zejména rychle se rozvíjející prostor buržoazní spotřeby, zejména obchodní dům (srov. Reekie, 1993). Obchodní dům byl nejednoznačný prostor ve veřejném i soukromém smyslu. Příslušnice střední třídy zde nenakupovaly jen pro sebe, ale také pro své buržoazní rodiny a domovy. Rozvoj těchto buržoazních míst spotřeby vycházel z rychle se rozvíjející buržoazní soukromé sféry a byl do jisté míry její součástí. Jak podotýká Wilson (1991), středostavovské ženy se v takovém veřejném prostoru dívaly a stávaly se předmětem pohledů jiných lidí. Na takových místech platila slušnost a úctyhodnost. Místa spotřeby a sám proces spotřeby zaujímaly ve vývoji úctyhodné středostavovské ženskosti významné místo (viz také McClintocková, 1995; Luryová, 1996; Davidoff a Hall, 1987).

Zkoumání místa a kategorizace žen v moderní literatuře je důležité proto, že objasňuje skutečnosti, jež v kánonické sociální teorii zůstávají skryté. Ukazuje se, že změny a nepokoje, jež chtěla klasická sociální teorie objasnit, vycházely ze stále výraznějšího odloučení veřejné a soukromé sféry činnosti. Vzestup sociologie v 19. století byl těsně spjat právě s tímto odloučením. Je důležité poznamenat, že formy diferenciacce mezi veřejným a soukromým byly podloženy třídně i genderově. Pozadím převážné části klasické sociální teorie byl zrod a legitimizace nových buržoazních ideálů týkajících se postavení žen a mužů v sociální sféře a také nových ideálů mužskosti a ženskosti. Zrodily se ideály soutěživé mužnosti a domácí pečující ženskosti, jež se naplňovaly při vytváření oddělených soukromých a veřejných sfér. Jak podotýká Felskiová (1995), zatímco takové uspořádání bylo uskutečnitelné jen v menšině středostavovských domácností, v představě odloučených sfér krystalizoval model *binárního protikladu pohlaví, který podtrhoval řadu institucionálních praktik a konvencí. Součástí binární opozice je také dělba práce podle pohlaví a dělba politických práv podle stejného principu.

Za těchto okolností lze říci, že ambivalentní postoj vůči ženám, které se v 19. století pohybovaly ve veřejném prostoru, a jejich řazení do skupiny neúctyhodných žen – týká se to např. prostitutek, vdov nebo pracujících žen – se zrodil v důsledku existence nových ideálů úctyhodné ženskosti. Klasická sociologie vykazovala ženu do domácí sféry, romantizovala ženskou roli pečující matky a domnívala se, že žena nedokáže překonat hranice své tělesnosti – při tom všem vycházela z binárního protikladu mezi „ženskostí“ a „mužskostí“. V tomto smyslu klasická sociologie chápala modernitu prostřednictvím „hluboce genderově ovlivněné analýzy sociálního života“ – i když si osobovala nárok na nestrannou a univerzální platnost (Marshalllová, 1994, s. 2). Sociologická teorie sice vycházela z řady binárních rozdílů – mezi veřejným a soukromým, mezi ekonomikou a rodinou, mezi univerzálním a jedinečným –, ale většinou nevěnovala pozornost genderové podstatě zásadních rozdílů. Tyto rozdíly vedly k zavádějícímu spojení modernity s mužskostí, k hodnocení neburžoazní ženy jako „mužatky“, jež si nezaslouží úctu, a k připoutání buržoazních žen k rodinnému krbu.

Pronikavé úvahy o skrytých dílčích motivech týkajících se genderu v soudobé sociální teorii rozvíjí americká feministická teoretička Nancy Fraserová v souvislosti s Habermasovým pojetím veřejné sféry. Tímto tématem se zabýváme ve 28. rámečku.

Americká feministka Nancy *Fraserová prozkoumala zajímavý dílčí motiv související s genderem ve vlivném *Habermasově pojetí „veřejného prostoru“ (zabývali jsme se jím v 7. a 13. kapitole na s. 227 a 358). S odkazem na Habermasův názor, že modernizace zahrnuje rozpojení „systému“ a „přirozeného světa“, dospívá Fraserová k názoru, že Habermasův koncept vychází z genderově podbarveného podtextu, který dává přednost maskulinní identitě.

Habermas tvrdí, že modernizace zahrnuje kolonizaci „přirozeného světa“ systémem. Kritizuje tento proces kolonizace a dodává, že systémy státu a trhu by měly být začleněny do institucí přirozeného světa a měly by jimi být omezeny. Habermas tvrdí, že soukromou sféru ovládl ekonomický systém a že veřejnou sféru – místo a prostor politické spoluúčasti – ovládl státní systém. Má za to, že toto ovládnutí soukromého prostoru se děje skrze soustavu směny zprostředkovanou penězi. Hospodářství tak získává pracovní sílu výměnou za mzdu a poptávku po zboží a službách (komodity). Fraserová říká, že v Habermasově sociální teorii „se směna mezi rodinou a [oficiální] ekonomikou ... odehrává skrze ‚role‘ dělníka a spotřebitele“ (1989, s. 123).

Fraserová zasahuje do této teorie a poukazuje na to, že tyto role dělníka a spotřebitele jsou v kapitalistické společnosti výrazně genderově odlišeny. Genderové zabarvení znamená, že je třeba si uvědomit, že vztahy mezi soukromou sférou a ekonomikou se odehrávají prostřednictvím moderní genderové identity – nikoli pouze prostřednictvím neutrálního média peněz. V kapitalistických společnostech byla úloha dělníka až donedávna chápána jako mužská (srov. Lovell, 2000; Adkinsová, 2002). Úloha dělníka byla tedy historicky spojována s mužskostí a zápasem o obživu rodiny. Tento zápas předpokládal, že dělníkem je muž se závislou manželkou a dětmi. S ohledem na genderový předpoklad, že dělníkem je muž, nebyly ženy v kapitalismu zaměstnávány za stejných podmínek jako muži (srov. Adkinsová, 1995; Patemanová, 1988; Pringle, 1988; Walby, 1986). Fraserová říká, že „v klasickém kapitalismu existovala konceptuální neshoda mezi ženskostí a pracovní rolí, což potvrzovalo maskulinní podtext této role“ (Fraserová, 1989, s. 125). Kromě toho úloha soukromé sféry v konzumním kapitalismu není v žádném případě neutrální: historicky byla vždy výhradně spojována s ženami. Právě žena měla obvykle na starosti domácí spotřebu a ovlivňovala vkus domácnosti čili to, čemu Bourdieu (1979) říkal sociální „úroveň“ (viz také Delphy a Leonard, 1992; Game a Pringle, 1984; Hollows, 2000; Luryová, 1996). Fraserová tedy dospívá k závěru, že Habermasovi se nepodařilo docenit, že jedním z nejvýznamnějších prostředků směny v kapitalistické společnosti je genderová identita. Habermas chápe pojmy „dělník“ a „spotřebitel“ v genderově neutrálním jazyce peněžní směny.

Vidíme zde, že Fraserová učinila několik důležitých pojmových posunů. Za prvé ukazuje, že problém sociální teorie hlavního proudu nespočívá ani tak v tom, že ženy byly přímo

vyloučeny ze sociálního dění, ale spíše v tom, že gender zůstává jeho skrytou součástí považovanou za samozřejmost. Za druhé, při svém přehodnocení kategorie dělníka, spotřebitele, směny a vztahů mezi veřejnou a soukromou sférou nekoriguje jednoduše předpojatost sociální teorie tím, že by přidala ženy do již existujících struktur. Místo toho se pouští do *rekonceptualizace* modernity v souladu s genderovými směry myšlení.

Rozdíl mezi pohlavím a genderem

Nyní se zaměříme na druhý objekt sváru ve feministických textech zaměřených výhradně na „korekcionistický“ výzkum. Je to rozdíl mezi „pohlavím“ a „genderem“. Francouzská feministická filozofka Simone de Beauvoirová ve své klasické práci *Druhé pohlaví* (*Le Deuxième Sexe*) uvedla: „Člověk se ženou nerodí, ale stává“ (1949, s. 295). Motto Simone de Beauvoirové bylo nesmírně důležité pro projekt socializace žen. Beauvoirová vysvětlovala, že sociální postavení, identita a vědomí žen jsou produktem interakcí, jež ženy systematicky stavějí do pozice „jiného“ k univerzálnímu subjektu, který není označený jako „muž“. Hierarchické a antagonistické postavení muže a ženy je podle Beauvoirové sociálně vytvořené. Právě tento předpoklad umožnil vznik moderního feministického pojetí genderu, o němž se Donna *Harawayová vyjádřila, že „vznikl, aby popíral naturalizaci sexuálního rozdílu na mnoha bojištích“ (Harawayová, 1991a, s. 131). Koncept genderu byl vytvořen jako protiváha názoru existujícího v klasické sociální teorii, a sice že žena existuje mimo socio-historickou dobu modernity, obvykle kvůli svému sepětí s přírodou. Prostřednictvím koncepce genderu umístily feministické teoretičky ženy do sociálního prostoru a umožnily vytvoření kolektivní i historické kategorie žena. Díky tomu se žena mohla zapsat do historie.

S takto formulovaným pojmem genderu však souvisí jeden problém. Pojem totiž spoléhá na poněkud problematický rozdíl mezi „pohlavím a genderem“. „Pohlaví“ je definováno jako anatomické a tělesné rozdíly mezi muži a ženami, zatímco „gender“ je chápán jako sociální význam přiřazovaný tomuto rozdílu. Pohlaví je biologická veličina, gender je považován za veličinu kulturní. Pohlaví je vnímáno jako neutrální povrch, na nějž se promítá externí sociální význam.

V tomto smyslu polemizovala v sedmdesátých letech Michèle Barrettová s feministkami, kterým vyčítala univerzalizující, ahistorické a biologické představy o mužské dominanci. Barrettová tvrdila, že tyto výklady nepochopily „rozdíl mezi pohlavím jako biologickou kategorií a genderem jako sociální ka-

tegorií“ (Barrettová, 1980, s. 13). V sedmdesátých letech se sociální kategorie genderu stala významnou platformou, na níž bylo možno zpochybnit spojování žen s tělesností a přírodou a jejich vytěsnění ze sociálního a historického prostoru.

Při zpětném pohledu je však zřejmé, že rozdíl mezi pohlavím a genderem trpí jistými problematickými *metafyzickými předpoklady. Spoléhá především na filozofický dualismus mezi myslí a tělem, společností a přírodou a historií a přírodou. Spojuje gender s myslí, vědomím, dějinami a společností, kdežto pohlaví spojuje s tělem a přírodou. Tato spojení zásadním způsobem opomíjejí *historicitu těla*, *historicitu kategorie sexu* a význam *materiálnosti* při vytváření „genderu“ (srov. Lacqueur, 1990; Martin, 1994). Jeden z nejvlivnějších kritických hlasů v této diskusi patří americké teoretičce Judith Butlerové, jejíž práci se zabýváme ve 29. rámečku.

RÁMEČEK 29

Judith Butlerová o diskurzu a rozdílu mezi pohlavím a genderem

Judith *Butlerová navazuje na Michela *Foucaulta (1976, 1984a) a tvrdí, že pohlaví není pouze prostým faktem nebo statickým stavem. Pohlaví je regulačním ideálem, který vytváří tělo, jemuž vládne. Pohlaví je *diskurzivní výtvar*, výtvar diskurzu o těle. Je to regulační síla, která má produktivní moc: „moc vytvářet – vymezovat, šířit, rozlišovat – těla, jež ovládá“ (Butlerová, 1993, s. 1). Pohlaví tedy není ani tak pasivním povrchem, jemuž je vnucen gender, ale spíše ideálem, jehož zhmotnění se uskutečňuje vysoce regulovanými praktikami. Butlerová nás vyzývá, abychom si položili následující otázky:

Má pohlaví dějiny? Má každé pohlaví různé dějiny? Existují dějiny vytváření duality pohlaví jako genealogie, která by mohla odhalit proměnlivost binárních protikladů? Jsou zdánlivě neutrální skutečnosti týkající se pohlaví vytvářeny v různých vědeckých diskurzích ve službách jiných politických a sociálních zájmů?... Možná je konstrukt zvaný pohlaví stejně kulturně podmíněn jako gender ... s tím důsledkem, že rozdíl mezi pohlavím a genderem nakonec vůbec není rozdílem ... Gender bychom neměli chápat pouze jako nános kulturního významu na předem daném pohlaví ... Gender musí také označovat samotný aparát tvorby, v níž se pohlaví ustavují.

(Butlerová, 1998, s. 279)

Butlerová dochází k závěru, že gender se nevztahuje ke kultuře stejně jako pohlaví k přírodě. Gender je spíše kulturním prostředkem, jímž je „přírodní pohlaví“ ustaveno jako předdiskurzivní, jako „přirozené“. Zpochybněním rozdílu mezi pohlavím a genderem

Butlerová zdůrazňuje, že tento rozdíl má čistě „korekcionistickou“ povahu. To znamená, že ponechává beze změny konvenční filozofický dualismus společnosti a přírody i mysli a těla.

Butlerová odmítá jakoukoli korekcionistickou strategii a neusiluje o prosté umístění žen do sociálního prostoru. Ptá se, jak je možné, že v západním myšlení je pohlaví zavedeno jako přediskurzivní a pre-sociální veličina. Nevkládá ženy do již existujících teoretických výkladů. Zpochybňuje zevšeobecnující rozlišování západní filozofie mezi „kulturou“ a „přírodou“ a současně také navrhuje alternativní pojetí vztahu mezi „pohlavím“ a „genderem“.

Několik současných feministických autorek podtrhlo význam historicity pohlaví a těla a materiální povahy genderu. Tyto autorky zkoumají historicky proměnlivé vztahy mezi přírodou a kulturou a v mnoha případech požadují zásadní odstranění rozdílů mezi nimi. Celia Luryová (2002) zkoumá proces, jímž se lidský sociální typ stává spotřebitelskou „značkou“ s pevně danými genderovými a rasovými charakteristikami. Tento proces dobře ilustruje ikonografie celosvětově působícího výrobce oděvů, společnosti Benetton. Luryová si všímá, že středem marketingové strategie a image značky Benetton je kulturalizace lidských kategorií druhu či typu. Benetton tedy nepředstavuje ikonografii „rasy“ jako záležitost barvy kůže či tělesného vzhledu, ani jako výraz biologické či přirozené podstaty, ale spíše jako výraz *stylu*“ (2002, s. 599). Rozdíly, jež byly dříve považovány za přírodně podmíněné, jsou nyní připisovány kultuře, nebo jak píše Luryová: „... nejde o gender, rasu či třídu, ale životní formy™ a životní styl™“ (2002, s. 599).

Na vytváření hranic a na různých procesech jejich narušování je podle Donny Harawayové důležité to, že rozrušují dualismus, který „byl určující pro logiku a podstatu nadvlády nad ženami, lidmi jiné barvy pleti, přírodou, dělníky i zvířaty“ (1991b, s. 177). Ve svém „Cyborg Manifesto“ Harawayová (1991b) upozorňuje na řadu zhroucení různých hranic a dichotomií, včetně těch mezi člověkem a zvířetem, přírodou a kulturou, organismem a strojem. Tato narušení znamenají, že „zjišťujeme, že jsme *kyborgové, hybridy, mozaiky, chiméry“ (1991b, s. 177; viz také 1997). Harawayová a Luryová dokumentují rozpad hranic a poukazují na to, jak se v těchto souvislostech mohou zrodit nové formy mocenských vztahů. Ukazují rovněž, jak překvapivým způsobem mohou být přepracovány kategorie genderu, rasy a třídy.

Heterosexualita a homosexualita

Dalším problémem při rozlišování genderu a pohlaví ve feministické teorii se stala otázka sexuality a sexuální orientace. Ze zmíněného rozlišování totiž vyplývá, že gender je uspořádán z hlediska mužskosti a ženskosti, že „pohlaví“ je uspořádáno jako binární a komplementární dvojice – se sexualitou jako rozšířením tohoto genderového řádu. Stručně řečeno, toto rozlišení předpokládalo jistou všudypřítomnou heterosexualitu.

Historici a sociologové sexuality objasnili, že moderní sexuální identita heterosexuality a sama představa, že sexualita je součástí subjektivity, je stejně tak specifickým historickým produktem jako zrod třídní identity (srov. Foucault, 1976; Seidman, 1997; Smith-Rosenberg, 1975). Historik Jeffrey Weeks (1981) ukazuje, jak se v zápasech střední třídy o odlišení od starší aristokracie a vznikající pracující třídy zrodily naše moderní představy o heterosexualitě a homosexualitě. Tyto představy se objevily zejména při pokusech příslušníků střední třídy vymezit se vůči stávajícím a novým sociálním skupinám jako morálně nadřazená skupina. Podobným způsobem vymezili jiní historici zrod moderního pojetí ženské homosexuality. Ukázali, že označení a identifikace lesbických žen jako kategorie se rozšířilo teprve v první polovině 20. století (Faderman, 1981).

Zatímco sociologové a historici zpochybnili názor, že sexualita je součástí prediskurzivní přirozenosti, jiní autoři se také ptali – většinou stejným způsobem jako Butlerová –, jak je možné, že sociální teorie vykresluje sexualitu. Jak je možné, že myslitel jako Durkheim mohl prohlásit: „Muži a ženy se náruživě vyhledávají právě proto, že jsou odlišní“? (1893, s. 17). Steven Seidman (1996, 1997) spatřuje odpověď ve všudypřítomném působení výrazně moderní podvojnosti heterosexuality/homosexuality v sociální teorii, která normalizuje a zevšeobecňuje heterosexualitu. To je možné jedině tehdy, když se homosexualita vymezí jako *jiná* k heterosexualitě. Znamená to tedy, že sociální teorie a většina rané sociologie sexuality včetně té, jež se soustředila na homosexualitu, nezpochybňovala „sociální funkci hetero/homosexuální podvojnosti jako řídící kategorie moderního režimu sexuality“ (1997, s. 88). Seidman tvrdí, že konfrontace s touto podvojností nutně vede k přehodnocení: stává se základem pro kritiku uspořádání klíčových pojmů a předpokladů sociální teorie v souvislosti s normativní heterosexualitou a základem pro přepracování textů klasické sociální teorie. Takové přepracování by podle něj mělo objasnit, že „utváření hetero- a homosexuálních těl, tužeb, identit a společností... je zásadním tématem srovnatelným se vzestupem kapitalismu, byrokratizací sociálního světa nebo modernizací jako sociální diferenciací“ (1997, s. 96; viz také Fuss, 1991; Sedgwick, 1990; Weston, 1998).

Gender a jeho vztah k exkluzi

Někteří autoři zkoumali jisté diskriminující efekty v samotném pojmu gender. Poukázali na to, že pojetí genderu někdy obsahuje neprozkoumané dimenze třídních a rasových výsad. Tvrdili, že v některých případech koncept genderu schvaluje jisté moderní ideály liberalismu, které byly žádoucí a představitelné pro určité ženy určitých tříd a rasového původu, zejména pro bílé ženy střední třídy.

Jedním předmětem kritiky se stal názor, že sociální kategorie mužů a žen se v kapitalistické společnosti utvářejí nepřímou patriarchální kontrolou ženské pracovní síly na placeném trhu práce. Tato kontrola je vyjádřena horizontální a vertikální genderovou segregací placené práce – v podobě fenoménu „mužské“ práce a „ženské“ práce. Tento názor obsahuje prvky weberovské i marxistické teorie a získal si oblibu v osmdesátých letech zejména prostřednictvím prací Heidi Hartmannové (1979, 1981). Byl to názor, že segregace žen v námezdní práci podporuje materiální závislost žen na mužích, a plodí tedy relativní bezmoc a vykořisťování v domácí sféře. Popsaný přístup lze kritizovat zejména proto, že se mu nedaří pojmenovat situaci žen, které nejsou v této situaci, ať už na trhu práce, nebo v domácí sféře. Tato kritika zaznívala zejména od afroamerických feministických autorek.

Afroamerické feministky zdůrazňovaly, že domácnost nelze vždy vykreslovat jako místo patriarchálního útlaku žen. Ukázaly, že domácnost byla z historického pohledu často také místem solidarity a odporu proti všudypřítomnému rasismu i rasismu působícímu na trhu práce. Z tohoto hlediska tedy segregace žen v námezdní práci pouze zachycuje situaci vybraného počtu žen, jež jsou relativně natolik svobodné, aby mohly prodávat svou námezdní práci jako formu převoditelného vlastnictví. Takový předpoklad přehlídá složité historické postavení řady žen ve vztahu k práci jako k formě vlastnictví. Patricia Hill-Collinsová (1990) ukazuje, že tento předpoklad opomíjí historické postavení afroamerických žen v politické ekonomii a nevěnuje si historické ghettoizace černých žen, které pečovaly o bělošské rodiny a žily s nimi. Podobně Carbyová (1982) kritizuje přijímané koncepce rodiny, patriarchátu a reprodukce ve feministické teorii. Domnívá se, že běžný předpoklad, že domácí práce přispívá k sociální reprodukci, nechápe složité postavení černošských žen. Carbyová se ptá: „Co znamená pojem reprodukce v situaci, kdy černošské ženy vykonávají domácí práce mimo vlastní domácnost ve službě pro bílé rodiny? Tyto ženy se nacházejí mimo industriální vztahy námezdní práce, ale jsou v situaci, kdy přispívají k reprodukci černošské práce ve své vlastní domácí sféře, a současně zajišťují reprodukci bělošské pracovní síly v ‚bělošské‘ domácnosti.“ (1982, s. 392)

Známe mnoho případů, kdy užití koncepce genderu může být diskriminující. Feministická sociologie se zpočátku soustředila na sociální podmínky žen v domácnosti a byla podrobena kritice za to, že se zabývala pouze problémy bílých středostavovských západních žen – jež se nejvíce přiblížily živoucímu ideálu domácí ženskosti. Z tohoto důvodu kritizuje bell hooks (1984) Betty Friedanovou a její knihu *The Feminine Mystique* (1963) za to, že se soustředila na „problémy vybrané skupiny vysokoškolsky vzdělaných bílých provdaných žen střední a vyšší třídy, žen v domácnosti ztuhlých volným časem, domem, dětmi a nakupováním, které chtěly od života více ... chtěly rozvíjet kariéry“ (hooks, 1984, s. 1). Soustředění na podmínky žen v domácnosti podle hooks opomíjí obrovské množství žen vykonávajících práci, která je ani neosvobozuje od závislosti na mužích, ani jim neumožňuje ekonomickou soběstačnost.

Značné podpory se dostalo tvrzení, že ženy by měly mít liberální právo rozhodovat o svém těle, včetně práva rozhodnout se pro potrat. Naproti tomu někteří kritici zdůrazňovali, že podobné požadavky někdy vycházejí z poněkud problematické představy o *vlastnictví* těla – z liberální představy, že tělo je „majetkem“ já. Dějiny rasy a třídy ukazují, že mnohé ženy neměly možnost ztotožnit se s tímto ideálem „vlastnictví sebe“ (srov. Harawayová, 1991a; Patemanová, 1998).

Feminismus a postkoloniální teorie

Poslední klíčovou oblastí feministického zájmu je *postkoloniální* analýza situace žen v jiných než západních souvislostech. Často se vznášely námitky proti způsobům, jimiž západní feministické teoretičky představovaly ženy v nezápadním kontextu. Mohantyová (1988, 2002) v tomto duchu kritizuje způsob, jímž západní feministické texty konstruují „ženu třetího světa“ jako tvora homogenního, vázaného tradicemi a postrádajícího moderní politická práva. Takové texty podle jejího názoru představují idealizovaný obraz západní ženy jako „moderní, vzdělané, osvobozené“ a ovládající svůj život. Mills (1998) se domnívá, že tento postup souvisí s historickými koloniálními procesy a zejména s tím, jak bílé ženy žijící v koloniálních územích (např. britské ženy v Africe a v Indii) vedly kampaně za práva kolonizovaných žen, jež považovaly za více utiskované, než jsou samy (viz také Ware, 1992). V tomto smyslu sloužily kolonizované ženy jako nástroj bílých žen v úsilí za získání moderní politické subjektivity, díky níž by mohly sebe samé nahlížet jako privilegované, moderní a osvícené. V tomto smyslu lze tvrdit, že některé feministické diskurzy se vydávají v nebezpečí, že budou sloužit jinému typu nadvlády: „diskurzivní kolonizaci“ života a zápasů „žen třetího světa“ (Mohantyová, 2002, s. 501).

Mohantyová čerpá ze spisů jiných postkoloniálních kritiků, např. Edwarda *Saida (1978), a tvrdí, že podobné textuální strategie umožňuje diskurzivní systém klasifikace, který spočívá v pozadí západních osvícenských systémů vědění. Tyto systémy vědění jsou založeny na binární logice, jež opakovaně potvrzuje a legitimizuje ústřední postavení Západu. Zmíněná logika definuje všechno nezápadní jako jiné vůči Západu a umožňuje tak Západu, aby se prezentoval jako „střed“.

Americká teoretička indického původu Gayatri *Spivaková (1988a, 1988b, 1992) rovněž obrací pozornost ke kolonizačním tendencím projevujícím se v západní feministické teorii. Tvrdí, že to, co se označuje jako „feminismus“, musí být nahlíženo jako součást dědictví evropského osvícenství. Z toho vyplývá, že koloniální objekt je konstruován prostřednictvím odvěkých evropských teorií. V reakci na debaty vedené v USA Spivaková poznamenává, že dokud feminismus „zůstane nevšimavý ke své vlastní teorii, zůstane ‚žena třetího světa‘ jako objekt jeho studia i nadále utvářena hegemonickými intelektuálními praktikami prvního světa“ (1988a, s. 81–82). Dodává, že taková hegemonie může nastat dokonce i tehdy, když se objeví pokusy připisovat historicitu a jednání koloniálním subjektům. Ve svém eseji „Can the Subaltern Speak?“ (1988b) kritizuje aspekty koloniální historiografie za sklony soustředit se na elitní domorodé subjekty v koloniálním kontextu, zejména pak na ty, které vykonávají administrativní funkce pro koloniální úřady. Tento pohled vylučuje *podřízené subjekty, tedy neelitní podřízené skupiny, přestože takové skupiny byly v minulosti často zapojeny do povstání proti koloniální nadvládě.

Argumenty Spivakové, Mohantyové a dalších dokládají, že některé klíčové koncepty západního feministického myšlení mohou být diskriminující, nejsou-li přiměřeně přepracovány. Postkoloniální kritici ukazují, že ne všechny ženy mohou být zařazeny v kategorii „žena“, jak jí rozumějí západní feministky. Podle některých komentátorů z toho vyplývá, že jediné spolehlivé formy vědění o ženách musí být situované, parciální a časově ukotvené. V tomto smyslu někteří tvrdí, že musí převládnout postosvícenské hodnoty rozdílnosti, specifčnosti a partikularismu. Z tohoto hlediska jsou dějiny feministické sociální teorie chápány jako rozvíjející se dějiny *odlišnosti*, jako proces uvolnění jedinečného od univerzálního. Jak podotýká Rita Felskiová (2000), v mnoha feministických kruzích se z myšlenky „odlišnosti“ stala ústřední myšlenka (viz také Ahmedová, 1998).

Při vyhodnocování těchto argumentů lze však také říci, že *jak* partikulární, *tak* univerzální by mělo být promyšleno současně. Nejvhodnější by bylo hledat strategie vedoucí ke kritické rekonstrukci západních osvícenských hodnot a ideálů a současně je podrobit přísnému sociologickému zkoumání. Zejména důležité musí být poznání, že gender je strukturován na základě dělení ras,

tříd a sexuality, stejně jako na základě dělení „prvního světa“ a „třetího světa“, „západního“ a „nezápadního“, „Severu“ a „Jihu“. Poukázaly na to nejen postkoloniální feministické teoretičky jako Mohantyová a Spivaková, ale ve své historické studii např. také Anne McClintocková (1995). Touto studií se podrobněji zabývá 30. rámeček.

RÁMEČEK 30

Anne McClintocková o feminismu a „zbožním rasismu“

Ve své studii *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest* (1995) zkoumá Anne McClintocková zrod ideálu bílé ženy rodinného typu v evropské konzumní kultuře 20. století, zejména v označování obchodních produktů pro domácí užití a určených pro bílé ženské koloniální spotřebitelky. McClintocková ukazuje, jak mýdlo a další domácí produkty, např. čaj a sušenky, byly často představovány tak, jako by ztělesňovaly koloniální poslání. Reklamy běžně umísťovaly takové zboží do koloniální krajiny. Černoši zachycení na obrázcích nebyli obvykle prezentováni jako subjekty, ale jako rámec pro předvádění zboží. Jak říká Luryová, úkolem černošského muže či ženy bylo „působit jako šifra umožňující pohlížet na imperialismus z bělošské perspektivy“ (Luryová, 1996, s. 160). McClintocková ukazuje, že tyto inzeráty nezobrazovaly užití, k němuž bylo toto zboží určeno – zejména domácí čištění a praní. Nevymezovaly ani lidi, kteří je budou používat, tedy ženy, ať už černé, či bílé. Místo toho se reklamní vyobrazení odvolávalo na rodící se ideály buržoazní ženskosti, podle nichž správná bílá žena střední třídy nepracovala – a zejména ne pro výdělek –, a které představovaly domácí práce jako práce konané s radostí. V tomto smyslu lze komerční reklamy 19. století chápat jako příspěvek k upevnění rasového, třídního a genderového rozdělení. Tento typ vyobrazení také vytvořil nový kult rodinného krbu – s pomocí koloniálního modelu, který použil kolonizované národy jako objekty rodící se evropské konzumní kultury. Středostavovský ideál bílé domácí ženskosti byl utvářen pomocí nové formy rasismu, kterou McClintocková označuje za „zbožní rasismus“ (viz také Ahmedová, 2000).

Feministický výzkum nezavrhne zevšeobecňující osvícenské hodnoty spravedlnosti, svobody a rovnosti, ani je neprosazuje jakýmkoli kulturně jednostranným a prozápadně orientovaným způsobem. Ukazuje, že kategorie genderu nejsou stabilní ani kulturně neměnné. Jsou historicky utvářeny rozdílností ras a tříd, jež jsou příčinou sociální nerovnosti a útlaku, a samy tyto rozdílnosti vytvářejí. Vyplývá z toho, že feministická teorie genderu současně může a musí být teorií rasové odlišnosti ve specifických historických podmínkách výroby a spotřeby. Naznačuje, proč je důležité znovu promyslet gender mimo kulturně krátkozraké rámce a současně se přidržet dalekosáhlých *emancipačních

ideálů. Řečeno slovy Donny Harawayové, vysvětlující síla kategorie genderu závisí na „historizaci kategorie pohlaví, těla, biologie, rasy a přírody takovým způsobem, že ... binární a zevšeobecnující protiklady ... se proměňují v jasně formulované, diferencované, vysvětlitelné, lokalizované a na sebe navazující teorie ztělesnění *Falogocentrismus bylo vejce snesené nadřazeným subjektem, nosnou slepicí trvalých kuřat dějin. Společně s tímto prostomyslným vejcem byl do hnízda umístěn také zárodek fénixe, který bude hovořit všemi jazyky světa obrácenými vzhůru nohama“ (1991a, s. 148).

Závěr

Tato kapitola se zabývala třemi klčovými momenty ve vývoji feministické sociální teorie. Součástí prvního z nich bylo zkoumání jistého vyloučení žen z modernity v klasické tradici – došlo k tomu skrze spojení modernity s mužskostí. Součástí druhého momentu byly různé projekty, které pomocí pojmu gender usilovaly o historizaci a socializaci žen. Třetí prvek obsahoval různé pokusy překonat čistě „korekcionistické“ myšlení feministického výzkumu a zdůraznit myšlenku „genderově zabarvené modernity“. Představa, že moderní kultura a společnost je genderový výtvar, vedla k potřebě přezkoumat vůdčí filozofické předpoklady, na nichž spočíval rozdíl mezi „pohlavím“ jako tělesným parametrem a „genderem“ jako sociálním či kulturním parametrem. To vedlo ke zpochybňování dualismu mysli a těla i kultury a přírody. Přivedlo nás to také k poznání, že samotná koncepce genderu, není-li podložena odpovídající teorií, zejména s ohledem na otázky „rasy“, třídy a sexuální orientace, se může projevit jistými diskriminačními účinky.

Zvažovali jsme také názor, že jisté formy západního feministického teoretizování schvalují diskurzivní struktury hegemonie v důsledku nedostatečně reflexivního spoléhání na systémy vědění západního osvícenství. Pro některé autory je to důvod k nedůvěře v osvícenské hodnoty a k podpoře názoru, že feministické teoretičky by měly zanechat pokusů o obecné vysvětlující teorie a místo nich by se měly spíše soustředit na partikulární ve vztahu k univerzálnímu, na rozdílnost ve vztahu ke stejnosti a na lokální ve vztahu k obecnému. Je však rovněž důležité uvažovat o argumentech mnoha feministických teoretiček, které místo aby měnily osvícenské hodnoty, raději přísně a sebekriticky přehodnocují konvence západního politického diskurzu. Takové eseje dokládají potřebu dalšího rozpracování sociálních kategorií genderu a vytvářejí základy pro budoucí feministickou sociální teorii.

1. Lze klasickou sociální teorii označit za maskulinní?
2. Jakými způsoby vylučují klasické a současné sociální teorie ženy ze sociálního pole?
3. Co je míněno *genderovým zabarvením* modernity?
4. Do jaké míry je poučný rozdíl mezi *pohlavím* a *genderem*?
5. Týká se feminismus pouze bílých žen? Pokud ne, proč tomu tak je?
6. Lze popsat dějiny feministické sociální teorie jako posun od osvícenských hodnot k postosvícenským?

■ DOPORUČENÁ LITERATURA

Dobrym obecnym uvodem k feministické sociální teorii je *Feminist Sociology* Sary Delamontové (Sage, 2003). Klasickým výkladem feministické metodologie a epistemologie je *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* Dorothy Smithové (Open University Press, 1987). Další příručky a studie napsaly Rita Felskiová: *The Gender of Modernity* (Harvard University Press, 1995), Mary Evansová: *Gender and Social Theory* (Open University Press, 2003), Lois McNayová: *Gender and Agency* (Polity Press, 2000), Barbara Marshallová: *Engendering Modernity* (Polity Press, 1994); Barbara Marshallová a Anne Witzová uspořádaly publikaci *Engendering the Social: Feminist Encounters with Sociological Theory* (Open University Press, 2004). Analýzy genderově zabarvených dílčích témat klasické a současné sociální teorie najdete v knize *Gender and Sexuality in Late Modernity* Lisy Adkinsové (Open University Press, 2002); Michèle Barretová a Anne Phillipsová sestavily knihu *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates* (Polity Press, 1992); dále doporučujeme *The Sexual Contract* Carol Patemanové (Polity Press, 1988) a *Feminist Challenges: Social and Political Theory*, kterou sestavily Carol Patemanová a Elisabeth Groszová (Northeastern University Press, 1987). Dvě užitečné studie feministických teorií o patriarchátu napsaly Sylvia Walbyová: *Theorizing Patriarchy* (Blackwell, 1990) a Anne Witzová: *Professions and Patriarchy* (Routledge, 1992). Významnými příspěvky k feministickým názorům v postmoderním období jsou *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism* Sary Ahmedové (Cambridge University Press, 1998), *Doing Time: Feminist Theory and Postmodern Culture* Rity Felskiové (New York University Press, 2000), *Modest Witness@Second Millenium.FemaleMan@Meets_OncoMouse™: Feminism and Technoscience* Donny Harawayové (Routledge, 1997) a článek E. Probynové „Bodies and Anti-Bodies: Feminism and the Postmodern“, *Cultural Studies*, 13 (1987), s. 349–360. Významnými příklady příspěvků k teoriím o rase a rasismu jsou knihy *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment* Patricie Hill-Collinsové (Routledge, 1990) a *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism* bell hooks (Pluto, 1982).

Judith Butlerová a Donna Harawayová přišly v poslední době s vlivnými analýzami genderu z filozofického hlediska. Doporučujeme zejména *Gender Trouble: Feminism*

and the Subversion of Identity (Routledge, 1990) a *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of „Sex“* (Routledge, 1993), obojí z pera Judith Butlerové, a úvahu Donny Harawayové „Gender for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word“ z její knihy *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature* (Routledge, 1991). Přečtěte si také *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality* Moiry Gatensové (Routledge, 1995).

Diskuse feministické sociální teorie o uznání, identitě a sociální spravedlnosti najdete v knize Seyly Benhabibové *Situating the Self* (Cambridge University Press, 1992) a v knize Nancy Fraserové *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory* (Polity Press, 1989) a v knize Nancy Fraserové a Axela Honnetha *Recognition or Redistribution? A Political-Philosophical Exchange* (Verso, 2003). Doporučujeme také debatu Nancy Fraserové a Judith Butlerové o kulturních a socioekonomických rozměrech identity v *New Left Review*, 227 a 228 (1998).

■ INTERNETOVÉ STRÁNKY

Na adrese www.cddc.vt.edu/feminism/enin.html najdete užitečné výzkumné materiály a informace o ženském hnutí.

Stránky feministické teorie na adrese www.womensstudies.umd.edu/vmstfac/kking/teaching/602/602web.html poskytují mnoho odkazů týkajících se feministické teorie a ženských hnutí.

Feministický archiv na adrese www.femarch.freemove.co.uk poskytuje materiály týkající se převážně druhé vlny feminismu s bulletinem, články a odkazy na související stránky.

Projekt Genesis na adrese www.genesis.ac.uk se věnuje historii žen v Británii a informacím o fondech v knihovnách, archivech a muzeích.

Odkazy na zdroje informací o ženských studiích a o globálních feministických diskusích najdete na adrese <http://sobek.colorado.edu/Polsci/Res/act.html>.

Modernita a postmodernita: I. část

Barry Smart

TÉMATA PROBÍRANÁ V TÉTO KAPITOLE

Postmodernismus a postmodernita jako předmět diskuse	338
Kteří teoretici jsou „postmodernističtí“?	338
Předchůdci postmodernismu	340
Postmodernismus od osmdesátých let	341
Užitečné a neužitečné užití výrazů „postmoderní“ a „postmodernistický“	344
Jean-François Lyotard: legitimita a „konec velkých vyprávění“	346
Krise vědeckého poznání	347
Kapitalismus a technokracie	347
Jean Baudrillard: konzumní společnost a kulturní analýza	350
Simulace, simulakra a masová média	351
Frederic Jameson: postmodernismus a „kulturní logika pozdního kapitalismu“	353
Zygmunt Bauman: ambivalence, nahodilost a „postmoderní etika“	354
Závěr	358
<i>K zamyšlení</i>	359
<i>Doporučená literatura</i>	359
<i>Internetové stránky</i>	360

Od posledních desetiletí 20. století se sociální teoretici zabývali možnostmi, že procesy změny, jež se odehrávají v klíčových aspektech sociálního, kulturního a ekonomického života, jsou příznakem širší transformace samotné modernity. Řada teoretiků se snažila podtrhnout historický význam této proměny odkazem na zrod nového vztahu k moderním formám života. Podle některých

analytiků tyto proměny naznačují zrod relativně nových sociálních, kulturních a ekonomických forem i možnost, že se blíží „nová doba“. V některých případech zazněl argument, že se vytváří kvalitativně nové sociální uspořádání. V tomto širším kontextu se v diskusích o charakteru naší doby začaly rozvíjet koncepce **postmodernismu* a postmodernity.

V této kapitole se seznámíme s některými zásadními debatami o **postmodernismu* a postmodernitě a s myšlenkami teoretiků, kteří jsou s nimi nejčastěji spojováni. Nejprve se zaměříme na několik předchůdců představ o postmoderním obratu v kultuře a společnosti 20. století a na jejich vztah k francouzskému **poststrukturalistickému* myšlení šedesátých let. Potom se budeme zabývat příspěvky čtyř známých teoretiků postmodernity. Jsou to Jean-François **Lyotard*, Jean **Baudrillard*, Frederic **Jameson* a Zygmunt **Bauman*.

Následující kapitola představí další skupinu příspěvků k diskusi, které však vycházejí z poněkud jiných teoretických tradic. Obě kapitoly spolu souvisejí a měli byste je číst v návaznosti.

Postmodernismus a postmodernita jako předmět diskuse

Postmodernismus a postmodernita jsou diskutabilní termíny. O jejich významu a hodnotě pro pochopení současného světa se vedly rozsáhlé debaty. Probíhaly také diskuse o tom, zda a jak lze vůbec určité proslulé autory ztotožnit s postmoderními podmínkami a styly myšlení. Nejprve se budeme zabývat úvahami těch teoretiků, jejichž práce jsou často označovány za „postmoderní“ nebo „postmodernistické“.

Kteří teoretici jsou „postmodernističtí“?

Při zmínce o postmoderní situaci se často vybaví práce francouzských teoretiků. Spisy Michela **Foucaulta*, Jacquese **Derridy*, Jeana-Françoise **Lyotarda* a Jeana Baudrillarda jsou často považovány za popisy postmoderní situace nebo významné příspěvky k vývoji teorií postmodernity. V současných diskusích často zaznívá názor, že všichni zmínění autoři sdílejí společnou poststrukturalistickou orientaci. Je to intelektuální stanovisko, jež se kriticky vymezuje k jiné problematické soustavě známé jako „strukturalismus“ (podrobněji se

jím zabýváme v 9. kapitole). Tvrdí se, že tito teoretici obracejí pozornost ke „krizi reprezentace“ a s tím související nestabilitě významu v našem chápání kulturních forem. Jejich práce byla vnímána tak, že zpochybňuje zažitá názory na jazyk jako transparentního zprostředkovatele myšlení mluvících subjektů. Dokazují, že „reprezentační charakter jazyka je problematický“ (Poster, 1990, s. 12). Takové zpochybnění vztahu mezi slovy a věcmi způsobuje, že jazyku, diskurzům a textům je propůjčeno význačné místo v kulturní diskusi. Důsledkem tohoto tématu v poststrukturalistickém myšlení je absence pevných základů vědění a ústup důvěry v osvícenecký předpoklad existence *autonomního racionálního *subjektu. Někteří teoretici se domnívali, že takové představy o myšlení buď připravují půdu pro postmoderní sociální analýzu, nebo jsou nerozeznatelné od postmodernismu (srov. Dews, 1987; Boyne a Rattansi, 1990; Lemmert, 1990, 1997).

Objevilo se několik pokusů objasnit vztah mezi poststrukturalismem a postmodernismem. Někteří komentátoři se zmiňovali o jisté podobnosti mezi „postmoderními proudy“ a „poststrukturalistickými teoriemi touhy“. Pojem postmodernismu byl použit při popisování řady poststrukturalistických úvah o literární teorii, historii a filozofii, ale také při popisu vývoje v *pragmatické filozofii a postpozitivistické filozofii vědy a při popisování textuální orientace v kulturní antropologii (srov. Lash, 1990; Callinicos, 1990; Bernstein, 1991). Teoretici však připouštějí, že takové rozšiřování pojmu postmodernismus je problematické. Je třeba zdůraznit, že poststrukturalismus a postmodernismus nejsou totožné. Podle Andrease Huyssena (1984, s. 37–38) je třeba poststrukturalismus považovat primárně za „diskurz modernismu a o modernismu“ – nikoli o postmodernismu. Huyssen podotýká, že o práci francouzských poststrukturalistických teoretiků lze přiléhavěji prohlásit, že nám poskytuje „především archeologii modernity, teorii modernismu ve stadiu jeho vyčerpání“ (1984, s. 39).

V díle francouzských osobností obvykle spojovaných s pojmy „postmodernismus“ a „postmodernita“ se jen zřídka setkáme s explicitním užitím těchto pojmů – jedinou výjimkou je Jean-François Lyotard. Když byl např. Michel Foucault (1983) vyzván, aby objasnil vztah mezi svou prací a soudobým sociálním myšlením, naznačil, že nepochopil, co se míní výrazem „postmoderní“. Ve svém eseji „Co je osvícenství?“ (Qu'est-ce que les Lumières?), v němž reagoval na proslulý stejnojmenný esej Immanuela *Kanta z roku 1784, se Foucault k tomuto termínu stavěl záměrně odmítavě. Zdůraznil, že „spíše než rozlišovat mezi ‚moderní‘, ‚předmoderní‘ nebo ‚postmoderní‘ epochou by bylo užitečnější zjistit, jak moderní postoj od doby svého vytvoření zápasí s postoji protimoderními“ (1984c, s. 39).

Podobně lze tvrdit, že Jacques Derrida se sice snažil ve svém díle rozvinout eticko-politickou kritiku předpokladů, jež jsou nedílnou složkou moderní

západní filozofie, ale ani jeho úvahy nelze uspokojivě označit za postmoderní. Spojovat Foucaultovy a Derridovy práce paušálně s postmodernismem by znamenalo vystavit je zásadně nesprávné interpretaci (srov. Smart, 1992, 1993, 1996). Naproti tomu Lyotard i Baudrillard formulují svou představu o postmodernismu a jejich úvahami se budeme krátce zabývat. Dříve než se začneme věnovat jejich práci, měli bychom se podívat na to, co předcházelo postmodernímu obratu v západní kultuře v době, než se v osmdesátých letech postmoderní úvahy dostaly na výsluní intelektuální pozornosti.

Předchůdci postmodernismu

Někteří tvrdí, že různé ideje postmoderního lze vysledovat v myšlenkových proudech evropské kultury již na sklonku 19. a na počátku 20. století. Postmoderní přístup byl spojován zejména s kritickým postojem vůči západní metafyzice, který zaujali němečtí filozofové Friedrich *Nietzsche a Martin *Heidegger. Oba zpochybňovali jisté základní prvky moderního západního myšlení – zejména myšlenku „univerzálních dějin“ a předpoklad, že dějiny postupují vpřed pokrokovým osvícenstvím na univerzální scéně. Nietzsche a Heidegger jsou oslavováni pro své zpochybňování nejvyšších záruk a spolehlivých základů „rozumu“, „vědění“ a „pravdy“. Mezi jejich zpochybněním západní filozofie a úvahami Foucaultovými, Derridovými, Baudrillardovými a Lyotardovými existuje jistá podobnost (viz také Vattimo, 1985).

Jiné časné náznaky byly zjištěny v práci Maxe Webera a Georga Simmela. V jejich úvahách lze rozeznat příklady postmoderního myšlení, neboť pohlížejí skepticky na úspěchy modernity jako racionálního projektu. Weber se kriticky vyjadřoval o neúnavné snaze modernity povyšovat prostředky nad účel, o procesu neúprosné „fragmentace hodnot“ a o duchovním „odkouzlení“. Někteří jsou toho mínění, že Weberova práce nás vyzývá k úvahám o tom, „jaké typy charizmatu a *racionalizace budou utvářet „postmoderní svět“ (Roth, 1987, s. 89). Podobně byl Simmel označován za „prvního sociologa postmodernity“, neboť často analyzuje krizi moderní kultury a vyčerpanost moderních kulturních forem (Stauth a Turner, 1988, s. 17). O práci německého kritického teoretika Theodora *Adorna se mnozí také domnívají, že svým zaujetím iracionální dynamikou racionalizace a paradoxními důsledky osvícenského *univerzalizmu předjímá „mnohé postmoderní motivy“ (Best a Kellner, 1991, s. 225).

Různé odkazy na postmoderní témata lze od poloviny 20. století najít v literární kritice i architektuře, ale také v sociologii, historii a filozofii. Pojem postmodernismus se označoval vývoj španělské a latinskoamerické poezie

v prvním desetiletí 20. století (Calinescu, 1977). Britský spekulativní historik civilizací Arnold Toynbee vymezil ve čtyřicátých a padesátých letech kontrast mezi „moderní érou“ západních dějin, jež trvala od konce 15. století až do začátku 20. století, a následující „postmoderní dobou“. Postmoderní období mělo začít první světovou válkou, kterou Toynbee popisoval jako „první postmoderní všeobecnou válkou“ (1954, s. 422). Toynbee byl toho názoru, že bezpříkladně obtížná situace, jíž čelila západní civilizace, pramení z rozporu mezi rychlým rozvojem technologií a pomalejšími a nerovnoměrnějšími změnami lidských duchovních, morálních a politických schopností. Technologické inovace byly rychlejší než schopnost společnosti adaptovat se na probíhající změny.

Srovnatelné pojetí postmoderny je patrné v práci amerického sociologa C. Wrighta Millse. V reakci na měnící se charakteristiku doby Mills v padesátých letech poznamenal, že základní chápání sociálního a kulturního života bylo „předstiženo novou realitou“ (1959, s. 184). Liberalismus a socialismus „jako přiměřené vysvětlení světa se fakticky zhroutily“. Výsledkem bylo, že s rostoucí racionalizací moderní společnosti „začaly být sporné ideje rozumu a svobody“ (1959, s. 184, 185–186). Jelikož se jednalo o hodnoty a předpoklady zakotvené v osvícenství, a zejména pak o představu vnitřního sepětí rozumu a svobody, spekuoval Wright Mills o „končící moderní době“ a o nástupu „postmoderního období“ (1959, s. 184).

Zmíněné úvahy svědčí o jisté návaznosti mezi dřívějšími myšlenkovými proudy a vlnou úvah, které se od osmdesátých let shromáždily pod vlajkou postmodernismu. Nyní se budeme zabývat právě těmito současnými úvahami.

Postmodernismus od osmdesátých let

Od osmdesátých let byla koncepce postmoderny využita nejméně ve dvou významných ohledech. Výraz *postmodernismus* se používal k označení estetických, literárních a architektonických stylů a znamenal také způsob myšlení. Sloužil zejména k popisu reakce na kulturu estetického modernismu. V architektuře byl tento výraz poprvé použit v souvislosti s estetikou odrážející „eklektickou směsici kontrastujících architektonických stylů čerpajících z nesusoudných období dějin“ (Burgin, 1986, s. 45). Výraz *postmodernita* zase označoval specifickou sociální situaci, nové „sociální uspořádání“.

V debatách o postmodernismu jsou zpochybňovány ideály, aspirace a důsledky modernity. Podstatou debaty jsou důsledky jednání založeného na předpokladu, že zvýšená racionalita nezbytně vede k větší míře svobody. V podezření se ocitá vláda rozumu, zejména vláda zvyšující se *instrumentální*

racionality, která přisuzuje prioritu účinnosti technických prostředků. Postmoderní vědomí se odvrací od vlády kalkulu, který nepřipouští „zásahy etických norem nebo morálních omezení“, řečeno slovy britského teoretika polského původu Zygmunta Baumana. Bauman podotýká, že rozvoj stále účinnějších technických prostředků „propůjčil lidské krutosti nenapodobitelný moderní nádech a umožnil existenci gulagu, Osvětimi a Hirošimy“ (1989, s. 23, 219).

V tomto smyslu je postmodernita postojem radikálních pochybností, jež vycházejí z podkopání myšlenky, že naše vyprávění a světonázory mohou být racionálně ukotveny a zajištěny. Fragmentace základních hodnot je spojována se znevážením trvalých ahistorických základů vědění a s nedůvěrou ke konceptům univerzální pravdy – ve své práci to vyjádřil zejména současný americký pragmatický filozof Richard *Rorty (1980, 1989). V postmoderní situaci je existence vnímána jako nahodilá. Existuje vědomí nejistoty jako více než dočasné okolnosti. Neurčitost a nejednoznačnost jsou vnímány jako důsledek modernity a moderního způsobu života. Takové vnímání „nahodilosti jako osudu“ lze považovat za příklad „postmoderní vnímavosti“, jako rozpaky související s tím, co Bauman nazval naší „postmoderní nespokojeností“ (1991, 1997).

Na materiální úrovni je jedním z nejčastěji citovaných prvků postmoderní sociální situace takzvaný přechod k „postindustriální“ fázi vývoje západního kapitalismu. V sedmdesátých letech rozvíjel tuto tezi zejména americký sociolog Daniel *Bell, jehož prací se podrobněji zabývá 31. rámeček.

RÁMEČEK 31

Daniel Bell o postindustriální společnosti

V úvahách o známkách nasvědčujících „změně sociálního rámce západní společnosti“ rozpoznal americký sociolog Daniel Bell v sedmdesátých letech relativní posun ekonomické aktivity od výroby zboží k poskytování služeb. S tímto posunem byl spjat nárůst počtu kvalifikovaných a technických pracovníků a vytvoření toho, co Bell označil za „intelektuální technologii“ (1973, s. 9, 14). Nemanuální dovednosti a znalosti se podle Bella staly ústředním principem nové „postindustriální společnosti“. Tyto změněné podmínky jsou často popisovány jako „informační společnost“ nebo „společnost vědění“, přičemž se zvláštní důraz klade na nemateriální duševní schopnosti, na „postmateriální hodnoty“, na přístup k informacím a informačním technologiím. V tomto postindustriálním scénáři Bell tvrdí, že technologické inovace zařazují „lidské zkušenosti do logiky účinných prostředků ... a stávají se prakticky samohybnými“ (1980, s. 20). Stejná pozorování učinil i španělský sociolog Manuel *Castells ve vztahu ke globalizaci a roli sítí a globálního toku informací, kapitálu, práce a migrace (tímto tématem se podrobněji zabývá 14. kapitola na s. 389). Tento vývoj je třeba posuzovat v souvislosti s úpadkem tradiční výrobní základny evropského a severoamerického hospodářství, který je provázen konkurencí asijských zemí – jako

příklad poslouží japonský automobilový průmysl. Mezi související klíčové faktory patří snížení počtu pracovních sil, snižování nákladů, komputelizace pracovních úkolů, vzrůstající prvek občasnosti a flexibility v postfordovských zaměstnavatelských praktikách, opakující se nadbytečnost v odvětvích těžkého průmyslu, např. hornictví, hutnictví a loďařství. Tyto mezery byly vyplněny rozšířením sektoru služeb, zejména finančních služeb, služeb v oblasti trávení volného času a spotřeby. S tím souvisí všeobecná ztráta dovedností početných tradičních skupin pracující třídy a fenomén takzvaných McJobs. Stejně důležitými se staly výrobní strategie zaměřené na zaplnění mezer na trhu a růst malých podniků. Od devadesátých let jsou typickým příkladem tohoto vývoje takzvané firmy „dot.com“ spojené s „novou ekonomikou“, franšízové podnikání, subdodavatelské uspořádání a exponenciální růst softwarových společností, jako je Microsoft.

Ve stejném duchu v osmdesátých letech hovořili autoři jako *Hall a Jacques (1989) a Hebdige (1989) o étosu „nové doby“, která se vyznačovala ideologickou diskreditací socialismu v očích veřejnosti i v masových médiích. Tito autoři se vyjadřovali o vlivech vlády Margaret Thatcherové a Ronalda Reagana ve Velké Británii a v USA a o jejich vztahu k nové ekonomice založené na službách. Poukazovali na vznik skupiny „yuppies“ a dalších komerčních elit a také na vzestup vlivu politicky mocné nižší střední třídy, který se projevoval zejména v národních volbách, v nichž dominovali populističtí politikové. Od devadesátých let je patrný nástup nového typu ekonomicky liberálních a sociálně konzervativních politiků oslovujících samostatně výdělečně činné a ex-industriální voliče – jako jeden příklad za mnohé poslouží vzestup strany Forza Italia Silvia Berlusconiho v Itálii. V pozadí tohoto vývoje stojí škrtý v péči sociálního státu, deregulace zákonů o ochraně pracovních sil, okleštění práva na zaměstnání a omezení moci odborů.

Tyto proměny jsou součástí politického a společensko-ekonomického kontextu vnímání postmodernity v oblasti kultury a idejí (srov. Harvey, 1990; Smart, 1992, 1993).

Francouzský teoretik Jean-François Lyotard rozeznává tři základní témata debaty o postmodernitě. Prvním je téma upadající důvěry v ideu pokroku, zejména vědeckého, a s tím související ztráta víry v *emancipační narace. Druhé téma se zabývá postmoderní estetikou jako hnutím v oblasti výtvarného umění, literatury, architektury a v populární a mediální kultuře. Třetí je téma strukturální společenské změny, spojované s *postindustrialismem, *postfordismem, konzumním kapitalismem a neoliberální hospodářskou politikou (1982).

V reakci na první ze tří uvedených témat Lyotard podotýká, že vývoj technologických věd je samohybný a ztrácí návaznost na poptávku vyplývající z lidských potřeb. Důsledkem je úpadek a destabilizace společenských podmínek. Lidstvo se dělí na ty, kteří jsou nuceni čelit rostoucí komplexitě života, a na ty, kteří i nadále řeší „strašný a starobylý úkol, jak přežít“ (1979). Lyotard

upírá pozornost na to, jak byly v průběhu rozvoje kapitalistické ekonomiky destabilizovány a „derealizovány“ důvěrně známé kulturní objekty, sociální role a tradice. Existuje také zmatení v otázce „vkusu“. Estetická hierarchie vyplývající z rozdílu mezi „elitou“ a „masami“ se zhroutila v orgiích eklekticismu, kdy „je možné všechno“ a nastává „nulový stupeň soudobé všeobecné kultury“ (1982, s. 76)

Zanedlouho se budeme Lyotardovou prací zabývat podrobněji, ale nejprve musíme objasnit několik častých nedorozumění, s nimiž se setkáváme při užívání pojmů „postmoderní“ a „postmodernistický“.

Užitečné a neužitečné užití výrazů „postmoderní“ a „postmodernistický“

Při psaní o postmodernismu a postmodernitě narážejí autoři na jednu potíž, a sice že tyto výrazy neoznačují jasně jednoznačnou realitu. Teoretici se do značné míry neshodují na správném použití obou zmíněných termínů. Další problém tkví v tom, že kritici, kteří spěchali s úsudkem, někdy zanedbávali významné nuance mezi jednotlivými autory spojovanými s postmodernismem. Některé kritiky jsou dokonce založeny na parodování dotyčných myslitelů.

V souvislosti s postmodernismem nepochybně existují jisté ideje a slogany, jež mají své omezení a zaslouží si kritiku. Zanedbávání strukturálních sociálních a ekonomických podmínek a nadměrné zaujetí textem, jeho symbolickou literární figurací, metaforami, rétorikou a estetickými formami je na překážku politicky odpovědné analýzy a kritiky zaměřené na řešení problémů. Hluboce problematické jsou tendence některých postmodernistických textů vytvářet bezdůvodně a přehnaně *nihilistické závěry z pozorování o nejednoznačnosti a neurčitosti při užití jazyka, z pozorování radikálních a „nesouměřitelných“ střetů mezi „paradigmaty“ a „jazykovými hrami“ a z pozorování rozsáhlých kulturních rozdílů mezi morálními systémy víry. Jedna věc je tvrdit, že objekty a události lidské zkušenosti jsou vždy *„sociálními konstrukty“, jež jsou zatíženy různými kulturními strukturami vnímání v souladu s rozdíly mezi historickými obdobími a kulturními prostory, ale něco zcela jiného je prohlašovat, že nelze vynést žádné racionálně udržitelné tvrzení o světě jako o objektivní realitě, jež existuje nezávisle na jakémkoli lidském vyobrazení tohoto světa. Přestože už nemůžeme spoléhat na nepochybné *„základy“ vědění – zaručené Bohem nebo jistotou našich smyslových orgánů či samozřejmostí logického myšlení –, neznamená to, že různé sociální skupiny nemohou dospět k racionální shodě a vzájemnému porozumění o přirozenosti světa a o významu morálních a politických hodnot. Neznamená to, že je nemožné podporovat

nároky na vědění a pravdu, na principy spravedlnosti a morálky. Některé formy postmodernismu v tomto smyslu doplácí na jistý druh sebezpopírajícího skepticismu a **relativismu*.

Toto nebezpečí skepticismu a relativismu však není vhodné vykreslovat jako slabinu společnou *všem* autorům, kteří využívají pojem postmoderny. Zejména je chybou spojovat toto nebezpečí se záměrně provokativním vyjádřením Jacquesa Derridy, že „mimo text není nic“ nebo s Foucaultovou představou o radikálních epistemických posunech v „režimech pravdy“ v historii (více v 9. kapitole). Derridovy a Foucaultovy spisy se výrazně rozcházejí s naivně empirickými a pozitivistickými předpoklady o vědeckém pokroku a se samolibými představami o rozvoji rozumu v dějinách lidstva. Oba myslitelé se však v žádném případě neobracejí zády k hodnotě a morální nutnosti racionálního sebezpochybnění a k ideji „osvícenství“.

Příkladem poněkud nepoctivého postoje k postmodernismu a poststrukturalismu je v tomto ohledu postoj německého teoretika Jürgena **Habermase*. Postmodernismus podle Habermase není ničím více než konzervativní reakcí na nedostatky spojované s projektem modernity. Vytváří formu anti-modernismu a podporuje odklon od „nedokončeného úkolu“ osvícenství (1980, 1985). (Další diskuse o Habermasově postoji najdete ve 13. kapitole). Tyto Habermasovy názory nedostojí rozsahu a rozmanitosti postmoderních úvah. Je možné namítnout, že koncepci postmodernity lze rozvíjet plodnými způsoby, pokud uznáme, že se vztahuje k aspektům kritické reflexe modernity a ke *kritickému přepracování* našich idejí moderny. V tomto smyslu popisuje Lyotard postmodernu jako „nepochybnou součást moderny ... Takto chápaný postmodernismus není modernismus na konci své cesty, ale ve stavu zrodu, a tento stav je stálý“ (1982, s. 79) Podobně lze koncepci postmodernity legitimně využít k označení specifického vztahu k morální ambivalenci, nejistotě a nedostatku pevných základů, jež jsou nyní nedílnou součástí moderního sociálního života. V tomto smyslu hovoří Bauman o postmodernitě jako o „modernitě bez iluzí“ (1993, s. 32). Bauman píše, že

... moderní mysl se dlouze, pozorně a střizlivě zahleděla sama na sebe, na svou situaci a na svou minulou práci. To, co vidí, se jí tak docela nelíbí, a cítí naléhavou potřebu změny. Postmodernita je dospívající modernita, dívající se na sebe s odstupem ... důkladně hodnotící své zisky a ztráty ... smiřující se s vlastní neproveditelností; je to modernita sledující sebe samu. (1991, s. 272)

* Odkazy na postmodernu v těchto případech neznamenají, že moderna byla opuštěna. Značí spíše, že náš vztah k moderním formám života se proměnil.

že nyní zaujímáme jiný vztah k moderním věcem. Postmodernita nepředstavuje zánik modernity, neboť modernita nedospěla ke svému konci. Je třeba odmítnout každou představu o radikální roztržce mezi modernitou a postmodernitou. Proto je důležité zdůraznit, že postmoderní analýzy nepředstavují ani tak alternativy k moderním formám života, ale spíše pokusy o kritické zhodnocení toho, jak se změnilo naše vnímání moderny. V této kapitole zaměříme pozornost právě na tento sociologicky vnímavější význam výrazu „postmoderní“. Nyní se budeme zabývat prací Jeana-Françoise Lyotarda.

Jean-François Lyotard: legitimita a „konec velkých vyprávění“

Lyotardova kniha *Postmoderní situace* (*La Condition Postmoderne*) poprvé vyšla ve Francii v roce 1979. Lyotard v ní zavádí pojem postmoderna, aby popsal stav vědění ve „vysoce rozvinutých společnostech“ (1979, s. xxiii). Přesto používá tento výraz poněkud váhavě. Lze se domnívat, že tento termín přijal proto, že jej již běžně užívali autoři v Severní Americe. Lyotard uvádí, že „stav vědění se mění, když společnosti vstupují do postindustriálního věku a kultury vstupují do postmoderního věku“ (1979, s. 3). Ústředním tématem knihy je zejména to, jak se od konce 19. století proměnila obecně kultura a konkrétně vědění, přičemž změny se soustředily zejména na legitimizaci vědeckého poznávání. Zatímco dříve vědecké poznání dosahovalo legitimizace odvoláním na konkrétní „metanarace nebo metadiskurzy“ – např. na progresivní emancipaci rozumu, osvobození práce či obohacení lidstva – dnes je legitimizace podle všeho spojena s *performativitou. Výrazem „performativita“ Lyotard míní kontrolu nad kontextem informací, zejména kontrolu nad realitou pod záštitou vědy a technologie.

Lyotard sleduje zpochybnění legitimacy „velkých vyprávění“ až k řadě událostí, které získaly spád po druhé světové válce. Patří mezi ně nepřetržitá převaha techniky a technologií sociální organizace, díky níž se společnost zajímá spíše o prostředky a nástroje než o důsledky jednání. Zájem o vnitřní hodnotu vědění se zmenšil a současně se zvýšil zájem o takové užití znalostí, které optimalizuje účinnost výkonu. Lyotard podotýká, že „sémě ‚delegitimizace‘ ... bylo neodmyslitelně spjato s velkými vyprávěními 19. století“ (1979, s. 38). Vypočítává dva hlavní faktory, jež přispívají k současnému „skepticismu vůči metanaracím“. První se týká krize základů vědeckého poznání, druhý procesů kooptace vědění do forem kapitalistické *technokracie. Postupně se budeme zabývat oběma faktory.

Krise vědeckého poznání

Legitimizace prostřednictvím performativity vyrůstá z krize vědeckého poznání. Tato krize je v Lyotardově pojetí souznačná s rostoucím poznáním forem nestability, neurčitosti a nespolehlivosti vědeckých kategorií a závěrů. Lyotard má na mysli rozpory související s dělením a hranicemi mezi existujícími vědními disciplínami, přesahy mezi vědami a vznik nových analytických prostorů a teritorií. To vše přispívá ke zhroucení jakékoli velké hierarchie, jež by mohla fyziku považovat za základ všech věd nebo která by mohla filozofii považovat za královnu či soudkyni všech vědních disciplín.

Souběžně s tím se objevuje rozklad velkých vyprávění o sociální a politické legitimitě. Předpoklad, že věda může získat legitimitu prostřednictvím služby společenské, ekonomické a politické praxi, začíná být problematický. Vědecké tvrzení popisující určitou situaci může být považováno za „pravdivé“, z toho však nemusí vyplývat, že „jiné tvrzení na něm založené ... bude správné“ (1979, s. 40). Věda ztrácí záruku automatického dozoru nad „jazykovými hrami“ a společenskými událostmi. Přestává být považována za něco, co vždy přinese „větší spravedlnost, větší blahobyt a větší svobodu“ (1979, s. 40).

Současně Lyotard zdůrazňuje, že normativním principem vědy není rozvíjet se prostřednictvím „pozitivismu účinnosti“. Právě naopak, věda se rozvíjí, nebo by se měla rozvíjet, kladením otázek, zpochybňováním známého a vymezováním „neznámého“ (1979, s. 54, 60). V tomto smyslu je nepředvídatelná. Její usilování o vyšší přesnost nevede k vyššímu stupni kontroly, ale k novým formám nejistoty. Lyotard sice připouští, že výzkum „pod záštitou paradigmatu má sklony stabilizovat“, ale dodává, že s ohledem na vědecký pragmatismus je třeba zdůraznit spíše *neshody* než *shody*, neboť převažující řád rozumu je vždy narušován (1979, s. 61).

Kapitalismus a technokracie

Lyotard zdůrazňuje, že proměna struktur společnosti ovlivnila nabývání, třídění, dostupnost a využívání vědění. Se složitostí kapitalistického uspořádání a souvisejícího rozmachu informačních technologií „přichází jistá logika, a tedy i jistý soubor předpisů určujících, která tvrzení jsou přijímána jako tvrzení podložená věděním“ (1979, s. 4). Lyotard dále píše, že má-li být výrok považován za vědění, bude muset být převoditelný do jazyka počítačů. Vztah mezi producenty a uživateli vědění v tomto procesu předpokládá stále častěji určitou formu zbožních vztahů. Jakmile se produkce a užití znalostí stane předmětem komodifikace, přestává být vědění „účelem samo sobě“ a stává

se informačním zbožím. Stát a další dohlížející instituce a skupiny klientů přestávají klást otázku: „Je to pravda?“ a začínají se ptát: „K čemu se to dá využít?“ V kontextu merkantilizace vědění nabývá tato otázka stále častěji významu: „Dá se to prodat?“ A v kontextu růstu moci otázka zní: „Je to účinné?“ (1979, s. 51). Lyotard upírá pozornost k vývoji, jehož si poprvé povšiml Marx – vědění začíná být těsně spjata s výrobou. Vědění je, řečeno Marxovými slovy, redukováno na „přímou výrobní sílu“ (Marx, 1858, s. 706).

Lyotard prohlašuje, že s narůstající problematičností filozofických a politických narácí vystupuje do popředí důvěra v „performativitu“ nebo „kontrolu nad kontextem“. Popisuje stále těsnější spřízněnost mezi technologií a bohatstvím, vědou a kapitálem; popisuje svět, v němž je legitimita spjata se zlepšováním výkonnosti. Jelikož obchodní požadavky orientují vědecký výzkum „především na technologické aplikace“, získávají ve vědeckém prostředí nadvládu „normy a postupy řízení práce platné ve výrobních společnostech“ (1979, s. 45–46). V těchto podmínkách se klade důraz na to, jak mohou věda a výzkum přispět k výkonnosti sociálního systému. Vztah mezi těmi, kteří vytvářejí a přenášejí vědění, a těmi, kteří je přijímají, se proměnil ve vztah výroby a spotřeby založený na směnné hodnotě. Od těch oborů vědění, jimž se nepodaří prokázat svou užitečnost pro zlepšování systému, se odkloní proud kapitálu; taková odvětví jsou odsouzena ke strádání (Lyotard, 1979, s. 47).

Podle Lyotarda je zásadní otázkou neslučitelnost mezi vnitřními normami vědeckého zkoumání a kritériem výkonnosti, jak je prosazují *technokratické autority. Lyotard srovnává ideu vědy jako „otevřeného systému“, který je potenciálně kritický, reflexivní a v praxi protikulturní, s nastupující vládou *„technokracie“. S poukazem na rostoucí význačnost manažerských postupů Lyotard podotýká, že jedinci jsou přesvědčováni k tomu, aby „chtěli“ to, co systém potřebuje pro svou dobrou výkonnost (1979, s. 62–54). Odmítnutí spolupráce může přijít draho a může znamenat konec financování. Postmoderní situace vědění je tedy poznamenána napětím mezi „nápaditým rozvojem vědění“ a pokusy podřídit toto vědění kritériím užitečnosti a výkonnosti systému (1979, s. 64).

S ohledem na to je Lyotardovi jasné, že moderní hodnoty vědeckého osvícenství a demokratického boje nadále zůstávají v platnosti a že v tomto smyslu „modernita neskončila“ (1993, s. 25). Plně v souladu se svým dřívějším zapojením do francouzských marxistických kruhů v šedesátých letech považuje Lyotard za prvořadý problém soudobého sociálního života kapitalismus. Poukazuje na „znovuobjevení rozvinutého liberálního kapitalismu po jeho dočasném ústupu pod ochranou *keynesiánství od třicátých do šedesátých let 20. století; tato obroda eliminovala komunistickou alternativu a valorizovala individuální požitky ze zboží a služeb“ (1979, s. 38). V této

souvislosti hovoří zejména o kapitalistickém ztročení „nekonečné touhy po vědění, která pohání vědu k nekonečné optimalizaci poměru mezi náklady a užitek (vstupem a výstupem)“ (1993, s. 25). Kapitalismus proniká do jazyka a mění slova v informační jednotky, společně s nástupem hegemonického systému informačních technologií a vznikající „komputerizace společnosti“ (1993a, s. 27).

Podobné úvahy o překrývání kapitalismu, informací a technokracie se objevují také v práci britského sociologa Scotta Lashe, o němž se dočtete více ve 32. rámečku.

RÁMEČEK 32

Scott Lash o postmodernizaci a informační společnosti

Procesy transformace související s příchodem „informačního věku“ zkoumalo několik sociologů. Scott Lash analyzoval dopad globálních komunikačních toků na sociální a kulturní život (2002). Všimá si, jak jsou pod nadvládou nového informačního řádu moderní sociální instituce stále častěji vystaveny procesu vytěsnění. Při přechodu od „národní výrobní společnosti ke globální informační kultuře“ nastává posun od „využití“ k „vytěsnění“ a tento proces se stává převládající formou působení moci (2002, s. 26, 28). Předmětem zkoumání je způsob, jímž jsou sociální struktury v procesu „postmodernizace“ narušovány a vytlačovány prostřednictvím toku „informací, komunikací, obrazů, peněz, myšlenek a technologií“ (2002, s. 28). Lash podotýká, že „součástí postmodernizace je i vytěsnění normativně regulovaných a více méně neohrabaných společenských institucí a organizací ... menšími, hodnotově vymezenými, silně spjatými a pružnějšími kulturními formami života“ (2002, s. 28). Na místo strnulých institucí v oblasti vzdělávání, zdravotní péče, právní pomoci, kultury a umění proniká nový řád pružného a přizpůsobivého podnikání. Součástí této analýzy je také posun od výrobního kapitalismu k neoliberálnímu kapitalismu, v němž získává převahu sektor služeb a informací.

Podobné analýzy rozvíjel i Manuel Castells ve vztahu ke „společnosti sítí“ (zabýváme se jí ve 14. kapitole na s. 390), Claus Offe ve vztahu k tématu „dezorganizovaného kapitalismu“ (1985) a Peter Wagner ve vztahu k přechodu od „organizované modernity“ k „dezorganizované modernitě“. Viz také Lash (1999), Lash a Urry (1987, 1994), Urry (2000, 2003), Poster (1990) a Stehr (1994, 2001).

Jean Baudrillard:

konzumní společnost a kulturní analýza

Nyní se zaměříme na druhého francouzského teoretika často spojovaného s postmodernismem, na Jeana *Baudrillarda. Stejně jako Lyotard začínal i on pracovat pod vlivem marxismu a francouzského hnutí z roku 1968. V sedmdesátých letech se však rozešel s mnoha klasickými principy marxismu a přiklonil se k novému typu kulturní analýzy svázanému se *sémiotikou a francouzskou strukturální antropologií.

Baudrillard je často považován za klíčového analytika postmoderní konzumní kultury (srov. Kroker et al., 1989; Kellner, 1989; Best a Kellner, 1991; Gane, 1991, 1998). Ve svých knihách *Le Système des objets* (1968) a *La Société des consommations* (1970) se snažil rozšířit marxistickou kritiku kapitalismu na aspekty sociálního a kulturního života „za hranice teorie výrobního způsobu“ (Poster, 1988, s. 3). V dalších pracích, počínaje *Le Miroir de la production* (1973), kritizuje marxismus kvůli tomu, že na první místo staví ekonomiku. Je přesvědčen, že marxismus se nerozešel dost radikálně s teoretickými hledisky kapitalistické industriální společnosti. Baudrillard je zastáncem kulturního obratu v kritickém bádání a tvrdí, že kategorie a pojmy odvozené z politické ekonomie již nejsou významné pro pochopení „přechodu od zboží ke znakové formě“ (1973, s. 121). Významným momentem jeho úvah je „symbolický rozklad všech sociálních vztahů ani ne tak kvůli vlastnictví výrobních prostředků, ale kvůli *ovládnutí kódu*. Zde nastává revoluce kapitalistického systému srovnatelná svým významem s průmyslovou revolucí“. (1973, s. 122) V konzumní společnosti jedinci rádi zapadají do rolí a vkládají objekty do kategorií, užívají „systémy objektů“ – zařízení domu, přístroje, módní doplňky a podobně. Kromě toho spotřebitelé také konzumují *znaky*, znaky módnosti a odlišnosti, např. značkové produkty. Významným objektem spotřeby není materiální stránka věci, ale *image*, znak či symbol, který získává svou odlišnost jen ze sémiotické odlišnosti od jiných znaků – jiných obchodních či módních značek a podobně – v rámci daného systému. V této souvislosti Baudrillard poznamenává, že spotřeba, význam, vědění a celá oblast kultury se staly předmětem sociální abstrakce. Pracovní morálka je vychýlená, neboť spotřeba se stala „strategickým prvkem“ a lidé jsou „mobilizováni jako spotřebitelé“ (1973, s. 140–144). Spotřeba se stává strategickým prvkem přežití kapitalismu a současně „se dostává pod absolutní omezení v podobě výroby“ (1973, s. 128).

Lze se domnívat, že Baudrillard kriticky rozšiřuje Marxovu analýzu skloubení výroby a spotřeby (srov. Smart, 2003). Marx však usiloval o analýzu typických rysů rozvíjející se industriální společnosti v 19. století, kdežto Baudrillard zkoumá konzumní kapitalismus na přelomu 20. a 21. století. Poznává, že zatímco dříve bylo nutné socializovat „masy jako pracovní sílu“, nyní stále silněji vyvstává potřeba „socializovat je ... jako spotřební sílu“ (1970, s. 82). Průmyslová produkce je sice stále důležitá, ale Baudrillard zdůrazňuje – stejně jako předvídal Marx –, že využití vědy a technologie ve výrobě znamená, že vytváření bohatství je stále méně závislé na manuální práci nebo výhradně na množství práce. Zatímco průmyslová kapitalistická společnost byla v podstatě společností výroby, soudobá kapitalistická společnost zapojuje své členy zejména do spotřeby.

Baudrillard se také zajímá o problémy vyvstávající ze skutečnosti, že západní myšlení od dob osvícenství se prezentovalo jako „kultura v univerzálním smyslu“ (1973, s. 88–89). Představy rozvíjené ve snaze pochopit moderní formy života – v případě marxismu jsou to představy založené na metafyzice tržního hospodářství – byly přeneseny na jiné společnosti často zavádějícím způsobem. Baudrillard se ve svém díle odvrací od politické ekonomie a soustředí se na znakové struktury, symbolické systémy a rozmanité informační sítě komunikace (1987a). Právě v této souvislosti se v jeho spisech objevuje řada odkazů na postmodernismus. Píše o „destrukci významu“ a „stavu nadbytku“, který vede lidi k „osudné lhostejnosti“ k minulým hnutím za osvobození (1989, 1992a). Zde je patrná jistá podobnost mezi Baudrillardovými poznámkami o banalitě a „banálních strategiích“ a Lyotardovým výrokem o tom, že „pokrok pokračuje, ale idea pokroku zmizela ... Takový je banální osud všech velkých ideálů v době, kterou můžeme nazvat postmoderní“ (1986, s. 236). Jinde však Baudrillard poznamenává, že není jasné, zda postmodernismus a postmoderna mají vůbec nějaký význam, pokud se používají čistě jako nálepky (viz Crane, 1993, s. 22).

Simulace, simulakra a masová média

Tradičním cílem sociální teorie bylo vysvětlovat realitu a vykreslovat pravdu skutečného. Baudrillard však tvrdí, že takové pojetí teoretizování již není udržitelné, přinejmenším v doslovném významu. V provokativním a poněkud diskutabilním gestu prohlašuje, že „*simulakra a jejich precese“ podkopaly možnost odvolat se k nezávislé externí instanci nebo objektivní skutečnosti. Výrazem „simulakra“ (v jednotném čísle „simulakrum“) míní Baudrillard zprostředkované simulace skutečnosti. Popisuje svět, v němž elektronická média pronikají každým aspektem denního života – od televize a filmu až

k internetu a mobilním telefonům. Je to svět, v němž je „skutečnost“ závislá na médiích. Skutečnost je vlastně natolik prostoupena simulací médií, že se neustále rozpadají rozdíly mezi skutečným a imaginárním, jež jsou považovány za samozřejmost. Baudrillard prohlašuje, že „věk simulace ... začíná likvidací všech vztažných bodů“ (1981, s. 4). Zavádí pojem „hyperreality“, jímž popisuje novou situaci, v níž neexistuje nezávislý vztažný bod. Simulace „vytváří modely skutečného bez kořenů ve skutečnosti: vytváří hyperreálnou skutečnost“ (1981, s. 2). Modely nejsou skutečné, jsou pouze *znakem* skutečnosti. V důsledku toho jsou stále problematičtější rozdíly mezi „pravdivým“ a „falešným“, „skutečným“ a „imaginárním“. Baudrillard poukazuje na práci kanadského teoretika médií Marshalla McLuhana, který v šedesátých letechrazil proslulý slogan „Médium je sdělení.“ Baudrillard hovoří o implozi sdělení a významu v médiu, vlastně o implozi skutečnosti v médiu. Tvrdí, že „médium a skutečnost se nacházejí v mlhavém a neurčitým stavu, v němž je pravda nedešifrovatelná“ (1982, s. 103). Baudrillard zkoumá životní poměry, v nichž je velmi těžké, ne-li nemožné představit si svět bez televize. Na blikající obrazovce vypadá všechno prakticky stejně, svět je vnímán stále více jako to, co „se ukazuje v televizi“, lidé vnímají svět skrze obrazovku a *jako* obrazovku. Průnik televizních médií do života společnosti přispívá k vytváření politické lhostejnosti, apatie, otupělosti a informační přesycenosti, jež jsou důsledkem globálního pronikání vztahů tržní směny a komodifikace do dalších a dalších oblastí sociálního života.

Baudrillardova práce má také jisté sporné aspekty. Baudrillard tvrdí, že ve světě prostoupeném médiem nemohou být žádné hluboké pravdy, na jejichž odkrývání by si sociální teorie mohla činit nárok. Je přesvědčen, že pokud je sociální prostor pohřben „pod nánošem simulace sociálního prostoru“, začínají být cíle sociální teorie problematické (1982, s. 67). Navrhuje nahradit kritickou teorii „fatální teorií“, kdy teorie vytváří „událost samu o sobě a v sobě“ (1977, s. 127). Tento posun naznačuje pojetí teorie jako provokace a jako události, která žene věci do krajnosti a stává se „výzvou pro skutečnost“ (Gane, 1993, s. 122). Baudrillard prohlašuje, že hodnota teorie nespočívá „v minulých událostech, jež může osvětlit, ale v nárazové vlně událostí, jež předznamenává“ (1987b, s. 215). Jeho „fatální teorie“ je způsob myšlení, který úmyslně staví otazníky kolem zevšeobecňujících normativních ideálů jakými jsou „emancipace“, „třídní boj“, „osvícenství“ a další články víry tradičního levicového kánonu. Lze samozřejmě namítnout, že taková gesta zavánějí samoučelností. Baudrillardovy analýzy mediální kultury a konzumní společnosti jsou poučné, ale jeho typické polemické poznámky o politických iluzích sociální teorie jsou méně přesvědčivé. Ve své knize o první válce v Perském zálivu v roce 1991, kterou nazval *La Guerre du Golfe n'a pas*

eu lieu (1991), vyvozuje poněkud rychlé závěry z toho, jak užití amerických špičkových laserově naváděných bomb zastřelo krutou skutečnost smrti tisíců iráckých vojáků a civilistů. Je sice pravda, že tato válka i druhý útok na Irák v roce 2003 se odehrávaly v děsivé vzdálenosti od reality, ale Baudrillardovo tvrzení, že realita „implodovala do média“, je v tomto případě radno brát s velkou rezervou.

Frederic Jameson: postmodernismus a „kulturní logika pozdního kapitalismu“

Americký teoretik Frederic *Jameson vlivným způsobem komentuje postmoderní kulturní formy. Ve své významné knize *Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism* (1991) rozvíjí tezi, že v podmínkách liberalizace pozdního kapitalismu se výrazně proměnilo místo a postavení kultury. Postmodernismus podle Jamesona odkazuje ke stylu zobrazení vycházejícího z procesu materiální transformace kulturní sféry. Současná kultura obsahuje vztah k pozdní kapitalistické ekonomice, který se nevyznačuje ani funkční nezávislostí, ani přímou příčinnou závislostí. Mezi nové rysy kultury patří smazání hranice mezi „vysokou“ a „masovou“ či komerční kulturou, expanzí *kulturního průmyslu a s tím související rozrůstání populárních kulturních forem. Objevuje se nová „bezduchost“, jejímž příkladem je „nová kultura simulakra nebo image“, dále oslabená historicita a současně objevení nových emocionálních prožitků. Tyto motivy jsou spjaty „se zcela novou technologií, která sama o sobě představuje nový ekonomický světový systém“ (1991, s. 6). Postmodernismus se rodí z „matoucího nového světového prostoru pozdního či nadnárodního kapitalismu“ (Jameson 1991, s. 6). Kulturní formy už nešokují, nepřekvapují ani neohrožují. Jakmile byl modernismus kanonizován a institucionalizován, „estetická produkce ... byla začleněna do všeobecné zboží produkce“. V tomto smyslu se postmoderní kulturní formy staly „oficiální veřejnou kulturou západní společnosti“ (1991, s. 4).

Jameson rozlišuje na jedné straně kulturu estetického modernismu převažující zejména v dřívějších dekádách 20. století. Ta odolávala vytvoření kulturních forem jako zboží určeného ke spotřebě a byla převážně nepřátelsky naladěná tržní rétorice a realitě. Na druhé straně zjišťuje nové postmoderní potvrzení trhu jako prostředku přijímání kulturního zboží. Zatímco modernistické formy uměleckého experimentování a avantgardismu se často zabývaly kritikou komodifikace, postmodernismus je „spotřebou čiré komodifikace jako procesu“ (1991, s. x). Jameson sleduje spojení mezi relativním vytlačěním

modernismu postmodernismem a mezi rozvojem kapitalistických výrobních způsobů od starší monopolní formy až k tomu, co popisuje jako „novou mnohonárodnostní a technicky vyspělou mutaci“ (1991, s. 157). Kultura a umění ztratily svou autonomii a kritický odstup, jež snad kdysi měly nebo o ně přinejmenším usilovaly.

Jameson zde vidí ústup utopické politiky, mizející veřejné vědomí alternativních forem sociálního života, což vede k ohrožení možností kritiky. Důsledkem procesu komodifikace je to, že všechno se v jistém smyslu stalo „kulturní“ (1991, s. 48). Zdá se, že se hroutí základní rozdíly mezi „čistě kulturní“ hodnotou uměleckého, vědeckého nebo intelektuálního objektu a „čistě ekonomickou“ hodnotou fyzického objektu nebo substance. Hranice mezi uměním a penězi začínají být neostré a zdá se, že všechno nabývá podoby „kultury“. Motiv zisku, který byl dlouho spojován s rozvojem kulturního průmyslu produkujícího zábavu pro masový trh, začíná zaujímat stále významnější postavení také v umění. Komodifikace a tržní systém daly podnět ke vzniku nového komerčního řádu, který vstoupil do samotného středu kulturní sféry.

Zygmunt Bauman: ambivalence, nahodilost a „postmoderní etika“

Do představ o postmodernitě výrazně promluvil také anglický autor polského původu Zygmunt *Bauman. Ve svých knihách *Legislators and Interpreters* (1987) a *Modernita a holocaust* (*Modernity and the Holocaust*, 1989) – věnuje se jim 3. rámeček v 1. kapitole – popisuje krizi západní modernity v chápání sebe samé jako civilizace orientované na univerzální hodnoty. Místo „legislativních“ idejí univerzálních zákonů, typických pro evropské osvícenské myšlení, se objevil stav skeptického odstupu a kulturní relativity. Podle Baumana vyjadřuje tento posun interpretativní charakter rozumu, jenž chová nechuť k vytváření a správě řádu.

Bauman nechápe postmodernu v tom smyslu, že existence již není moderní. Postmodernita by měla být nahlížena jako součást modernity, neboť všechno, co je přijímáno, je pro nás sporné. Postmodernita je situace myšlení a jednání, které bylo vystaveno působení modernity a které v důsledku toho dalo vzniknout úvahám o modernitě. Je to situace, jež existuje po rozpoznání důsledků modernity, stejně tak konstruktivních jako destruktivních. Je to situace, v níž se nacházíme poté, co jsme se prostřednictvím větších dávek modernizace pokoušeli napravit nedostatky a nežádoucí účinky modernizace – jenom abychom znovu zjistili, že úsilí o řád a jistotu plodí další nečekané formy

neuspořádanosti a nejistoty. Postmodernita tedy značí vědomí, že modernita má své limity a že další kolo modernizace zaměřené na překonání nebo vyřešení těchto limitů vytvoří ještě více překážek a rozporů. Stručně řečeno, postmodernita není konec modernity, ale „modernita bez iluzí“ (1993, s. 32).

Bauman uvažuje o možnostech tříbení moderních hodnot zvyšováním „míry lidské autonomie“ a „intenzity lidské solidarity“ (1992, s. 107). Zde si však Bauman, stejně jako Jameson, Lyotard, Baudrillard, David Harvey (1989) a mnoho dalších autorů, všímá, jak z procesu kapitalistické restrukturalizace povstala nová konzumní společnost. Věda a technika se stávají přímými výrobními silami a v procesu akumulace kapitálu upadá důstojnost práce. S rozvojem kapitalismu založeného na informacích a se zvyšující se estetizací ekonomického života roste strukturální význam spotřeby. V mnoha textech, z nichž jmenujme alespoň *Modernity and Ambivalence* (1991), *Postmodernity and its Discontents* (1997) a *Work, Consumerism and the New Poor* (1998a), Bauman analyzuje posun důrazu od pracovní etiky k estetice spotřeby jako k převládajícímu faktoru v reprodukci forem *subjektivity. Patří sem posun od etiky odloženého uspokojení – která se vyznačuje *asketickým sebeovládáním, celoživotním plánováním a rozumovým ovládnutím touhy, což vše popsal Max Weber ve své proslulé *Protestantské etice* – k novým poměrům okamžité spotřeby a pozdější platby. Příkladem je filozofie společností nabízejících kreditní karty vyjádřená sloganem „Kupuj teď, plať potom.“ S tímto posunem přestává sociální integrace záviset na přímém donucení, ale spoléhá více na sílu svádění kulturních prostředníků. Vznik neoliberální tržní společnosti je spojen s připoutáním jedinců k ekonomice stojící na službách, která se vyznačuje zánikem zručnosti a vytvořením konzumenta jako objektu svádění. Klíčem k bohatství globálního hospodářství je stále častěji křehká důvěra konzumentů než plánovaná příčinnivost výrobců jako členů průmyslových spolků.

Další aspekt Baumanových úvah o postmodernitě se vztahuje k roli mravnosti a etiky v sociálním životě, v němž stále více převažuje nejistota a ambivalence. Moderní morální myšlení a jeho legislativní praxe je podle Baumana založeno na předpokladu univerzálně spolehlivých základů. Takové „moderní ambice“ se však nenaplnily. Víra v možnost absolutně pevného morálního kodexu je dnes málo rozšířená. Bauman proto zkoumá to, co označuje jako *„postmoderní etiku“. Inspiraci čerpá částečně z myšlení francouzského *fenomenologického filozofa Emmanuela *Levinase. Bauman se zde snaží odhalit nemožnost „univerzálního a neotřesitelně založeného etického kodexu“ (1993, s. 10) a prosazuje myšlenku individuální morální odpovědnosti jako „nejosobnějšího a nezczizitelného lidského vlastnictví“ (1993, s. 250). Tato repersonalizace morálky znamená uznání naší jedinečné a nepodmíněné odpovědnosti vůči ostatním. Podle Levinasovy představy je každá etická si-

tuace jedinečná. Neexistují žádná pevně daná pravidla, na něž se můžeme spoléhat při hledání odpovědí na naše morální dilemata. Jedinec se musí sám rozhodnout o správném směru svého jednání vzhledem k projeveným potřebám a zranitelnosti Druhého – jiného člověka nebo jiných lidí, přítele nebo anonymního cizince. Bauman však podotýká, že postmodernita skrývá jeden stálý problém – a sice že *etická* svoboda jedince je vystavena hrozbě zhroucení do čistě *konzumní* svobody. Nedostatek přesně určených předpisů jak jednat může degenerovat v egoismus.

Ve své pozdější práci Bauman navázal na německého sociologa Ulricha *Becka a rozvíjel svou vlastní verzi teze „druhé modernity“ nebo „reflexivní modernity“ (rozsáhlejší diskusi o Beckově představě „reflexivní modernity“ najdete ve 13. kapitole na s. 377). Bauman popsal přechod od jedné formy kapitalismu ke druhé a pozdější formě jako posun od „pevné“ k „tekuté“ modernitě (2000). Je to uznání trvalé platnosti analýzy, kterou vypracovali Marx a Engels v rané fázi kapitalistické modernizace. Ve svém slavném výroku z *Komunistického manifestu* tvrdí, že „vše, co je pevné, se rozplývá ve vzduchu“ (Marx a Engels, 1984, s. 83). Marx a Engels popsali, jak soutěživý charakter kapitalistického výrobního způsobu vede k neustálé inovaci a vyvolává stálou proměnu „veškerých vztahů ve společnosti“. Zavedené vztahy jsou „smeteny“ a panuje „ustavičný nepokoj ve všech společenských poměrech“ (Marx a Engels, 1848, s. 83). V neustálém procesu modernizace nabývají převládající formy života na proměnlivosti a nestálosti. Přestože modernita byla v jistém smyslu vždy proměnlivá, proces modernizace neskončil nahrazením tradičních forem moderními. Moderní instituce a formy života se samy staly subjektem neustálé modernizace.

Existuje jistý neuspořádaný okruh témat, který spojuje Baumana, Jamesona a další teoretiky postmodernismu. Souvisí s novým vzestupem náboženského fundamentalismu jako reakce na pocity nejistoty, fragmentace, ztráty důvěry a odcizení od globálního řádu. Těmito tématy se budeme podrobněji zabývat ve 33. rámečku.

RÁMEČEK 33

Postmodernita, fragmentace a náboženský fundamentalismus

Někteří autoři vnímají fenomén náboženského fundamentalismu jako jeden z projevů „postmoderní nespokojenosti“. Oživení náboženského fundamentalismu bylo popsáno jako reakce na rostoucí nejistotu a rizika, jež plodí globální společnost. Rostoucí význam islámu ve světové politice je vnímán jako součást procesu, který Bauman nazval „postmoderní

reakcí na postmoderní obavy" (1997, s. 184). Obnovu náboženského fundamentalismu – nejen islámského, ale také křesťanského, židovského a hinduistického – lze chápat také jako symptom celosvětového přílivu destabilizace a „vykořenění“ kulturních komunit, zhroutení důvěry a solidarity v ekonomických vztazích nových a vyhrcořenějších forem sociální nerovnosti.

Nové uplatňování etnické a náboženské identity představuje specifickou výzvu pro moderní národní stát. Islámský autor Akbar Ahmed se zabýval otázkou využití formy moderního národního státu na Středním východě ve 20. století. Soustředil se zejména na případ Iráku, který vytvořily britské koloniální úřady jako národní stát, když se po první světové válce zhroutil osmanská říše. Ahmed zdůrazňuje, že evropský národní stát je necitlivý vůči etnickým odlišnostem jazyka, obyčejů, kultury a rodových svazků. Připomíná tíživou situaci Kurdů v devadesátých letech 20. století jako národa „rozděleného do půltuctu států“ a poukazuje na to, jak neinformované a málo poučené budování národů i nadále devastuje Střední východ (1992, s. 133). Rozdíly v etnické a náboženské příslušnosti se jen málokdy překrývají s národností. Tato skutečnost je zdrojem napětí, jež je jasně patrné v současném ovzduší světové politiky. S odkazem na vliv západních institucionálních forem a na odpor vůči celosvětovému šíření jejich vlivu hovoří Ahmed o „postmoderním období“ jako o neklidné době vyznačující se „neustálými sváry“, v nichž se některé prvky islámského světa a některé prvky západního světa dostávají do zbytečného a destruktivního střetu (1992, s. 264).

Důsledkem rostoucí globální vzájemné závislosti je souběžný vzrůst globálního nepokoje. Události z 11. září 2001 jasně naznačily miru vzájemné globální závislosti a zbořily iluzi globální bezpečnosti. Bauman prohlašuje, že globální prostor nyní získal „charakter prostoru rozděleného hranicemi“ (2002, s. 90). Hranice, kolem nichž se rodí konflikty, jsou proměnlivé; stejně tak nestálá a pružná jsou všechna spojenectví. Ve zhuštěném světovém časoprostoru se šíří nejistota a nestálost. Manuel Castells popisuje tento proces jako globální vysokorychlostní „tok kapitálu, informací, technologií, organizačních interakcí, obrazů, zvuků a symbolů“ a proudění migrujících lidí (1996, s. 412). V dnešní době jsme svědky zrodu neuspořádaného a stále nebezpečnějšího světa, v němž se Spojené státy jeví současně všemocné i zranitelné. V tomto rámci se Fredric Jameson domnívá, že „postmoderní kultura je interním a superstrukturálním projevem zcela nové vlny americké, vojenské a ekonomické převahy na celém světě“, kde „rubem kultury je krev, mučení, smrt a teror“ (1991, s. 5). Z toho vyplývá, že celosvětový dopad informačního kapitalismu volného trhu, dlouhé stíny vržené dvěma americkými válkami v Perském zálivu a vyhlášení „války terorismu“ musí zaujímat ústřední místo v každé analýze stavu zvaného „postmodernita“, „globalizace“ nebo „nový světový (ne)řád“. Různé názory na případ „11. září“ publikovali Baudrillard (2002), Virilio (2002), Chomsky (2001), Žižek (2002) a Borradori (2003). V této souvislosti upozorňujeme také na závěrečnou poznámku editora této knihy.

Závěr

Neklid je nedílnou součástí situace zvané postmodernita. Současný globální nepokoj je do značné míry důsledkem pružnějšího nebo „dezorganizovaného“ kapitalismu. Podle mnohých kritiků je to důsledek nástupu *neoliberální ideologie v ekonomické politice. Posun od industriálního výrobního a organizovaného kapitalismu k deregulovanému kapitalismu založenému na informacích a vědění vedl k rostoucí nejistotě v životě lidí doma i v práci. Jak podotýká Pierre *Bourdieu, „nejistota, utrpení a stres“ jsou výsledkem systému, který v honbě za vyšší pružností a ziskovostí podkopává „veškeré kolektivní struktury, jež by dokázaly brzdit logiku čistého trhu“ (1998, s. 96; viz také Gorz, 1999; Beck, 2000a).

Lze namítnout, že postmodernita provází kapitalismus v jeho „konzumní fázi“, která se reprodukuje částečně skrze rovnost mezi individuální a konzumní svobodou. Ekonomická nezávislost národních států začíná být vystavena působení globálních tržních sil a v důsledku toho je sociální existence stále nejistější. S touto nahodilostí souvisí také sepětí globálních proudů a místních kulturních forem a vznik četných hybridních forem sociální identity. Postmoderní situace v tomto smyslu odhaluje vzájemné vztahy a střety různých historických událostí a proměn prostoru. Právě tento neklid současného sociálního života označili kritici nálepkou „pozdě moderní“, „hypermoderní“ či „postmoderní“.

V této diskusi nejsou důležité zdánlivě nekonečné debaty o různých termínech, jimiž se popisují nastalé změny; důležitá je podstata těchto změn. Různé úvahy o „pozdní“, „reflexivní“ nebo „post“ modernitě mají v každém případě více společného, než kolik jsou ochotní uznat někteří kritici. V dnešní době je jasně patrný vystupňovaný skepticismus vůči moderním předpokladům, ztráta důvěry v myšlenku, že modernizace nevyhnutelně přináší pokrok, rozšíření lidského blaha nebo bezpečnější, spravedlivější a lidštější budoucnost. Rozvoj vědeckého poznání nevedl vždy k větší jistotě v každodenním životě. Svět, v němž žijeme, se překotně mění v důsledku dalekosáhlého ekonomického a technologického rozvoje a není snadné předvídat rychlost a směr změn. V rychle se rozvíjejícím světě jsou sociální teorie důležitější než kdy dříve.

K ZAMYŠLENÍ

1. Které aspekty našich vztahů k moderním formám života odhalují koncepty postmodernismu a postmodernity?
2. Byly moderní hodnoty postmoderními idejemi zdiskreditovány?
3. Co přináší výraz *postmoderní* k debatě o podmínkách, v nichž se vytváří a spotřebovává vědění?
4. Do jaké míry se postmodernita stala situací, v níž je ze všeho nejdůležitější spotřeba?
5. Do jaké míry jsou postmoderní formy sociálního a kulturního života důsledkem neolibérální restrukturalizace kapitalismu?
6. Měly by současné náboženské skupiny brát v úvahu postmodernismus?

■ DOPORUČENÁ LITERATURA

Dobry přehled debat o postmodernismu a postmodernitě přinášejí tři knihy Barryho Smarta *Postmodernity* (Routledge, 1993), *Modern Conditions, Postmodern Controversies* (Routledge, 1992) a *Facing Modernity* (Sage, 1999), dále *Postmodernity* Davida Lyona (Open University Press, 1994), *Modernity and Postmodernity* Gerarda Delantyho (Sage, 2000), *Modernity and Postmodern Culture* Jima McGuigana (Open University Press, 1999) a *Postmodernism: A Very Short Introduction* Christophera Butlera (Oxford University Press, 2002). Užitečnou příručku sestavili také Victor Taylor a Charles Winquist: *Encyclopedia of Postmodernism* (Routledge, 2001); stejní autoři uspořádali také čtyřsvazkový výbor esejů *Postmodernism: Critical Concepts* (Routledge, 1998). Užitečné čtánky sestavili také Thomas Doherty: *Postmodernism: A Reader* (Harvester, 1993), Joseph Natoli a Linda Hutcheonová: *A Postmodern Reader* (State University of New York Press, 1993) a Lawrence Cahoon: *From Modernism to Postmodernism* (Blackwell, 1996). Cenná kritická hodnocení napsali Richard Bernstein: *The New Constellation* (Polity, 1991), Steven Seidman: *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era* (Blackwell, 1998), Pauline Rosenauová: *Postmodernism and the Social Sciences* (Princeton University Press, 1992); Steven Best a Douglas Kellner napsali dvě knihy – *Postmodern Theory: Critical Interrogations* (Macmillan, 1991) a *The Postmodern Turn* (Guilford Press, 1997). Další vhodné knihy najdete v doporučené literatuře ke 13. kapitole.

Informativní studie o postmodernismu v souvislosti s kulturním a náboženským pluralismem napsali Akbar Ahmed: *Postmodernism and Islam* (Routledge, 1992), Couze Venn: *Occidentalism: Modernity and Subjectivity* (Sage, 2000), Bryan Turner: *Orientalism, Postmodernism and Globalism* (Routledge, 1994) a Scott Lash: *The Sociology of Postmodernism* (Routledge, 1990). Pozoruhodné studie o postmoderním umění a literatuře napsali Andreas Huyssen: *After the Great Divide* (Indiana University Press, 1986) a Hans Bertens: *The Idea of the Postmodern: A History* (Routledge, 1995). Velmi názornými příspěvky jsou *The Condition of Postmodernity* Davida Harveyho (Blackwell, 1989) a *Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late*

Capitalism Frederika Jamesona (Verso, 1991) a také zkrácená časopisecká verze uveřejněná v *New Left Review*, 146, (červenec–srpen, 1984), s. 52–92. Jako další zdroj informací mohou posloužit čtyři knihy Zygmunta Baumana: *Legislators and Interpreters* (Polity Press, 1987), *Intimations of Postmodernity* (Routledge, 1992), *Modernity and Ambivalence* (Polity Press, 1991) a *Postmodernity and its Discontents* (Polity Press, 1997) a dále dvě Baumanovy knihy o otázkách etiky: *Postmodern Ethics* (Blackwell, 1993) a *Life in Fragments* (Blackwell, 1995). Doporučujeme také knihu Petera Beilharze *A Bauman Reader* (Blackwell, 2001). S Baudrillardovými spisy se můžete seznámit prostřednictvím výboru, který uspořádal Mark Poster: *Jean Baudrillard: Selected Writings* (Polity Press, 1988), nebo si přečtete přímo Baudrillardovu knihu *Simulacra and Simulation* (University of Michigan Press, 1994). Lyotardovu knihu *The Postmodern Condition* (česky: *Postmoderní situace*. In: *O postmodernismu*. Filozofia, 1993) doporučujeme začít číst od eseje připojeného na závěr a nazvaného „An Answer to the Question: What is Postmodernism?“

■ INTERNETOVÉ STRÁNKY

Soudobá filozofie, kritická teorie a postmoderní myšlení: na adrese http://carbon.cudenver.edu/~mryder/itc_data/postmodern.html najdete řadu odkazů k autorům spojovaným s kritickou teorií a postmodernismem.

Postmodernismus on-line: na adrese www.postmodernity.connectfree.co.uk/periodicals.htm najdete odkazy na internetová periodika zabývající se aspekty postmoderního prostředí.

Všechno, co souvisí s postmodernou: na adrese www.ebbflux.com/postmodern je vyčerpávající přehled s odkazy na četné zdroje.

Baudrillard na síti: na adrese www.uta.edu/english/apt/collab/baudweb.html najdete poučné Baudrillardovy texty a komentáře k jeho práci.

Jamesonovy přednášky: na adrese <http://prelectur.stanford.edu/lecturers/jameson/> je zdroj Jamesonových přednášek na Stanfordu včetně jeho biografie, výňatků a rozhovorů.

Modernita a postmodernita: II. část

Gerard Delanty

TÉMATY PROBÍRANÉ V TÉTO KAPITOLE

Tři problémy postmodernismu	362
Modernita a radikální imaginace:	
Cornelius Castoriadis a Agnes Hellerová	364
Modernita a růst komunikativního rozumu: Jürgen Habermas	368
Habermasova teorie komunikativního jednání	368
Systém kolonizuje přirozený svět	370
Diskurzivní demokracie a vláda zákona	371
Kritika Habermase	373
Systémová teorie modernity Niklase Luhmanna	374
Reflexivní modernizace	376
Ulrich Beck o reflexivní modernitě a rizikové společnosti	377
Anthony Giddens o reflexivitě a individualizaci	378
Závěr	380
<i>K zamyšlení</i>	381
<i>Doporučená literatura</i>	381
<i>Internetové stránky</i>	383

Tato kapitola uzavírá diskusi o modernitě a postmodernitě, kterou zahájila 12. kapitola. Rozsah přístupů, jimiž se budeme zabývat, odráží rozmanité zájmy, ale spojujícím tématem je názor, že modernita s sebou nese rozměry, které radikálnější formy *postmodernistického myšlení plně nedoceňují. V této kapitole se budeme soustředit zejména na práci teoretiků, kteří hájili modernitu před neudržitelnými formami postmodernismu, jež proklamovaly úplné

zhroucení moderních hodnot a *normativních idejí. Barry Smart v předchozí kapitole uvedl, že současná sociální teorie dává přednost názoru, že postmodernismus je *součástí* modernity. Představu o „konci modernity“ bychom neměli brát doslovně. Mezi teoretiky panuje obecná shoda v tom, že je vhodné odmítnout radikální roztržku mezi modernitou a postmodernitou. Postmodernismus dnes můžeme nejlépe chápat jako revoltu proti jednomu směru modernity, a nikoli jako hnutí směřující proti celé modernitě.

Teorie probírané v této kapitole navazují na některé pozitivní výsledky postmodernismu a současně jej překračují. Zaměříme se zejména na práci šesti teoretiků: Cornelia *Castoriadis, Agnes *Hellerové, Jürgena *Habermase, Niklase *Luhmanna, Alaina *Touraina a Ulricha *Becka, a také na pozdější úvahy Anthonyho Giddense o *„reflexivité“. Začneme krátkým shrnutím hlavních kritických připomínek, které lze vznést vůči radikálnějším postmodernistickým formulacím.

Tři problémy postmodernismu

Z hlediska modernity jako normativního projektu lze o postmodernismu pronést tři široce pojatá hodnotící tvrzení. První je, že modernitu je třeba považovat za pokračující a mnohorozměrný proces. Polský teoretik Leszek Kolakowski (1990) uvádí, že je vhodné pohlížet na modernitu jako na proces vystavený „nekonečnému soudu“. Tento způsob myšlení je vidět u mnoha soudobých významných teoretiků. Je patrný dokonce i v práci Jeana *Baudrillarda, který se zabýval úvahami o postmodernismu nikoli z hlediska „konce iluzí“ o modernitě, ale z hlediska „iluze o konci“ modernity (1992b). V mnoha ohledech je užitečné považovat postmodernismus za kritiku jistých tendencí moderního myšlení, ale nikoli za ohlášení nástupu zcela nového druhu společnosti. Tímto způsobem nepochybně své projekty chápali *Foucault a *Lyotard a je to zřejmé zejména z důrazu, který Foucault kladl na „neustálou reaktivaci postoje“ při „trvalé kritice naší historické doby“ orientované na zjišťování, „jak se postoj modernity od svého vzniku pouštěl do zápasu s postoji ‚anti-modernity‘“ (1984c, s. 39).

Druhé tvrzení zní, že jisté tendence postmodernistických úvah v osmdesátých a devadesátých letech kladly přehnaný důraz na představu společnosti jako *textu*, který lze podrobit jednoduché *dekonstrukci. Některé typy postmodernismu se přehnaně spoléhaly na literární teorii, nebyly přínosem pro sociologické myšlení a nevyrovnaly se dostatečně s otázkami moci a materiálních sociálních struktur jako s problémy, které je nutno analyticky odlišit od otázek reprezentace, znaků a symbolických obrazů. Většina postmoder-

ních úvah sice otevřela před sociální teorií nové obzory, ale ne vždy se jim podařilo přinést odpovídající výklad charakteristické povahy strukturálních sociálních procesů. Měli bychom však také poznamenat, že přflišné zaujetí výhradně kulturními a symbolickými záležitostmi zpochybňovali dokonce i někteří otevřeně postmodernističtí teoretici. Postmodernističtí myslitelé stále častěji píší o novém pojetí sociálních aspektů událostí, které je třeba odlišit od úžeji zaměřených kulturních aspektů. Jedním z příspěvků tohoto nového přsměrování je myšlenka „sociálního postmodernismu“, se kterou přišli Nicholsonová a Seidman (1995).

Třetí kritická připomínka zní, že někteří postmodernističtí autoři nenabídlí přijatelný základ pro normativní politickou angažovanost. V některých případech byla představa o racionálním základu pro kolektivní zápasy nekriticky zamítnuta jako iluze vytvořená evropským *osvícenstvím v 18. století. Mnozí současní feminističtí a postkoloniální kritici naproti tomu ukázali, že postmodernismus sice nabízí užitečný východí bod pro kritiku, ale ne všechny jeho rozličné směry dokázaly nabídnout vodítka pro *emancipační politický projekt. Zmiňuje se o tom diskuse o feministické teorii v 11. kapitole.

Neměli bychom zapomínat, že postmodernismus byl zejména teorií *kulturního* vývoje, a zatímco byl slučitelný s rozvojem francouzského poststrukturalistického myšlení, nikdy se neměl stát sociální nebo politickou teorií jako takovou. Postmodernismus byl původně hnutím v architektuře, literatuře a výtvarném umění. Vyjadřoval revoltu proti strnulému formalismu estetického *modernismu a chtěl jej oživit pomocí důrazu kladeného na osvobození „obsahu“ od strukturované a ahistorické „formy“ modernistické estetiky (srov. Bürger, 1974). Sblížením umění a života přivedl postmodernismus estetickou imaginaci na pokraj radikální politiky, ale nepodařilo se mu prokázat, že estetika je plně soběstačnou arénou pro sociální kritiku (srov. Delanty, 2000, s. 131–155; Harrington, 2004, s. 177–206).

Obnovené teoretizování o modernitě, k němuž se obracíme v této kapitole, bere v úvahu různá omezení pojmu modernizace, jak jej prosazovali někteří teoretici ve 20. století. Zmínění teoretici nabízeli nové chápání historie v oblastech tak rozmanitých, jako je historická sociologie, *teorie světových systémů, kulturní historie, mezinárodní vztahy a postkoloniální studia. Stavěli se kriticky vůči konvenční teorii modernizace z padesátých let v díle Talcotta *Parsonse a dalších myslitelů. Konvenční teorie měla sklon redukovat modernost na „západocentrický“ pohled na svět a zanedbávala při tom mnohotvárný a konflikty zmítaný charakter modernity. S ohledem na to začali někteří současní teoretici hovořit o „mnohočetné modernitě“. Nejvýznamnějším z nich je *izraelský historický sociolog Shmuel *Eisenstadt (2002) (jeho dřívějšími pracemi se zabývá 6. kapitola). Tyto úvahy stále častěji reagují na názor,

že modernita není definována výhradně evropským osvícenstvím a že k ní a skrze ni vede mnoho cest (srov. Therborn, 1995). Důsledky globalizace v tomto kontextu se budeme zabývat v další kapitole, ale již nyní můžeme podotknout, že debaty o globalizaci a souvisejících otázkách multikulturalismu a *kosmopolitismu poskytují významný kontext pro myšlenky teoretiků probíraných v této kapitole.

Nejprve se podívejme na práci Cornelia *Castoriadis a Agnes *Hellerové.

Modernita a radikální imaginace: Cornelius Castoriadis a Agnes Hellerová

Někteří autoři poukázali na význam *kreativity* jako rozměru sociálního jednání (Joas, 1992). Tuto myšlenku lze vztáhnout k pojetí modernity jako projektu transformace, jehož hnacím motorem je schopnost představit si jiné možnosti. Tímto tématem se zabývali dva teoretici, kterým je věnována následující diskuse.

Ve své zásadní práci *L'Institution imaginaire de la société*, která poprvé vyšla ve francouzštině v roce 1975, odchýlil teoretik řeckého původu Cornelius Castoriadis debatu o modernitě od výlučného zájmu o kapitalismus, který byl typický pro marxistické přístupy, a také od zájmu o vše prostupující moc, který se projevoval ve Foucaultově díle (viz také Castoriadis, 1990, 1991). Určujícím rysem modernity je podle Castoriadis zápas mezi radikálním projektem **autonomie* a institucionálním projektem *ovládnutí*. Modernita je definována bojem mezi těmito dvěma silami a nelze ji redukovat pouze na jednu z nich. V pozadí těchto protichůdných sil se skrývá *imaginace*. Každá společnost disponuje určitým imaginativním aspektem, neboť musí odpovídat na jisté symbolické otázky o své základní identitě, cílech a omezeních. Modernita spočívá na dvou typech představ: na straně jedné je to představa o racionální technické kontrole a na straně druhé radikální představa o autonomii. Účelem Castoriadisovy sociální teorie je bránit autonomii před kontrolou.

Castoriadis nestaví technickou kontrolu a ovládnutí na roveň kapitalismu; ovládnutí je podle něj také součástí kázeňských mocenských režimů spojovaných s moderním byrokratickým státem. Tvrdí, že typickým rysem radikální imaginace je lidská autonomie, která odolává ekonomické i politické moci a institucionálním systémům **nadvlády*. Zdůrazňuje dimenzi sebekonfrontace a zejména kreativity, která nikdy nemůže být plně podřízena institucím. Modernita v sobě obsahuje představu autonomní společnosti. Naznačuje tedy neutuchající odpor vůči institucionální soustavě, která se snaží ochočit radikální

imaginaci a připravit ji o její tvůrčí činnost. Soustředění na kreativitu nabízí alternativní teorii modernity, jež odráží Aristotelovu a Marxovu představu o **homo faber*: ideu o společnosti jako artefaktu vytvořeného lidskými bytostmi.

V rámci této debaty proklestil Castoriadis cestu vedoucí od užších a dogmatictějších forem postmodernismu na straně jedné a od marxismu na straně druhé. Tam, kde podle něj marxismus projevoval sklony redukovat radikalismus na třídní **emancipaci*, vedl postmodernismus k ústupu od autonomie a začal být posedlý kritikou modernity (1990). Zdůraznil, že radikalismus zahrnuje otevřenost vůči budoucnosti, ale není založen na distancování se od minulosti – neboť minulost může být zdrojem tvůrčí inspirace. Kapitalismus, jak dokázal Marx, vytvořil podmínky pro některé nejkreativnější zápasy v dějinách lidstva. Tyto zápasy definují moderní podmínky a rozšířily se do dalších sfér – do umění a kultury, do mezilidských vztahů i do politiky. Kapitalismus a třídní konflikt však již není jediným polem, kde se zápas o autonomii odehrává. Příkladem tohoto rozšíření radikální politiky jsou protikulturní hnutí šedesátých let a od sedmdesátých let také rozmach „nových sociálních hnutí“. V těchto hnutích nacházíme výraz radikální imaginace ve sféře genderu a sexuality, „rasy“, etnického původu, ekologického aktivismu a třídního vykořisťování. Obecně lze tvrdit, že Castoriadisova práce vedla k novým úvahám o modernitě z hlediska „pole napětí“ nebo rozmanitých „míst odporu“ (srov. Arnason, 1989, 1991; Wagner, 1994; Delanty, 1999).

Teoretička maďarského původu Agnes **Hellerová* opakuje některé Castoriadisovy základní myšlenky. Souhlasí zejména s představou ústředního konfliktu v jádru modernity, který vytváří možnosti pro svobodu, ale zároveň ji podrývá. Sociální teorii Hellerové lze chápat jako reakci na podmínky ve střední a východní Evropě za vlády komunismu; je prodchnuta pocitem bezmoci **občanské společnosti* vůči mocným institucím. Ve svých raných pracích spatřuje ústřední konflikt modernity v konfliktu mezi institucemi a „každodenním životem“ (Hellerová, 1984). Pojem každodenního života vstoupil do moderního sociálního myšlení prostřednictvím spisů Heideggerových a dalších **existencialistických* filozofů. Hellerová rozvíjí tento pojem při úvahách o **intersubjektivitě* primární podstaty společnosti; intersubjektivitu považuje za základ transformační schopnosti společnosti. Moderní myšlenky univerzality, kritiky a **reflexivity* jsou zakotveny ve strukturách každodenní intersubjektivní komunikace a získávají svou politickou sílu při odporu vůči moci.

Ve své práci *A Theory of History* (1982) Hellerová načrtla koncepci modernity, v níž zdůrazňuje tři logiky vývoje. První z nich je *kapitalistická logika vývoje*, zahrnující soukromé vlastnictví, nerovnost a nadvládu. Ta je posléze konfrontována s *demokracií* založenou na myšlenkách rovnosti, občanství a decentralizace moci. Jsou to dvě ústřední logiky občanské společnosti a pa-

nuje mezi nimi napětí. Mezi nimi však leží ještě třetí logika vývoje, a sice logika *státem řízeného industrialismu*. Podle té se stát snaží hledat řešení problémů, jež nastávají při konfliktu mezi kapitalismem a demokracií. Výrazem této logiky byl socialismus, i když kapitalismus na západě měl navrch. Právě tyto proměnlivé a nestálé okolnosti vytvářejí to, co Hellerová považuje za základní „dynamiku modernity“ (1990). Dynamika trvalé změny a postoj zpochybňování vedou k neustálé negaci tradice.

Ve své knize *A Theory of Modernity* (1999) Hellerová rovněž zdůrazňuje *technologie* jako klíčovou logiku modernity. Technologie usnadňuje některé emancipační snahy, ale současně je také ohrožuje. Modernita není v této představě homogenní nebo jednotlivý celek, ale „roztříštěný svět otevřených, nikoli však nekonečných možností“ (1999, s. 65). Neexistuje žádný příslib naprosté svobody, autonomie v Castoriadisově smyslu se nesoustředí výhradně na demokracii; do jisté míry ji lze nalézt také v technologii. Jednoznačně progresivní síly rozvoje nenabízí technologie ani industrialismus, kapitalismus ani demokracie. Hellerová byla přesvědčena, že demokracie je klíčem k emancipačním příslibům modernity, ale stále více si uvědomuje, že v lidských silách možná není více než vyvažovat zmíněné tři nebo čtyři logiky vývoje (1993; Hellerová a Feher, 1988).

Stručně řečeno Castoriadis a Hellerová charakterizují modernitu spíše z hlediska zápasu mezi různými hybnými silami než z hlediska jedné logiky transformace. Castoriadis vymezuje konflikt mezi projektem autonomie a projektem ovládnutí. Hellerová zdůrazňuje napětí mezi logikou industrialismu, technologie, kapitalismu a demokracie. Z těchto teorií se vynořuje *relační* názor na modernitu jako na proces sociální transformace, který se odehrává skrze konflikt mezi protichůdnými silami.

Revoluce ve východní Evropě v roce 1989 jsou názorným příkladem, jak lze tyto myšlenky spojit s prací Habermasovou, Tourainovou, Beckovou a Giddensovou. Tímto případem se podrobně zabýváme ve 34. rámečku.

RÁMEČEK 34

Sociální teorie a revoluce v roce 1989

Demokratické revoluce, které se uskutečnily ve východní Evropě v letech 1989–1990, nabízejí zajímavé možnosti využití sociálních teorií probíraných v této kapitole. Zdá se, že revoluce vyvrátily postmodernistické představy o „konci modernity“. V roce 1989 neskončila modernita jako taková, ale pouze jeden její typ – modernita orientovaná na projekt státního socialismu. Je možno se domnívat, že revoluce jsou projevem konce jistého „velkého vyprávění“ v *Lyotardově duchu, ale lze se také domnívat, že obnovují moderní demokratické principy politické legitimacy. Zatímco *Baudrillard (1992b) považuje

▶ revoluce za výraz „dekonstrukce dějin“, z jiného hlediska je lze považovat za rekonstrukci modernity. Události působily na nové využití klasických *osvícenských idejí o svobodě a *občanské společnosti (srov. Dahrendorf, 1990). Inspirací zmíněných revolucí se staly ideály demokracie, svobody a spravedlnosti, jež se uchovaly v hnutích občanské společnosti v komunistickém období a znovu se prosadily v roce 1989, kdy v sovětském systému nastala všeobecná strukturální krize.

*Castoriadis považuje revoluce z roku 1989 za výraz radikální *imaginace a za pokračování moderního zápasu mezi demokratickou *autonomií a státním systémem kontroly a nadvlády. Podle *Hellerové a dalších východoevropských autorů, např. Václava Havla, jsou tyto revoluce příkladem konečného vítězství organického sociálního jednání nad systematickou institucionální kontrolou – potvrzením toho, co Havel nazýval morální „moci bezmocných“ (1990). Podle *Habermase tyto revoluce obsahovaly také opožděné pokusy institucionalizovat moderní svobody (1991). Z jeho pohledu byly revoluce výsledkem sociálních hnutí vyvěrajících z „přirozeného světa“ a prosazujících se proti „systému“. Občanská společnost s podporou intelektuálů zpochybnila v roce 1989 státní moc. V terminologii sociální teorie Alaina *Touraina lze revoluce považovat za obnovu schopnosti společnosti vytvářet sebe samu a ustavit se autonomním jednáním svých členů.

Americký politický komentátor Francis Fukuyama na počátku devadesátých let prohlásil, že revoluce představují „konec dějin“ (1992). Podle této teze byly revoluce předzvěstí konce ideologického zápasu mezi Východem a Západem a znamenaly celosvětový triumf liberální demokracie a kapitalismu volného trhu. Následné události potvrdily iluzornost a politické předsudky tohoto názoru. Jedním výsledkem revolucí byl vzestup nacionalismu, xenofobie, pravicového extremismu a antisemitismu. Tato situace ani zdaleka nesvědčí o konci ideologických zápasů, který předpovídal Fukuyama. Trojnásobný přechod – ke kapitalismu, k demokracii a v mnoha případech také k národní autonomii – nebyl hladký. Měl rozličné důsledky, od zabřednutí do národnostních konfliktů v bývalé Jugoslávii přes mírové rozdělení bývalého Československa až ke sjednocení Německa a nedávnému rozšíření Evropské unie (více viz Offe, 1996). Současně se v bývalém východním bloku po zavedení kapitalismu volného trhu projevil nové formy nerovnosti, chudoba a nezaměstnanost, zatímco v ostatních částech světa – zejména na Středním východě, ale také na Západě – probíhají prudké ideologické boje ve jménu náboženských hodnot a kulturních identit.

Tento vývoj napovídá, že kategorie a instituce modernity dosud nezmizely, i když jsou přetvořeny a přepracovány. Řečeno slovy Ulricha *Becka, modernita se stala více *reflexivní. Dnešní modernita nedokáže uniknout dědictví historie a musí se neustále smířovat s problémy, jež se zrodily v dřívějších obdobích modernity. Revoluce ve východní Evropě tedy nelze redukovat na konzervativní, *technokratická či krajně postmodernistická tvrzení o zastaralosti projektů skutečného sociálního sebeurčení. Jsou výstižnými příklady nedokončenosti projektu modernity.

Modernita a růst komunikativního rozumu:

Jürgen Habermas

Jürgen *Habermas je vytrvalým kritikem antimodernistických i postmodernistických proudů současného myšlení. Odmítá postmodernistickou představu, že modernita dosáhla svých limitů. V kontroverzním eseji odsoudil francouzské poststrukturalistické teoretiky – zejména Derridu, Lyotarda a Foucaulta – jako nihilisty, kteří se vzdávají politiky a kritického myšlení (1980, 1985). V předchozích kapitolách (9. a 12., kapitola, s. 275 a 345) jsme ukázali, že to bylo hrubé zjednodušení jejich práce. Jinými a méně nápadnými způsoby Habermas přesto lnul k myšlence modernity jako k progresivnímu emancipačnímu projektu. Svým polemickým odmítáním postmodernismu ustavuje potřebu neustálé kritiky modernity. Součástí tohoto postoje je také názor, že modernita obsahuje *normativní přísliby, jež mají být teprve naplněny. V tomto smyslu Habermas hovoří o modernitě jako o „nedokončeném projektu“ (1980, 1985). Modernita má mnoho rozměrů, ale nejdůležitější z nich jsou ty, které společnosti umožňují protestovat proti moci a nadvládě prostřednictvím vlastní transformace, kritiky, *reflexivity a zápasu o *autonomii. Postupně se podíváme na každý z uvedených aspektů Habermasova myšlení.

Habermasova teorie komunikativního jednání

Habermasova zásadní práce z roku 1981, *Theorie des kommunikativen Handelns* (byla vydána ve dvou svazcích) představuje propracovanou teorii modernity. Autor zde významně přepracovává své dřívější úvahy z období své spřízněnosti s *frankfurtskou školou (více v 7. kapitole na s. 227). Tuto práci lze považovat za nejdůležitější text druhé generace kritické teorie, přičemž první generaci zastupují *Adorno, *Horkheimer, *Marcuse a další. Habermas v ní reagoval na změněné politické prostředí šedesátých a sedmdesátých let, kdy se objevila nová sociální hnutí a zavedla kritickou teorii jiným směrem. Proti myšlence všeprostupujícího kapitalistického byrokratického systému, který Horkheimer a Adorno ve své pesimistické práci *Dialektik der Aufklärung* (1947) ztotožnili s modernitou, hájil Habermas možnost, že demokratická transformace se může uskutečnit prostřednictvím *komunikativního jednání. Tato myšlenka není tak vzdálená od Castoriadisovy představy o modernitě jako o konfliktu mezi autonomií a nadvládou. Modernita v Habermasově zralém přístupu je zápasem dvou typů racionality: *komunikativní racionality* proti **instrumentální racionalitě*.

Habermas navazuje na širokou škálu přístupů od vývojové psychologie a sociálněevoluční teorie až k filozofii jazyka a tvrdí, že jazyk je klíčovým normativním médiem sociální interakce. Podle tohoto názoru je lingvistická komunikace podstatnou součástí sociálních vztahů; je základem socializace, legitimizačních procesů a demokratizace. Struktura komunikace není ani tak znakem nebo textem, ale spíše intersubjektivním dialogem orientovaným na řešení problémů, na proces kritické dohody a utváření racionálního konsenzu. Součástí komunikativního jednání jsou „nároky na platnost“, např. předpoklady o pravdě, morální správnosti a upřímnosti v jakémkoli daném prohlášení, výroku či projevu individuálního řečníka. Každodenní komunikace neobsahuje vždy explicitní nároky na platnost, ale samotná činnost komunikace předpokládá možnost, že komunikace může být „neomezená“; že tedy může dospět k nevynucenému konsenzu, při němž jednání není iniciováno zastrašováním či manipulací, ale oprávněnými důvody. Habermas vyzdvihl schopnost lidské komunikace rozvíjet rozumnější společnost. V této teorii převládá víra, že prostřednictvím promyšlené argumentace a reflexe mohou lidé vyřešit rozpory a dosáhnout dohody.

Ve svých filozofických spisech navrhuje Habermas radikální konsenzuální teorii pravdy, založenou na hypotéze „ideální řečové situace“. Tuto teorii rozvinul částečně prostřednictvím dialogu s dílem německého teoretického lingvisty Karla-Otto *Apela, který v sedmdesátých letech představil německým čtenářům myšlenky amerických *pragmatických filozofů. Podle této teorie pravda není tím, na čem se náhodou shodne určitá skupina lidí. Pravda je tím, na čem by se *mohli* a *měli* shodnout všichni, kdyby měli rovnou a svobodnou příležitost podílet se na konverzaci a kdyby si mohli racionálně vyměňovat důvody pro své názory – bez vyloučení, manipulace či donucení. Tímto způsobem Habermas ustanovuje normativní základy kritické sociální teorie a vyvádí ji ze slepé uličky pesimističtější kritiky ideologie dřívější frankfurtské školy. Kritika ideologie se v Habermasově práci stává kritikou „systematicky zkreslené komunikace“. Pojem *dialogické racionality nahrazuje Adornovu představu o „negativní *dialektice“. Kritické úsilí se soustředí na ty body, kde se moci staví do cesty sfla komunikativního rozumu. Dokud lidé budou schopni zapojit se do sociálního jednání, které se řídí otevřeně dostupnými pravidly komunikace, existuje možnost, že sociální jednání dokáže odolávat nespravedlivému užití moci. Habermas netvrdí, že komunikace je vždy racionální reflexivní proces, ale říká, že jí *může* být a že často je racionální, zejména v oněch kritických okamžicích, kdy lidé zpochybňují moc.

Podle Habermase lze dějiny modernity přepsat jako progresivní rozšíření komunikativních forem racionality. Habermasova sociální teorie je evoluční, i když je zbavena teleologických předpokladů. Sociální evoluci nelze vysvětlit

návratem k historickým nebo přírodním zákonům. Habermasova teorie modernity vychází z koncepce společenského *procesu učení* (Habermas, 1976). Habermas slučuje prvky z díla Émila Durkheima, G. H. Meada a Talcotta Parsonse a tvrdí, že k učení dochází na kolektivní úrovni celých společností i na úrovni jedinců. Učení nastává proto, že ne-učení prostě není možné. Podle tohoto přístupu, který je ovlivněn také vývojovou psychologíí Jeana Piageta a Laurence Kohlberga, je učení založeno na získávání komunikačních kompetencí. Zahrnuje kognitivní procesy, které nelze redukovat na mechanické napodobování nebo behavioristické reakce na vnější prostředí. Učení se a užívání jazyka jsou „generativní“ kompetence ve smyslu, v jakém tento výraz užívá Noam Chomsky. Habermas tvrdí, že o evoluci společností lze vytvářet teorie z hlediska generativních transformací kognitivních kompetencí a morálního vědomí. Modernita se objevuje tehdy, kdy společnosti řeší problémy posttradicionalistickými a postkonvenčními způsoby a kdy do vytváření společenských norem, organizačních pravidel, politické praxe a zákonných systémů vkládá zevšeobecnující principy. Přejít k modernitě nastává s institucionalizací deliberativních procesů při utváření pozitivních zákonů; vyznačuje se představou o autonomii umění, nadřazeností lidských práv a sekularizací náboženství.

Systém kolonizuje přirozený svět

Ve druhém svazku *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981b) představuje Habermas rozdíl mezi „přirozeným světem“ a „systémem“, přičemž každý z nich zahrnuje různé formy integrace. Habermas navazuje na práci Davida Lockwooda (podrobněji se jí zabýváme ve 4. kapitole na s. 151) a rozvíjí ji. Přirozený svět je podle něj založen na „sociální integraci“. Naproti tomu systém je založen na „systémové integraci“, jež je organizována prostřednictvím ekonomiky a právně-administrativního řízení státu. Zatímco přirozený svět předpokládá racionalitu, jež je primárně komunikativní, hnacím motorem systému je instrumentální racionalita. Napětí mezi oběma typy racionality propůjčuje modernitě její základní animozitu.

V tomto střetu racionálnosti přirozeného světa a systému je komunikativní rozum ohrožován instrumentálním rozumem. Habermas mluví o „kolonizaci přirozeného světa“ systémem. Součástí této kolonizace je komodifikace, instrumentalizace a přílišná legalizace sociálních vztahů. Nebezpečí systémové kolonizace ústí v deformovanou komunikaci a sociální patologie. Habermas však také tvrdí, že komunikativní jednání v přirozeném světě má schopnost vzdorovat kolonizaci ze strany systému. Hlavní hybnou silou je v této souvislosti

úloha *sociálních hnutí*. Sociální hnutí jsou nositelem normativního vědomí modernity a brání přirozený svět proti systému. Patří sem nejen tradiční třídní boj, ale také nová hnutí, např. ekologické či protiimperialistické hnutí a hnutí žen.

Ve 35. rámečku budeme podrobněji rozebírat dílo Alaina Touraina, v němž se objevuje analogické rozvíjení teorií o sociálních hnutích, které jistým způsobem dokresluje Habermasovy představy.

Diskurzivní demokracie a vláda zákona

Ve své pozdější knize *Faktizität und Geltung* (1992) Habermas ustupuje od ostrého kontrastu, který v osmdesátých letech narýsoval mezi „přirozeným světem“ a „systémem“. V této publikaci zdůrazňuje, že do systému proniká také *komunikativní logika. Základem tohoto nového přístupu je teorie *„diskurzivní demokracie“. Zatímco starší přístupy kladly důraz na neinstytucionalizované emancipační praktiky, Habermas se začal stále více zajímat o demokratizaci jako proces pronikající do všech částí společnosti, včetně vysoce institucionalizovaných sfér právního systému. Snad kvůli vzestupu nových nacionalistických a xenofobních hnutí v přirozeném světě není v Habermasových pozdějších dílech komunikativní racionalita spjata výhradně s přirozeným světem. Habermasova představa o diskurzivní demokracii zahrnuje pozitivnější pohled na úlohu zákona, který již není považován pouze za zprostředkovatele „juridikace“ nebo přílišné legalizace. Habermas tvrdí, že zákon je základní složkou demokracie.

Habermas byl sice kritizován za to, že opustil radikální ambice kritické sociální teorie v původním frankfurtském pojetí, ale neměli bychom přehlížet skutečnost, že jeho pozdější práce se přinejmenším v jednom zásadním ohledu liší od teorie liberální politiky. Varianta deliberativní demokracie, kterou navrhuje, se nevyznačuje zájmem o kompromisy soukromých zájmů, což je postoj typický spíše pro liberální teorie spravedlnosti, jež zastupuje např. John *Rawls. Habermasovo pojetí diskurzivní a deliberativní demokracie nepovažuje soukromé zájmy za předem dané a nehledá následně zásady spravedlivého přerozdělení zdrojů a příležitostí mezi jedince tak, aby bylo možno maximalizovat uspokojení jejich zájmů. Místo toho hájí principy kolektivní demokratické komunikace, která dokáže určit samotné utváření zájmů, jež jsou prohlášeny za „soukromé“. Utváří tedy tyto zájmy způsobem, jenž vyjadřuje sociální solidaritu a důvěru. V tomto smyslu může diskurzivní demokracie podle Habermase existovat v kterékoli části společnosti, nejen v institucionalizovaných sférách práva a konstituční politiky, ale také v soukromé sféře a v mezilidských vztazích.

Habermas také zdůrazňuje význam diskurzivní demokracie v souvislosti s výzvami globalizace a ještě konkrétněji evropské integrace (Habermas, 2001). Jelikož právě v tomto aspektu společnosti je zpochybňována moc, demokracie již není spjata výhradně se státem nebo buržoazní veřejnou sférou. Normativní požadavky demokracie se nyní nacházejí všude a přesahují tradiční hranice národních států (viz Habermas, 1996, 1998). V tomto smyslu hovoří Habermas také o „postnárodní“ konstelaci evropské politiky.

Francouzský sociolog Alain *Touraine, stejně jako Castoriadis, Habermas a další autoři, tvrdí, že *postindustriální společnost založená na informacích, spotřebitelích a pracovnících služeb zrodila nové typy *sociálních hnutí*, která přesahují hranice tradiční pracující třídy (Touraine, 1969).

V protikladu k ortodoxnímu marxismu a *strukturálnímu funkcionalismu rozvinul Touraine v sedmdesátých letech teorii sociálního jednání, která se soustředila kolem pojmu historické obnovy prostřednictvím sociální transformace. Psal, že „společnost není jen reprodukce a adaptace; je také tvorbou a sebevytvářením“ (1973, s. 3). Pojem „sebevytváření“ se velmi liší od toho, jak tento výraz používá Niklas *Luhmann (více v dalších částech této kapitoly). Sebevytváření se podle Touraina vztahuje ke schopnosti sociálních aktérů reflexivně přetvářet společnost prostřednictvím vlastního působení. Touraine napsal, že „společnost není jen systémem norem nebo systémem nadvlády; je také systémem sociálních vztahů, debat a konfliktů, politických iniciativ a požadavků, ideologií a odcizení“ (1973, s. 30). Touraine vztahoval tuto myšlenku k sociálním hnutím, která jsou hybnou silou historicity.

Ve své novější knize *Critique de la modernité* (1992) Touraine tvrdí, že soudobá společnost odráží pole napětí mezi dvěma protichůdnými tendencemi: tendencí kolektivního *jednání založeného na *normativní komunikaci – označuje ji jako tendenci * „subjektu“ – a tendencí systematické racionalizace, kterou označuje jako tendenci „rozumu“ (je to ekvivalent Habermasova „instrumentálního rozumu“). Úkolem modernity je sjednotit tyto tendence. Problém modernity však spočívá v tom, že princip jednoty má jen nepatrnou šanci. Podle Touraina převládly v modernitě čtyři hlavní síly: sexualita, spotřeba zboží, obchodní společnost a národ. Tyto síly odpovídají sférám osobnosti, kultury, ekonomiky a politiky. Problém současnosti však spočívá v tom, že tyto oblasti jsou natolik roztržité, že již neexistuje princip jednoty. Například osobní řád je odtržený od kolektivního řádu a výroba a spotřeba ztratily jakoukoli schopnost spojit oba řády dohromady.

Touraine považuje současnou situaci do jisté míry za „postmoderní“, neboť nám to připomíná, že 20. století nebylo stoletím pokroku, ale stoletím krize a rozpadu jakéhokoli zastřešujícího kolektivního jednání. Touraine tvrdí, že v současnosti existuje jediná jednota, a sice ta, jejímž zdrojem je instrumentální racionalita. Na jedné straně Touraine postuluje myšlenku

„subjektu“ či subjektivizace – *komunikativního jednání jedinců – jako protiváhy vlády „rozumu“ nebo systemické racionality. Na druhou stranu neústupně trvá na tom, že subjekt nemůže sám o sobě sjednotit otřesené fragmenty modernity. Píše, že „společnost již nelze nadále definovat jako soubor institucí nebo jako účinek svrchované vůle. Společnost není ani výtvořem dějin, ani panovníka. Je prostorem konfliktů, vyjednávání a zprostředkování mezi racionalizací a subjektivizací; modernita má komplementární a protichůdné stránky“ (Touraine, 1992, s. 358).

Touraine odmítá, že řešením těchto problémů může být postmodernismus i paternalistický *komunitarismus (Touraine, 1994, 1997, 1999). Jediné řešení spatřuje ve formách demokracie zakotvené v aktivním občanství. Zatímco jeho představa o „subjektu“ je poněkud neurčitá, silnou stránkou jeho práce je argument, že tvůrčí podnět sociálního jednání je výzvou pro moc. Z tohoto hlediska dokazuje, že ekonomická globalizace nepodkopala možnosti opozičního politického jednání. Dokonce i ty skupiny, které jsou zatlačeny na samotný okraj společnosti, dokážou nadvládě nejen vzdorovat, ale také formulovat nové pojetí společnosti orientované na rovnost a solidaritu.

Kritika Habermase

Habermasova práce v sedmdesátých a osmdesátých letech vyvedla kritickou sociální teorii ze slepé uličky, kam se dostala s první generací autorů. Habermas zavedl nový způsob úvah o modernitě, emancipaci a sociálním jednání a vytvořil normativní základ kritiky. Jeho sebevědomý odklon od Adornova a Horkheimerova pochmurného názoru na instrumentální rozum nebyl sám o sobě bez problémů. Mnozí kritici polemizovali s Habermasovým odmítavým postojem vůči poststrukturalismu i s jeho neochvějně *univerzalistickým způsobem argumentace, s jeho pokusem vytvořit velkou evoluční teorii společnosti zbavenou *metafyzických předpokladů a s jeho trváním na racionální lingvistické komunikaci jako na realistickém jednání směřujícím k progresivní sociální transformaci.

Mezi některými autory, kteří jsou někdy označováni jako autoři „třetí generace“ kritické teorie, panuje jistá nespokojenost s Habermasovým přílišně racionalizovaným pojetím sociálního života, který je podle něho zakotven ve formálních strukturách jazyka (srov. Wellmer, 1986). Habermas opomíjel dimenzi hodnot a kulturní zkušenosti, což vedlo jeho žáka Axela *Honnetha k tomu, aby začal klást důraz na nové otázky. V centru jeho zájmu stojí otázka *„uznání“ (1985, 1990, 1992). Nejzákladnějším faktem sociálního jednání podle Honnetha není úsilí o shodu, ale spíše úsilí o uznání. S tímto argumentem

přesunul Honneth pozornost směrem k etickým otázkám kolem poškozené kulturní identity, genderové rovnosti a úcty k rozmanitosti hodnotových sfér. Honnethovy úvahy o multikulturalismu a „politice uznání“ vykazují spřízněnost s postoji severoamerických teoretiků, např. Nancy *Fraserové, Seyly *Benhabibové a Charlese *Taylora.

Systemová teorie modernity Niklase Luhmanna

Koncept komunikace stojí rovněž v centru pozornosti německého představitele „teorie systémů“ Niklase *Luhmanna. Na rozdíl od Habermase však Luhmann nepovažuje komunikaci za základ kritiky a demokratizace. Komunikace je podle něj podmínkou zcela odtrženou od jazyka a sociálního jednání. Podle Luhmanna komunikují *systemy*, nikoli sociální aktéři. Luhmann nahrazuje ideu společnosti ideou komunikačních systémů.

Luhmann je Habermasovým současníkem; začal publikovat v šedesátých letech a značnou část své práce rozvíjel v dialogu s *Parsonsovým funkcionalismem a rovněž s kybernetickou teorií. Ve své zásadní práci *Soziale Systeme* (1984) předkládá názor, že moderní společnost obsahuje funkcionálně diferencovaný systém, jehož subsystémy se staly nezávislými na sobě i na sociálním systému jako celku (viz také 1970, 1992). Tato teorie má počátky v Parsonsově evolučním funkcionalismu, ale liší se od něj v několika hlavních ohledech. Luhmann odmítá možnost celkové systémové jednoty. Zavrhuje také myšlenku modernizace jako přímočarého evolučního procesu a sociálně neposuzuje z hlediska symbolicky konstruovaných skutečností nebo „přirozených světů“ založených na modernizující sociální integraci. V rozporu s Habermasem tvrdí, že systémová integrace je užitečnější koncept než sociální integrace a oproti Habermasovi a Parsonsovi odmítá představu, že normativní hodnoty jsou pojátkem, které drží společnost pohromadě. Luhmann přesouvá důraz od integrace k **diferenciaci*. Má za to, že každý subsystém se sám reprodukuje a že subsystémy jsou *„autopoietické“ a samy se vytvářejí. Každý subsystém má sklon reprodukovat se a dělá to tak, že se odlišuje od svého okolí. Systémy jsou v posledku toky informací. Luhmann je popisuje jako „operacionálně uzavřené“ v tom smyslu, že pro to, aby fungovaly, nevyžadují „smysl“. Z tohoto důvodu „společnost“ jako taková neexistuje. Existuje jen komunikace mezi sociálními systémy.

Tato teze má významné důsledky pro politiku a Luhmann se domnívá, že politika již nezaujímá funkcionálně ústřední postavení ve společnosti. Ve skutečnosti tvrdí, že moderní společnost střed nemá a že neexistuje jeden ústřední

subsystém, jako je stát nebo občanská společnost. Není nijak překvapivé, že toto tvrzení vedlo v sedmdesátých letech ke sporu s Habermasem, který se ostře postavil proti názoru, že politika nehraje ústřední roli (1976; Habermas a Luhmann, 1971). Podle Luhmanna se soudobé společnosti vyznačují *komplexitou* v důsledku své funkcionální diferenciaci. Politická komunikace se stala jen jedním z mnoha způsobů komunikace. Habermas považoval tento náhled na společnost za velmi **technokratický* a odmítal jej s prostým empirickým argumentem, že politika vždy byla významným hybatelem historické změny. V reakci na to Luhmann tvrdil, že Habermasova teorie postuluje zjednodušující koncepci systémové integrace v konfrontaci se sociální integrací. Trval na tom, že smyslem teorie systémů bylo dokázat, že společnosti nefungují skrze integraci, ale diferenciaci. Společenské změny nastávají v procesu tvorby odlišností nebo funkcionálních rozdílů.

V Luhmannově sociální teorii zaujímá ústřední postavení pojem „rozdíl“, který zahrnuje systematickou sociální produkci odlišností. Informace je zpracována prostřednictvím binárních kódů, které vytvářejí rozdíl mezi „uvnitř“ a „vně“. Luhmann tvrdí, že rozdíly mohou vznikat jen uvnitř daného systému. Neexistuje žádný absolutní nezávislý bod, odkud společnost může pozorovat nebo reprezentovat sebe samu (např. Bůh, stát nebo císař). Není již možné reprezentovat společnost jako celek. Všechna externí stanoviště, z nichž by se mohlo uskutečnit pozorování, dnes zmizela. Luhmann tvrdí, že všechna pozorování musí získat formu „sebezpozorování“ nebo jinak řečeno „sebepopisování“. Subsystémy musí uskutečnit sebezpozorování, aby se dokázaly odlišit od svého okolí, tedy od ostatních subsystémů. Z tohoto pohledu je subjekt jako kodifikátor a vypravěč – ve smyslu staré evropské filozofie dějin, u **Hegela* a *Marxe* či **Comta* – nahrazen subjektem jako pozorovatelem.

Luhmannovu představu o nárůstu pozorování druhého řádu lze pozorovat v mnoha oblastech společnosti. Například v politice 19. a 20. století fungovalo veřejné mínění stále častěji jako zrcadlo pro různé skupiny ve společnosti a činilo moc nahodilou. V umění nahrazují pozorování druhého řádu pozorování prvního řádu, neboť umění již nepředstavuje něco vnějšího, jako je „přirozený svět“: moderní umění se stalo převážně **sebereferenčním*. Ve vědě získaly na významu otázky metodologie, neboť vědecká pravda již není záležitostí proklamací, ale metod. V právu se návrat k pozorování druhého řádu projevuje prostřednictvím důrazu na procedurální otázky (1990).

Luhmann tvrdí, že budoucnost modernistického myšlení byla prostředkem, jak rozšířit přítomnost za její hranice. Modernismus považoval přítomnost za dílo sebeprojekce. Dnes je ale budoucnost prožívána stále více v podobě *rizika* (1991, 1992). Riziko se týká možných, nikoli však určených událostí. Rizika jsou nepravděpodobnosti pramenící z rozhodnutí. Skrze riziko kognitivně

vytváříme budoucnost, která nám nenabízí žádná spásná řešení. Přinejlepším tak získáváme představu o budoucnosti jako o strategii směřující k redukci komplexity a nahodilosti.

Luhmannova sociální teorie je blízká postmodernismu tím, že přikládá značnou důležitost „diferenci“. Je však důležité poznamenat, že modernita je podle Luhmanna *vždy* charakterizována diferencí, diferenciací a tím, co Luhmann sám nazývá „ztrátou reference“. Diference však není jen situací postmodernity. Luhmannova systematická a odvážná teorie modernity soupeří s teorií Habermase a jiných myslitelů. Z pohledu globální komplexity a neurčitosti představuje novátorský způsob uvažování o soudobé společnosti a dokáže se vyrovnat s otázkou *nelinearity v samoorganizujících se systémech. Nabízí pohled na společnost, kterou již nelze chápat v tradičním rámci území nebo klíčových institucí národního státu či z hlediska „kolektivních hodnot“ nebo „kulturních reprezentací“. Společnost není prostorovou veličinou, kterou spojují konkrétní aktéři, mocnosti či instituce. Měla by spíše být vnímána jako systém diferencovaných procesů komunikace.

Luhmannova práce však trpí jistými obtížemi. Odhlédneme-li od nesrozumitelného způsobu psaní, hlavním problémem zůstává opomíjení *sociálního jednatel*. Luhmannova teorie komunikace je založena na zjednodušující představě binárních kódů. Ponechává jen málo prostoru pro jiné typy komunikace a interakce, kterou nelze zjednodušit na tuto *kybernetickou logiku. Luhmann rovněž přeceňuje schopnost sociálních systémů reprodukovat se a nevěnuje dostatečnou pozornost otázkám krize, *legitimizace, konfliktů a opozice. Politiku nedostatečně teoreticky uchopuje jako určitý „řídící mechanismus“. Přestože Luhmann zdůrazňuje to, co Parsons označoval jako *,„interpenetraci“ (vzájemné pronikání), v jeho teorii má tato myšlenka omezenou úlohu. V důsledku toho nebere dostatečně v úvahu smíšené organizační a kulturní formy.

Reflexivní modernizace

Nyní se podíváme na soubor prací, které zkoumají myšlenky Habermase, Luhmanna a dalších teoretiků z empiričtějšího hlediska. Tyto práce lze shrnout pod téma „reflexivity“ a „reflexivní modernity“. S těmito pojmy se setkáváme zejména v díle Ulricha *Becka a Anthonyho *Giddense.

Myšlenka *reflexivity je v sociální teorii aktuální. V 10. kapitole jsme se zmínili o tom, že Pierre *Bourdieu byl zastáncem *,„reflexivní sociologie“ (Bourdieu a Wacquant, 1992). Reflexivita zde znamená působení něčeho na sebe.

Reflexivní sociologie v tomto případě sama na sebe používá kritický přístup, který aplikuje také na objekty svého výzkumu. Reflexivita naznačuje konfrontaci se sebou samým. V metodologii sociálních věd zahrnuje zpochybňování pozice badatele ve vztahu k výzkumnému procesu. V Luhmannově sociální teorii je reflexivita logikou „sebe-reference“, jíž se systémy reprodukují v nahodilých podmínkách. V díle Alaina Touraina, o němž pojednává 35. rámeček, se reflexivita projevuje myšlenkou historicity a schopností společnosti působit sama na sebe. Reflexivita je rovněž důležitá v Habermasově koncepci kritické *dialogické racionality. V následujících odstavcích se zaměříme na myšlenky „reflexivní modernity“ a „pozdní modernity“ v díle Ulricha Becka a Anthonyho Giddense.

Ulrich Beck o reflexivní modernitě a rizikové společnosti

Beck se domnívá, že samotná modernita se stala „předmětem modernizace“ (1986, 1997, 1998; Beck et al., 1994). Soudobý sociální život je proměnlivější, nejistější a nestálější, moderní formy života se mění v neustálém procesu modernizace. Beck podobně jako *Lyotard a *Bauman hovoří o procesu přechodu od starší industriální formy modernity k pozdější „druhé“ modernitě; Beck se však vyhýbá představě *postmodernity* a dává přednost tezi „reflexivní modernizace“.

Beck tvrdí, že současná forma modernity je utvářena zejména sociálním dopadem rizika. Jeho kniha *Riziková společnost* (*Risikogesellschaft*) byla v Německu vydána poprvé těsně po havárii jaderného reaktoru v Černobyli v tehdejší Sovětské svazu v roce 1986. Obrovským dopadem této události lze vysvětlit, proč Beck klade takový důraz na ohrožení životního prostředí. Beck píše, že „stejně jako modernizace zrušila strukturu *feudální společnosti v 19. století a vytvořila industriální společnost, dnes modernizace ničí industriální společnost a objevuje se nový typ modernity“ (1986, s. 10). Výraz „riziková společnost“ nepřitahuje pozornost ani tak k logice modernity jako ke katastrofě, jež je nedílnou součástí modernity vytvářené prostřednictvím technologie a jejích zdrojů. Primární funkcí státu v této „druhé modernitě“ je vypořádat se se sociálními důsledky rizika, jehož původcem je primární modernizace.

Riziko není podle Becka totéž co fyzické nebo přírodní nebezpečí. Nepočítá totiž pouze z přírody. Odvozuje se zejména od *společnosti* a vytváří je v podstatě člověk. Konkrétněji se riziko odvozuje od vědy a techniky: „Riziko lze definovat jako systematický způsob nakládání s nebezpečími a nejistotami, jež vyvolává sama modernizace“ (1986, s. 21). Rostoucí moc technologie v mo-

derní společnosti vede k obrovským rizikům a s tím roste také potřeba jejich kontroly. Na pořadu dne již není otázka usilování o ideální stav, ale spíše snaha zabránit nejhoršímu. Stát přestává být utopickým činitelem orientovaným na plánování a sociální inženýrství a přebírá spíše úlohu pragmatického prvku krizového řízení.

Beck podotýká, že jedním z nejnápadnějších rysů rizika je jeho abstraktní charakter. Riziko není bezprostředně viditelné. Radioaktivita, skleníkové plyny, mikroby a znečišťující látky nejrůznějšího druhu nejsou viditelné, stejně jako přírodní hrozby, např. hurikány, záplavy nebo zemětřesení. Rizika jsou většinou odosobněná; jsou izolovaná od konkrétních sociálních aktérů a je obtížné někoho z nich vinit. Rizika jsou kromě toho velmi často globální. Nejsou vždy národně specifická a nespádají jednoduše do pravomoci národních vlád. S ohledem na tyto jejich vlastnosti není jejich zvládnutí snadné. Problém tkví v tom, že riziko je v první řadě záležitostí nevypočitatelných vedlejších účinků, což znamená, že nastává situace permanentní krize.

Beck však také podotýká, že riziková společnost má sklon podporovat nové formy politiky. Riziko vyvolává reflexivitu, neboť na jeho problémy neexistují žádné jisté odpovědi. Ústředním tématem politiky rizikové společnosti je zhroucení legitimacy odbornosti. V rizikové společnosti je každý člověk potenciálním expertem, neboť odbornost se již nemůže skrývat pod pláštíkem vědecké autority. Není to již pouze otázkou dostupnosti informací, ale také definice rizika. Je to otázka toho, jak posuzujeme riziko a kde leží důkazní břemeno, jak posuzovat kompenzace a komu důvěřovat. Riziková společnost je z tohoto hlediska „diskurzivní společností“ (1986, s. 128–129). Beck má na mysli veřejný nesouhlas s vědeckými tvrzeními a střet laických a odborných názorů. V době „primární modernity“ byla věda nástrojem vědeckého postoje k přírodě. V podmínkách „druhé modernity“ věda pronikla do společnosti natolik, že se stala primárním kolbištěm, kde se odehrávají konflikty. Veřejné platformy, jako jsou nátlakové skupiny a *nevládní organizace, zpochybňují tvrzení expertů, ale neobracejí se k vědě zády, spoléhají se na ni a využívají ji. Reflexivní modernita je tedy stavem, kdy experti i aktéři z řad veřejnosti aplikují na vědu vědecké poznatky.

Anthony Giddens o reflexivitě a individualizaci

V Beckově teorii politiky v rizikové společnosti je ještě další téma, které zaujímá ústřední postavení také v pozdní práci Anthonyho *Giddense. Je to téma „individualizace“. Podle Becka a Giddense jsou jedinci v rizikové společnosti osvobozeni od omezení industriální společnosti a tradice. Jednání

se osvobozuje od dřívějších omezujících struktur. Individualizace dává vzniknout „subpolitice“, což podle Becka i Giddense znamená utváření společnosti zezdola.

Giddensovou teorií „strukturace“ se zabývá 10. kapitola. Ve svých pozdějších pracích rozvíjí Giddens úvahy o modernitě jako o procesu „detradicionalizace“. Ve svých knihách *Důsledky modernity* (The Consequences of Modernity, 1990) a *Modernity and Self-Identity* (1991) popisuje tyto institucionální řády modernity: (1) kapitalismus, (2) industrialismus, (3) sociální kontrola informací a (4) vojenská moc. Prohlašuje také, že modernita je poháněna dynamikou „časoprostorové vzdálenosti“, kterou stále častěji vytváří globální svět. V centru tohoto dění stojí „vyvazující“ mechanismy, jež zbavují sociální vztahy jejich lokálních souvislostí, ale také „spojující“ mechanismy, které k sociálnímu životu připojují nové a abstraktnější významy. Společnosti jsou považovány za reflexivní ve své schopnosti přizpůsobit se změně, přičemž procházejí různými procesy emancipace.

Giddens tvrdí, že v předmoderní společnosti byla reflexivita podřízena interpretaci tradice, která se předávala beze změny. S modernitou je interpretace tradice nahrazena reflexivitou: „Reflexivita moderního sociálního života spočívá ve skutečnosti, že sociální praktiky jsou neustále zkoumány a reformovány ve světle přichozích informací o těchto praktikách, čímž se podstatně pozměňuje jejich charakter“ (1990, s. 38). Moderní jedinci podle Giddense využívají vědění, aby utvářeli své životy způsobem, který byl dříve nemyslitelný kvůli omezením daným sociálními strukturami a tradicemi (Giddens, 1991). Podobně Giddens nepovažuje soudobé instituce za stálé a strukturované, ale za reflexivně organizované. Příkladem je důvěra. V podmínkách modernity hraje důvěra významnou roli, neboť lidé se potřebují vyrovnat s odosobněnými a abstraktními systémy, jež se často týkají technických zařízení. Ale důvěra existuje také v každodenním životě, zejména v osobních vztazích. Já se stává reflexivní v tom smyslu, že identita jedinců je stále častěji utvářena prostřednictvím „sebepozorování“ a „sebekontroly“. Jedinec si reflexivně přivlastňuje expertní vědění. Giddens píše, že „expertní vědění je otevřeno opakovanému přivlastnění kýmkoli, kdo disponuje časem a zdroji potřebnými k tomu, aby se vyškolil; převaha institucionální reflexivity znamená, že odborné teorie, koncepce a zjištění neustále pronikají mezi laickou veřejnost“ (1994, s. 91). V tomto smyslu se já významně posílilo. Giddens předkládá pohled na jedince jako na někoho, kdo může utvářet svůj vlastní životní projekt.

Giddensovy i Beckovy představy o reflexivní modernitě jsou vystaveny kritice. Oba autoři přikládají příliš velký význam představě modernity jako procesu detradicionalizace, jež vede k individuální autonomii. Tradice je poněkud nepodloženě považována za něco, co ustupuje před modernitou

a je nahrazeno „posttradičním“ řádem založeným na individualitě. Tento postoj neponechává žádný prostor pro kolektivní jednání, sociální hnutí a činnost komunit, přičemž tyto prvky jsou v podmínkách modernity patrně významnější než v předmoderních společnostech. Zejména v Giddensově teorii nacházíme naivní náhled na modernitu jako na proces individuálního posílení. Pozadím Giddensových pozdějších prací je vzestup politiky „třetí cesty“, o níž Giddens tvrdil, že je to nová politika „mimo levice i pravici“ a že v sobě spojuje prvky obou (1998). Centrálním principem této doktríny je teze, že jedinci přebírají odpovědnost za svůj život a nezávisí na státu. Giddens závažně přehlíží okolnost, že tento diskurz si snadno mohou přivlastnit zastánci odstranění sociální demokracie a zastánci pravidel neoliberální ekonomické politiky, zejména nová britská labouristická vláda Tonyho Blaira po roce 1997. Giddens postrádá kritický rozměr Beckovy práce, ale sdílel jeho individualistický přístup k politice. Má sklon vnímat pouze pozitivní dimenze kapitalistické modernity. Zatímco ve svých dřívějších spisech upíral pozornost k násilí v modernitě (viz Giddens, 1985), v pozdějších pracích upustil od kritického hodnocení negativních důsledků modernity. Velmi pochybný je jeho výrok, že společnosti se vždy dokážou přizpůsobit vyvazujícím mechanismům. Lze tvrdit, že mezi Giddensovým pojetím reflexivity a obchodním diskurzem „flexibility“ je jen tenká hranice. Zazněly názory, že Giddensova představa o sebezpozorování by měla být spíše nahlížena z hlediska toho, co Michel Foucault popisoval jako disciplinární technologie moci uplatňované na já.

Závěr

V této kapitole jsme se zabývali prací několika významných teoretiků, kteří publikovali své úvahy v osmdesátých a devadesátých letech. Všechny přístupy, o nichž jsme zde diskutovali, nabízejí výklad modernity z pozic nepřátelských vůči postmodernismu v jeho krajních podobách. Kromě Luhmanna vycházeli všichni autoři, jejichž práci jsme probírali, z pozic západního marxismu, a později si uvědomili nedostatky marxistického myšlení.

V teoriích rozebíraných v této kapitole lze vyzdvihnout tři témata. Prvním z nich se týká sociálních hnutí a odporu vůči moci. Podle Hellerové, Castoriadis a Touraina je modernita založena na revolučním snu, že společnost se může vytvořit i bez státu. Tento sen byl zpochybněn, ale impulz k němu dosud přežívá na obou stranách politického spektra. Řečeno s Castoriadisem, modernita klade značný důraz na alternativní představy. Druhým tématem je myšlenka autonomie, vztahující se ke schopnosti sociálního jednání utvářet

společnosti k obrazu morálních a politických ideálů. Tento přístup je různým způsobem zastoupen v sociálních teoriích Habermasových, Tourainových a Giddensových, ale také v úvahách Hellerové a Castoriadis. Třetí téma se týká kontinuity v projektu modernity. Teoretici se shodují na tom, že modernita obsahuje nepřerušovaný proces obnovy a nedospěla ke svému konci. Modernita v tomto smyslu obsahuje podmínku neustálé sociální transformace. Zejména Habermas hovoří o „nedokončeném projektu modernity“.

Navážeme-li na myšlenky uvedených teoretiků, můžeme modernitu charakterizovat jako stav neúplnosti, sebekonfrontace a obnovy, při níž globalizovaná přítomnost přetváří minulost. Modernita vyjadřuje sebedůvěru v transformačním projektu přítomnosti, jehož součástí je osvobození od minulosti. Zahrnuje víru v možnosti nového začátku vycházející z lidské autonomie. Celkově se modernita vztahuje k příslibu, že svět je možné neustále přetvářet lidským jednáním v rozmanitých sociálních souvislostech.

K ZAMYŠLENÍ

1. Jakým způsobem se teoretici probíraní v této kapitole rozcházejí s idejemi postmodernismu?
2. Jakým způsobem se teoretici probíraní v této kapitole rozcházejí s marxismem?
3. Co pro aktéry ve společnosti znamená být kolektivně autonomní nebo o takovou autonomii usilovat?
4. Je Habermasova teorie komunikativní racionality sociologicky naivní?
5. Je Luhmannova teorie systémů sociologicky technokratická?
6. Co pro jedince znamená být *reflexivní*? Co to znamená pro instituce?
7. Které typy soudobého života nejlépe popisuje koncepce *rizikové společnosti*?

■ DOPORUČENÁ LITERATURA

Dobrymi obecnými příručkami k tématům probíraným v této kapitole jsou dvě knihy Gerarda Delantyho *Modernity and Postmodernity* (Sage, 2000) a *Social Theory in a Changing World* (Polity Press, 1999), dvě knihy Petera Wagnera *Sociology of Modernity* (Routledge, 1994) a *Theorising Modernity* (Sage, 2001), kniha Nigela Dodda *Social Theory and Modernity* (Polity Press, 1999) a *Theories of Modernity and Postmodernity* (Sage, 1990), kterou sestavil Bryan S. Turner. Poučným textem je esej Jeffreyho Alexandera „Modern, Anti, Post and Neo: How Intellectuals Have Coded, Narrated and Explained the New World of Our Time“ v jeho knize *Fin de Siècle Social Theory* (Verso, 1995). Přečtěte si také *A History and Theory of the Social Sciences* Petera Wagnera (Sage, 2001). Dobrou antologii klíčových textů z této oblasti sestavil Anthony Elliot: *Blackwell Reader in Contemporary Social Theory* (Blackwell, 1999). Steven Seidman a Linda Nicholsonová sestavili poučnou sbírku esejů, které odlišují přijatelné sociologické koncepce postmodernismu od

uvolněnějších textualistických verzí: *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics* (Cambridge University Press, 1995). Jedním z nejlepších kritických hodnocení postmodernismu je práce Perryho Andersona *The Origins of Postmodernity* (Verso, 1998). Polemické kritiky postmodernismu napsali Alex Callinicos: *Against Postmodernism* (Polity Press, 1989), Christopher Norris: *The Truth about Postmodernism* (Blackwell, 1993), Terry Eagleton: *The Illusions of Postmodernism* (Blackwell, 1996), John O'Neill: *The Poverty of Postmodernism* (Routledge, 1995) a Timothy Bewes: *Cynicism and Postmodernity* (Verso, 1997). Doporučujeme také zajímavou studii Roberta Pippina *Modernism as a Philosophical Problem* (Blackwell, 1991).

Užitečným úvodem do Habermasových spisů napsaných po roce 1980 je *Jürgen Habermas: Critic in the Public Sphere* Roberta C. Holuba (Routledge, 1991), *Jürgen Habermas: A Political-Philosophical Profile* Martina Matustika (Rowman & Littlefield, 2001), *Habermas: A Critical Introduction* Williama Outhwaita (Polity Press, 1994) a *Reading Habermas* Davida Rasmussena (Blackwell, 1990). Velmi poučnou knihu, která se však omezuje pouze na rané Habermasovy práce, napsal Thomas McCarthy: *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (MIT Press, 1978). Užitečné studie o Habermasově vztahu k rané frankfurtské škole napsali Seyla Benhabibová: *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (Columbia University Press, 1986), Raymond Geuss: *The Idea of a Critical Theory* (Cambridge University Press, 1981) a Deborah Cooková: *Adorno, Habermas and Search for a Rational Society* (Routledge, 2004). Mezi dobré studie Habermasových prací o komunikaci, demokracii, právu a diskurzu patří knihy Stephena K. Whitea *The Recent Work of Jürgen Habermas* (Cambridge University Press, 1987), příručka *Cambridge Companion to Habermas* (Cambridge University Press, 1987), kterou rovněž sestavil Stephen K. White, kniha Erika Eriksena *Understanding Habermas: Communication Action and Deliberative Democracy* (Continuum, 2004); René Schomberg a Kenneth Baynes sestavili sborník *Discourse and Democracy: Essays on Habermas 'Between Facts and Norms'* (State University of New York Press, 2002), Peter Dew uspořádal čítanku *Habermas: A Critical Reader* (Blackwell, 1999). Užitečnou sbírku úryvků z Habermasova díla sestavil William Outhwaite: *The Habermas Reader* (Polity Press, 1996). O Habermasově vztahu k Foucaultovi pojednává kniha, kterou uspořádal Michael Kelly: *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate* (MIT Press, 1994), další informace jsou v knize Davida Hoya a Thomase McCarthyho *Critical Theory* (Blackwell, 1992). Normativní debaty o občanské společnosti podle Habermase, Arendtové, Foucaulta a Hegela je v knize Jeana Cohena a Andrewa Arata *Civil Society and Political Theory* (MIT Press, 1992).

Nejlepším obecným anglicky psaným úvodem k Luhmannovu dílu je *Niklas Luhmann's Modernity: The Paradoxes of Differentiation* Williama Rasche (Stanford University Press, 2000). Četba samotného Luhmanna je obtížná a do angličtiny nebylo přeloženo mnoho jeho prací. Zásadní prací je jeho kniha *Social Systems* (Stanford University Press, 1995). Pro začátek je přístupnější jeho *Observations on Modernity* (Stanford University Press, 1998).

Anthony Giddens rozvinul své úvahy o reflexivitě ve srozumitelně napsaných knihách *The Consequences of Modernity* (Polity Press, 1990; česky: *Důsledky modernity*, Slon, 1998) a *Modernity and the Self-Identity* (Polity Press, 1991). Jednu z mnoha knih reagujících kriticky na Giddensovy práce o „třetí cestě“ sestavili Christopher Bryant a David Jary: *The Contemporary Giddens: Social Theory in a Globalising Age* (Palgrave, 2001).

■ INTERNETOVÉ STRÁNKY

Modernita: na adrese www.clas.ufl.edu/users/gthursby/mod jsou užitečné odkazy na stránky zabývající se vztahem modernity a postmodernity.

Postmodernita a její kritici: na adrese www.as.ua.edu/ant/Faculty/murphy/436/pomo.htm najdete kritiku postmodernismu z převážně antropologického hlediska s definicemi výrazů, výčtem teorií a odkazy na související stránky.

Cornelius Castoriadis: na adrese www.agorainternational.org najdete užitečné zdroje s bibliografií Castoriadisových prací a užitečné odkazy.

Kdo je Habermas? Na adrese www.csudh.edu/dearhabermas/habermas.htm najdete odkazy na četné komentáře k Habermasovým úvahám.

Niklas Luhmann: na stránkách bezplatné internetové encyklopedie na adrese http://en.wikipedia.org/wiki/Niklas_Luhmann najdete souhrn Luhmannových úvah a odkazy na související pojmy.

Globalizace

Robert Holton

TÉMATA PROBÍRANÁ V TÉTO KAPITOLE

Co je globalizace? Hledání pracovní definice	386
Globalizační trendy: idea „nadmárodního“ vývoje	388
Procesy globalizace	389
Globalizované trhy	389
Časoprostorová komprese a globální velkoměsta	390
Sítě, toky a „vyvázání“	391
Řízení a regulace	392
Oslabuje se národní stát?	393
Problémy ekonomického determinismu	394
Právní, politická a kulturní globalizace	395
Je ekonomická globalizace hnacím motorem právní a politické globalizace?	396
Dva příklady: regulace globálního obchodu a rozvoj internetu	398
Globální kultura a „glokalizace“	400
Univerzalismus a partikularismus	402
Diferenciace a integrace v globalizační teorii	403
Jak nová je globalizace? Některé historické souvislosti	405
Závěr	407
<i>K zamyšlení</i>	409
<i>Doporučená literatura</i>	409
<i>Internetové stránky</i>	410

Pojem „globalizace“ vyvolává mnoho představ. Zazní-li slovo „globalizace“, vzpomeneme si na procesy volného obchodu a pohybu kapitálu i pracovních sil po celém světě, vybaví se nám instituce, jako je Světová banka, Mezinárodní měnový fond a řada nadnárodních společností, na mysli nám vytanou nové

technologie, např. internet, i činnost nevládních organizací (*NGO), jako je Greenpeace nebo Amnesty International. Někteří komentátoři kladou důraz na progresivní ekonomický rozvoj, jiní si zase vzpomenou na pouliční protesty proti globální nespravedlnosti. Zdá se, že globální prostor je osídlen hříšníky i světci. Hříšníky představují ti, kteří vykořisťují levnou pracovní sílu třetího světa a ničí přírodní prostředí, v roli světců vystupují odvážné humanitární organizace, např. Lékaři bez hranic a jim podobní.

Mají všechny tyto představy vůbec něco společného? A pokud ano, co? Poukazují na tak rozsáhlý soubor témat, že si můžeme položit otázku, zda má výraz „globalizace“ vůbec nějaký pevný význam. V této kapitole se budeme nejprve ptát po významu globalizace a budeme hledat její pracovní definici. Potom si položíme otázku, zda je globalizace *mnohočetným souborem změn*, nebo je *čistě ekonomickým* jevem; zda je *nová* a proč je pro sociální teorii *důležitá*. Nejprve budeme zkoumat ekonomické prvky globalizace a jejich vztah k představě o tocích, sítích, „vyvázání“ a suverenitě národních států. Potom se zaměříme na právní, politické a kulturní aspekty globalizace. Na závěr objasníme některé širší historické souvislosti různých způsobů uvažování o globalizaci.

Co je globalizace? Hledání pracovní definice

Vztah mezi globalizací a sociální změnou vyvolává významné otázky o povaze a dynamice modernity a o dlouhodobých trajektoriích změn v průběhu tisíciletí. Modernita nejen restrukturalizuje práci, kulturu, prostor a čas, ale vytváří také nové formy „nadmárodních“ a „translokálních“ spojení. V tomto smyslu tedy modernita získává dekontextualizované podoby. Podle klasické sociální teorie 19. století nastaly některé nejdůležitější sociální změny v důsledku spojeného působení francouzské a průmyslové revoluce. Podle sociální teorie posledního desetiletí 20. století ovládla naši pozornost otázka globalizace.

Někteří se však domnívají, že globalizace není ničím jiným než zveličovacím způsobem uvažování o současném životě. Podle tohoto názoru nestojíme před objevem nových a sociologicky významných záležitostí, ale nacházíme se pouze v novém světě starých sociálních trendů a problémů. Někteří autoři jsou toho názoru, že jestliže globalizace znamená prostě pohyb zboží, lidí a myšlenek přes hranice, není ničím novým: tento proces probíhá stovky a možná i tisíce let.

Z analytického hlediska nastává nepochybně jisté zmatení s ohledem na typ koncepce nebo teorie globalizace. James Rosenau (1996, s. 249) klade jisté

znepokojivé otázky. Ptá se: „Pojem globalizace označuje poměry, konečný stav, nebo proces? Je globalizace hlavně stavem mysli, nebo se skládá z objektivních okolností? Od jakého uspořádání se globalizace odchyľuje?“ Krátce řečeno, nebylo by nám lépe bez koncepce, která je náchylná k problému rétorického přetřžení a analytické nesoudržnosti?

Hlavní potř pojmu globalizace nespočívá v tom, že postrádá smysl, ale spíše v tom, že se stal zastřešujícím výrazem pro mnoho různých sociálních změn. Je to pojem přetřžený značným morálním i politickým balastem. Je to problém, před nímž bychom neměli uhýbat, ale měli bychom se snažit ho objasnit. V této kapitole vycházíme ze stanoviska, že opustit koncepci globalizace by bylo problematičtější než si ji ponechat. Související pojmy je však nutno kriticky posoudit a nově upravit. To proto, že debaty o globalizaci se zabývají velmi skutečnými sociálními změnami a teoretickými výzvami. Některé z nich mají kořeny v hluboké minulosti, jiné jsou poměrně nové.

V prvním přiblížení lze globalizaci považovat za sérii vyvíjejících se *procesů, vztahů a institucí*, jež *nejsou omezeny hranicemi národních států* a obsahují významné nadnárodní prvky. Globalizace se sice stala součástí slovníku soudobého liberálního ekonomického řádu, ale její význam a užitečnost jsou mnohem širší. Existuje mnoho významných empirických a teoretických otázek, které bez pojmu tohoto typu ztrácejí smysl. Pojem „mezinárodní“ není uspokojivý, protože vyvolává představu sociálního života odehrávajícího se *mezi* státy, a nikoli *mimo* ně. Pojem „nadnárodní“ se pokouší zachytit tuto představu o procesech a interakcích *uvnitř* konkrétních národních států, jež ovlivňují způsob života jiných národních států a *překonávají* hranice států mnoha rozmanitými, složitými a převážně neregulovanými a neuspořádanými způsoby.

Teoretici nyní diskutují o tom, zda je globalizace novým typem sociální změny, jež vytváří nové identity a nové formy sociální organizace. Pokud se *skutečně* jedná o nový typ sociální změny, vyvstávají otázky, zda globalizační trendy představují molocha ekonomické moci, jenž se zdánlivě vymyká lidské kontrole, nebo zda se jedná o takové změny, jejichž hnacím motorem je trh a technologie a jež dokážou zachránit svět před hladověním a konflikty. Morální výzvou je otázka, zda globalizace slouží pouze prospěchu bohatých a mocných, nebo zda představuje příležitost pro nové formy *kosmopolitních ctností, jež překračují hranice a spory národů a etnických skupin. Politické debaty se soustředí na otázku, zda lze globalizaci řídit ustáleným způsobem a do jaké míry lze vytvářet politické instituce, které zajistí globální demokracii. Takové debaty jsou svým rozsahem nepochybně interdisciplinární a týkají se široké škály oborů. Příspěvky k debatě o globalizaci zaznívají z tábora politické vědy, ekonomie, geografie, práva, antropologie i kulturních studií.

Nejprve se pokusíme analyzovat význam pojmu „nadnárodní“.

Globalizační trendy: idea „nadmárodního“ vývoje

Globalizace se ztotožňuje s předpokladem, že národní státy přestaly být významnou jednotkou pro analýzu a studium sociálního života. Je to v rozporu s tím, co bylo považováno za převládající „metodologický nacionalismus“ sociálního zkoumání 19. století (srov. A. D. Smith, 1983, s. 26; Wimmer a Schiller, 2002). Pro předchozí generace sociálních teoretiků byl národní stát základní jednotkou sociální organizace. Klasičtí sociální myslitelé, jako byli Marx, Weber a Durkheim, si sice uvědomovali mezinárodní vývoj, ale současně projevovali sklon ztotožňovat „společnost“ se sociálními procesy, které se politicky soustředily kolem národů a vztahů mezi státy. V současné době je společnost považována spíše za směsici trendů projevujících se v britské společnosti, ve francouzské společnosti, v německé společnosti a tak dále. Myšlenka globální sféry byla nejčastěji spojována s mezinárodními aktivitami, např. s obchodem, impériem a válkou. V Marxově díle jsou sice patrná spojení přesahující metodologický nacionalismus klasické sociální teorie, ale tento rámec se definitivně rozpadl teprve v posledních desetiletích po uveřejnění srovnávacích historických sociologických prací Immanuela *Wallersteina (1974, 1976, 1979) a dalších. (Podrobnější diskusi o Wallersteinově práci najdete v 6. kapitole na s. 210.)

To však neznamená, že soustředění na národní stát bylo zcela zapomenuto. Přežívá zejména v různých „realistických“ školách výzkumu mezinárodních vztahů. *„Realističtí“ autoři zabývající se studiem mezinárodních vztahů považují národní stát a praktiky **reálné politiky* (*realpolitik*) za základ světových událostí. Poukazují na mohutnost národního státu jako instituce a tvrdí, že většina z toho, co je považováno za „nadmárodní“, zůstává v mezích mezinárodního. Jakákoli pracovní definice globalizace by tedy měla být pečlivě vypracována tak, aby obsáhla trendy, které jsou spojovány s výzvami národně orientovaného myšlení a *současně* také odezvy realistické politické vědy. Proč bychom *měli* uvažovat o světě jako o něčem, co je více než soustava národních států, v níž působí národní vlády a národně situované podniky? Odpověď bude souviset s významem jistých klíčových *globalizačních trendů*.

Klíčové trendy obecně spojované s globalizací jsou tyto:

- zesílený pohyb zdrojů, myšlenek a lidí přes hranice; vzorce sociální organizace a moci, v nichž se takové pohyby odehrávají;
- hlubší vzájemná závislost mezi různými částmi světa, týká se regionů, měst a míst, ale také národních společností;
- rostoucí vědomí světa jako jednoho místa, „globální vědomí“.

Pokud chceme tuto definici dovést ještě dále, musíme učinit některé zásadní volby. Můžeme hovořit o jednotném ekonomickém fenoménu, nebo bychom měli mluvit o vícerozměrném souboru procesů, které mohou zahrnovat ekonomické, politické a kulturní prvky, jež se nepohybují podle jednotného vzorce, ale spíše se přesouvají různými směry?

Ekonomická interpretace globalizace je značně rozšířená a přitahuje pozornost k některým základním rysům našeho současného světa. Jsou to globální distribuce zboží, kapitálu a trhů práce; moc nadnárodních korporací; nové komunikační a informační technologie; globální konzumní vědomí a ideologie svobodného trhu a globální deregulace. Převážně ekonomické definice globalizace však s sebou nesou jeden problém, a sice že mohou být přeceňovány. Zboží, kapitál a technologie proudí přes hranice, ale totéž dělají také politické, kulturní a náboženské instituce, procesy a formy myšlení. Neřekli bychom, že lidská práva, populární hudba, islám či křesťanství jsou svým nadnárodním původem, mobilitou a dopady méně globální než trhy nebo peníze. Podobné globální proudy zasahují i přes libovolně stanovené hranice oddělující hospodářství od ostatních složek společnosti. Ve studiích z poslední doby se projevuje stále patrnější trend definovat globalizaci v širším smyslu a s ohledem nikoli pouze na jeden typický znak, ale spíše na celou řadu znaků (srov. Holm a Sorensen, 1995; Held, 1995; Holton, 1998). Kromě ekonomické globalizace se objevují také prvky globálního **politického zřízení* a globální *kultury*. Nemusí se vždy ubírat stejným směrem jako ekonomický vývoj. V tomto smyslu je globalizace spíše souborem procesů s „autonomní logikou“ než jedním hlavním procesem (Beck, 2000b, s. 11).

Procesy globalizace

Jaké jsou tedy hlavní procesy globalizace a jaké jsou mezi nimi vazby? Tyto otázky nás přivádějí ke vztahům, institucím a typům sociálních aktérů. Na následujících stránkách se zaměříme na úlohu pěti faktorů: Jsou to trhy; časoprostorová komprese; sítě, proudění a **„vyvázání“*; **řízení* a regulace; a národní stát.

Globalizované trhy

Prvním zjevným kandidátem na roli faktoru pohánějícího globalizaci jsou trhy. Trhy podléhají globalizaci snáze než formy vládnutí či kulturní identita.

Globální trhy pro kapitál, peníze, pracovní síly, zboží a služby jsou základním rysem všech významných teorií globalizace. Vyznačují se značnou mírou mobility přes hranice a vykazují významnou úroveň sbližování cen zboží, akcií, úrokové míry a praxe řízení (srov. Sklair, 2001; O'Rourke a Williamson, 1999). Pro národní státy je obtížné regulovat nejméně mobilní faktor výroby, jímž je pracovní síla, a je pro ně téměř nemožné sledovat ty nejpohyblivější procesy, např. elektronické převody peněz – natožpak aby na takové převody uvalily daně.

Trhy však nejsou zcela nestrukturované nebo neregulované. Trhy každodenně nepřerozdělují všechny zdroje prostřednictvím cenových mechanismů (viz Williamson, 1975). Spoléhají se na kontinuitu řízení, na nahromaděné vědění, na předvídatelné a poměrně spolehlivé soubory vlastnických práv a na určitou míru důvěry mezi účastníky trhu. Platí to zejména o mezinárodních aktivitách vykonávaných v kulturně a politicky rozmanitém prostředí, s napjatými časovými lhůtami a ve vysoce konkurenčním prostředí. V případě formálních organizací, jako jsou např. nadnárodní společnosti, pomáhají trhy strukturovat regulační orgány a právní systémy, ale vedle nich působí i méně formální mezilidské sítě. Aktéři zapojení do těchto činností nejsou jen výkonní ředitelé společností a jejich zaměstnanci, ale také tržně orientovaní odborně vzdělaní jedinci, lidé působící v médiích, v oblasti *public relations* a regulace.

Časoprostorová komprese a globální velkoměsta

Řada politických ekonomů, ekonomických sociologů a geografů analyzovala širší dimenze ekonomické globalizace. Tyto analýzy obvykle zdůrazňují změny ve vztazích mezi globalizací a sociálním uspořádáním času a prostoru. Pro autory tak rozmanitého zaměření, jako jsou *Giddens (1998), Harvey (1996), *Bauman (1998b), Virilio (1998) a *Castells (1996, 1998, 2000), globalizace ve svém nejobecnějším smyslu zahrnuje časoprostorovou kompresi. Díky rychlé komunikaci a pohybu lidí jsou prostorová omezení méně svazující. Se zhušťováním prostoru se strukturování lidské činnosti podřizuje jednomu globálnímu času. Sociální uspořádání prostoru začíná být nadnárodní. Podle Saske Sassenové (1994) se nadnárodní strukturování globálního kapitalismu odehrává spíše v globálních velkoměstech než v národních státech. Města jako New York, Londýn, Frankfurt a Tokio představují významná centra ekonomické moci a jsou sídlem stěžejních služeb, na nichž závisí činnost nadnárodních společností. Prostorová mapa globálních mocností stále méně souvisí s národními hranicemi a stále více se opírá o vazby mezi globálními velkoměsty.

Sítě, toky a „vyvázání“

Podle Manuela *Castellse lze ekonomickou globalizaci nejlépe pochopit na základě představy „společnosti sítí“ (1996, 1998, 2000). Zatímco národní státy spoléhají na myšlenku svrchovaných mocenských center řídicích dané území, rodící se globální řád závisí na multicentrických sítích spojujících kapitál, informace a moc. Nezáleží ani tak na skutečné prostorové blízkosti na daném území, ale na simultánně probíhajících procesech, jež jsou stále více prostorově odděleny a jsou vysoce mobilní. V prostoru, který Castells označuje jako „prostor proudění“, lze pozorovat několik vzájemně propojených prvků. Jsou to okruhy elektronických impulsů – technologické nosiče globalizace – obsahující uzly a centra, v nichž jsou toky strategicky usměrňovány, stejně jako v globálních velkoměstech. Jejich součástí je také tvorba *kosmopolitních manažerských elit, jež jsou klíčovými lidskými aktéry celého procesu. V tomto ohledu společnosti nadnárodních sítí nahrazují národní společnosti.

Podle Carnoyho a Castellse (2001) státní instituce nově definují své hranice jednak *navenek* na mezinárodní nebo nadnárodní bázi tím, že se včleňují do dlouhého řetězce rozhodování a řízení, jednak *vnitřně* prostřednictvím regionální devoluce. Ti, kteří jsou ze sítí vyloučeni, zůstávají nehybní v prostoru a jsou ochuzeni o vědění. Zabydlují se v prostoru nehybnosti, kde nedochází k žádným tokům. Pozitivní normativní asociace kosmopolitismu získávají v tomto procesu opačné znaménko. Kosmopolitismus přestává být počestným demokratickým ideálem nadnárodního míru a stává se třídním vědomím elitních globalizátorů, kteří působí v prostoru proudění prostřednictvím mocenských sítí a osobní mobility. V prostoru nehybnosti mezitím vzniká *„politika identity“ jako obranná forma lidové mobilizace. Z tohoto pohledu vypadají vyhlídky demokratické globální politiky neradostně. Jsou redukovány na obranné operace vycházející z prostoru nehybnosti a namířené proti dynamickému prostoru proudění, který udává tempo doby. Řečeno s *Baumanem (1998c), „pro některé globalizace, pro jiné lokalizace“.

Ekonomika je vždy spojena s širšími aspekty lidské společnosti. Typy takového spojení mohou být různé, od vysoké míry ekonomické nezávislosti na jednom konci spektra až k tomu, co Karl *Polanyi nazývá kulturně-historickým „zakotvením“ (Polanyi, 1944). (O Polanyiho práci se podrobněji dočtete v 1. kapitole a v 1. rámečku.) Ekonomická autonomie je spojována s narušením její zakotvenosti neboli s jejím *„vyvázáním“. Souvisí s myšlenkami deregulace trhů, volným obchodem a liberální zásadou laissez-faire. Předpokládá se, že ekonomika může fungovat bez neustálých a intenzivních zásahů politického či morálního druhu. Podle některých komentátorů se to nejen děje, ale *mělo* by se to dít, neboť výsledkem takového uspořádání je vyšší účinnost a produk-

tivita, a v konečném důsledku také zvýšení lidského blahobytu. V klasické zakotvené ekonomice jsou těsně provázány prvky ekonomické, politické i kulturní. Oponenti globalizace se domnívají, že soudobá vyvázaná ekonomika povyšuje ekonomické hodnoty nad všechny ostatní hodnoty a plodí vysokou míru globální nerovnosti a nespravedlnosti.

Řízení a regulace

Mezi oběma konci spektra – pevně zakotvená ekonomika na jedné straně, otevřená vyvázaná ekonomika na straně druhé – lze pozorovat celou škálu různých možností. Ekonomiku a společnost lze propojit prostřednictvím koncepce globální regulace a „řízení“. Zatímco vláda je obvykle založena na myšlence státní svrchovanosti, „řízení“ zahrnuje širší pravidla, jejichž prostřednictvím různé skupiny aktérů – státních i nestátních – organizují sociální transakce. Regulace prostřednictvím řízení se nachází přibližně uprostřed mezi volným trhem a státní kontrolou. Může být institucionalizována prostřednictvím formálních organizací nebo může být prováděna prostřednictvím neformálních sítí. Ekonomická „deregulace“ je v této souvislosti poněkud nesprávným označením, protože tržní hospodářství spoléhá na celou škálu regulačních opatření, jež lze lépe vyjádřit pojmem „řízení“.

Proslulé instituce, jako je např. Mezinárodní měnový fond nebo Světová obchodní organizace, se snaží regulovat některé aspekty ekonomického života, např. globální finanční stabilitu a multilaterální pravidla obchodování. Kromě nich působí také řada méně známých orgánů, např. organizace Codex Alimentarius, která se soustředí na potravinářské normy, a Mezinárodní organizace práce, jež se zabývá pracovními normami. Mezi méně formální sítě patří elitní seskupení kolem orgánů jako je např. Světové ekonomické fórum, které působí jako strategické diskusní fórum pro řízení světové ekonomiky.

Rozšíření globální ekonomické analýzy mimo trhy na regulační úmluvy a sítě řízení představuje nejnovější formu, jakou na sebe vzaly dříve ustavené tradice politické ekonomie. Jejich cílem bylo zkoumat mocenské vztahy, v nichž působí trhy, a jejich důsledky pro ekonomický vývoj a sociální nerovnost. Tyto přístupy jsou důležitým spojovacím prvkem napomáhajícím všestrannému pochopení globalizace, neboť spojují ekonomiku s mocí, politickými institucemi a veřejnou politikou.

Nevyřešenou otázkou v přístupech politické ekonomie zůstává míra, v níž tržně orientovaná ekonomická moc dominuje politickému a kulturnímu životu. Jeden proud argumentace tvrdí, že ekonomická globalizace je natolik dominantní, že přetváří politické, zákonné a kulturní formy globalizace k vlastnímu

obrazu. Je-li tomu tak, měli bychom dospět k závěru, že existuje jen jeden hlavní proces globalizace, a sice globalizace ekonomická. Není-li tomu tak, budeme muset hovořit o mnohočetných formách globalizace, jež možná nebudou působit ve vzájemné shodě, ale budou spíše vykazovat konfliktní a antagonistické prvky. Ve zbývajících částech této kapitoly budeme zkoumat tyto dva předpoklady. Nejprve se podíváme na postavení národního státu a budeme se ptát, zda podmínky ekonomické globalizace vedou k oslabení národního státu.

Oslabuje se národní stát?

Představa o jednom hlavním procesu globalizace zahrnuje řadu možných mechanismů. Jedno poněkud zjednodušující tvrzení, které je vystaveno stále ostřejší kritice, zastává názor, že ekonomická globalizace podkopává nebo nahlodává legislativní a výkonnou moc existujících národních států (Ohmae, 1990, 1996). Ve světle tohoto názoru vyhlíží globalizace jako anarchistický kapitalismus. Jeden z hlavních problémů tohoto přístupu tkví v tom, že opomíjí zdatnost řídicích a vládních orgánů národních států a zejména jejich zapojení do nových regulačních funkcí. Je sice pravda, že některé regulační funkce národního státu ztratily na významu, zejména státní podniky a intervenční makroekonomické plánování. Mnohé národní státy však v posledních letech převzaly nové regulační funkce, např. sociální regulaci osobních vztahů, jež se dotýkají dětí, žen, rozvodů a potratů (srov. Mann, 1993b, s. 118). Nadnárodní legislativní činnost Evropské unie převzala značné množství regulačních funkcí, jež dříve vykonávaly národní vlády. Evropská unie se snaží podporovat liberální politiku, jež zvyšuje globální konkurenceschopnost evropských podniků. Obecně však platí, že legislativa EU členským státům sice odebrala některé regulační možnosti, ale mnohem více možností jim přidala. Na rozdíl od široce rozšířeného dojmu jsou sociální výdaje státu v *pozitivní korelaci* s ekonomickou otevřeností (Rodrik, 1996; Evans, 1997; Therborn, 1999). Znamená to, že státy s liberální hospodářskou politikou otevřenou zahraničním investicím nesnižují výdaje na sociální zabezpečení svých občanů. Je však zřejmé, že ekonomická globalizace vyžaduje takové státy a kulturní uskupení, jež jsou příznivě nakloněny ochraně práva na soukromý majetek. Národní státy tedy musí zajistit hmotnou infrastrukturu a lidský kapitál vhodný pro tržní využití, což podporuje přinejmenším globální spotřebitelské vědomí (Carnoy, 1993; Sklair, 2001). Globální hospodářská soutěž může vést národní vlády ke zvýšení ochrany domácího průmyslu, ale často je také povzbudí k uvolnění legislativy a legislativních sil, jež omezují konkurenceschopnost národních podniků na globálních trzích.

Myšlenku globálního spotřebitelského vědomí rozpracoval George *Ritzer. K označení tohoto jevu použil výraz „mcdonaldizace“. Jeho úvahy jsou shrnuty ve 36. rámečku.

Spojení mezi ekonomikou a kulturou přispívá podle některých teoretiků k vývoji, který začal být označován jako „Coca-kolonizace“ nebo „mcdonaldizace“ světa. *Racionalizace výroby a metody služeb a dodávek přizpůsobené standardizovanému globálnímu marketingu vytvářejí podle George *Ritzera (1993) globalizované spotřebitele. Globální korporace, mediální seskupení a reklamní agentury pořádají masové trhy podle standardizovaných a předvídatelných výrobních formátů a spotřebitelských postupů. Součástí tohoto vývoje jsou globálně rozeznatelné produkty označené globálními značkami a ovládané pomocí místních franšízových smluv, které přesně stanovují způsob dodání a prodeje produktů. Podle této teorie je ekonomická globalizace zdrojem celosvětového kulturního sblížení na základě standardizovaného a privatizovaného konzumerismu. V souladu s tím upadají veřejné oblasti demokratické politiky a politické spoluúčasti (srov. Barber, 1996).

Přesvědčivost těchto argumentů se stala předmětem prudkých debat. Jeden problém tkví v předpokladu, že spotřebitelé nejsou dobře informovaní činitelé schopní samostatného rozhodování, ale kulturní tupci. Je třeba se ptát, zda výrobci mohou jednoduše vytvořit konzumenta, jakého potřebují, nebo zda četné nezdarů v oblasti spotřebitelského marketingu nenaznačují, že sociologicky přesvědčivější by byla koncepce relativně méně standardizovaných marketingových strategií zaměřených na konkrétní skupiny spotřebitelů. Dalšími aspekty debaty o tom, zda ekonomická globalizace přispívá ke kulturní „homogenizaci“, se zabývá 37. rámeček v této kapitole.

Problémy ekonomického determinismu

Tvrzení o jednotném hlavním procesu globalizace poháněném kapitalistickými ekonomickými zájmy se vyznačuje značnou mírou empirické důvěryhodnosti a přijímají je mnozí kritici globalizace. Tato tvrzení jsou však náchylná k problémům spojeným s ekonomickým *determinismem. Představa o jednom základním hybateli globalizace vychází z předpokladu existence jediné zastřešující dimenze sociálního života. Obvykle se předpokládá, že je spojena s působením jistého typu základní sociální funkce. Podle některých komentátorů je touto základní funkcí pud materiálního přežití a sledování hmotných soukromých zájmů. Podle jiného názoru je touto silou snaha naplnit sociální

tvořivost prostřednictvím společné práce. První hledisko tedy výrazně hovoří ve prospěch kapitalismu a liberalismu, kdežto druhé hledisko je výrazně antikapitalistické či marxistické. V obou těchto názorech je však patrný ekonomický redukcionismus, který nahlíží na globalizaci z ekonomického hlediska a vychází z existence prvotního hybatele. Podle některých zastánců globálního antikapitalistického hlediska je hnacím motorem globalizace sledování osobních zájmů ekonomicky silných aktérů na úkor zájmů všech ostatních; dalším hnacím motorem může být konflikt mezi osobními zájmy jedinců a kolektivním úsilím o emancipaci. Tato skupina argumentů redukuje četné aspekty globalizace do jedné sjednocené logiky. Hlavní potíží tkví v tom, že existují také jiné sociální procesy, jež odpovídají výše uvedené definici globalizace. Je však obtížné, ne-li nemožné, považovat je za přímé důsledky globalizovaných trhů a ekonomické moci. V této souvislosti se nyní musíme zaměřit na některé významné právní, politické a kulturní aspekty globalizace.

Právní, politická a kulturní globalizace

Jeden způsob uvažování o globální mnohorozměrnosti navrhuje britský politický sociolog David Held (1995). Hovoří o tom, že globalizace je výzvou pro národní státy a národní svrchovanost nejen kvůli vývoji světového hospodářství, ale také kvůli řadě jiných procesů, které zahrnují mezinárodní či nadnárodní vývoj v oblasti práva, politického rozhodování a kultury. Bylo napsáno mnoho knih na téma „alternativní globalizace“ nebo „jiné globalizace“ (srov. Therborn, 1999; Geyer a Paulmann, 2001; Hopkins, 2001).

V právní oblasti mezinárodní právo stále častěji uznává moc, práva a povinnosti přesahující svrchovanost národních států (Held, 1995, s. 101). Projevil se významný trend směřující k uznání všeobecných lidských práv každého jedince; symbolem tohoto trendu se stal norimberský proces s nacistickými vůdci. Tato vznikající globální norma stojí mimo myšlenku národních občanských práv a povinností zajišťovaných na úrovni národních států. Obdobné koncepce společného dědictví lidstva zazněly v diskusích o ochraně životního prostředí. Tyto normy se velmi rychle globalizovaly. Je však třeba připustit, že zůstávají spíše na úrovni deklarací než skutečného zavádění do praxe. Nelze však pochybovat o tom, že organizace jako např. OSN společně s některými národními vládami a četnými nevládními organizacemi, např. Amnesty International, a s podporou globálních sociálních hnutí a aktivistů s velkým nasazením usilovaly o zavedení těchto norem do praxe. Mnozí kritici globálních korporací citují v této souvislosti případy, kdy se velké společnosti

stavějí lhostejně k lidským právům a životnímu prostředí, nebo je dokonce porušují a ničí. Je obtížné připisovat dynamiku tohoto vývoje pouze ekonomické globalizaci, ať už z pozitivního liberálního hlediska, nebo z negativního marxistického hlediska.

Rozhodování v politické sféře zahrnuje vládu i „řízení“. Národní vlády v západních zemích si obvykle nad některými záležitostmi, jako jsou např. daně a imigrační politika, podrží vyšší míru kontroly než nad jinými. Pokud jde o vládu, byly některé aspekty národní svrchovanosti přeneseny vzhůru k regionálním nebo globálním institucím. V Evropě je to patrné na úrovni EU. Je to zřejmé rovněž na obchodních pravidlech a dohodách, jež stanovuje WTO. Méně patrné je to v případě OSN: i když je některá složka svrchovanosti předána nebo oslabena prostřednictvím globální harmonizace pravidel a norem, národní státy si podrží svou formální právní suverenitu. Nadnárodní dohody v tomto případě stále vyžadují souhlas národních států. Právě proto Held v tomto případě píše spíše o *mezinárodním* než *nadnárodním* politickém rozhodování. Přesto však celkově platí, že jestliže se národní státy staly součástí orgánů pracujících v jistém smyslu mimo národní mechanismy, jsou stále častěji předmětem procesů a postupů určených nadnárodní byrokracií a formulovaných nadnárodními expertními orgány. Jakmile národní státy přistoupí na nadnárodní soustavu pravidel, začnou být vystaveny nadnárodním morálním tlakům a musí pracovat v souladu s tím, k čemu se zavázaly. Nepopíráme, že některé mocnější státy, zejména USA, si mohou dovolit takové tlaky ignorovat. Přesto však *normativní tlak na dodržování nadnárodních požadavků zůstává účinným faktorem v soudobém politickém rozhodování.

Je ekonomická globalizace hnacím motorem právní a politické globalizace?

Chceme-li naprosto přesvědčivě objasnit význam právní a politické globalizace, měli bychom znovu otevřít otázku hospodářství. Lze namítat, že typy právní a politické globalizace, jež jsme až dosud popsali, se zrodily zejména v reakci na výzvy ekonomické globalizace jako její důsledek, nebo snad jako její ideologické „funkce“?

Nad touto otázkou se můžeme zamýšlet ve dvou základních rovinách. V první, v níž ekonomičtí aktéři podporují instituce s cílem posílit nebo stabilizovat fungování globálních trhů. V druhé, v níž fungování těchto trhů působí na přírodní prostředí a na obecnější modely sociálního a kulturního života způsobem, který je považován za nepřijatelný z hlediska hospodářské udržitelnosti a sociální stability.

Z prvního hlediska lze tvrdit, že mnohé ze silných regulačních orgánů, jako např. Světová banka nebo WTO, plní funkce ekonomické politiky a za své poslání považují podporu ekonomické globalizace. Hlavními hráči a lobbisty v nadnárodním prostoru jsou korporace. Sama EU se v mnoha ohledech vyvinula jako tržní blok soupeřící s americkým kapitalismem. Ze druhého hlediska platí, že velkou část sociální a environmentální debaty lze shrnout pod heslo „jiná cesta k trhu“ a obsah této debaty je určen ekonomickou globalizací (srov. Sassen, 1998; Stiglitz, 2002).

Tyto narace však přesto mají svá omezení. Je třeba vidět širší globální procesy v činnosti a je nutno definovat obecnější teoretický rámec. Ulrich *Beck k tomu říká: „Různé autonomní logiky globalizace – logika ekologie, kultury, ekonomiky, politiky a občanské společnosti – existují vedle sebe a nelze je redukovat nebo složit jednu do druhé“ (2000a, s. 11). Dále je možné zaměřit se na globalizaci takových procesů, jako je hledání osobní a sociální bezpečnosti a rozvinutí smysluplné identity, hnutí za lidská práva, lepší politickou a sociální spravedlnost a větší spravedlnost při rozdělování zdrojů.

V této souvislosti lze na dokreslení uvést dva užitečné příklady. První se týká aktivních debat o výhodách a nevýhodách tržně orientované globální ekonomiky. Jelikož ekonomická globalizace vykořisťovala levnou pracovní sílu a negativně ovlivňovala životní prostředí, je skutečně odpovědná za procesy, které její kritici považují za nepřijatelné. Ale morální kritéria, která kritici používají, nejsou v žádném přímém smyslu produktem ekonomické globalizace. Čerpají ze škály tradičních a moderních vjemů a postojů vůči přírodě, komunitě, demokracii a sociální spravedlnosti. Myšlenky na život v harmonii s přírodou nebo na právo na lidovou samosprávu nemusely čekat na zrod soudobé ekonomické globalizace, i když schopnost organizovat kritické koalice závisí do značné míry na levné komunikační, informační a dopravní technologii.

Druhý příklad se týká spojení mezi globalizací a otázkami lidské bezpečnosti, včetně geopolitické a osobní bezpečnosti. Tyto otázky stály poněkud stranou zájmu sociologů. Thomas *Hobbes vytvořil v 17. století koncepci „přirozeného stavu“, podle níž je život „zlý, krutý a krátký“. Položil také naléhavou otázku, jak dosáhnout osobní a kolektivní bezpečnosti. Odpověď podle něj spočívala ve vytvoření silné suverénní mocnosti. Sociologové se touto otázkou zabývali prostřednictvím analýzy vnitřní funkce národního státu a věnovali se také ekonomickým příčinám nejistoty. Křehkost sociálního života se ocitla v centru pozornosti teprve nedávno se zrodem „sociologie rizika“ (podrobněji se jí zabýváme ve 13. kapitole na s. 377). Studium mezinárodní bezpečnosti je přenecháno oboru mezinárodních vztahů.

Ke druhému příkladu nejistoty lze namítnout, že s veřejným vnímáním globálního ohrožení kvality života souvisí spíše budování OSN a jejích orgánů, např. Světové zdravotnické organizace, než pouze vzorce společenské ekonomické moci. Můžeme nepochybně bojovat o ekonomické otázky, ale strach z války nelze redukovat na ekonomický kalkul. Osobní nejistota tváří v tvář globálnímu ohrožení přírody se může soustředit na činnost firemních nebo státních znečišťovatelů, ale snaha o porozumění a účinnou nápravu je mnohem širší záležitostí, než je globalizace morálních a politických práv a odpovědností. Slogan nevládních organizací „Myslet globálně, jednat lokálně“ je příznačný pro světový názor mnoha kritiků ekonomické globalizace a naznačuje složitý vztah mezi globálními aspiracemi a lokální kompetencí.

V odpovědi na otázku položenou v úvodu „Je ekonomická globalizace hlavním motorem právní a politické globalizace?“ je možno říci následující: Právní a politická globalizace je normativně nezávislá na ekonomické globalizaci a je s ní funkčně spřízněná, ale nelze ji na pouhou ekonomickou globalizaci funkčně zjednodušit.

Dva příklady: regulace globálního obchodu a rozvoj internetu

Vícerozměrný rámec úvah o globalizaci lze ilustrovat dvěma příklady, a sice globální regulací obchodu a rozvojem internetu. Postupně se zaměříme na každý z uvedených příkladů.

Ve své studii globální regulace obchodu ve 13 politických oblastech propůjčili Braithwaite a Drahos (2000) empirickou hloubku myšlenky globální komplexity a současně zdůraznili zapojení četných aktérů do globálního rozhodování a řízení. Mezi aktéry globálního rozhodování a řízení patří velké korporace a státy, ale také intelektuální komunity vědců, odborníků a vzdělavců, nevládní organizace a sociální hnutí. Na jedné straně dospěli Braithwaite a Drahos k závěru, že nejvlivnějším aktérem při prosazování globální regulace je vláda Spojených států a že největší zájem na uplatňování moci globálních regulačních institucí mají americké korporace. Na druhé straně však autoři dospěli také k závěru, že různou mírou vlivu disponuje i řada dalších aktérů. V sektoru globální environmentální regulace uvádějí Braithwaite a Drahos devět různých typů aktérů. Jsou uvedeni v tabulce 14.1.

Regulační výsledky vznikají ze složitých interakcí, konfliktů a kompromisů mezi jednotlivými hráči. Stát vystupuje někdy jako zástupce národního podnikání a jindy jako zástupce domácích hnutí na ochranu životního prostředí. Podniky někdy podporují deregulační scénáře, které vedou k ničím neomezenému konkurenčnímu boji, ale jindy ponoukají státy k podpoře environmentální re-

Významní aktéři v procesu globální environmentální regulace

Zdroj: upraveno podle Braithwaite a Drahos (2000, s. 466)

Seskupení států	OECD, G7, Světová banka
Státy	USA, Německo, Norsko, Nizozemsko
Mezinárodní obchodní organizace	Rada pro udržitelný rozvoj, Rada pro ochranu ozonové vrstvy
Národní obchodní organizace	Sdružení amerických chemických výrobců, Japonská velrybářská asociace
Korporace	DuPont, ICI, Lloyd's Registr
Mezinárodní nevládní organizace	Greepeace, Mezinárodní organizace pro tvorbu norem ISO, World Rainforest Network
Národní nevládní organizace	Fond ochrany životního prostředí (USA)
Veřejnost	Formuje se příležitostně v souvislosti s konkrétními událostmi, např. s havárií v Bhopálu nebo havárií tankeru <i>Torrey Canyon</i>
Jedinci	Rachel Carsonová, autorka <i>Silent Spring</i>

gulace sektorů, v nichž mají místní podniky „zelené“ konkurenční výhody – to se děje např. v Německu. Tato analýza zdaleka nestanovila ostře polarizovaný a mravně podložený portrét globálního dobra zastoupeného ochranářskými aktivitami a globálního zla zastoupeného aktivitami velkých výrobců.

Obecně lze říci, že globalizace regulačních procesů se obvykle odehrává skrze soutěžení o principy a způsoby kontroly. Součástí soupeření o principy jsou dobře známé debaty o deregulaci v protikladu k regulaci a o národní suverenitě v protikladu k univerzálně platným nadnárodním normám. Patří sem však také procesní záležitosti, jako je transparentnost a odpovědnost, ale i konflikty v souvislosti s donucovacími mechanismy, jako je např. užití vojenské moci jako mechanismu zajištění globální bezpečnosti a metody ekonomického donucení v podobě požadavků MMF. Toto soupeření naznačuje, že globální agenda není výlučně v rukou mocných. Výmluvně o tom svědčí také dopad četných protestních událostí, jež následovaly po konferenci WTO v Seattlu v roce 1999 a založení Světového sociálního fóra v brazilském Porto Alegre v roce 2001.

Druhým příkladem, který si v této souvislosti zaslouží naši pozornost, je internet. Máme zde k dispozici komunikační technologii, která se zrodila

ze dvou poněkud nesourodých zdrojů. Prvním z nich byly USA a zejména americké ozbrojené síly, které financovaly výzkum multicentrálního komunikačního systému schopného odolat nukleárnímu útoku. Druhým zdrojem bylo několik různorodých skupin badatelů v oblasti informačních technologií v Kalifornii i jinde, kteří chtěli zkoumat možnosti interpersonálních komunikačních sítí dostupných jedincům – jedincům zezdola i organizacím seshora. V počátečních fázích byly hnací síly tohoto procesu velmi rozmanité a relativně málo podléhaly ekonomickým tlakům velkých společností. Přestože v osmdesátých letech prudce vzrostl vliv korporací, jejichž symbolem je Microsoft, odkaz dostupného komunikačního nástroje dosud přetrvává. Mnoho významných softwarových inženýrů nepřestává zásobovat veřejnou sféru technickými znalostmi, i když se vlivné korporace snaží chránit své duševní vlastnictví. Internet jako hnací motor a prostředník globalizované komunikace se nepochybně vyvinul z několika zdrojů a nadále odráží četná uživatelská hlediska.

Globální kultura a „glokalizace“

Globální kulturní život je prostorem, kde se projevují četné a často soupeřící protichůdné trendy. Lze namítat, že skutečný obraz je mnohem složitější a paradoxnější, než jak jej vykreslují prosté teorie mcdonaldizace a kulturního imperialismu (srov. Holton, 2000). Je patrný zajímavý vývoj přinejmenším ve třech směrech. Prvním z nich je proces homogenizace, v němž vítězí racionální standardizace firem, jako jsou McDonald's, Nike a Starbucks. Zde jde nepochybně o to, že mocné ekonomické zájmy usilují o vytvoření a ovládnutí globálních spotřebitelských trhů. Druhým trendem je však odpor vůči globální kultuře v jejích standardizovaných konzumentských formách. Souvisí to se silnou tendencí jedinců a skupin identifikovat se s konkrétními místy a kulturními možnostmi a se silou národní identity, která se však neprojevuje jen v nehorázně nacionalistické formě. Třetí složkou je rozvoj interkulturních fúzí či hybridů, jež v sobě spojují kulturní prvky z různých zdrojů – jako příklad poslouží „world music“ a řada *synkretických módních stylů.

Složitost kulturních trendů vyžaduje značnou analytickou pozornost. Hlavním důvodem je skutečnost, že rozhodně není snadné definovat vztah mezi globální kulturou a jinými národními nebo lokálními kulturními formami a institucemi. Zcela běžně se uvažuje o ostrých rozdílech mezi globální, národní a místní úrovní aktivity, ale zdaleka není jisté, že je možné tyto „úrovně“ přesvědčivě odlišit. Ve skutečnosti se zdá, že dochází ke vzájemnému pronikání přes vysoce propustné hranice.

Vlivné postavení si získal koncept „glokalizace“, který rozvíjel britský sociolog Roland Robertson (1992, 1995). Robertson původně rozvíjel myšlenku fúze globálního a lokálního ve snaze pochopit synkretický charakter japonského náboženství. Typickým znakem japonské zbožnosti je podle Robertsona vypůjčování prvků z různých náboženství, zejména z buddhismu, jehož vliv zasáhl do Japonska z asijské pevniny, a šintoismu, japonského státního náboženství. Japonci se z různých příčin přikláníjí k oběma náboženstvím a svým vyznáním se nepovažují za buddhisty ani šintoisty. Součástí Robertsonovy diskuse o fúzi globálního a lokálního je ambiciózní teorie sociálního života jako kombinace univerzálního a partikulárního. Sociální život je lokalizován či specifikován v čase a prostoru, ale stejnou měrou je zapojen do globalizovaných či zevšeobecněných diskurzů o podstatě vesmíru a lidstva a zahrnuje základní otázky smyslu života. V tomto ohledu jsou Robertsonovy klíčové koncepte ontologické, protože přísluší k lidským bytostem a k aspektům lidské existence. „Glokalizace“ je lidským osudem, dá-li se to tak říci. Rozličné národy jsou vybaveny lokálními kořeny, ale svou existenci nemohou pochopit bez zapojení do globálního kontextu, což nezbytně vede k relativizaci náhledů na přejímané kulturní, náboženské a historické tradice.

Výmluvným příkladem dvojznačnosti mezi globálním, národním a lokálním v oblasti populární hudby je soutěž populárních písní Eurovize, kterou se budeme zabývat ve 37. rámečku.

RÁMEČEK 37

Soutěž populárních písní Eurovize: Kulturní imperialismus, nebo lokální synkretismus?

V soutěži populárních písní Eurovize zastupují soutěžící různé země, přičemž každá z nich organizuje národní soutěž, z níž vzejde její evropský reprezentant. Při finálovém večeru soutěže diváci hlasují pro jednotlivé písně pomocí národního systému hlasování. Zajímavé je, že hlasující v jednotlivých zemích často podporují soutěžící ze sousedních zemí nebo z těch, s nimiž je pojí historické vazby. V této souvislosti si můžeme položit otázku, zda může být soutěž příkladem národního odporu vůči globalizaci. Proti tomuto předpokladu hovoří skutečnost, že v soutěži je relativně omezeno využití prvků lidové hudby a národních krojů. Všeobecným hudebním vyjadřovacím prostředkem je popová píseň spojující afroamerické a evropské prvky bez zvláštních odkazů na národní identitu. Samotní soutěžící jsou často nedávní imigranti, kteří k celkovému obrazu přispívají spíše multikulturními než národními prvky.

Hannerz (1992) se zamýšlel nad švédskou písní účastníci se soutěže na sklonku osmdesátých let a zmiňuje se o nedorozuměních v souvislosti s národní integritou celého procesu.

Ve švédské národní soutěži, jež měla určit „švédského“ účastníka evropské soutěže, „bylo zcela přijatelné, že ... první postupující píseň zpívala zpěvačka z Finska a druhou zpěvačka afroamerického původu ... Obě (přistěhovalkyně) byly považovány za představitelky nové heterogenity švédské společnosti ... Kontroverzní byla ale vítězná píseň, jejíž refrén zněl ‚Four Bugs (značka žvýkačky) a Coca-Cola‘ ... Z oněch dvou jmenovaných byla Coca-Cola diskutabilnější ... jako ústřední symbol ‚kulturního imperialismu‘ ... Mnohem méně pozornosti vyvolala skutečnost, že vítězná melodie byla kalypso“ (původně společenský tanec z Trinidadu – pozn. překl.) (1992, s. 217). Vítězná píseň švédské soutěže tedy čerpala současně z finských, amerických, afro-amerických a karibských prvků.

Úkolem je nyní nejen rozhodnout, zda jde spíše o globální, nebo národní fenomén. Je zde také třetí možnost, že se jedná o vzájemné pronikání globálního a národního, o jistý typ „glokální“ fúze globálního a lokálního. Je-li tomu tak, můžeme se ptát: Jak dalece je rozšířen tento globální či „glokální“ *synkretismus? Z této otázky vyplývá hned několik dalších. Co je hnacím motorem tohoto glokálního synkretismu? Pokud je to zejména globalizovaný kapitalistický zábavní průmysl, proč získává tak složité kulturní formy? Jestliže je argument kulturního imperialismu neplatný, můžeme hovořit o jistých typech rodící se národní, regionální nebo translokální identity? To vyvolává otázku po míře nezávislosti globálního publika na procesech globální masové mediální produkce. Nakonec se můžeme také ptát, jak jsou tyto události významné pro pochopení globalizace. Jsou to nepodstatné události, nebo jsou naopak význačné sotva patrným způsobem, možná jako banální formy kulturního synkretismu analogické k formám národního symbolismu, jež jsou považovány za samozřejmost a o nichž Michael Billig (1995) hovoří jako o „banálním nacionalismu“?

Univerzalizmus a partikularismus

Analýza globalizace Rolanda Robertsona je zasazena do širšího konceptuálního rámce. Na nejobecnější úrovni je „globální pole“ vytvářeno interakcemi mezi čtyřmi skladebnými prvky, a sice individuálními lidskými aktéry, národními společnostmi, společenskými *světovými systémy a nakonec „lidstvem“ v jakémśi obecném smyslu (1992, s. 27). Při takových interakcích dochází k častým vzájemným průnikům univerzálního a partikulárního. Robertson hovoří o „univerzalizaci *partikularismu a o partikularizaci univerzalizmu“ (1992, s. 100). Výchozím bodem této teze je skutečnost, že v globalizační epoše již neexistují jedinci ani společnosti imunní vůči globálním vlivům, přestože dosud záleží na specifických vazbách času a prostoru. Globální a lokální se vzájemně vytvářejí.

Princip „univerzalizace partikularismu“ lze sledovat na globální difuzi partikulárních sociálních forem, jako je systém volného trhu nebo forma národního státu, které kdysi vznikly ve specifickém historickém kontextu raně moderní Evropy. Princip „partikularizace univerzalizmu“ je patrný v přizpůsobení či relativizaci obecných institucí a vnímání partikulárních kontextů. Příkladem je přizpůsobení univerzálních norem lidských práv partikulárním potřebám a včlenění univerzálních představ o právech do konkrétních národních soustav občanství. Na Západě v uplynulých 200 letech přineslo ženské hnutí partikularizaci abstraktní univerzální ideje „lidských práv“. Na těchto příkladech vidíme, jak univerzální hodnoty proměňují partikulární uspořádání v jistých kontextech a naopak lze rovněž pozorovat vývoj v opačném směru, kdy partikulární kontexty proměňují způsob, jímž lidé chápou význam univerzálního.

Další skupina přístupů k těmto otázkám se rozvinula kolem představ o „kosmopolitní demokracii“. Formuloval je David Held a další teoretici jako normativní ideály „globální občanské společnosti“ nebo „kosmopolitiky“ (1995; Archibugi a Held, 1995; Kaldor, 2003). Debaty o kosmopolitní demokracii se odvolávají na univerzální hodnoty transparentnosti, odpovědnosti, míru a spravedlnosti ve světových záležitostech; snaží se rovněž ukázat, jak byly tyto hodnoty obohaceny partikularistickými tradicemi různých národních společností. Mnozí by rovněž považovali vývoj nadnárodních sociálních hnutí za známku vznikající kosmopolitní demokracie povstávající z dialogu mezi globálním, národním a lokálním. Světové sociální fórum svědčí o sblížování globálního sociálního porozumění s ohledem na velmi rozmanitá hlediska, otázky a problémy.

Diferenciace a integrace v globalizační teorii

Hovořit o četných rozměrech globalizace znamená čerpat ze základní představy sociální teorie o **diferenciaci*. Podle **funkcionalistické* teorie se společnost během času diferencuje do různých dílčích systémů, z nichž každý plní odlišnou sociální funkci nebo vykonává vlastní soubor aktivit. Podle jednoho velmi prostého modelu se ekonomika zabývá výrobou, distribucí a spotřebou, politika řeší přidělování veřejných zdrojů zákonnými způsoby, zatímco kultura dodává sociálním aktérům smysl a zásobu symbolických a praktických zdrojů. Taková diferenciace poskytuje různé výhody specializace společně s institucemi, jako jsou trhy, vlády a náboženské organizace obsazující relativně autonomní místa v celkovém sociálním systému. Funkcionalistickou teorii prosazovali zejména Talcott **Parsons* a Robert **Merton*, ale představa

„mnoha rozměrů“ a „mnoha autonomních logik vývoje“ také připomíná trvalý odkaz idejí Maxe Webera.

Myšlenku diferenciacie provází jedna zásadní pochybnost, a sice jak dalece je kompatibilní se sociální **integrací*. Může nadměrná diferenciacie vést k nestabilitě? Nezdůrazňuje se přehnaně potřeba silných forem sociální integrace? Tyto otázky, vznesené původně v souvislosti s národními státy, se v nadnárodním kontextu stávají mnohem naléhavějšími. Různí komentátoři pojmenovali řadu integračních problémů. Jedním z nejzávažnějších je ten, že globální ekonomika se zdá v jistém smyslu mimo kontrolu. Přinejmenším je nedostatečně regulována politickými mechanismy a veřejným kolektivním jednáním. Trhy jsou nestálé a jsou vystavené značnému riziku, kdežto moc korporací podpořená regulačními orgány, jako je MMF, postrádá odpovědnost a legitimitu. Nastal „globální demokratický deficit“, neboť ekonomika se globalizovala rychleji než politické instituce, které v důsledku toho nedokážou reagovat dostatečně účinně a demokraticky.

Dalším integračním problémem je poměrně silné vědomí lokální a národní identity a omezený vývoj kosmopolitního vědomí. V důsledku toho nastává deficit **solidarity* mezi národy a jedinci. Potíž je v tom, že proces globalizace vedl k rozsáhlé diferenciaci mezi ekonomikou, politikou a kulturou, což podnítilo oživení partikularistických kulturních identifikací a přimknutí k tomu, co se často označuje jako **„politika identity“*. Jinou cestu k trhu lze v tomto smyslu interpretovat také odkazem na konflikt mezi tendencemi k další diferenciaci na straně jedné a tendencemi k *dediferenciaci* na straně druhé, přičemž „dediferenciacie“ nemusí vždy nutně znamenat totéž co „reintegrace“. Robertsonova idea globálního pole směřuje pozornost k pokusům o integraci obecného s partikulárním. „Glokální“ v tomto smyslu je **ontologickým rysem lidských poměrů*, který spojuje univerzální aspirace s partikulárním kontextem. I zde však zůstává nejasné, zda lze udržitelných forem integrace dosáhnout globálními prostředky, nebo zda jsou obsahem globálních projevů pouze konflikty kolem distribuce globálního zboží. I když se státy a sociální hnutí považují za globální, neznamená to ještě, že se obyvatelstvo smíří se světovým řádem v jeho současné podobě – zvláště ne za současného stavu závažných ekonomických nerovností a nespravedlností mezi bohatými a chudými, mocnými a slabými.

Jak nová je globalizace?

Některé historické souvislosti

Až dosud jsme se zabývali globalizací z hlediska současného socioekonomického vývoje. V závěru diskuse se odpoutáme od současné situace a v zájmu lepšího pochopení situace budeme uvažovat o historických souvislostech.

K pohybu lidí, zboží a myšlenek přes hranice dochází již stovky, ba snad dokonce tisíce let. Přesuny početných skupin obyvatelstva při hledání potravy, půdy či svobody a obchodování mezi kmeny, městskými státy a oblastmi sahají hluboko do historie. Musíme se však ptát, zda či jak dalece vytvářejí tyto historické přesuny smysluplné případy koncepce globalizace. Zjistíme, že zásadní ukazatele nesouvisejí pouze s pohyby přes hranice, ale také s těsnější vzájemnou závislostí mezi prostorově oddělenými sociálními skupinami a s vnímáním světa jako svým způsobem jednoho místa. Globalizace nemusí nutně vyžadovat, aby se jedinci cítili globálně nebo aby si osvojili globální identitu a příslušnost, ale téměř jistě znamená, že aktivity jedinců a skupin musí brát v úvahu globální vzájemné závislosti, ať už ekonomické, technologické, politické, či kulturní. Potřeba brát v úvahu vzájemné globální závislosti možná svědčí o tom, že dochází ke globalizaci prostřednictvím externích omezení. Zdá se, že se jedinci zapletli do něčeho, co se vymyká jejich osobní kontrole. Právě tímto způsobem interpretují svět mnozí antiglobalističtí kritici. Nemožnost volby a nedostatek demokratické diskuse o průběhu globalizace je nepochybně zdrojem značné nespokojenosti. Existují však dva alternativní způsoby úvah o tom, jak se jedinci stavějí ke globalizačním procesům v historických souvislostech.

První skupinu tvoří jedinci aktivně se účastnící procesů, které se odehrávají napříč hranicemi, a globální kultury. Mohou to být obchodníci nebo poutníci, objevitelé nebo přistěhovalci, nadnárodní manažeři nebo světoví hudebníci, osadníci nebo ekologičtí aktivisté. Činnost tohoto typu vyžaduje jistou míru rozšířené orientace napříč hranicemi, ať už je člověk „světoobčan“, nebo imperialista, muslim, žid, nebo křesťan, obchodník, nebo příslušník diaspory roztroušené po celém světě. Druhá a méně zjevná globální orientace zahrnuje všechny, kteří využívají materiální a symbolické zdroje a zásoby, jež nepocházejí z jejich vlasti, ať už se jedná o technologie, potraviny, politické instituce, náboženské praktiky, umění, či literaturu. Zapojení do těchto sociálních vzorců nevyžaduje žádné zvláštní globální vědomí; ale tyto ideje, instituce a zdroje přesto mohou mít vlastní dávnou minulost napříč hranicemi,

masívní procesy. V globálním světě považovali analytici globalizaci za nový

ať už se jedná o matematické pojmy, formy hospodářské organizace, nebo o světová náboženství (srov. Curtin, 1984).

Velmi ambiciózní pokusy o dlouhodobé historické výklady interakcí a vzájemných závislostí vytvořil André Gunder Frank se svými spolupracovníky (Frank a Gills, 1993). Jedno z nejradikálnějších Frankových tvrzení zní, že světové systémy neexistují pouhých 500 let, ale spíše 5000 let. Tento předpoklad vychází např. z existence dálkového obchodu, tržní směny a forem akumulace kapitálu. Frankovým hlavním cílem bylo dokázat existenci expanzivního kapitalistického jádra ve světových dějinách. Tento postoj je zajímavý ze dvou důvodů. Za prvé přehodnocuje dobře známou tezi, že globální kapitalismus vznikl až po 15. století a byl symbolizován Kolumbovou plavbou do Ameriky. Za druhé zdůrazňuje jiné než západní počátky globalizace.

Další významný příspěvek k historickým způsobům uvažování o globalizaci sestavil A. G. Hopkins v publikaci *Globalization in World History* (2002). Soustředí se na čtyřdílnou typologii globalizace, jak je uvedena v tabulce 14.2. Typologie není uspořádána podle variant jednotlivých strukturálních principů, jako např. Marxův „výrobní způsob“ nebo Weberova „forma legitimního panství“. Vychází spíše ze změn institucionálních modelů sociální organizace v čase a prostoru. Čtyři typy globalizace načrtnuté Hopkinsem a jeho spolupracovníky nemají být Prokrustovým ložem, na něž jsou napínány složité soubory historických dokladů tak dlouho, dokud se úhledně nevejdou do příslušné kategorie. Smysl těchto úvah je spíše *heuristický: poskytnout přijatelný rámec, v němž mohou být užitečně uspořádány další historické údaje.

O Hopkinsově schématu se nepochybně bude ještě diskutovat a předmětem debat bude jistě analytická soudržnost čtvrté, postimperální fáze. Posílení globální intervenční zahraniční politiky USA na počátku třetího tisíciletí vrhá jisté pochybnosti na tezi o „konci impéria“. Autoři jako Michael Hardt a Antonio *Negri (2000) a David Harvey (2003) se vyslovují ve prospěch návratu imperiálních sil. Zdá se, že integrace globálních trhů není dostatečnou silou k zajištění globální bezpečnosti v epoše pokračujících mezinárodních konfliktů a globálního terorismu. Není jisté, zda to znamená návrat k imperiálním pokusům o globální integraci prostřednictvím vojenské síly, jež jsou patrně odsouzeny ke stejnému nezdaru jako všechny předchozí říše, nebo zda to značí počátky fáze de-globalizace soustředěné kolem násilných metod národní nebo regionální *realpolitiky*. Posledně jmenované otázky klade Michael *Mann (2003) s odkazem na americkou okupaci Iráku, která byla zahájena v roce 2003.

Čtyři historické typy globalizace

Zdroj: upraveno podle Hopkinsa (2002)

Archaická	Časově předchází industrializaci a národnímu státu	Souvisí s říšemi, městy a obchodní diasporou
	Existovala v Asii, Africe a v částech Evropy	Mezi její aktéry patřili králové, válečníci, kněží a obchodníci
Raná	Objevuje se v 17.–19. století současně s novým formováním států a s rozšířením obchodu	Zdroje domácích změn vycházejících z mnoha center, mimo jiné také ze zlepšeného řízení námořního obchodu
	Existovala v Evropě, Asii a některých částech Afriky	Mezi její aktéry patřili objevitelé, otrokáři, obchodníci a poutníci
Moderní	Tradiční „západocentrická“ fáze, nastala na počátku 19. století, souvisí s industrializací a vzestupem národního státu	Zahrnuje volný obchod a imperiální expanzi, zlepšenou výrobu, ozbrojené síly a komunikační technologie
	V pozdější fázi stále častější zapojení nezápádních národů	Zdomácnění dřívějších forem kosmopolitismu
	Zrod globální občanské společnosti	Mezi její aktéry patřili imperiální kolonizátoři, výrobci, vědci, aktivisté nevládních organizací
Postkoloniální	Zánik kolonií v padesátých letech 20. století, vznik nových typů nadnárodních organizací a regionální integrace	Postimperální oživení kosmopolitismu
	Mimoevropské zdroje globalizace včetně islámu, synkretické mezikulturní fúze, např. jazzu a world music	Mezi její aktéry patří obchodní a politické elity, přistěhovalci a hledači azylu, globální státní úředníci, aktivisté radikálních sociálních hnutí, virtuální sítě kolem internetu.

Závěr

Globalizace je pro sociální teorii důležitá, protože vyvolává mnohé zásadní otázky o povaze a směru sociálních změn, o mobilitě a osídlování, o moci a nerovnosti, o konfliktu a řádu, o solidaritě a identitě i o komplexitě sociálního uspořádání. Ale globalizace je důležitá také proto, že přináší důležité příklady toho, co Robert Merton (1949c) nazýval teorií „středního dosahu“ v protikladu ke spekulativnějším formám „velké teorie“. Vůle vytvořit velkou teorii odráží několik aspirací, od hledání jednotné teorie společnosti až k aktivistickému poslání proroctví. V prorockém stylu považovali analytici globalizaci za zves-

tovatelku globální hojnosti, ale stejně tak ji považovali za nepřítel sociální spravedlnosti, demokracie a komunity. Emocionální přitažlivost takových názorů byla ve významných souborech empirických výzkumů narušena méně velkolepými a komplexnějšími vysvětlujícími přístupy. Vysvětlení a popisy globalizace jsou posety neúspěšnými obecnými teoriemi a proroctvími, od domněnek o konci sociálního státu i národního státu až k myšlence kulturní homogenizace a univerzální distribuce bohatství.

Při studiu globalizace byl metodologický nacionalismus zpochybněn novým metodologickým globalismem. Metodologický globalismus ve svých nejradikálnějších formách považuje proudění lidí, představ a zdrojů v prostoru za nový osový princip (srov. Urry, 2000). Současně bychom však měli objasnit, že ne všechno podléhá neustálé změně. Pevné sepětí s ideály stálé bezpečnosti vybudované kolem určitých míst a kontextů znamená pro globalizaci jisté omezení (srov. Scott, 1997). Totéž platí pro mnohé „glokální“ fúze, v nichž rádo by globalismus hledá ukotvení ve specifických regionálních kontextech. Platí to, ať už jde o hledání nových trhů a uplatnění výrobků v mezerách na trhu, nebo o hledání obecných kulturních významů v populacích, které se liší svou tradicí a identitou.

Je třeba zdůraznit, že uvažujeme-li o globalizaci jako o dlouhodobém procesu, neznamená to, že by nepřinášela nic nového. Proudění a vzájemné závislosti se klenou v čase i v prostoru a je nutno nahlížet na ně v historických rozměrech, ale je také pravda, že rychlost a intenzita zahraničních transakcí v posledních letech prudce vzrostla. Nepochybně to souvisí s rozvojem komunikačních a informačních technologií souvisejících s internetem, digitalizací informací a pronikáním masových médií do populární kultury. Silný smysl pro prakticky okamžitý čas by nám však neměl bránit vnímat historickou složitost fenoménu globalizace. Neexistuje jeden globální čas, ale složitá řada časových dimenzí. Patří mezi ně také ustavičné vnímání „ledovcového času“ či toho, co francouzský historik Fernand Braudel označuje jako *longue durée* a co souvisí s pomalými změnami vztahů mezi lidstvem a přírodním prostředím (1967). Patří sem také formy cyklického času, v němž nastává šíření globalizace a deglobalizace, často v reakci na nezdařené projekty globální integrace. Při tom všem globalizace pomohla podpořit vzednutí zájmu o sociologické úvahy o prostoru a čase a o historickou transformaci struktur lidské civilizace.

K ZAMYŠLENÍ

1. Je globalizace jiným označením pro ekonomický imperialismus?
2. Existuje jedna globalizační logika, nebo je jich více?
3. Jaký vztah lze najít mezi ekonomickými aspekty globalizace a politickými, právními a kulturními aspekty?
4. Jak dalece globalizace podkopává suverenitu národních států?
5. Jak nová je globalizace?
6. Existují nějaké hranice globalizace?
7. Může existovat něco jako *globální občanská společnost*?

■ DOPORUČENÁ LITERATURA

David Held a Anthony McGrew napsali dvě knihy, které poslouží jako vynikající úvod k polemikám o globalizaci: *Globalization/Antiglobalization* (Polity Press, 2002) a *Global Transformations: Politics, Economics and Culture* (Polity Press, 1999). Stejní autoři uspořádali užitečnou sbírku textů *The Global Transformations Reader: An Introduction to the Globalization Debate* (Polity Press, 2000), z níž upozorňujeme zejména na úvodní kapitolu nazvanou „The Great Globalization Debate“. Dobrou publikací je také *Globalization: Capitalism and its Alternatives* Leslie Sklaira (Oxford University Press, 3. vydání, 2002). Další užitečné příručky jsou *Globalization: A Critical Introduction* Jana Aarta Scholteho (Macmillan, 2000), *Globalization* Malcolma Watera (Routledge, 1995) a *Globalization and the Nation State* Roberta Holtona (Macmillan, 1998). Vlivné publikace napsali Ulrich Beck: *What is Globalization?* (Polity Press, 2000), Zygmunt Bauman: *Globalization: The Human Consequences* (Polity Press, 1998), Martin Albrow: *The Global Age* (Polity Press, 1997), Barrie Axford: *The Global System* (Macmillan, 1995) a Anthony Giddens: *Runaway World: How Globalization is Reshaping our Lives* (Routledge, 2000; česky: *Unikající svět*, Slon, 2000).

Studie Rolanda Robertsona *Globalization: Social Theory and Global Culture* (Sage, 1992) byla jednou z prvních knih, které umístily globalizaci na intelektuální mapu. Zásadním příspěvkem je *The Information Age* Manuela Castellse. Studie byla publikována jako součást třísvazkové řady *The Rise of Network Society* (Blackwell, 1996), *The Power of Identity* (Blackwell, 1998) a *End of Millenium* (Blackwell, 1996). Mezi průkopnické empirické studie patří *Global Business Regulation* Johna Braithwaitea a Petera Drahose (Cambridge University Press, 2000) a *The Transnational Capitalist Class* Leslie Sklaira (Blackwell, 2001). Doporučujeme také dvě knihy Johna Urryho *Sociology beyond Societies* (Routledge, 2000) a *Global Complexity* (Polity Press, 2003). Nejskeptičtější náhled na globalizaci ve vztahu k osudu národních států načrtli Paul Hirst a Graham Thompson ve studii *Globalization in Question* (Polity Press, 1996). Významnými studiemi globálních měst a toku financí a kapitálu jsou tři knihy Saskie Sassenové *Cities in a World Economy* (Sage, 2. vydání,



2000), *The Global City: New York, London, Tokyo* (Princeton University Press, 2001) a *Losing Control? The Decline of Sovereignty in an Age of Globalization* (Columbia University Press, 1996).

O kulturních aspektech globalizace se poučíte v knize Arjuna Appaduraia *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization* (University of Minnesota Press, 1996). Příklady úvah teoretických geografů o globalizaci najdete u Davida Harveyho: *Spaces of Capital: Toward a Critical Geography* (Routledge, 2001), v knize *Postmodernism Geographies* Edwarda Soji (Verso, 1989), *Ecology of Fear: Los Angeles and the Imagination of Disaster* Mika Davise (Vintage, 1999) a *Spatial Formations* Nigela Thrifta (Sage, 1996).

Významným příkladem investigativní žurnalistiky je práce Naomi Kleinové *No Logo* (Flamingo, 2001). Texty s levicovým příklonem jsou *The Follies of Globalization Theory* Justina Rosenberga (Verso, 2001), *An Anti-Capitalist Manifesto* Alexe Callinicos (Polity Press, 2003) a široce diskutovaná kniha *Empire* Michaela Hardta a Antonia Negriho (Harvard University Press, 2000). *Corrosion of Character* (Norton, 1998) Richarda Sennetta je velmi čtivou studií „flexibilního“ podnikavého jedince. Další významné pojednání o tomto jevu ve Francii napsali Luc Boltanski a Eve Chiapellová: *Le Nouvel esprit du capitalisme* (Gallimard, 2000). Liberální obranou globalizace jsou dvě významné knihy: *Globalization and its Discontents* Josepha Stiglitze (Penguin, 2002; česky: *Jiná cesta k trhu*, Prostor, 2003) a *In Defense of Globalization* Jagdishe Bhagwatiho (Oxford University Press, 2004). O koncepcích „kosmopolitní demokracie“ psal David Held v knize *Democracy and the Global Order* (Stanford University Press, 1995), Mary Kaldorová v knize *Global Civil Society* (Polity Press, 2003) a James Bohman v článku „The Globalization of the Public Sphere“ uveřejněném v časopisu *Philosophy and Social Criticism*, 24/2–3 (1998).

■ INTERNETOVÉ STRÁNKY

Centrum pro studium globalizace a regionalizace (CSGR): na adrese www.warwick.ac.uk/fac/soc/CSGR jsou odkazy na diskusní skupiny, aktivity, oblasti výzkumu a publikace.

Centrum pro výzkum globalizace – Afrika (GRCA): na adrese www.globalization-africa.org jsou odkazy na aktuální projekty, události a výzkumné zprávy o globalizaci soustředěné na Afriku.

Mezinárodní fórum pro globalizaci (IFG): na adrese www.ifg.org jsou informace od široké aliance aktivistů, vědců, ekonomů, badatelů a spisovatelů o jejich společné činnosti a o veřejné osvětě v souvislosti s globalizací.

Global 500: na adrese www.fortune.com/fortune/global500 najdete informace o 500 největších a nejvýznamnějších globálních společnostech.

Amnesty International (AI): na adrese www.amnesty.org najdete stránky světově rozšířené nevládní organizace Amnesty International, která se zabývá studiem a prosazováním lidských práv.

Závěr: Sociální teorie pro 21. století

Austin Harrington

Žijeme na počátku třetího tisíciletí a naše současnost se vyznačuje značnou mírou nejistoty. Pro mnoho lidí nebyl konec 20. století spojen s formálním ukončením roku 1999, ale spíše s pádem komunistických režimů ve východní Evropě a s rozpadem Sovětského svazu. Tyto události, jež nastaly v letech 1989–1993, znamenaly konec studené války a konec rozdělení světa na dvě protichůdné ideologie kapitalismu a komunismu. Pochmurný bipolární systém, který převládal ve druhé polovině 20. století, vytvořil jistou míru předvídatelnosti v oblasti mezinárodních vztahů, ekonomických prognóz a celkového společenského očekávání. Tato předvídatelnost dnes prakticky zmizela. Dnešní svět je vysoce nestálé místo vyznačující se stále širšími propastmi mezi nejbohatšími a nejchudšími národy, stále hlubšími zásahy do životního prostředí a rozsáhlou nerovnováhou moci mezi politickými činiteli Západu, tedy Spojenými státy a Evropskou unií, a rozmanitými oblastmi, kontinenty, společnostmi a kulturami ostatního světa. V současné době nevidíme takřka žádné doklady existence jakékoli soustavy globální občanské společnosti, která by dokázala přimět nejrozvinutější ekonomiky a nejmocnější vlády světa k tomu, aby se postaraly o spravedlivější rozdělování zdrojů. Neexistuje žádný globální právní systém, který by zajistil všem národům rovnou šanci určit si vlastní život autonomními a současně mírovými prostředky.

Jestliže pád berlínské zdi 9. 11. 1989 vyznačil konec 20. století, symbolickým začátkem 21. století byl pro mnoho lidí teroristický útok na budovy Světového obchodního centra v New Yorku a na budovu Pentagonu ve Washingtonu 11. září 2001. Díky této dramatické a traumatické události si mnoho lidí uvědomilo zranitelnost, pomíjivost a falešné sebeuspokojení našeho současného globálního života. Zdálo se, že tyto netolerantní a netolerovatelné

činy jsou důsledkem nového vzestupu náboženského fundamentalismu, nacionalismu, etnické nesnášenlivosti, rasismu a xenofobie, ale stejně tak jsou i projevem odporu vůči západnímu světu i odporu existujícího *uvnitř* západního světa. Nepochybně jsou příznakem jisté degradace globální sociální solidarity a odrážejí absenci jakéhokoli systému společného sociálního, ekonomického a politického života, který by dokázal podpořit společný zájem o kolektivní blaho lidského rodu. Neměli bychom zapomínat, že stejný svět, který 11. září 2001 viděl zahynout tisíce lidí, nechává každoročně zemřít 2,3 milionu Afričanů na AIDS, částečně v důsledku nedostatku poměrně snadno dostupných léků.

Zdá se, že po 11. září 2001 vstoupila světová politika do nové či „druhé“ fáze globalizace, která je výrazněji imperialistická a militaristická. V kontextu obecného posunu osy světového konfliktu od kapitalisticko-komunistického rozdělení druhé poloviny 20. století k ropným velmocím Středního východu a muslimským národům, které tam žijí, si systém neoliberální hospodářské politiky pod vedením západních zemí uvědomuje, že jeho zdroje morální a politické legitimity se ocitly v hluboké krizi. V době, která je nesmazatelně poznamenána americkou „preventivní válkou“ v Iráku z roku 2003, odhalením mučení iráckých válečných zajatců a zdánlivě nekonečnými nezdařenými pokusy o nastolení míru a spravedlnosti pro Palestince žijící na územích okupovaných Izraelem – abychom jmenovali jen některé z mnoha ožehavých problémů dneška –, jsou dominantní světové hospodářské systémy nuceny udržovat se silou ve jménu „války proti terorismu“. Jestliže poslední roky 20. století uvedly na scénu to, co francouzští autoři Luc Boltanski a Eve Chiapellová (2000) nazývají „novým duchem kapitalismu“, jenž je založen na novém typu flexibilních jedinců otevřených vůči všem možnostem rozvoje vlastní kariéry, potom první roky 21. století přivádějí na scénu nový mezinárodní *přirozený stav, v němž jsou všechny snahy o vytvoření skutečně nestranných právních orgánů disponujících mezinárodní pravomocí systematicky podrývány starostmi nejmocnějších států světa o vlastní „národní bezpečnost“.

Ve složitých a nespravedlivých globálních podmínkách získává na významu přísná a pečlivá sociální analýza. V situaci, kdy je značná část současného politického života odtržená od skutečnosti, zamlžená nezvladatelným množstvím informací, zkreslujícími mediálními kampaněmi či kultem mediálních celebrit, je kritická sociální analýza nade vše důležitá. V době, kdy se politická reprezentace stále častěji přizpůsobuje libivému mediálnímu obrazu a ztrácí schopnost odlišit skutečnost od smyšlenek, je sociální teorie životně důležitým nástrojem. V tomto společenském ovzduší jsme někdy v pokušení sprásknout ruce v zoufalství nad problémy našeho světa, stáhnout se do sebe a věnovat se

čistě soukromým apolitickým zájmům nebo se zaměřit na jednotlivé křiklavé případy na úkor složitých a rozporuplných souvislostí. Tento typ reakce je však z několika důvodů nebezpečný.

Pečlivým výzkumem je nutno objevit a pojmenovat fakta související s příčinami našeho neklidu. *Existují* iluze, předsudky a lži, které je třeba odstranit z našeho veřejného i soukromého života. Musíme se ale smířit s tím, že odpovědi na naše problémy nejsou vždy jednoznačné a jasné. Antický řecký filozof *Platon přirovnával nevědomost k pozorování stínů na stěnách jeskyně osvětlené skomírajícími plameny ohně a vyslovil předpoklad o naprostém odloučení pravdy a osvícení od každodenních životních souvislostí, jež lidé ve světě zpravidla prožívají. Tento předpoklad pro nás již nemůže platit. Naše dnešní skutečnost je nedílně spojena se stíny a proměnlivými formami, se zprostředkovanými obrazy a neuspořádanými protimluvy. Naší skutečností není Platonovo jasné denní světlo vně jeskyně. To znamená, že i kdybychom z politiky a společnosti vymýtili faleš a předsudky, nemůžeme předpokládat, že naše odpovědi budou vždy pravdivé. Ovšem ať už nám svět připadá sebevíce nezvladatelný a pošetilý, musíme hledat své odpovědi tady a teď. Musíme se zapojit do světa takového, jaký je, a snažit se proměnit jej zevnitř, skrze logické uvažování a komunikaci.

Různé školy sociální teorie, jimiž jsme se na stránkách této knihy zabývali, nabízejí několik pojmových nástrojů, s jejichž pomocí se lze vypořádat s takovou obtížnou skutečností. Nabízejí analytické metody s řadou empirických využití v praktických souvislostech. Je třeba zdůraznit, že žádná jednotlivá škola nemá monopol na autoritu. Ke každé je třeba přistupovat kriticky jako k jedné z několika možných. To však neznamená, že všechny školy a teorie lze smísit dohromady v jednu pestrou polévku. Ne všechny teorie jsou vzájemně slučitelné. Mezi některými přetrvává napětí a rozpory. Neplatí ani, že kdybychom je všechny smísili dohromady, mohli bychom z nich vybrat nejlepší části a ostatní odhodit. Je však možné uskutečnit produktivní syntézu a vzájemnou kritiku, a právě proto si všechny školy uvedené v této knize zaslouží stejnou pozornost. Sociální teorie, stejně jako každá vědecká diskuse, je pluralitní střetávání vyznačující se jednotou a nejednotností, kontinuitou i diskontinuitou.

V nejobecnějším smyslu je sociální teorie způsobem uvažování o sociálním životě, který nám pomáhá uchopit dvě věčné otázky lidské existence: *Kdo jsme?* a *Co máme dělat?* V moderní době nabývají tyto otázky zvláštní důležitosti. Přemýšlet o tom, kdo jsme a co bychom měli dělat, znamená v podstatě uvažovat o tom, co znamená být *moderní*; a právě tato otázka modernity stojí ve středu sociální teorie. Samotná existence sociální teorie jako vědeckého projektu je výtvozem modernity. Ve společnostech, jež dnes označujeme za

„starověké“ nebo „tradiční“, není sociální teorie možnou strukturou myšlení, přinejmenším ne v tom smyslu, jak dnes chápeme slovo „teorie“. Pouze modernita mohla pomyslet na to, jak využít vědeckou koncepci k vytvoření a formování vlastního světa. Přestože starověké společnosti nám dávají mnohé odpovědi na otázku, kdo jsme a co máme dělat, tyto odpovědi již nejsou *našimi* odpověďmi a nejsou ani odpověďmi sociální teorie. Dávní lidé přemýšleli o svém světě a o tom, jak by si v něm měli počínat, ale nevěřili, že jejich svět potřebuje radikální přeměnu a že je takové přeměny schopen. Nevěřili, že je jejich svět schopen racionální transformace skrze kolektivně organizované lidské jednání.

Uvažovat o tom, kdo jsme a co bychom měli dělat, znamená reflektovat náš čas, naše místo v čase a náš vztah k času. Úvahy o významu času a o bytí v čase jsou opakujícím se motivem pro mnohé nejvlivnější filozofy modernity, od G. W. F. Hegela k Friedrichu Nietzschemu a Martinu Heideggerovi, ale také pro sociální a politické myslitele, jako je Karl Löwith (1949), Alexandre Kojève (1933–1939), Hans Blumenberg (1966), Eric Voegelin (1952), Hannah Arendtová (1958, 1971) a mnoho dalších. Jak objasnili tito myslitelé, starověcí lidé nepochybně také přemýšleli o svém čase, ale věřili, že čas je jim *dán*, a neuvažovali o tom, že jej *vytvářejí*. Ve starověku lidé věřili, že čas jim dala bytost nebo bytosti stojící *mimo* čas, tedy bůh, bohové nebo duchové. Lidé si sice uchovali víru v Boha, bohy nebo duchy jako emocionální i intelektuální sílu, ale součástí modernity je také myšlenka, že my lidé jsme odpovědní za utváření našeho světa a času. My, kteří žijeme na tomto světě, jsme strůjci svého vlastního osudu. Strůjci historie a politiky jsme my sami, nikoli bohové či duchové. Opakovaně se nám připomíná, že nejsme nesmrtelní a že lidé jsou jen jedním z živočišných druhů, kteří obývají tuto planetu. Bez ohledu na to, jak dalece snad dokážeme prodlužovat svůj život pomocí pokroků v medicíně i přírodních vědách, každý z nás musí jednou zemřít. Smrt je nepřekonatelným horizontem veškeré naší existence. Součástí modernity je také myšlenka, že člověk je stále méně schopen uvažovat o smrti jako o vstupní bráně k neměnné říši nebo jako o počátku nového života mimo čas – jemuž říkáme nebesa či věčnost. V době modernity si stále více uvědomujeme, že mimo smrt neexistuje nic než čas. Uvědomujeme si, že kromě bytí v čase a nebytí v čase neexistuje nic jiného: nekonečný počátek existence a konec existence. Dostát našemu času znamená být moderní a být moderní znamená čelit této situaci a hledat způsoby, jak ji pochopit.

Sociální teorie nabízí několik způsobů, jak tuto obtížnou situaci uchopit – společně s filozofií, uměním a poezií. Sociální teorie nám přináší logicky odůvodněné výklady a diagnózy pokusů modernity – někdy jsou prospěšné, jindy katastrofální – ovládnout čas a vyrovnat se se smrtí v našem bezprostředním

a jediném skutečném světě. Je to svět materiálních nerovností mezi lidmi, svět násilí a nespravedlnosti. Když Karl Marx prohlásil, že filozofové až dosud svět pouze vykládali, ale nyní jde o to jej změnit, vyjádřil tím základní zásadu veškeré modernity a všeho moderního teoretizování. Tato zásada zní, že **theōria* – podle definice starých Řeků „kontemplace“ – nenachází skutečnou pravdu, dokud není spojena s *praxis*, s praktickým vykonáváním úkolů současného života: úkolů politiky, úkolů užívání společenské moci v zájmu zlepšování životních podmínek, v zájmu svobodnějšího, spravedlivějšího a šťastnějšího života pro všechny. Lze tvrdit, že hlavní maxima modernity zní, že ačkoli jsme smrtelní, jsme nadáni silou a odpovědností využít svůj život k tomu, abychom vytvořili svět, který nabízí každému rovné příležitosti k naplnění sociálního života. Pokud jsme moderní a chceme být moderní, chceme zlepšit podmínky společného života; nechceme opomíjet minulost, nechceme na ni zapomínat a nechceme ji ani opakovat. Nemůžeme racionálně chtít takovou budoucnost, která je stejná jako minulost. Můžeme mít jen racionální vůli chtít změnit svět k lepšímu a podle svého nejlepšího svědomí.

Glosář vysvětluje běžné odborné výrazy, které se objevují na stránkách této knihy. Nelze jej však považovat za úplný slovník sociologické terminologie. Kromě několika zásadních pojmů, které si zaslouží stručnou definici i na tomto místě, neobsahuje slovníček ty výrazy, jež jsou podrobně vysvětleny v textu jednotlivých kapitol pod nadpisy konkrétních oddílů. Neuvádíme zde ani vysvětlení pojmů, jež jsou odpovídajícím způsobem popsány na stránkách této knihy a které čtenář vyhledá podle odkazů na příslušné stránky v rejstříku. Slovníček byl vytvořen tak, aby zaplnil jisté mezery v soupisu zásadních sociologických témat a méně známých pojmů.

a priori Latinský výraz označující logicky pravdivý a nutný jev nezávislý na pozorování a zkušenosti.

absolutismus Historický pojem označující absolutní moc panovníka nad všemi poddanými; typický pro evropské absolutistické monarchie v 17. století; např. za vlády Ludvíka XIV. ve Francii.

anomie Tento pojem používal Émile Durkheim k označení stavu rozkladu norem nebo morálního vakua, který nastával v důsledku slabosti nebo neexistence pravidel regulujících sociální styky; opak řeckého výrazu „zákon“ – *nomos*.

antropocentrický Pojem označující jakýkoli způsob myšlení, který staví lidské představy o světě do středu vesmíru; navíc stvrzuje svrchovanost lidských bytostí jako těch, které utvářejí a znají bytí.

asketismus Dobrovolné odřeknutí se pohodlí a potěšení v zájmu vyššího cíle nebo vnitřní pravdy; výraz používal Max Weber k označení vzestupu protestantské „pracovní etiky“ ve vztahu ke kapitalismu rané moderní Evropy a Severní Ameriky.

autonomie Výraz složený z řeckých slov *autos* a *nomos*, tedy *sám* a *zákon*; označuje schopnost svobodně určovat vlastní

činy a odpovídat za ně; schopnost nebýt předmětem indoktrinace a cílem manipulativních vlivů; pojem pochází z filozofie Immanuela Kanta, používali jej zejména kritičtí teoretici jako Jürgen Habermas.

autopoietický Výraz je odvozen od řeckého slova *poiesis*, tvoření; používal jej Niklas Luhmann ve významu „sebevytváření“.

behaviorismus Výraz označující psychologický přístup, jehož zakladatelem byl J. B. Watson a pokračovatelem B. F. Skinner. Behaviorismus opomíjí duševní činnost a soustředí se výhradně na pozorovatelné chování.

binární Výraz odvozený z latinského slova *binarius*, tedy dva; rozpracoval jej Jacques Derrida. Tento pojem se používá ve strukturalistické a poststrukturalistické teorii a feministické teorii; označuje příklady logických protikladů nebo párování mezi dvěma idejemi, kdy jedna má smysl pouze ve spojení s druhou. Obě ideje se podporují, jedna z nich se vyznačuje implicitní nebo explicitní nadřazeností nad druhou; např. mysl a tělo, racionální a iracionální, kultura a příroda, mužskost a ženskost.

cechy Středověká profesní sdružení řemeslníků a obchodníků, smyslem jejich existence byla vzájemná pomoc a ochrana v konkrétních odvětvích; Émile Durkheim je považoval za předchůdce moderních odborů a dalších „zaměstnaneckých skupin“, které zprostředkovávají vztahy mezi jedinci, trhem a státem.

civilizační proces Výraz užívaný Norbertem Eliaselem k označení stále hutnějších

a složitějších sociálních forem založených na relativně stálých mocenských monopolech, jakými jsou např. královský dvůr nebo byrokracie centralizovaného státu. Civilizační proces směřuje k pacifikaci, sebekontrolě a k rozvoji zdvořilosti a uhlazených způsobů.

dualita struktury Pojem z díla Anthonyho Giddense popisující strukturu sociálního života jako rámec, v němž aktéři jednají, a jako produkt, který je výsledkem jednání aktérů, je tedy současně „prostředkem“ i „výsledkem“ sociální činnosti.

zbožní fetišismus, komodifikace Marxův výraz označující formu, jíž zboží v kapitalismu uplatňuje moc nad výrobcí a konzumenty; působí jako vnější objektivní síla; skutečné sociální vztahy mezi lidmi se jeví jako sociální vztahy mezi věcmi.

dekonstrukce Tento výraz používal Jacques Derrida a označoval jím způsob čtení textů a jiných smysluplných objektů, jehož výsledkem je rozebrání nebo odkrytí často skrytých organizačních principů nebo metafyzických předpokladů, jež danému objektu dodávají zdání jednoty, přirozenosti a samozřejmosti.

deduktivní Výraz označující myšlenkový proces, jímž lze od daných předpokladů nebo od počátečního bodu dospět k logicky platným závěrům. „Deduktivní“ je protikladem „induktivního“, které se vztahuje k závěrům získaným zkušeností či pozorováním.

deliberativní Pojem vyskytující se v pozdních pracích Jürgena Habermase a označující otevřenou a přístupnou politickou

debatu jako obecný model rozumné sociální komunikace.

determinismus Pojem odkazující na problémy nadměrného příčinného přisuzování pozorovaných jevů konkrétním podmínkám, nejčastěji ekonomickým, hmotným nebo fyzickým, jež jsou považovány za struktury výrazně omezující hranice lidské činnosti, svobody a vědomí.

dělba práce Pojem označující specializaci ekonomiky na funkčně nezávislá odvětví a specializaci a koordinaci úkolů v každém odvětví; teorii původně vytvořil Adam Smith; Émile Durkheim považoval dělbu práce při správné regulaci za zdroj soudržnosti moderních společností.

diachronní Výraz používaný ve funkcionalistické a francouzské strukturalistické teorii označující proměnu jevů v čase. „Diachronní“ je opakem pojmu „synchronní“, který označuje stavy a vzájemné vztahy jevů v kterémkoli okamžiku.

dialektický Výraz používaný ve filozofii G. W. F. Hegela; označuje logický vývoj dějin založený na protikladech dvou stran ideje, které jsou sjednoceny v momentu syntézy. „Dialektický materialismus“ byl oficiální sovětskou interpretací Marxovy aplikace Hegelovy dialektiky na ekonomickou analýzu a kritiku kapitalismu.

dialogický Pojem používaný v hermeneutice; Jürgen Habermas jím označoval argumentativní rozměr mezilidské komunikace; tento pojem používali v různém smyslu také ruský literární teoretik Michail Bachtin a náboženský filozof Martin Buber.

diferenciace Pojem vyskytující se v díle Émila Durkheima a Talcotta Parsonse; označuje procesy, jimiž se sociální praktiky, instituce a systémy specializují na jisté funkce. Tento proces je poháněn délbou práce, jež je rovněž součástí Weberovy koncepce autonomně racionalizovaných „sfér“ moderního sociálního života.

diskurzivní Přídavné jméno odvozené od slova „diskurz“, označuje případy strukturované a regulované komunikace mluvenou nebo psanou řečí a jinými systémy symbolického vyobrazení nebo reprezentace. Podle Michela Foucaulta jsou „diskurzivní praktiky“ spjaty s formami sociální organizace, moci a kontroly; u Jürgena Habermase označuje tento pojem deliberativní reflexivní komunikaci.

dramaturgický model jednání Pojem vyskytující se v díle Ervinga Goffmana a dalších; zdůrazňuje divadelní aspekt sociálního života, prezentaci já a úlohu vystupování a chování.

dualismus Filozofický termín; souvisí zejména s dílem Reného Descarta, označuje doktrínu rozdělení skutečnosti na dvě substance, ducha a hmotu. Karteziánský dualismus byl v moderním sociálním myšlení kritizován za své nedostatečné chápání vzájemných vztahů a závislosti mysli a těla, myšlení a existence, kultury a přírody.

egalitářský Výraz označující princip rovnosti mezi lidskými bytostmi a vhodnost stavu politické, sociální a ekonomické rovnosti.

emancipace Osvobození od podřízenosti nebo služebnosti, původně osvobození od

stavu otroctví nebo nevolnictví. V Evropě 18. a 19. století znamenala emancipace získání plných občanských práv (zejména pro Židy). Od 20. století se význam pojmu rozšířil; emancipace označuje osvobození od utlačovatelských morálních a politických norem, od klamných postojů, od sociálního konzervatismu nebo sociální nepravdy.

empirický Pojem popisující znalosti založené na pozorování a zkušenostech, na smyslových vjemech.

empiricistický Výraz označující doktrínu založenou na předpokladu, že veškeré vědění vychází jen z pozorování, zkušenosti a smyslových vjemů; popírá opodstatněnost jiných možných zdrojů, metod nebo forem vědění zahrnujících myšlení, představivost, jazyk a kulturní komunikaci.

epistemologický, epistemický Výraz pochází z řeckého slova pro „vědění“, vztahuje se k teorii vědění nebo ke způsobům a metodám, jimiž se vědění získává.

esencialismus Výraz označující diskutabilní představu o základní, pevné a neměnné identitě konkrétních věcí, idejí, osob nebo kultur; např. představa o tom, že ženy jsou „v podstatě pasivní“, muži jsou „v podstatě aktivní“.

etnocentrický Myšlenkové stereotypy, které nesprávně chápou odlišnost lidí, jejichž kulturní hodnoty, postoje či ideje se liší od postojů těch, kteří si osobují právo vysvětlovat jejich chování.

etnografie Podrobné zkoumání méně početné společnosti nebo jiné sociální struktury či procesu. Etnografie využívá kvali-

tativní metody a dlouhodobé pozorování, jež je standardním postupem v antropologii, ale stále častěji se používá v sociologii, a dokonce i v politologii.

etnometodologie Výraz označující práci Harolda Garfinkela a jeho spolupracovníků; klade důraz na mikroskopické zúčastněné studie způsobů, jimiž lidé vytvářejí význam a sociální řád prostřednictvím neustálé interpretace činů ostatních lidí.

eurocentrismus Způsob myšlení, jež neoprávněně rozšiřuje platnost evropských historických a kulturních zkušeností na všechny ostatní světové kultury a civilizace.

existencialismus Hnutí v evropské filozofii 20. století zdůrazňující křehkost a konečnost lidské existence a odpovědnost člověka, který již nevěří v Boha, neřídí se konvenčními morálními normami a je skeptický vůči společenské prospěšnosti vědy a technologie, vůči společenskému univerzu. Existencialismus je spojován s pracemi Jeana-Paula Sarrtra, Martina Heideggera a dalších.

falogocentrismus Výraz používaný ve feministické teorii, razily jej Julia Kristeva a Helène Cixousová; spojuje výrazy „logocentrismus“ (prosazoval jej Jacques Derrida) a „falus“; označuje maskulinní upřednostňování uspořádaného logického myšlení v západní filozofii před hrou, nejednoznačností a podobně.

fenomenologie Výraz odvozený z řeckého slova *phainomenon*, tedy ukazující se nebo „zjevující se“; ve filozofii označuje metodu a myšlenkovou školu založenou Edmun-

dem Husserlem, jejímž obsahem je popis věcí ve světě, vzhledem k tomu, že věci se jeví jako objekty vnímání pro subjekty, které si je uvědomují. Fenomenologická analýza postupuje tak, že pomine otázky po příčinách nebo smyslu objektů, aby se mohla soustředit na popis toho, jak se objekty jeví subjektu jako objekty konkrétního smyslu. Fenomenolog se např. soustředí na popis smyslu toho, že člověk zvedá paže jako znamení k někomu nebo pro někoho, ale nepokouší se stanovit fyzické podněty, které člověka vedly ke zvednutí paží. Fenomenologická sociologie ovlivnila interpretativní sociologické autory, jako je Alfred Schutz.

feudalismus Společensko-ekonomické vztahy ve středověku, v nichž majitelé půdy (pánové) zajišťovali poddaným (vazalům) ochranu a podporu výměnou za některé služby, zejména za povinnost válečné služby. Marxismus považoval feudalismus za výrobní způsob, který zbovoval pracovní síly nadhodnoty formou osobních vazeb a povinností vůči paternalistickým autoritám. S rozvojem kapitalismu jsou tyto vazby pozvolna nahrazovány anonymitou a neosobními mzdovými smlouvami.

fundacionalismus Výraz označující představu o neotřesitelných základech vědění, založených na samozřejmých pravdách nebo na jistotě smyslových vjemů. Tvrdí, že tyto základy se nemění v čase ani v různých kulturách. Tato představa se setkala s kritikou postmoderního a antipositivistického myšlení, zejména v práci Richarda Rortyho.

frankfurtská škola Spolupracovníci Ústavu pro sociální výzkum (*Institut für*

Sozialforschung) založeného v roce 1923 při univerzitě ve Frankfurtu. Frankfurtská škola ovlivnila několik marxistických teoretiků německého původu působících po druhé světové válce v Evropě a v USA; patřili k ní Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Leo Löwenthal, Jürgen Habermas a další.

funkcionální ekvivalent Tento výraz používal Robert Merton a naznačoval jím, že některé sociální funkce jsou sice nezbytné, ale nemusí být vždy naplněny stejným způsobem. Lze např. říci, že spor je funkcionálním ekvivalentem náboženství.

funkcionalismus Pojem používaný zejména v souvislosti s prací amerických sociologických teoretiků působících v polovině 20. století, např. Talcotta Parsonse či Roberta Mertona; funkcionalisty ovlivnil Émile Durkheim a vědecká antropologie Bronislawa Malinowského a Alfreda Radcliffe-Browna; tvrdili, že společnost je třeba studovat z hlediska vzájemně závislých „systémů“ a „struktur“, které vykonávají vzájemně související „funkce“ ve společnosti jako celku; označuje se rovněž jako „strukturální funkcionalismus“.

Geisteswissenschaften Německý výraz pro „duchovědy“ nebo „humanitní vědy“; doslovný význam zní „nauka o myšlích“ nebo „věda o funkci lidské myšlích“; pojem zaujímá ústřední postavení v německém hermeneutickém myšlení.

Gemeinschaft Německý výraz pro „společensství“, objevuje se zejména v díle Ferdinanda Tönniese, kde vystupuje v protikladu k pojmu *Gesellschaft* (společnost).

gender Pojem odkazující k problémům a předpokladům, jež souvisejí s dělením lidských aktérů ve společnosti na „muže“ a „ženy“. Muži a ženy jsou biologické organismy lišící se svými pohlavními a rozmnožovacími orgány, ale jsou také příslušníky nestálé a proměnlivé kultury, jež je vybavena určitými sociálními strukturami. Tyto struktury různým a často nerovným způsobem rozdělují mezi muže a ženy určité role, funkce, identity, výhody a nevýhody. Viz také heslo *genderové zabarvení a rozdíl mezi pohlavím a genderem*.

genderové zabarvení Výraz používaný feministickými teoretičkami zdůrazňuje, že gender není pevný ani daný, ale je vytvořený a proměnlivý; že mnohé ústřední pojmy sociální teorie, které byly považovány za genderově neutrální, jsou ve skutečnosti vnitřně spjaty s genderem; platí to např. o pojmu „veřejná sféra“, jež naznačuje existenci genderově relevantního pojmu „soukromá sféra“.

Gesellschaft Německý výraz pro „společnost“, objevuje se zejména v díle Ferdinanda Tönniese, kde vystupuje v protikladu k pojmu *Gemeinschaft* (společensství).

globální Výraz označující fúzi a interakce mezi současně globálními a lokálními procesy, prosazoval jej Roland Robertson.

řízení Výraz označující procesy sociální regulace odlišné od tradičních forem státní vlády; vztahuje se k organizacím i k širším národním a globálním prostorům, obvykle zahrnuje hledání shody, stanovení pravidel a rozhodování mezi zúročitelnými zájmy; kritici často tvrdí, že

proces řízení je odtržen od úplného veřejného přezkoumání.

habitus Tímto výrazem označoval Pierre Bourdieu zřetelně vymezené soubory postojů, schopností a zvyklostí ovlivňujících způsob, jímž se příslušníci konkrétních tříd, kultur nebo sociálních skupin chovají a dívají na svět; v podobném smyslu používali tento výraz také Norbert Elias a Max Weber.

hegemonie Výraz odvozený od řeckého slova *hegemon* čili „vůdce“; Antonio Gramsci jej definoval jako „intelektuální a morální vůdčí postavení“ spojující v sobě *sílu* a *souhlas*. Hegemonie je propracovanějším konceptem nadvlády než klasická marxistická ideologická koncepce, protože obsahuje prvek ochotného podřízení, jež je současně nenápadně vynuceno. Gramsci však hovoří rovněž o možné hegemonii pracujících třídy a tvrdí, že úkolem pracujících třídy je vydobýt hegemonii od buržoazie.

hermeneutika Výraz odvozený od řeckého slova *hermeneuein*, tedy „sdělovat, tlumočit, vykládat“. Označuje teorie porozumění a interpretace, klade důraz na význam interpretace smyslu, který motivuje aktéry k určitému jednání či slovnímu projevu, klade důraz na snahu „vžít se do něčích kůže“. Hermeneutika je spojována s myšlením Wilhelma Diltheye, Martina Heideggera, Hansa-Georga Gadamera a volněji také s interpretativní sociologií Maxe Webera.

heuristika Vytváření myšlenkových nástrojů či postupů, jež napomáhají nalézání nových poznatků; nezaměňovat s „hermeneutikou“.

historický materialismus Marxův výraz z teorie dějin; vychází z předpokladu, že přechod jednoho výrobního způsobu v jiný je dán rozporem mezi výrobními vztahy a právními, politickými a kulturními formami, jež povstaly z daného výrobního způsobu. Marxismus a sociální teorie a sociologie obecně používají pojem „materialistický“ nejčastěji v technickém a hodnotově neutrálním významu, nikoli v běžně používaném a hodnotově zatíženém významu „zištný“ nebo „hrabivý“, s nímž se setkáváme např. v úsloví typu „ten a ten má materialistický přístup k životu“. Materialista v sociální teorii je ten, kdo vysvětluje sociální chování odkazem na základní hmotné předpoklady života (jako je potrava, přístřeší, moc nebo svoboda jednat podle svých potřeb a tužeb, včetně osvobození od utrpení, nemocí, násilí nebo otroctví) v souvislosti s životními vyhlídkami *všech* lidí, bohatých či chudých, „hrabivých“ či nikoli. V sociologii Maxe Webera jsou „materialistické“ teorie sociálního života kriticky vyváženy „idealistickými“ nebo „interpretativními“ teoriemi, které zdůrazňují nejen hmotné předpoklady života, ale také ideje, hodnoty, jazyk a duchovní postoje jednotlivých aktérů.

historicismus Zdůrazňování historické specifičnosti sociálního a kulturního života a významu historické doby v lidské zkušenosti, ať už ve formě deterministického schématu vývoje (Hegelova filozofie dějin), nebo nedeterministického rámce zdůrazňujícího historickou relativitu a rozmanitost (ve spisech Wilhelma Diltheye a dalších).

holismus „Náhled na celek“, zejména názor, že části jistého celku lze pochopit je-

dině z hlediska jejich přispění celku a že celek je více než pouhý „součet částí“; svým významem se blíží významu „kolektivismu“ jako metodologické zásady.

homo faber Latinský výraz značící „člověk tvůrce“, vyjadřuje myšlenku, že společnost je artefaktem a něčím, co není dáno od přírody, ale co vytvořil člověk.

humanismus Výraz označující zejména moderní způsoby myšlení, jež potvrzují jednání a důstojnost lidských bytostí jako tvůrců jejich vlastního světa v kontextu vědeckého osvícení a skepticismu vůči náboženství; francouzští poststrukturalističtí teoretici považovali humanismus za samolibou formu sebeporozumění a za kompromis s Hegelovou a Marxovou filozofií, fenomenologií a existencialismem.

idealismus Názor, že svět je vytvořen myslí a skládá se z idejí, které nejsou přístupné smyslům; v sociální teorii se vztahuje k tradicím myšlení, jež zdůrazňují konstitutivní úlohu významů a vnitřních představ v sociálním životě, platí to zejména o německém myšlení v 19. století.

ideální typ, ideálnětypický Výraz, jímž Max Weber označoval pojmové konstrukty vytvořené s cílem systematicky kategorizovat, analyzovat a srovnávat pozorované jevy v sociálním světě. Za ideální typ lze považovat hypotetický vzor, k němuž se může jakýkoli skutečný jev přibližovat nebo se od něj vzdalovat.

idiografický Pojem, který razil novokantovský filozof Wilhelm Windelband, označuje podrobné interpretativní studium jednotlivých případů; souvisí s metodami

humanitních věd a je v protikladu k metodám přírodních věd.

ideologie Pojem používaný buď v hodnotově zatíženém smyslu, v relativně neutrálním popisném smyslu, nebo – a to je nejčastější případ – v různých kritických kombinacích obou významů. V hodnotově zatíženém smyslu označuje ideologie sociálně zevšeobecnělý nesprávný postoj, představu nebo „falešné vědomí“, obvykle slouží zájmům dominantní vládnoucí skupiny. V neutrálním smyslu označuje ideologie jakýkoli systém idejí vyjádřených v kulturních sebehodnoceních a sdílených postojích konkrétních sociálních skupin.

imaginární Psychoanalytik Jacques Lacan tímto pojmem označoval smyslové představy individuálního já; v sociální teorii se tímto pojmem častěji označuje způsob, jímž společnosti nebo kolektivy vyjadřují představy o své vlastní identitě a cílech změn; v tomto smyslu se pojem objevuje zejména v díle Cornelia Castoriadis.

individualismus Pojem používaný přinejmenším ve třech různých souvislostech, které by neměly být zaměňovány: (1) *metodologický individualismus* vyjadřuje názor, že sociální jevy jsou vysvětlitelné pouze z hlediska činnosti jedinců a vztahů mezi nimi (nikoli z hlediska kolektivních entit, jak se domnívá metodologický kolektivismus); (2) *ekonomický individualismus* odkazuje k modernímu sociálnímu jevu nezávislé obchodní či pracovní iniciativy jedinců, jímž jde o maximální uspokojení vlastních zájmů bez zvláštního ohledu na blaho ostatních; (3) *morální individualismus* vyjadřuje názor, že základem morálky není pasivní podřízenost tradicím

a zděděným obyčejům, ale spíše individuální nezávislost a odpovědnost. (Émile Durkheim byl zastáncem individualismu ve třetím z uvedených významů a pouze částečně ve druhém významu, ale nikoli v prvním významu.)

instrumentální rozum Pojem používaný frankfurtskou školou a označující moderní kapitalistické postupy podřízenosti všech dimenzí sociálního života nejefektivnějšímu dosažení ekonomického zisku a administrativního pořádku; vychází z Weberových konceptů „účelové racionality“ a „racionality prostředků a cílů“ a označuje nejefektivnější užití dostupných prostředků k naplnění daných cílů bez uvažování o hodnotě samotných cílů.

integrace Pojem zavedený funkcionalistickými teoretiky. Naznačuje, že sociální systémy obvykle udržují svůj uspořádaný charakter prostřednictvím koordinovaných mechanismů, dokonce i v dobách konfliktu. Například fašismus poskytl evropské společnosti v době hospodářské krize ve třicátých letech 20. století prostředky integrace, přestože velmi nestabilní. Integrace je často považována za funkcionální protějšek diferenciaci.

interakcionismus Pojem spojovaný s prací chicagské školy a původně rozvíjený v díle Herberta Blumera; někdy se používá rovněž výraz „symbolický interakcionismus“; v širším smyslu označuje přístupy zdůrazňující dynamiku a kreativní aspekt sociálního života, který podporují jednotliví aktéři prostřednictvím neustálých změn a interpretací.

interpenetrace Funkcionalistický výraz zdůrazňující vzájemné propojení a vliv,

jímž na sebe vzájemně působí nesourodé sociální systémy.

interpretativní, interpretativismus Přístupy zdůrazňující smysluplný charakter sociálního života a potřebu interpretace této smysluplnosti, které dávají přednost před kvantitativní analýzou, měřením a pozorováním chování nebo je doplňují.

intersubjektivní, intersubjektivita Pojem má původ v pozdější fenomenologické filozofii Edmunda Husserla, objevuje se také v díle Alfreda Schutze, G. H. Meada a Jacquesa Lacana; do sociální teorie druhé poloviny 20. století jej zavedli Jürgen Habermas, Anthony Giddens a další; popisuje komunikativní výměnu mezi lidskými aktéry; zdůrazňuje, že identita já se formuje skrze sociální interakci a komunikaci a že odkaz na svět jako na objektivní realitu je možný pouze skrze sdílené porozumění mezi aktéry.

jednání Pojem označující schopnost jedinců jednat při sledování svých cílů, v kontextu omezení, určujících podmínek a vlivů působících na jejich činy.

kantismus viz Kant (v kapitole Biografická příloha)

keynesiánství viz Keynes (v kapitole Biografická příloha)

kognitivní Výraz odvozený od latinského výrazu pro „myšlení“; označuje mentální vstup aktérů, kteří nejen jednají na základě svých tužeb, pocitů, instinktů nebo podnětů, ale také přemýšlejí o tom, po čem touží; vytvářejí soustavu náhledů na jevy vyskytující se v jejich světě.

kolektivismus Pojem vyjadřující názor, že společnost je „více než souhrn svých částí“ a že vysvětlení by nemělo vycházet od jedince, ale od supraindividuálních jevů; tento názor obhajoval Émile Durkheim a funkcionalističtí teoretici; stojí v protikladu k metodologickému individualismu.

komunikativní Pojem, s nímž pracoval Jürgen Habermas; označuje neinstrumentální a nestrategické sociální vztahy orientované na formy normativní dohody a porozumění skrze logický dialog mezi aktéry; zdůrazňuje úlohu jazyka a každodenní jazykové kompetence při utváření sociálních vztahů směřujících k morálně přijatelným a racionálním výsledkům. Habermasova „komunikativní“ nebo „dialogická“ formulace kritické teorie je obvykle v rozporu s dialektičtější formulací rané frankfurtské školy, jež je těsněji spjata s hegelovským marxismem.

komunitární Výraz označující proudy současné severoamerické politické filozofie zdůrazňující myšlenku komunity a morální nadřazenosti zájmů komunity nad vlastními zájmy; tento pojem je spojován s prací Charlese Taylora, Alisdaira Macintyra, Michaela Waltzera, Michaela Sandela, Amataie Etzioniho a dalších.

kosmopolitní Výraz je odvozen od řeckých slov *cosmos* a *polis*, doslova tedy značí „univerzální město“; naznačuje ideál globální politické komunity založené na vědomí existence mnoha politických forem za horizontem vlastního domova.

kritická teorie / kritická sociální teorie Výraz označující (1) program rané frankfurtské školy, jak jej formuloval Max Horkheimer ve svém eseji *Traditionelle und*

kritische Theorie (1937); nebo (2) obecněji mladší generaci teoretiků, kteří byli sice ovlivněni frankfurtskou školou, ale nemuseli s ní být těsně spjati. V literární teorii značí tento pojem prostě „teorii kritiky“.

kulturní kapitál Tímto výrazem označoval Pierre Bourdieu přínos vzdělání, vědění, statusu a kulturní úrovně, který jeho nositelé využívali podobně jako ekonomický kapitál k zajištění dlouhodobých sociálních výhod. Tento přínos je obvykle založen na získání ekonomického kapitálu nepřímým a často nikoli okamžitým způsobem.

kulturní průmysl Výraz prosazovali Theodor Adorno a Max Horkheimer a označovali jím produkci masové kultury procesy industrializace, jejichž hnacím motorem jsou komerční imperativy; kulturní průmysl propůjčuje ideologickou legitimitu kapitalistické spotřebě a výrobě prostřednictvím módy, reklamy, filmu, rozhlasového a televizního vysílání a dalších forem masových médií.

kybernetika Výraz odvozený od řeckého slova *kubernan*, tedy „řízení“ nebo „kontrola“; souvisí s teoriemi samoregulačních systémů založených na uzavřených okruzích informační zpětné vazby; tento pojem razil ve čtyřicátých letech matematik Norbert Wiener; používá se v elektronice a počítačových vědách, původně v americkém vojenském technologickém výzkumu v padesátých letech; teoretický antropolog Gregory Bateson pod vlivem Luhmannovy systémové teorie společnosti jej použil při srovnávací analýze umělých a biologických systémů. Kybernetika je plodným zdrojem soudobých teorií o médiích,

internetu a komplexních systémech a organizacích.

kyborg Výraz označující hybridní soustavy organismů a strojů razí Donna Harawayová; zdůrazňuje neoddělitelnost a ontologickou kontinuitu lidí, strojů a zvířat; kritizuje dualistickou koncepci kultury a přírody a lidskou výlučnost; podtrhává úlohu inteligentních ne-lidských technologických činitelů v soudobé společnosti.

laický aktér Obyčejná osoba, která není sociálním vědcem; nebo přesněji řečeno jakákoli obyčejná osoba s výjimkou případů, kdy tato osoba působí jako sociální vědec. Profesor X je laický aktér, kdykoli nakupuje nebo spěchá na vlak, ale nikoli ve chvíli, kdy se zabývá svou vědeckou prací.

legislativní Normativní způsoby myšlení zabývající se univerzálními morálními zákonky, platí to zejména o osvícenské filozofii Immanuela Kanta; tento termín používali také komentátoři postmodernismu, např. Zygmunt Bauman; nezaměňovat s obvyklým významem ve smyslu zákonodárné moci.

legitimizace Prohlášení něčeho za legitimní v očích určitých lidí; užití symbolických zdrojů, jež vyústí v takový stav záležitosti, který je morálně a právně schválen pro určité sociální aktéry bez ohledu na to, zda je tento stav *skutečně* vnitřně legitimní.

přirozený svět Pojem pocházející z fenomenologické sociologie Edmunda Husserla; používali jej také Alfred Schutz a Jürgen Habermas; popisuje každodenní svět, jak jej vnímají obyčejní aktéři pre-

reflexivním a nevědeckým způsobem; Habermas jej odlišoval od „systému“ založeného na ekonomické a administrativní organizaci.

logocentrismus Tento pojem razil Jacques Derrida a označoval jím autoritu, kterou západní filozofie přiřazuje logicky uspořádanému myšlení nad hrou, dvojnázností a metaforou, platí to zejména o filozofii Platónově; výraz je odvozen od řeckého slova *logos*, tedy „rozum“ nebo „řeč“.

materialismus viz historický materialismus

mesianismus Výraz popisující židovská teologická témata v marxistických spisech Waltera Benjamina, Ernsta Blocha a dalších autorů; odkazuje k myšlence, že komunistická společnost může být obhajována, ale není možné si ji představit nebo ji vykreslit, protože je nepředvídatelným a nevypočítatelným převratem stávajících historických struktur myšlení a chování, jako příchod Mesiáše na tento svět.

metafyzika Filozofický pojem označující systematické koncepce základních struktur reality, jež jsou podle některých filozofů 20. století odpovědné za vytváření nedorozumění v běžné řeči.

metanarace Tento pojem používal Jean-François Lyotard a označoval jím zevšeobecňující popisy historie nebo vědy, jež shrnují nesourodé zkušenosti do jednoho zastřešujícího rámce.

modernismus Kulturní, intelektuální a umělecké hnutí, které vyjadřuje, zkoumá nebo oslavuje myšlenky moder-

nity; pojem s poměrně přesným časovým určením, ve výtvarném umění a intelektuální kultuře je obvykle kladen do období mezi lety 1880 a 1970; nezaměňovat s pojmem „modernita“, který se vztahuje k zobecnitelným moderním sociálním podmínkám a zkušenostem bez časového určení. *Modernismus* se vztahuje k vyjádření a pojmenování těchto podmínek a zkušeností v kultuře na sklonku 19. a ve 20. století, zejména na Západě.

nadnárodní Tento výraz by neměl být zaměňován s pojmem „mezinárodní“; nevztahuje se k relativně dobře organizovaným vztahům mezi národními státy nebo mezi institucemi více či méně odpovědnými svým vlastním národním státům, ale souvisí s emergentními a často neregulovanými vztahy, výměnami a toky mobilního kapitálu, lidí, zboží, informací a idejí napříč hranicemi národních států.

naturalismus Pojem používaný ve filozofii vědy; označuje názor, že sociální vědy mají společné základy s přírodními vědami; tento názor kritizovala interpretační hermeneutická tradice myšlení. Nejznámější formou naturalismu je „pozitivismus“. Představitelé „realismu“ nebo „kritického realismu“ rozvinuli v poslední třetině dvacátého století ne-pozitivistické verze naturalismu, které připouštějí jistou odlišnost sociálních věd.

nelineární Tento pojem používal Niklas Luhmann a označoval jím vývoj v čase nikoli v jednom směru, ale v mnoha různých směrech.

neoliberalismus Ekonomická politika převládající od osmdesátých let 20. století a zahrnující návrat ke klasickým eko-

nomickým principům 18. a 19. století, podle nichž by vlády neměly zasahovat do působení volného trhu; neoliberalismus je ústředním pojmem současných debat o globalizaci a zániku socialismu a sociální demokracie.

nevládní organizace (NGO) Neziskové organizace, které nejsou spojeny se státem, nejsou zřizovány jako soukromé podniky a jsou zakládány s politickými nebo altruistickými cíli, mívají dobročinný charakter; patří mezi ně např. Oxfam, Amnesty International, Greenpeace.

nihilismus Výraz odvozený od latinského slova *nihil*, tedy „nic“; označuje formy krajního skepticismu vůči možnostem mezikulturní shody o hodnotách, zejména o pravdě, dobru, spravedlnosti a morálce; často je spojován s filozofií Friedricha Nietzscheho a postmodernismem.

nomotetický Výraz odvozený od řeckého slova *nomos*, tedy „zákon“; razil jej novokantovský filozof Wilhelm Windelband; označuje studium zákonitostí a obecností a nezabývá se historicky specifickými případy a souvislostmi; je spojován s metodami přírodních věd a stojí v kontrastu k vědám humanitním.

norma Zavedený standard chování společný pro členy sociální skupiny; od každého člena skupiny se očekává, že se bude řídit danými normami. Podle Émila Durkheima působí normy proti egoistickému jednání, které nebere ohled na veřejné dobro, zejména v období vzestupu tržních společností. Při neexistenci norem je společnost náchylná k anomii.

normativní Diskurz o tom, jaký by sociální svět *měl* být (nebo neměl být); v protikladu k diskurzu, který pouze vysvětluje a popisuje, jaký sociální svět ve skutečnosti *je*, aniž by vynášel soudy o jeho správnosti či nesprávnosti. Talcott Parsons označuje výrazem „normativní“ zejména funkci morálních norem při vytváření sociální integrace.

novokantovský Oživení některých prvků filozofie Immanuela Kanta v dílech německých filozofů na přelomu 19. a 20. století, ovlivnilo debaty o metodologii sociálních věd; projevilo se zejména v myšlení Heinricha Rickerta a Wilhelma Windelbanda. Tito filozofové tvrdili, že lidské vědění se dělí na dvě komplementární oblasti kompetence, z nichž v každé vládou odlišné vědecké principy, a sice principy „přírodních věd“ a „kulturních věd“.

občanská společnost Pojem objevující se v politickém myšlení od 18. století, označuje sociální vztahy, které jsou prostředníkem mezi soukromými ekonomickými zájmy jedinců a rodin na jedné straně a administrativně-byrokratickými zájmy státu na straně druhé. Občanská společnost je místem veřejných zájmů nebo veřejné sféry, ztělesněné politickými institucemi a spolky. Marx nepovažoval občanskou společnost za více než pouhou zástěrku zájmů buržoazie. Jiní myslitelé liberálního i marxistického ražení pohlíželi na koncept občanské společnosti s větším porozuměním.

objektivistický Přístup k sociálnímu bádání, který klade důraz na relativní důležitost strukturálních nebo systematických omezení činů jedince a podceňuje relativní význam individuálního jednání ve

vztahu ke strukturám a systémům; obvykle používá přehnaně úzkou definici objektivitu, někdy s odvoláním na přírodní vědy jako na model sociálního výzkumu; obvykle zanedbává expresivní, „subjektivně smysluplný“ charakter sociálně-kulturního života.

objektové vztahy Pojem používaný v psychologii, objevuje se v díle psychoanalytičky Melanie Kleinové a Donalda Winnicotta; popisuje vznik vědomí já u dítěte cestou odlišení od okolního světa. Dítě prožívá omezení způsobené objekty, které nejsou jeho součástí a dítě je nemůže změnit (např. matčin prs).

ontologie Výraz odvozený od přičestí řeckého slovesa „být“; označuje studium toho, co existuje nebo neexistuje; zabývá se tím, jaké typy entit považují lidé za skutečné, např. duchy či čarodějnice nebo – z jiné oblasti – atomy, neurony, H₂O, elektřinu, DNA. Výraz může označovat také studium složek sociálního života, např. zda se sociální život skládá ze skutečných struktur, nebo jen ze skupin jedinců.

orientalismus Západní diskurz o Východu neboli Orientu. Edward Said (1978) definuje „orientalismus“ jako konstrukci Západu, jenž vůči němu zaujímá pozici „jiného“.

osvícenství Věk rozumu, který nastal v západní kultuře v 18. století; obecněji se tento pojem vztahuje k sociálnímu vědomí vedenému racionálním myšlením a kritickým zkoumáním existujících idejí a institucí; orientuje se na naplnění univerzálně spravedlivých zákonů a norem.

označující a označované Pojmy sémiotiky a strukturální lingvistiky, kde „označující“ se vztahuje ke znaku, který nese určitý význam, a „označované“ se vztahuje k významu vyznačenému znakem. Například na státní vlajce USA vystupují pruhy a hvězdy jako označující a Spojené státy jsou v tomto případě označované.

panství V sociologii označuje struktury organizovaného podřízení, zejména v díle Maxe Webera, který v této souvislosti používal německý výraz *Herrschaft*.

paradigma Vědecký rámec nebo teoretický konstrukt. Podle Thomase Kuhna věda postupuje nespojitými skoky od jednoho paradigmatu ke druhému, místo aby se postupnými kroky přibližovala k nezávisle existující objektivní realitě.

partikularismus Kulturní postoje, hodnoty, identity či tradice, které nemají univerzální, ale spíše lokální či omezený význam; užití tohoto pojmu bývá často napadáno. Podle některých autorů označuje výraz „partikularistický“ něco, co postrádá obecný význam, např. „agenda zaměřená na jeden problém“. Podle jiných – zejména feministických a postkoloniálních autorů – je negativní způsob užití tohoto pojmu problematický a svědčí o předsudcích vůči hlasu „menšin“, např. žen či jiných než bílých lidí.

patriarchální Mužská nadvláda, zejména (ale nikoli výhradně) v tradičních nebo nedemokratických společnostech; pojem se používá v relativně úzkém smyslu nadvlády v rodině nebo v poněkud širším smyslu obecných, nepřímých a institu-

cionalizovaných forem mužské kulturní a politické hegemonie.

patrimoniální Výraz označující situaci, kdy mladší muži (synové) přebírají postavení a moc od starších mužů (otců).

performativní Výraz používaný filozofem J. L. Austinem a vztahující se k jazykovým promluvám, jež svým vyslovením vytvářejí stav, který označují; např. prohlášení kněze při svatebním obřadu „Tímto vás prohlašuji za muže a ženu“.

performativnost Představa, že řeč a jazyk neobsahují pouze popis světa, ale také činnost a výkonnost, obvykle obsahují přenos mocenských vztahů. Jinak může tento výraz znamenat prostě „efektivitu činnosti“.

podřízený (subalterní) Tento výraz se objevuje v díle Antonia Gramsciho a označuje vyloučení hlasu pracující třídy z buržoazní kultury; v poslední době se objevil v postkoloniální teorii, zejména v práci Gayatri Spivakové (1998a) a v indických kulturních studiích; odkazuje na ovládané nebo utlačované skupiny, které jsou vyloučeny z hegemonních diskurzů a nedokážou získat pozornost pro svou věc, na rozdíl od jiných ovládnutých nebo utlačovaných skupin, kterým se dostává pozornosti v hegemonních diskurzech a které se v rámci těchto diskurzů pokoušejí podpořit svou věc.

pohlaví a gender Výrazy vyjadřující rozdíl mezi pohlavím jako anatomickým stavem a genderem jako kulturním stavem. Pohlaví je považováno za danost, kdežto gender je považován za proměnlivý a konstruovaný. Rozdíl mezi nimi byl

užitečný pro feministické teoretiky při vyvrácení esencialistických definicí ženy a ženskosti, ale současné feministky jej kritizují kvůli přehlížení toho, že anatomické kategorie pohlaví a těla jsou také historicky proměnlivé a diskurzivně konstruované.

politické zřízení Obecně jakákoli jednotka politicky organizované moci, jako jsou moderní národní státy (např. Francie, Velká Británie) nebo říše (např. SSSR, Římská říše) nebo starověké či pravěké městské státy (např. starověké Athény, renesanční Florencie) nebo v poslední době nové vládní entity vznikající nad úrovní národních států, např. Evropská unie.

politika identit Formy politické mobilizace soustředěné na otázky kulturní identity; různé skupiny požadují zdroje způsobem odlišným od modelů užívaných v tradičním sociálním státu, kde platí jednotná občanská práva. Politika identit zdůrazňuje zvláštní zájmové skupiny soustředěné na základě etnického původu, náboženství, genderu, národnosti, náboženského přesvědčení nebo sexuální orientace.

postfordismus Zjištění nebo teze, že moderní průmyslová výroba se přesunula od hromadné výroby ve velkých továrnách – kterou ve dvacátých letech 20. století zavedl americký výrobce automobilů Henry Ford – ke specializovaným trhům založeným na malých a pružných jednotkách výroby a na pružné pracovní síle.

postindustriální Výraz označující upadající postavení výrobního průmyslu v západním hospodářství od sedmdesátých let 20. století a prudké šíření ekonomických

sektorů zaměřených na služby, finance, volný čas a spotřebu.

postkolonialismus Studium a teorie kultur, společnost a dějin ve světle západních koloniálních výbojů.

postmodernismus „Soudobé myšlenkové hnutí odmítající univerzální hodnoty, velká historická vyprávění, pevné základy lidské existence a možnost objektivního vědění. Postmodernismus je skeptický vůči pravdě, jednotě a pokroku, staví se proti elitářství v kultuře, táhne ke kulturnímu relativismu a oslavuje pluralitu, nespojitost a nesourodost.“ Tato stručná definice je citací podle Eagletona (2003, s. 13).

poststrukturalismus Styl teoretického myšlení ovlivněný první vlnou francouzských strukturalistických autorů; radikalizuje nebo kriticky transformuje jejich myšlenky, zdůrazňuje nestabilitu textuálních významů jako funkcí neomezených systémů rozdílů mezi označujícími prvky; často bývá spojován s myšlením Jacquesa Derridy a Michela Foucaulta, i když tyto autoři odmítají označovat svou práci tímto výrazem.

pozitivismus Tento výraz razil v 19. století Auguste Comte a označoval jím nejsilnější formu empiricismu, který tvrdí, že experimentální pozorování je jediný platný zdroj vědění a odmítá všechny ostatní zdroje porozumění – např. teologii, metafyziku nebo poezii –, protože je nelze ověřit. Pozitivismus měl na počátku 20. století mnohé přívržence, mezi nimi i členy Vídeňského kruhu, kteří byli označováni jako „logičtí pozitivisté“.

pozitivita Sociální zkušenost vnímaná jako daná nebo „postulovaná“, nepřístupná změnám či negaci prostřednictvím kritiky.

pozitivní věda Empirická věda tvrdící, že neobsahuje metafyzické spekulace; „pozitivní“ ve smyslu pozorování toho, co je dáno nebo „postulováno“ zkušenostmi, nikoli nutně ve smyslu „optimistický“ (i když tento význam se často naznačuje).

pragmatismus Myšlenkový směr formulovaný v 19. století v USA, jeho zakladatelem byl filozof C. S. Pierce; názor, že obsah a platnost pojmů a idejí spočívá v jejich praktické využitelnosti, efektivitě nebo užitečnosti pro život; je spojován s myšlením Williama Jamese, George Herberta Meada a Johna Deweyho; zásadním způsobem ovlivnil americkou sociologii a sociální psychologii na počátku 20. století.

praxis Řecký výraz značící „praxi“, klíčový pojem západního marxismu, zejména proudu orientovaného na fenomenologické a antropologické myšlení, příkladem je dílo Antonia Gramsciho, Jeana-Paula Sartra a Györgyho Lukáče.

proměnná Jakýkoli prvek v teorii, který může nabývat různých empirických hodnot; jakýkoli prvek struktury nebo teorie, který není logicky konstantní, ale může být empiricky proměnlivý.

přirozený stav Výraz pocházející z politického myšlení Thomase Hobbesa a jiných myslitelů 17. století; v kontextu dnešních mezinárodních vztahů a globalizační teorie se užívá v souvislosti s konfliktem mezi suverénními národními státy, jež nejsou regulovány žádnou vyšší právní či mo-

cionalizovaných forem mužské kulturní a politické hegemonie.

patrimoniální Výraz označující situaci, kdy mladší muži (synové) přebírají postavení a moc od starších mužů (otců).

performativní Výraz používaný filozofem J. L. Austinem a vztahující se k jazykovým promluvám, jež svým vyslovením vytvářejí stav, který označují; např. prohlášení kněze při svatebním obřadu „Tímto vás prohlašuji za muže a ženu“.

performativnost Představa, že řeč a jazyk neobsahují pouze popis světa, ale také činnost a výkonnost, obvykle obsahují přenos mocenských vztahů. Jinak může tento výraz znamenat prostě „efektivitu činnosti“.

podřízený (subalterní) Tento výraz se objevuje v díle Antonia Gramsciho a označuje vyloučení hlasu pracující třídy z buržoazní kultury; v poslední době se objevil v postkoloniální teorii, zejména v práci Gayatri Spivakové (1998a) a v indických kulturních studiích; odkazuje na ovládané nebo utlačované skupiny, které jsou vyloučeny z hegemonních diskurzů a nedokážou získat pozornost pro svou věc, na rozdíl od jiných ovládnutých nebo utlačovaných skupin, kterým se dostává pozornosti v hegemonních diskurzech a které se v rámci těchto diskurzů pokoušejí podpořit svou věc.

pohlaví a gender Výrazy vyjadřující rozdíl mezi pohlavím jako anatomickým stavem a genderem jako kulturním stavem. Pohlaví je považováno za danost, kdežto gender je považován za proměnlivý a konstruovaný. Rozdíl mezi nimi byl

užitečný pro feministické teoretiky při vyvrácení esencialistických definicí ženy a ženskosti, ale současné feministky jej kritizují kvůli přehlížení toho, že anatomické kategorie pohlaví a těla jsou také historicky proměnlivé a diskurzivně konstruované.

politické zřízení Obecně jakákoli jednotka politicky organizované moci, jako jsou moderní národní státy (např. Francie, Velká Británie) nebo říše (např. SSSR, Římská říše) nebo starověké či pravěké městské státy (např. starověké Athény, renesanční Florencie) nebo v poslední době nové vládní entity vznikající nad úrovní národních států, např. Evropská unie.

politika identit Formy politické mobilizace soustředěné na otázky kulturní identity; různé skupiny požadují zdroje způsobem odlišným od modelů užívaných v tradičním sociálním státu, kde platí jednotná občanská práva. Politika identit zdůrazňuje zvláštní zájmové skupiny soustředěné na základě etnického původu, náboženství, genderu, národnosti, náboženského přesvědčení nebo sexuální orientace.

postfordismus Zjištění nebo teze, že moderní průmyslová výroba se přesunula od hromadné výroby ve velkých továrnách – kterou ve dvacátých letech 20. století zavedl americký výrobce automobilů Henry Ford – ke specializovaným trhům založeným na malých a pružných jednotkách výroby a na pružné pracovní síle.

postindustriální Výraz označující upadající postavení výrobního průmyslu v západním hospodářství od sedmdesátých let 20. století a prudké šíření ekonomických

sektorů zaměřených na služby, finance, volný čas a spotřebu.

postkolonialismus Studium a teorie kultur, společností a dějin ve světle západních koloniálních výbojů.

postmodernismus „Soudobé myšlenkové hnutí odmítající univerzální hodnoty, velká historická vyprávění, pevné základy lidské existence a možnost objektivního vědění. Postmodernismus je skeptický vůči pravdě, jednotě a pokroku, staví se proti elitářství v kultuře, tihne ke kulturnímu relativismu a oslavuje pluralitu, nespojitost a nesourodost.“ Tato stručná definice je citací podle Eagletona (2003, s. 13).

poststrukturalismus Styl teoretického myšlení ovlivněný první vlnou francouzských strukturalistických autorů; radikalizuje nebo kriticky transformuje jejich myšlenky, zdůrazňuje nestabilitu textuálních významů jako funkcí neomezených systémů rozdílů mezi označujícími prvky; často bývá spojován s myšlením Jacquesa Derridy a Michela Foucaulta, i když títo autoři odmítají označovat svou práci tímto výrazem.

pozitivismus Tento výraz razil v 19. století Auguste Comte a označoval jím nejsilnější formu empiricismu, který tvrdí, že experimentální pozorování je jediný platný zdroj vědění a odmítá všechny ostatní zdroje porozumění – např. teologii, metafyziku nebo poezii –, protože je nelze ověřit. Pozitivismus měl na počátku 20. století mnohé přívržence, mezi nimi i členy Vídeňského kruhu, kteří byli označováni jako „logičtí pozitivisté“.

pozitivita Sociální zkušenost vnímaná jako daná nebo „postulovaná“, nepřístupná změnám či negaci prostřednictvím kritiky.

pozitivní věda Empirická věda tvrdící, že neobsahuje metafyzické spekulace; „pozitivní“ ve smyslu pozorování toho, co je dáno nebo „postulováno“ zkušenostmi, nikoli nutně ve smyslu „optimistický“ (i když tento význam se často naznačuje).

pragmatismus Myšlenkový směr formulovaný v 19. století v USA, jeho zakladatelem byl filozof C. S. Pierce; názor, že obsah a platnost pojmů a idejí spočívá v jejich praktické využitelnosti, efektivitě nebo užitečnosti pro život; je spojován s myšlením Williama Jamese, George Herberta Meada a Johna Deweyho; zásadním způsobem ovlivnil americkou sociologii a sociální psychologii na počátku 20. století.

praxis Řecký výraz značící „praxi“, klíčový pojem západního marxismu, zejména proudu orientovaného na fenomenologické a antropologické myšlení, příkladem je dílo Antonia Gramsciho, Jeana-Paula Sartra a Györgyho Lukáče.

proměnná Jakýkoli prvek v teorii, který může nabývat různých empirických hodnot; jakýkoli prvek struktury nebo teorie, který není logicky konstantní, ale může být empiricky proměnlivý.

přirozený stav Výraz pocházející z politického myšlení Thomase Hobbsa a jiných myslitelů 17. století; v kontextu dnešních mezinárodních vztahů a globalizační teorie se užívá v souvislosti s konfliktem mezi suverénními národními státy, jež nejsou regulovány žádnou vyšší právní či mo-

rální autoritou a připomínají zvířata bojující o přežití v podmínkách, kdy neexistují běžné normy. „Globální přirozený stav“ je opakem pojmu „globální občanská společnost“.

referenční rámec jednání Tento pojem používá Talcott Parsons k označení konceptuálního rámce, který je nutno předpokládat v každém sociálním výzkumu, jenž se soustředí na jednání aktérů v kontextu struktury.

racionální volba Myšlenková škola ovlivněná ekonomickou teorií a utilitarismem; tvrdí, že sociální život lze nejlépe analyzovat z hlediska rozhodování a kalkulací jednotlivých aktérů, jejichž cílem je maximalizovat výhody pomocí strategie spolupráce či nespolečné spolupráce s ostatními aktéry; v šedesátých letech jí předcházela teorie směny, kterou rozvíjeli George Homans a Peter Blau; v poslední době je spojována s prací ekonomů Garyho Beckera a Jamese Colemana, Jona Elstera a dalších.

racionalizace Pojem objevující se v díle Maxe Webera a všech teoretiků, které ovlivnil; označuje pronikání racionálních principů organizace, orientovaných zejména na byrokratickou výkonnost a procedurální systematičnost, do sféry moderního sociálního života. Weber měl za to, že v procesu racionalizace se moderní sociální život dělí na samostatné sféry autonomní platnosti, přičemž každá sféra se řídí nezávislou logikou vývoje. Do tohoto okruhu patří trh, stát a soudnictví, ale také věda, náboženství, umění, morálka a erotika. Sociologové po vzoru Webera obvykle nepoužívají tento výraz v *normativním* smyslu, tedy že raciona-

lizace je něco dobrého (nebo špatného). Pojem „racionalizace“ je tedy třeba odlišovat od hodnotově zatížených slovních spojení jako např. „rozvoj rozumu“ nebo „rozumový pokrok“.

realismus Pojem používaný ve filozofii vědy a označující víru v nezávislou existenci přírodní a sociální reality a její neredukovatelnost výhradně na diskurzy, reprezentace nebo mentální konstrukce individuálních lidských aktérů; tvrdí, že vědecké teorie nejsou pouhé příhodné fikce užitečné pro jednání ve světě, ale že to jsou potenciálně pravdivá tvrzení o skutečnosti; ve Velké Británii je spojován s prací Roye Bhaskara, Roma Harrého, Margaret Archerové, Andrewa Colliera a dalších. V teorii mezinárodních vztahů má realismus jiný význam: souvisí s názorem, že vztahy mezi státy lze nejlépe pochopit z hlediska mocenských bojů a snahy o uchování existence, bez ohledu na rozdíly v politické ideologii.

realpolitik Německý výraz pocházející z doby vlády pruského kancléře Otto von Bismarcka, který prosazoval bezohledně realistickou a oportunistickou zahraniční politiku; dnes se používá v kontextu mezinárodních vztahů k označení věcné diplomacie nebo agresivní obranné politiky nebo války bez specifické nebo jednoznačně formulované ideologie.

rozklad norem Výraz z díla Émila Durkheima vysvětlující pojem anomie; popisuje neexistenci norem nebo stav, kdy jsou slabé regulační orgány, jež dohlížejí na chování lidí.

reflexivní sociologie Pojem objevující se v díle Pierra Bourdieua, označuje jakýkoli

postup sociologického bádání, který dokáže vnímat *sám sebe* jako možný objekt sociologické analýzy a vysvětlení.

reflexivita Pojem označující „kritické promyšlení vztahu k sobě“, „zpětný vztah k sobě“. Subjekt určitého jednání je současně objektem tohoto jednání (např. „obléknout se“). Výraz naznačuje vědomí sama sebe, sledování sama sebe a obvykle, i když nikoli nutně, také sebekritiku. Reflexivita se může vztahovat k jednotlivým osobám nebo institucím.

relativismus Výraz definovaný několika protichůdnými způsoby. Podle nejužší a nejméně udržitelné definice hájí relativismus stanovisko, že názor kteréhokoli člověka je stejně dobrý jako názor kohokoli jiného; tedy že „možné je všechno“. V širším smyslu se jedná o názor, že pravda (nebo jiné nejvyšší hodnoty, např. dobro nebo krása) není ve svém obsahu ani významu univerzální či absolutní, ale měli bychom ji chápat jako to, co je „považováno za pravdu“ nebo to, „co je vnímáno jako pravda“ lidmi v konkrétní kultuře, společnosti a historickém období. V sociální teorii a filozofii se pojem relativismus často používá jako kritický; tvrdí, že hodnoty a postoje sice mají smysl pouze v určitých sociálně-historických souvislostech a jsou v tomto smyslu „relativní“, ale přesto nelze tvrdit, že o těchto hodnotách a postojích nelze racionálně diskutovat a shodnout se na nich z různých kulturních hledisek.

restitutivní Výraz používal Émile Durkheim a označoval jím moderní právní systémy, v nichž spory mezi stranami zprostředkovává třetí nestranná autorita (soudní dvůr), která odškodní oběť

a chrání provinilce před odvetou ze strany oběti.

retributivní Výraz používal Émile Durkheim a označoval jím premoderní nebo kmenové právní systémy, v nichž jsou provinilci veřejně a přímo potrestáni svými oběťmi nebo jejich jménem.

sekularizace Výraz odvozený od latinského slova *saeculum*, tedy „století, doba, čas“ nebo také „duch doby“; odkazuje k tezi, že členové moderních společností postupně přestávají věřit v Boha a postupně přestávají podporovat organizační struktury, v nichž náboženská víra určuje utváření veřejných, právních a politických institucí a zejména vztah státu k církvi.

sebereference Tento pojem používá Niklas Luhmann a označuje jím způsob, jímž se entita odkazuje k já při aktu odkazování ke všemu, co *není* já, jako by identita byla vymezena tím, že já není něco jiného. Luhmannovo užití tohoto pojmu lze srovnat se strukturalistickými a poststrukturalistickými teoriemi významu z hlediska vztahu rozdílů mezi označujícími.

sémiotika Výraz odvozený od řeckého slova *semeion*, tedy „znak“; odkazuje k teoriím vytváření významu v textech a dalších symbolických objektech skrze diferencování vztahy mezi označujícími.

simulakrum Pojem postmoderní teorie, který používali zejména Jean Baudrillard, Gilles Deleuze a Pierre Klossowski. Označovali jím kopie, jež jsou k nerozeznání od originálu, který napodobují. Tak se hroutí veškeré rozlišení mezi originály a neoriginály, mezi „reálným“ a „padělkem“. Ve středověké teologii označoval

latinský výraz *simulacrum* falešné vyobrazení Boha. Mimo tento technický význam „simulakrum“ obvykle značí povrchní (ale nepravdivou) podobnost.

sjednocená teorie Pojem související zejména s prací Talcotta Parsonse a se snahou vytvořit schéma vzájemně systematicky uspořádaných a strukturovaných navazujících konceptů.

sociální konstruktivismus Výraz označující v širším smyslu jakoukoli teorii, která považuje skutečnost za sociálně „konstruovanou“ nebo „utvářenou“ jedinci ve vzájemné interakci; skutečnost je potom výsledkem interpretativního „definování situace“. V užším smyslu se tento pojem vztahuje k posuzování vědeckých konceptů nikoli z hlediska vztahů k nezávisle existujícím přírodním jevům, ale z hlediska aspektů sociální interakce a komunikace mezi vědci a jejich laboratorním prostředím; v tomto smyslu tento pojem používal Bruno Latour, Steve Wooglar, David Bloor a další.

societální Výraz používaný někdy místo pojmu „sociální“ k označení strukturálně systematických vlastností sociálního života.

solidarita Původně tento pojem používal Émile Durkheim a označoval jím „pojivo společnosti“; technicky se vztahuje k podstatě a stupni integrace mezi příslušníky sociálních kolektivů bez ohledu na třídní rozdíly a další nerovnosti. Pro marxisty existuje solidarita pouze v rámci třídy a ve vědomí společných třídních zájmů.

druhá bytost Pojem objevující se v raných Marxových spisech (německy *Gat-*

tungwesen) je převzatý od Ludwiga Feuerbacha; označoval skutečnou společenskou podstatu lidských bytostí, která je v podmínkách kapitalistického odcizení a tržního individualismu deformovaná a degradovaná.

statusová skupina Výraz používaný Talcottem Parsonsem jako překlad Weberova pojmu „Stand“ (stav, postavení). Obvykle se používá v historickém kontextu a označuje takové skupiny ve společnosti, které disponují kulturními výhodami nebo mocenským postavením, jež může být dáno ekonomickými faktory a může vést k ekonomickým výhodám, ale jejich podstata není ekonomická; mohou to být např. kněží, intelektuálové, právníci, rytíři nebo příslušníci aristokracie.

strádání Výraz používaný v psychoanalýze Jacquesa Lacana; předpokládá, že kultura, morálka a identita představují formy kompenzace za pocíťované strádání, odpírané potěšení nebo tělesnou dezorientaci ve smyslovém životě.

stratifikace Hierarchické rozdělení sociálních struktur založené na „vrstvách“ jednotlivých typů disponujících různými výhodami a nevýhodami podle různého stupně bohatství, statusu a vzdělání; techničtější výraz pro „sociální nerovnost“.

strukturální funkcionalismus Synonymum výrazu „funkcionalismus“, zdůrazňuje zájem funkcionalistických sociologů o sociální struktury a systémy.

strukturace Pojem z díla Anthonyho Giddense, slučuje koncept struktury a jednání; odkazuje k procesu, jímž jednotliví aktéři reprodukují sociální systém pro-

střednictvím naplňování sociálních struktur.

strukturalismus Pojem odkazující k práci francouzských intelektuálů v polovině 20. století ovlivněných „strukturální lingvistikou“ Ferdinanda de Saussura aplikovanou v různých oblastech humanitních a sociálních věd; souvisí s dílem Clauda Lévi-Strausse, Rolanda Barthesa, Jacquesa Lacana, Louise Althussera a dalších.

subjekt Filozofický termín vztahující se ke každé bytosti, která je nadána vědomím, umí mluvit, přemýšlet o sobě, odkazovat k sobě a dalším objektům, být odpovědná sobě a za sebe. Subjekt je ego, já. Mnohá použití tohoto pojmu v sociální teorii implikují představu typu lidské osobnosti, který je příkladem celé historické epochy nebo současnosti. Lze říci, že subjektem západní modernity je racionální sebeurčující autonomní jedinec.

subjekt-objekt Pojem západního marxismu převzatý z filozofie G. W. F. Hegela, zejména z „dialektiky pána a raba“, definuje proletariát jako původně pasivní objekt kapitalistického vykořisťování, který získá vzhled do výrobního procesu a tak se stane aktivním subjektem dějin a uchopí moc v revoluci; tento pojem se objevuje zejména v idealistických spisech Györgyho Lukáče.

subjektivistický Opak pojmu „objektivistický“; přeceňuje relativní důležitost subjektivních přístupů a jednání jednotlivých účastníků výzkumného projektu, v protikladu ke zjištěním sociálních badatelů o obecných sociál-

ních faktech mimo bezprostřední vědomí kteréhokoli daného člena skupiny. Pojem se může vztahovat také k postupům, které samotným badatelům umožňují značnou měrou ovlivnit obsah výzkumu.

subjektivita Pojem odkazující k vědomí subjektu či ega, naznačuje vnitřní život, sebereflexi a autonomii, ale také emoce, pocity, ztělesnění, touhu, zranitelnost a konečnost.

synchronní Pojem funkcionalismu a francouzského strukturalismu odkazující ke stavům a vzájemným vztahům různých jevů v kterémkoli daném okamžiku; opakem je pojem „diachronní“, který odkazuje k proměnám jevů v čase.

synkretismus Výraz odkazující k vytváření kulturních směsí nebo „hybridů“ z rozmanitých prvků pocházejících z různých jazyků a společností.

teorie systémů Výraz pocházející z díla Niklase Luhmanna a dalších teoretiků; podle této teorie se společnost neskládá z jedinců nebo institucí, ale ze systémů a subsystémů, mezi nimiž panují komplexní vztahy a procesy komunikace; viz také Buckley (1967).

zamlčené vědění Výraz objevující se v práci Anthonyho Giddense, původně jej razil filozof Michael Polanyi (bratr Karla Polanyiho); rozvíjeli jej také lingvističtí filozofové; odkazuje k nevyslovenému základnímu porozumění mezi obyčejnými lidmi v každodenním životě, které je považováno za samozřejmé a které lidem umožňuje rozhovory a interakce, ale obvykle není předmětem pozornosti.

technokracie Technologická převaha, ať už daná všudypřítomným využíváním strojů a technických zařízení, nebo existencí systémů řízení a správy, které dávají přednost technicky efektivním řešením zjištěných problémů, zanedbávají hodnoty sociálního a politického dialogu a nedbají na lidskou důstojnost a jedinečnost.

teleologický Tento pojem se používá ve dvou základních kontextech: (1) je odvozený od řeckého slova *telos*, tedy „cíle“, a odkazuje k jednání orientovanému na dosažení cíle; nebo (2) souvisí se systémem postojů, jež mají za to, že vesmír či příroda nebo historie mají nejvyšší cíl, účel nebo konečný stav. Příkladem teleologické soustavy víry je středověký křesťanský světový názor o Božím plánu přírody, podle něž má každý živý tvor přiděleno své místo a účel v řádu věcí. Současnějším příkladem teleologického způsobu uvažování jsou představy o dopředném pohybu dějin směrem k liberální demokracii (např. viktoriánský liberalismus) nebo ke komunismu (např. sovětská státní doktrína).

teorie podivného Teorie zabývající se vytvářením sexuální orientace za určitých společenských a historických podmínek; soustředí se na homosexualitu, ale zkoumá také heterosexuální vztahy.

teorie řečových aktů Objevuje se v dílech lingvistických filozofů Johna Austina a Johna Searleho, podle této teorie je součástí řeči jednání a výkon; její logická platnost závisí na tom, zda na výrok určitého mluvčího mohou ostatní mluvčí v praktické situaci smysluplně reagovat.

teorie středního dosahu Tento pojem razil Robert Merton; tvrdil, že teorie může být zakotvená ve vysvětlení specifických empirických problémů; upřednostňoval ji před „velkou“, abstraktní nebo spekulativní teorií.

teorie světových systémů Pojem objevující se v díle Immanuela Wallersteina a odkazující k analýze globální historické sociální změny z hlediska vykořisťovatelských vztahů mezi ekonomicky dominantními regionálními „centry“ a relativně nevyvinutými či znevýhodněnými regionálními „periferiemi“ nebo „dílčími periferiemi“.

theōria Řecký výraz značící „kontemplaci, přemítání“; od něj se odvozuje moderní pojem „teorie“.

totalitární Státní režim jedné strany; existoval v nacistickém Německu za vlády Hitlera a v Sovětském svazu za vlády Stalina a jeho následovníků; v abstraktní rovině se vztahuje k jakémukoli sociálnímu a politickému režimu založenému na totální integraci jedince do systému jednotných očekávání posíleného hrozbou krutých sankcí; např. společnost Velkého bratra v Orwellově románu *1984*.

totalita Pojem běžný v západním marxismu a francouzském poststrukturalistickém myšlení, naznačuje představu plně integrovaného a soběstačného celku, který netoleruje nic, co nemůže být začleněno do systému, ať už je to systém myšlenkový (např. idealistická filozofie Hegelova), nebo systém politické kontroly (např. totalitní stát). Výraz se používá rovněž k označení jakéhokoli složitého celku.

totem Objekt, rostlina nebo živočich či přírodní jev symbolizující rod, rodinu nebo kmen, obvykle s rituálními asociacemi, zejména ve společenstvích původních obyvatel Austrálie a Ameriky; Émile Durkheim jej považoval za nejzákladnější symbol morální solidarity sociální skupiny a za prapůvodní představu posvátného.

„třetí cesta“ Tento pojem používal ve své pozdější práci Anthony Giddens a označoval jím alternativu ke státem řízené sociální demokracii a k ekonomice volného trhu; třetí cesta je založena na liberalizované formě sociální demokracie vhodné pro globální věk.

třída Výraz označující postavení jedinců jako příslušníků kategorie lidí definované nestejnými ekonomickými výhodami a nevýhodami, jež také ovlivňují přístup lidí k jiným životním horizontům, včetně moci, postavení, vzdělání a kulturních zdrojů. Tento pojem klasicky definovali Karl Marx a Max Weber.

univerzalismus Pojem označující jevy pravdivé pro všechny, ovlivňující všechny, platné ve všech situacích, neomezené svým významem na dané místo či souvislost, které nejsou vázány kontextem a nepřesahují jej, vztahují se k lidstvu jako celku; tento pojem je často spojován s požadavky evropského osvícenství, ale vyznačuje se normativním logickým obsahem, který není třeba redukovat do tohoto historického kontextu. (V sociální politice má tento výraz specifičtější význam a označuje zásadu, podle níž by sociální služby měly být dostupné všem podle jejich potřeb a nikoli podle jejich schopnosti platit.)

utilitární Pojem spojovaný s dílem Jeremyho Benthama a související s doktrínou anglického myšlení 19. století, která tvrdila, že nejvyšší dobro pro společnost se skládá z nejvyššího užítku pro co největší počet lidí.

uzavření Výraz označující dokončení, vyřešení, celistvost a konečnost. Tyto představy jsou stále častěji zpochybňovány moderními prožitky ambivalence, nahodilosti a komplexity.

uznání Výraz pocházející z filozofie G. W. F. Hegela, v novější době spojovaný s prací Charlese Taylora a Axela Honnetha; označuje usilování sociálních skupin a jedinců o uznání skupiny nebo jedince s konkrétní identitou, právy a nároky před zákonem a v občanské společnosti.

velká teorie Tento výraz užívali kritici Talcotta Parsonse a označovali jím jeho projekt „obecné sjednocené teorie“ v sociální vědě.

verstehen Německý výraz značící „porozumění“ ve smyslu empatie nebo umění „představit si sebe v kůži jiného člověka“; Max Weber tímto výrazem popisoval cíle své vlastní „interpretativní sociologie“ (*verstehende Soziologie*).

veřejná sféra (německy *Öffentlichkeit*) Tento výraz začal v šedesátých letech používat Jürgen Habermas a označoval jím instituce, platformy a organizace v občanské společnosti, které zprostředkovávají vztahy mezi soukromými ekonomickými zájmy na jedné straně a státními administrativními zájmy v oblasti řádu a kontroly na straně druhé. Veřejná sféra je místem, kde se vytváří veřejné mínění.

nění, ponejvíce v médiích. Podle Habermasovy normativní definice by veřejná sféra měla spočívat v tom, co Immanuel Kant definoval jako „svobodné užití veřejného rozumu“, který není manipulovaný a zkreslený státní propagandou nebo obchodními zájmy, jež ničí transparentnost, věrohodnost a zralost médií a politické arény.

Vídeňský kruh Skupina pozitivistických filozofů a vědců působících ve Vídni ve dvacátých a třicátých letech 20. století, kteří obhajovali jednotu vědy podle modelu přírodních věd a domnívali se, že sociální vědu lze zjednodušit na základní vědy, např. biologii, chemii a fyziku; k Vídeňskému kruhu patřili Moritz Schlick, Rudolf Carnap, Otto Neurath a volně také Ludwig Wittgenstein.

voluntaristický Talcott Parsons označoval tímto výrazem představu, že lidské jednání je sice omezeno sociálními strukturami a systémy, ale je také dobrovolné a založené na svobodné vůli; není předurčeno podobně jako činnost součástek stroje.

vykořisťování Marxistický termín označující vyčlenění nadhodnoty lidské práce ve prospěch vládnoucí třídy, zejména s cílem vytvořit zisk v kapitalistickém společenském zřízení; připravuje dělníky o čas, zdroje a svobodu žít plným lidským životem.

vykupitelský (redemptivní) Výraz pochází z židovsko-křesťanské teologie, ale nemusí být vždy používán v náboženském smyslu; označuje záchranu, odškodnění nebo nápravu násilí, posměchu nebo opomíjení v minulosti či současnosti; to

vše prostřednictvím každodenních zvyků nebo většinového konsenzu.

vyvázání Pojem Karla Polanyiho označující aspekt modernizačních procesů, v nichž různé dimenze sociálního života ztrácejí smysluplnou provázanost nebo „zakotvenost“ v obecně přijímaných způsobech života. Tyto procesy krystalizují kolem funkcionálně autonomních systémů, které na sebe často berou podobu globálních kapitalistických trhů.

vztah mezi cílem a prostředky Rozdíl mezi tím, co člověk chce (*cíl*), a schopností získat nebo vytvořit to, co chce (*prostředky*).

whigovský Výraz označující víru ve stálý a lineární pokrok vědy a politiky, zejména směrem k liberální demokracii; odvozuje se od stoupenců liberální strany ve Velké Británii v 18. a 19. století, kteří byli známí jako whigové.

základna a nadstavba Výraz označující nejjednodušší formu marxistické teorie ideologie, podle níž jsou kultura a politika určovány základními ekonomickými silami. Tento pojem se objevuje v Marxově *Předmluvě ke kritice politické ekonomie* (1859, s. 389), ale v jiných spisech se v takto explicitní podobě neobjevuje. Obvykle se používá k popisu zjednodušujících a deterministických forem „vulgárního marxismu“, který převažoval v sovětské doktríně a který většina západních marxistů odmítala.

západní marxismus Rozvíjel se ve 20. století po ruské revoluci v Evropě a v Severní Americe, ale nikoli v Sovětském svazu a ve východní Evropě po roce 1945.

zvěcnění (reifikace) Výraz odvozený od latinského slova *res*, tedy „věc“; užívaný v marxismu ve významu „přeměna ve věc“, tedy redukování lidí, idejí či smys-

lových hodnot ve zboží nebo v předměty spotřeby, řízení nebo kvantitativní kategorizace.

Biografická příloha

Seznam biografických hesel obsahuje stručné informace o významných teoreticích, o nichž se zmiňujeme na stránkách této knihy, a také o některých významných historických osobnostech. Součástí hesel jsou odkazy na některé významné práce uvedených autorů.

Addamsová, Jane (1860–1935). Americká feministická sociální reformátorka a pacifistka, ovlivněná chicagskou sociologickou školou.

Adorno, Theodor W. (1903–1969). Marxistický teoretik, příslušník frankfurtské školy, ovlivněný Hegelem a německou idealistickou filozofií, teoretik modernismu v avantgardním umění a hudbě, překrý kritik masové kultury a „kulturního průmyslu“. Autor *Negative Dialektik* (1966) a *Aestetische Theorie* (1970), spoluautor *Dialektik der Aufklärung* (1947) s Maxem Horkheimerem.

Alexander, Jeffrey (nar. 1947). Americký teoretik, zastánce neofunkcionalistické teorie a rehabilitace díla Talcotta Parsonse. Autor čtyřsvazkového díla *Theoretical Logic in Sociology* (1982–1984).

Althusser, Louis (1918–1990). Francouzský strukturalistický marxistický teoretik, vlivný v sedmdesátých letech, hospitalizovaný v psychiatrické léčebně poté, co zabil manželku. Autor *Pour Marx* (1965) a *Lire le Capital* (1970).

Anderson, Perry (nar. 1938). Britský marxistický historik vzestupu kapitalismu a rozpadu feudálních monarchií, významný editor *New Left Review*. Autor *Lineages of the Absolutist State* (1974) a *Passages from Antiquity to Feudalism* (1974).

Apel, Karl-Otto (nar. 1922). Německý filozof jazyka a sociálních věd; prokázal sblížení mezi analytickou filozofií jazyka, pragmatismem a německou hermeneutikou; blízký spolupracovník Jürgena Habermase. Autor *Transformation der Philosophie* (1973).

Arendtová, Hannah (1906–1975). Německá liberální politická filozofka židovského původu, emigrovala do USA. Ovlivněna starověkým řeckým myšlením, kritizovala sociální inženýrství, prosazovala politické osvícenství. Autorka *The Origins of Totalitarianism* (1951), *The Human Condition* (1958), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil* (1963) a *On Revolution* (1963).

Archerová, Margaret S. (nar. 1943). Britská teoretička struktury a činnosti, zabývala se sociologií vzdělání a kultury, obhajovala realismus v sociální teorii. Autorka *Culture and Agency* (1988) a *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach* (1995).

Aristoteles (384–322 př. n. l.). Řecký filozof, Platonův žák, učitel Alexandra Velikého, nejvlivnější starověký filozof v křesťanské a islámské filozofii středověku. Autor pojednání o logice, etice, politice, poetice, rétorice, zoologii a metafyzice.

Aron, Raymond (1905–1983). Francouzský liberální sociální teoretik v tradici Alexise de Tocqueville, ovlivněný Maxem Weberem a německou sociologií, kritik marxistického myšlení, antagonista Jeana-Paula Sartra, stoupenec poválečné západoevropské sociální demokracie. Autor *L'Opium des Intellectuels* (1955) a *Les Étapes de la pensée sociologique* (1965).

Austin, John (1911–1960). Britský filozof jazyka ovlivněný Wittgensteinem, spoluvtvořitel teorie řečového aktu (s Johnem Searlem), autor pojmu „komunikativní akt“, ovlivnil Habermase, Derridu a další.

Autor *How to Do Things with Words* (1962).

Bacon, Francis (1561–1626). Anglický filozof, zastánce empiricismu a svobodného individuálního bádání; nezaměňovat za irského modernistického malíře 20. století Rogera Bacona (1909–1992). Autor *Novum Organon* (1620) a *Essays* (1625).

Barrettová, Michèle (nar. 1949). Britská feministická teoretička materiální kultury, ovlivněná marxismem. Autorka *Women's Oppression Today* (1980).

Barthes, Roland (1915–1980). Francouzský literární teoretik a kritik, průkopník strukturalistické sémiotiky v literární a kulturní kritice, zásadně ovlivnil současné kulturní studia. Autor *Mythologies* (1957), *Éléments de sémiologie* (1964), *S/Z* (1970) a *Le Plaisir du texte* (1973).

Bataille, Georges (1897–1962). Francouzský spisovatel a antropolog, ovlivněný Durkheimem, Nietzsche, marxismem a surrealistickými básníky; psal o erotice, společenství, směně, transgresi, posvátném a „vnitřním životě“. Autor *Historie de l'œil* (1928), *L'expérience intérieure* (1943) a *Erotisme* (1962).

Baudrillard, Jean (nar. 1929). Francouzský postmoderní kritik médií a konzumní kultury, ovlivněný sémiotikou, marxismem a Marshalllem McLuhanem; teoretik simulace a „zmizení reálného“. Autor *La Société de consommation* (1970), *Le Miroir de la production* (1973) a *Simulations* (1981).

Bauman, Zygmunt (nar. 1925). Britský teoretik polského původu, teoretik postmoderny a „postmoderní etiky“, ovlivněný marxismem, existencialismem a Norbertem Eliasem. Autor *Legislators and Interpreters* (1987), *Modernity and the Holocaust* (1989), *Intimations of Postmodernity* (1992), *Postmodern Ethics* (1993) a *Liquid Modernity* (2000).

Beauvoirová, Simone de (1908–1986). Francouzská feministická existencialistická filozofka a spisovatelka, ovlivněná marxismem, klíčová postava druhé vlny feminismu, rozpracovala myšlenku ženy jako „jiného“ k univerzálnímu objektu, který je neoznačený jako muž, manželka Jeana-Paula Sartra. Autorka *Le Deuxième Sexe* (1949) a *La cérémonie des adieux; Entretiens avec Jean-Paul Sartre* (1984).

Beck, Ulrich (nar. 1944). Německý sociolog, teoretik rizika, „reflexivní modernizace“ a globalizace. Autor *Risikogesellschaft* (1986), spoluautor *The Normal Chaos of Love* (1990) s Elisabeth Beck-Gernsheimovou.

Becker, Howard (nar. 1928). Americký sociolog, ovlivněný symbolickým intrakcionismem a chicagskou školou, proslul svou prací o deviaci, medicíně a kulturních institucích z etnografické perspektivy. Autor *Boys in White* (1961), *Outsiders* (1963) a *Art Worlds* (1982).

Bell, Daniel (nar. 1919). Americký teoretik postindustriální společnosti a spotřebitelského kapitalismu. Autor *The End of Ideology* (1962), *The Coming of Post-Industrial Society* (1973) a *The Cultural Contradictions of Capitalism* (1976).

Bendix, Reinhard (1916–1991). Americký sociolog německého původu, ovlivněný Maxem Weberem. Autor *Authority in Industry* (1956), *Max Weber: An Intellectual Portrait* (1960) a *Nation-Building and Citizenship* (1964).

Benhabibová, Seyla (nar. 1950). Americká feministická teoretička tureckého původu, ovlivněná Habermasem a frankfurtskou školou. Autorka *Critique, Norm and Utopia* (1986) a *Situating the Self* (1982).

Benjamin, Walter (1892–1939). Německý marxistický teoretik kultury, literatury a masových médií, volně spojován s frankfurtskou školou, názorově blízký Theodoru Adornovi, spáchal sebevraždu v roce 1939 při pokusu přejít francouzsko-španělské hranice na útěku před nacistickými policisty. Autor *The Origin of German Tragic Drama* (1928), *The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction* (1936), *Thesis on the Philosophy of History* (1939) a *The Arcades Project* (1925–1939).

Benjaminová, Jessica Americká feministická psychoanalytička a teoretička, ovlivněná teorií „objektových vztahů“ psychoanalytiků Melanie Kleinové a Donalda Winnicotta. Autorka *The Bonds of Love* (1988) a *Like Subjects, Love Objects* (1995).

Bentham, Jeremy (1748–1832). Britský etický filozof 18. a 19. století, zakladatel utilitarismu. Autor *A Fragment on Government* (1776) a *Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1789).

Berger, Peter L. (nar. 1929). Americký sociolog rakouského původu, ovlivněný Alfredem Schutzem a fenomenologií, teoretik sociologie náboženství, vědění a kultury. Autor *The Sacred Canopy* (1964), *The Homeless Mind* (1973) a *Desecularization of the World* (1999), spoluautor *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (1966) s Thomasem Luckmannem.

Bhaskar, Roy (nar. 1944). Britský filozof sociální vědy, ovlivněn marxismem, tvůrce „kritického realismu“. Autor *A Realist Theory of Science* (1975), *The Possibility of Naturalism* (1979) a *Scientific Realism and Human Emancipation* (1986).

Bloch, Ernst (1885–1977). Německý marxistický teoretik blížký frankfurtské škole, ovlivněný Hegelem a německou teologií. Autor *Das Prinzip Hoffnung* (1952–1959).

Blumenberg, Hans (1920–1996). Německý historický teoretik literatury, metafory a vědecké změny, ovlivněný fenomenologií, hermeneutikou a teologickým myšlením; oceňovaný za studie mýtu, symbolismu a sekularizace, hájil zejména myšlenku „legitimity moderní doby“ proti Löwithovu pojetí sekularizace jako procesu ontologického „úpadku“ a „prázdnoty“. Autor *The Legitimacy of the Modern Age* (1996), *Work on Myth* (1975) a *Eröffnung der Möglichkeit eines Kopernikus* (1975).

Blumer, Herbert (1900–1987). Americký sociolog usazený v Chicagu, v roce 1937 začal používat výraz symbolický interakcionismus, spojil pragmatickou filozofii George Herberta Meada a sociální psychologii se sociologií W. I. Tho-

mase a dalších. Autor *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (1969).

Bourdieu, Pierre (1931–2002). Francouzský sociolog, ovlivněný Maxem Weberem, marxismem a strukturalismem; teoretik dominance a kulturní reprodukce sociální nerovnosti. Autor *Outline of a Theory of Practice* (1972), *La Distinction* (1979), *Le sens pratique* (1980) a *The Weight of the World* (1993).

Braudel, Fernand (1902–1985). Francouzský historik školy *Annales*, studoval globální historické procesy z hlediska *la longue durée* („dlouhé trvání“). Autor *Civilisation matérielle et capitalisme* (1967).

Brecht, Bertold (1898–1956). Německý marxistický teoretik, básník a dramatik; chtěl využít divadlo a masová média jako nástroje politického uvědomění, obecnstvo zapojoval jako aktivní účastníky. Autor *Žebrácké opery* (1929) a *The Rise and Fall of the City of Mahagony* (1930) (ve spolupráci se skladatelem Kurtem Weilem) a četných teoretických prací.

Butlerová, Judith (nar. 1956). Americká feministická teoretička, ovlivněná Foucaultem a poststrukturalismem. Autorka *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity* (1990) a *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of Sex* (1993).

Calvin, Jean (1509–1564). Švýcarsko-francouzský teolog, po Martinu Lutherovi druhá nejvýznamnější osobnost protestantské reformace raně moderní Evropy, hlavního ohniska zájmu Weberovy *Protes-*

tantské etiky a ducha kapitalismu. Autor *Institutio religionis christianae* (1536).

Castells, Manuel (nar. 1942). Španělsko-americký teoretik globalizace, měst, informačních technologií a síťové společnosti. Autor *The Information Age: Economy, Society and Culture* (1996–2000, 3 svazky).

Castoriadis, Cornelius (1922–1997). Řecko-francouzský teoretik sociálního jednání a radikální imaginace, ovlivněn marxismem, sémiotikou a hermeneutikou. Autor *L'Institution imaginaire de la société* (1975).

Cicourel, Aaron (nar. 1928). Americký sociolog, spoluzakladatel etnometodologie s Haroldem Garfinklem, teoretik analýzy konverzace, léčebné komunikace, rozhodování a dětské socializace. Autor *Method and Measurement in Sociology* (1964).

Cohen, G. A. (nar. 1941). Původem kanadský politický filozof rovnostářství, průkopník „analytického marxismu“, aplikoval funkcionalistické principy na Marxovo pojetí historického materialismu. Autor *Karl Marx Theory of History: A Defense* (1978).

Coleman, James (1927–1995). Americký sociolog vzdělání a teoretik racionální volby, ovlivněný ekonomickou teorií, zastánce metodologického individualismu, kritik Parsonse. Autor *Mathematical Sociology* (1964) a *Foundations of Social Theory* (1991).

Comte, Auguste (1798–1857). Francouzský sociální myslitel, autor termínů „pozitivismus“ a „sociologie“, zastánce teo-

rie evolučního sociálního pokroku. Autor *Cours de philosophie positive* (1830) a *Système de politique positive* (1851).

Cooley, Charles H. (1864–1929). Americký sociolog, ovlivněný chicagskou školou, nejvíce proslul svým pojetím „zrcadlového já“. Autor *Human Nature and Social Order* (1902).

Dahrendorf, Ralf (nar. 1929). Německý liberální sociolog působící ve Velké Británii, ovlivněný Maxem Weberem, kritik funkcionalismu, zastánce teorie konfliktu, teoretik sociální třídy v nemarxistickém pojetí. Autor *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft* (1959).

Darwin, Charles (1809–1882). Anglický vědec, zakladatel teorie evoluce přírodním výběrem. Autor *On the Origin of Species* (1859) a *The Descent of Man* (1872).

Debord, Guy (1931–1994). Francouzský marxistický teoretik konzumu a antikapitalismu, ústřední osobnost Situacionistické internacionály – skupiny radikálních představitelů francouzského hnutí roku 1968. Autor *La Société du Spectacle* (1967).

Deleuze, Gilles (1925–1995). Francouzský teoretik, ovlivněný marxismem, Nietzsche, strukturalismem a psychoanalýzou, teoretik technologie, kinematografie, těla a tělesnosti, kritik fenomenologie a liberálního humanistického myšlení. Autor *Differnece and Repetition* (1968) a *Logic of Sense* (1969); spoluautor *Anti-Oedipus* (1972) a *A Thousand Plateaus* (1980) (s Felixem Guattarim).

Derrida, Jacques (1930–2004). Francouzský teoretik dekonstrukce, spojovaný s poststrukturalismem; ovlivněný Nietzsche, Heideggerem, Saussurem a strukturální lingvistikou, vedoucí teoretik textuální dvojznačnosti, „différance“ a „logocentrismu“. Autor *De la Grammatologie* (1967), *L'Écriture et la différence* (1968), *Marges de la philosophie* (1972), *Speech and Phenomena* (1973) a *Spectres of Marx* (1992).

Descartes, René (1596–1650). Francouzský racionalistický filozof, považovaný za zakladatele moderní filozofie a moderní geometrie; zastávce dualistické teorie mysli a těla (známé také jako „karteziánský dualismus“), která se stala předmětem kritiky sociálního myšlení ve 20. století. Autor *Discours de la Méthode* (1637) a *Meditationes de prima philosophia* (1641).

Dewey, John (1859–1952). Americký pragmatický filozof vzdělání, demokracie, náboženství, umění a občanské prosperity; všechny hodnoty definoval s ohledem na „zkušenost“ vedoucí k rozumnému chování a efektivní praxi. Autor *Democracy and Education* (1916), *Human Nature and Conduct* (1922), *The Quest for Certainty* (1929) a *A Common Faith* (1934).

Diderot, Denis (1713–1784). Francouzský osvícenský filozof, přelomový kritik evropských kulturních postojů, zvyklostí a společenských konvencí. Podílel se na tvorbě *Encyclopédie* (1745–1772).

Dilthey, Wilhelm (1833–1911). Německý hermeneutický filozof, zaujímal významné postavení v německé sociologii

na počátku 20. století, kritik pozitivismu a zastávce historicismu jako metodického přístupu humanitních věd. Autor *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (1883).

Douglasová, Mary (nar. 1921). Britská antropoložka, teoretička kulturních klasifikačních systémů, symbolických hranic a rizika. Autorka *Purity and Danger* (1966), *Natural Symbols* (1970), *Risk and Culture* (1982) a *How Institutions Think* (1986).

Dreyfus, Alfred (1895–1935). Francouzský židovský armádní důstojník, nespravedlivě obviněn ze zrady a v roce 1893 uvězněn; propuštěn roku 1899 po obnoveném soudním řízení, které vyneslo druhý nespravedlivý verdikt o vině. Případ rozdělil Francii na antisemitské katolické síly a liberální pokrokové síly. V roce 1898 napsal spisovatel Émile Zola slavný dopis *J'accuse*, v němž hájí Dreyfuse a obviňuje jeho žalobce. Durkheim se ztotožnil s Dreyfusovými obhájci a ve svém eseji „Individualism and the Intellectuals“ rozebírá dopady případu na francouzskou demokracii.

Durkheim, Émile (1858–1917). Francouzský zakladatel sociologie a zakladatel časopisu *L'Année sociologique*; strýc Marcela Mause. Autor *De la division du travail social* (1893), *Les Règles de la méthode sociologique* (1895), *Le Suicide* (1897) a *Les Formes Élémentaires de la vie religieuse* (1912).

Eisenstadt, Shmuel (nar. 1923). Izraelský sociolog zabývající se komparativní historickou analýzou civilizací; v raném období ovlivněn funkcionalismem; v pozdějším

období hájil koncept „mnohočetné modernity“, ovlivněný tezí Karla Jasperse o „civilizaci axiální epochy“. Autor *The Political Systems of Empires* (1963), editor *The Origins and Diversity of the Axial Age Civilisations* (1986).

Elias, Norbert (1893–1990). Německý sociolog židovského původu, působil ve Velké Británii a v Nizozemsku; teoretik konfliktu, socializace a „civilizačního procesu“. Autor *The Civilizing Process* (1939), *The Court Society* (1969) a *The Germans* (1989).

Elster, Jon (nar. 1940). Norský teoretik racionální volby, uplatnil metodologické individualistické principy při studiu Marxe a filozofie sociální vědy obecně. Autor *Ulysses and the Sirens* (1979), *Making Sense of Marx* (1985) a *Cement of Society* (1989).

Engels, Friedrich (1820–1895). Německý dědic průmyslových podniků v Manchesteru; celoživotní intelektuál a mecenáš Karla Marxe, po Marxově smrti šířil jeho myšlenky. Autor *Anti-Dühring* (1878), *Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staates* (1884) a *Die Lage der arbeitenden Klasse in England* (1887), spoluautor *Die Deutsche Ideologie* (1846) a *Manifest der kommunistischen Partei* (1848) s Karlem Marxem; editor 2. a 3. svazku Marxova *Kapitálu*.

Erasmus Rotterdamský (1466–1536). Holandský renesanční sociální kritik, přední humanistický učenec klasického středověku v severní Evropě v době protestantské reformace, přítel Thomase Mora; roku 1516 vydal první řecké vydání

Nového zákona. Autor *Encomium moriae* (1509).

Evans-Pritchard, E. E. (1902–1973). Britský antropolog, studoval africké kmeny v jižním Súdánu, mimo jiné víru v čarodějnictví v kmeni Azandů; ovlivnil debaty o racionalitě a relativismu v antropologii a filozofii sociální vědy, zejména dílo Petera Winche. Autor *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande* (1937) a *The Nuer* (1940).

Fanon, Frantz (1925–1961). Alžírský protikoloniální aktivista, teoretik rasismu a imperialismu; ovlivněn Sartrovým existencialistickým marxismem, v padesátých letech se angažoval v alžírské válce za nezávislost proti Francii. Autor *Peau noire, masques blancs* (1952) a *Les Damnés de la terre* (1961).

Ferguson, Adam (1723–1815). Skotský osvícenský historik a filozof, psal o konfliktu a dělbě práce ve společnosti. Autor *An Essay on Civil Society* (1767).

Feuerbach, Ludwig (1804–1872). Německý filozof, stoupenec a kritik Hegelův; tvrdil, že Bůh je projekcí člověka a výrazem lidského odcizení, ovlivnil Marxovu materialistickou kritiku náboženství a idealistické metafyziky. Autor *Das Wesen des Christentums* (1841) a *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843).

Feyerabend, Paul (1924–1994). Rakouský filozof vědy, emigroval do USA, zpočátku zastáncé pozitivismu, později silného relativismu nebo „epistemologického archaismu“; proslul provokativním výrokiem, že ve vědě „je možné všechno“. Autor *Against Method* (1975).

Foucault, Michel (1926–1984). Francouzský teoretik, zabýval se studiem moci, vědění, vědy, historie, diskurzu, subjektivity a sexuality, ovlivněn strukturalismem a Nietzsche. Autor *Historie de la folie à l'âge classique* (1961), *Les Mots et les choses* (1966), *Surveiller et punir* (1975) a *Historie de le sexualité* (1976 až 1984, 3 svazky).

Franklin, Benjamin (1706–1790). Americký státník, vědec a vynálezce, velvyslanec ve Francii; podílel se na vypracování Deklarace nezávislosti v roce 1776; puritánský moralista a autor proslulého výroku „čas jsou peníze“; klíčová postava ve Weberově spisu *Protestantská etika a duch kapitalismu*.

Fraserová, Nancy. Americká feministická teoretička, zabývala se sociálním uznáním a politikou identity, ovlivněná kritickou teorií. Autorka *Unruly Practices* (1989) a *Justice Interruptus* (1997); spoluautorka *Redistribution or Recognition?* (2003) s Axelem Honnethem.

Freud, Sigmund (1856–1939). Rakouský psychiatr židovského původu, zakladatel psychoanalýzy, hanobený nacisty. Autor *Die Traumdeutung* (1902), *Jenseits des Lustprinzips* (1920), *Die Zukunft Einer Illusion* (1927) a *Das Unbehagen in der Kultur* (1930).

Friedanová, Betty (nar. 1921). Americká feministka a sociální reformátorka; považována za nejlivnější osobnost v prvních letech poválečného amerického hnutí za práva žen, v roce 1966 založila Mezinárodní organizaci žen. Autorka *The Feminine Mystique* (1963).

Fromm, Erich (1900–1980). Německý sociolog a psycholog, emigroval do USA, krátce spolupracoval s frankfurtskou školou, kombinoval freudovskou psychoanalýzu se sociální kritikou. Autor *The Art of Loving* (1956) a *To Have or To Be?* (1976).

Gadamer, Hans-Georg (1900–2002). Německý hermeneutický filozof, ovlivněn Martinem Heideggerem; definoval hermeneutiku jako interpretaci existence, historie a tradice nalezené v dialogu mezi minulostí a současností; zpočátku ovlivnil Jürgena Habermase. Autor *Wahrheit und Methode* (1960).

Galbraith, John Kenneth (nar. 1908). Americký ekonom, zajímal se o soud veřejného zájmu v kapitalistickém hospodářství. Autor *Affluent Society* (1958) a *Economics and the Public Purpose* (1973).

Garfinkel, Harold (nar. 1917). Americký sociolog, zakladatel etnometodologie, teoretik zamlčených pravidel v sociální komunikaci a interakci. Autor *Studies in Ethnometodology* (1967).

Geertz, Clifford (nar. 1923). Americký antropolog, spojovaný s „kulturním obratem“ v sociální vědě založené na čtení textů, proslulý svým pojetím „hustého popisu“. Autor *The Interpretation of Cultures* (1973) a *Local Knowledge* (1983).

Gellner, Ernst (1925–1995). Antropolog a filozof českého původu, do roku 1995 působil ve Velké Británii; vyjadřoval se k islámu, nacionalismu, občanské společnosti, relativismu, lingvistice a psychoanalýze. Autor *Relativism ant the Social Sciences* (1985), *Plough, Sword and Book*

(1988), *Reason and Culture* (1992) a *Post-modernism, Reason and Religion* (1992).

Giddens, Anthony (nar. 1939). Britský teoretik, ovlivněný Durkheimem a Weberem, představitel „strukturační teorie“ založené na syntéze pojmů struktura a jednání; v pozdějších pracích zastáncí „třetí cesty“ mezi státem řízenou sociální demokracií a ekonomikou volného trhu. Autor *The Class Structure of the Advanced Societies* (1973), *The Constitution of Society* (1984), *The Consequences of Modernity* (1990), *Modernity and Self-Identity* (1991) a *The Third Way* (1998).

Goffman, Erving (1922–1982). Americký sociolog, ovlivněný symbolickým interakcionismem, zastáncí „dramaturgické“ perspektivy v sociální analýze a teoretik „outsiderů“ a „totálních institucí“. Autor *The Presentation of Self in Everyday Life* (1956), *Asylums* (1961) a *Stigma* (1963).

Gouldner, Alvin (1920–1980). Americký sociolog, zpočátku ovlivněný funkcionalismem, později přísný kritik funkcionalismu jako politicky konzervativního postoje. Autor *The Coming Crisis of Western Sociology* (1970) a *For Sociology* (1973).

Gramsci, Antonio (1891–1937). Italský marxistický teoretik, spoluzakladatel italské komunistické strany, od roku 1926 až do své smrti uvězněný Mussoliniho fašistickým režimem. Autor *Selections from the Prison Notebooks* (1926–1937).

Guattari, Felix (1930–1992). Francouzský marxistický teoretik, ovlivněný psychoanalýzou a strukturalismem. Spoluautor *Anti-Oedipus* (1972) s Gillesem Deleuzem a *A Thousand Plateaus* (1980).

Habermas, Jürgen (nar. 1929). Německý teoretik, zabýval se komunikací, demokracií, univerzálními politickými hodnotami a veřejnou sférou, v šedesátých letech byl příslušníkem druhé generace frankfurtské školy; rané práce ovlivněny hegelovským marxismem, od sedmdesátých let se sblížil s liberální politickou filozofií, pragmatismem a lingvistickou teorií. Autor *Strukturwandel der Öffentlichkeit* (1962), *Erkenntnis und Interesse* (1968), *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981) a *Between Facts and Norms* (1992).

Halbwachs, Maurice (1877–1945). Francouzský sociolog, ovlivněný Durkheimem a filozofem Henrim Bergsonem; zabýval se kolektivní pamětí a materiální kulturou. Autor *La Population et Société* (1938), *The Causes of Suicide* (1930), *La Mémoire collective* (1950) a *Esquisse d'une psychologie des classes sociales* (1955).

Hall, Stuart (nar. 1932). Britský teoretik jamajského původu, zabýval se etnickou příslušností, rozdílností a kulturou okrajových skupin, ovlivněn marxismem a poststrukturalismem, zakladatel birminghamské školy kulturních studií, průkopník postkoloniální teorie a kritiky. Autor *Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left* (1988); editor *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972–1979* (1980) a *New Times* (1989) s Martinem Jacquesem.

Harawayová, Donna (nar. 1944). Americká feministická teoretička, formulovala „Cyborg Manifesto“, zpochybňuje tradiční rozdíly mezi kulturou a přírodou, člověkem a zvířetem, „člověkem“ a „strojem“. Autorka *Primate Visions* (1989), *Simians*,

Cyborgs and Women (1991) a *The Companion Species* (2003).

Hardingová, Sandra (nar. 1935). Americká feministická filozofka, zastánkyně feministického hlediska epistemologie. Autorka *The Science Question in Feminism* (1986) a *Whose Science, Whose Knowledge?* (1991).

Harré, Rom (nar. 1927). Původem novozélandský filozof vědy a sociální psycholog, působil ve Velké Británii a v USA; zabýval se realismem ve vědě, zastánce interakcionistického přístupu, upřednostňoval naturalistické a strukturalistické varianty realismu. Autor *Social Being* (1980); spoluautor *The Explanation of Social Behaviour* (1972) s Paulem Secordem.

Hayek, Friedrich (1899–1992). Rakouský ekonom působící ve Velké Británii, kritik socialismu, zastánce zásad volného trhu. Autor *The Road to Serfdom* (1944) a *The Constitution of Liberty* (1960).

Hegel, Georg W. F. (1770–1831). Německý filozof, nejsystematičtější představitel německé idealistické filozofie na počátku 19. století po Immanuelovi Kantovi; ovlivnil Marxe a vlivné představitele západního marxismu ve 20. století, uznávaný (mimo jiné) pro své pojetí „dialektiky pána a raba“, kde otrok triumfuje nad pánem, protože pán závisí na otrokovi při naplňování svých životních potřeb; tuto tezi rozvíjel francouzský fenomenologický filozof Alexandre Kojève. Autor *Phänomenologie des Geistes* (1807) a *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1821).

Heidegger, Martin (1889–1976). Německý existencialistický filozof, rozvinul Husserlovu fenomenologickou filozofii v ucelenou analýzu bytí a lidské existence; ovlivněn evropskou poválečnou filozofií; moderní vědu a metafyziku považoval za odvozený způsob chápání ve vztahu k základním problémům existence; kompromitoval se podporou Hitlera ve třicátých letech 20. století. Autor *Sein und Zeit* (1927).

Held, David (nar. 1951). Britský teoretik globalizace, zabýval se zejména myšlenkou „globální občanské společnosti“ a „kosmopolitní demokracie“ jako normativních možností. Autor *Democracy and the Global Order* (1995).

Hellerová, Agnes (nar. 1929). Americká teoretička maďarského původu, ovlivněná Györgym Lukácsem, marxismem a fenomenologií. Autorka *A Theory of History* (1982) a *Theory of Modernity* (1999).

Hirschman, Albert O. (nar. 1915). Americký ekonom a historik, zabýval se industriálními vztahy, sociální důvěrou a ekonomickým rozvojem. Autor *Exit, Voice and the Interests* (1977).

Hobbes, Thomas (1588–1679). Anglický politický filozof, zastánce absolutní suverenity panovníka, uznáván zejména díky své knize *Leviathan* (1651), v níž tvrdil, že poddaní musí poslouchat vladaře, neboť ten je chrání před krutou smrtí z rukou nepřátel. Pokud se jedinci podřídí vladaři, odchýlí se od „přirozeného stavu“, který se vyznačuje „válkou všech proti všem“ a při němž všichni jedinci sledují protichůdné egoistické tužby. Hobbes psal

v kontextu anglické občanské války v letech 1640–1660.

Hobsbawm, Eric (nar. 1917). Britský marxistický historik moderní Evropy po francouzské revoluci. Autor *The Age of Capital* (1975), *The Age of Empire* (1987) a *The Age of Extremes* (1994).

Hoggart, Richard (nar. 1918). Britský historik kultury dělnické třídy, zabýval se vzděláním, měl vliv na první vlnu britských kulturních studií. Autor *The Uses of Literacy* (1957).

Homans, George (1910–1989). Americký sociolog, představitel sociálního behaviorismu založeného na metodologickém individualismu; kritik Talcotta Parsonse; společně s Peterem Blauem představitel teorie směny. Autor *The Human Group* (1951) a *Social Behaviour* (1961).

Honneth, Axel (nar. 1949). Německý kritický teoretik ovlivněný Habermasem a frankfurtskou školou; představitel komunikativní teorie sociální spravedlnosti založené na uznání ukřivděných a vyloučených sociálních skupin. Autor *The Struggle for Recognition* (1992).

hooks, bell (nar. 1952) (vl. jménem Gloria Watkinsová). Americká feministická teoretička, zabývala se rasami, rasismem, emancipací a vzděláním, ovlivněná pedagogickým teoretikem Paulem Frierem. Autorka *Ain't I a Woman? Black Women and Feminism* (1981), *Talking Back: Thinking Feminist, Thinking Black* (1989), *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics* (1990).

Horkheimer, Max (1895–1973). Německý kritický teoretik, v roce 1930 se stal ředitelem Ústavu pro sociální výzkum ve Frankfurtu; zakladatelská osobnost frankfurtské školy; po emigraci do USA se v roce 1949 vrátil do Frankfurtu. Autor *Traditionelle und kritische Theorie* (1937), spoluautor *Dialektik der Aufklärung* (1947) s Theodorem Adornem.

Hume, David (1711–1776). Skotský osvícenský filozof, skeptik a empirik, zkoumal indukci, kauzalitu a osobní identitu. Autor *A Treatise of Human Nature* (1740).

Husserl, Edmund (1859–1938). Německý filozof židovského původu, zakladatel fenomenologie; ovlivnil interpretativní přístupy k sociálnímu výzkumu, zejména práci Alfreda Schutze a Maurice Merleau-Pontyho; autor pojmů „intersubjektivita“, „přirozený svět“ (*Lebenswelt*) a „fenomenologická redukce“. Autor *Logische Untersuchungen* (1901), *Meditations cartésiennes* (1929) a *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie* (1936).

Chodorowová, Nancy (nar. 1944). Americká feministická teoretička a psychoanalytička, kriticky přepracovala Freudovu teorii oidipovského komplexu z feministického hlediska. Autorka *The Reproduction of Mothering* (1978).

Chomsky, Noam (nar. 1928). Americký teoretik lingvistiky a kritik behaviorismu; tvůrce pojmu „jazyková kompetence“, který vychází z „generativní gramatiky“; otevřený kritik amerického imperialismu a zastánce antikapitalismu. Autor *Aspects*

of the Theory of Syntax (1965), *Language and Mind* (1968), *American Power and the New Mandarins* (1969) a *Manufacturing Consent* (1979).

James, William (1842–1910). Americký pragmatický filozof a psycholog, ovlivněný evropskými mysliteli z počátku 20. století, bratr spisovatele Henryho Jamese. Autor *The Principles of Psychology* (1890), *Varieties of Religious Experience* (1902) a *Pragmatism* (1907).

Jameson, Frederic (nar. 1934). Americký marxistický teoretik, ovlivněný frankfurtskou školou a francouzskou literární teorií. Autor *Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism* (1991).

Jaspers, Karl (1883–1969). Německý existencialistický filozof, ovlivněný Maxem Weberem, formuloval tezi „civilizační axiální doby“ starověkého Řecka, Izraele, Persie, Číny a Indie v době 800–200 let př. n. l., které jsou považovány za klíčové a určující epizody v běhu světové historie. Autor *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* (1949).

Jefferson, Thomas (1743–1825). Třetí prezident USA (1801–1809), hlavní tvůrce Deklarace nezávislosti z roku 1776, při vytváření americké ústavy hlavní odpůrce centralistické politiky federalistů vedených Jamesem Hamiltonem.

Kant, Immanuel (1724–1804). Pruský osvícenský filozof, nejvlivnější postava v moderní filozofii po Descartovi; v protikladu k britské empirické filozofii 18. století tvrdil, že možnosti vědění o světě zá-

visí na jistých „transcendentních“ apriorních pojmech a kategoriích, které vytváří lidská mysl a které nezávisí na zkušenosti. Autor *Kritik der reinen Vernunft* (1781), *Kritik der praktischen Vernunft* (1788) a *Kritik der Urteilskraft* (1790).

Keynes, John Maynard (1883–1946). Britský ekonom, zastánce aktivní fiskální vládní politiky s cílem dosáhnout vysoké zaměstnanosti; měl vliv na vznik sociálních států po roce 1945. Autor *The General Theory of Employment, Interest and Money* (1936).

Kohlberg, Lawrence (1927–1987). Americký psycholog, ovlivněný Jeanem Piagetem, teoretik kognitivního rozvoje a morálního zdůvodnění z psychologického hlediska, ovlivněn Habermasovou teorií komunikativního jednání. Autor *Essays on Moral Development* (1981).

Kojève, Alexandre (1902–1968). Francouzský fenomenologický filozof, humanistický vykladač Hegelovy „dialektiky pána a raba“; později byl kritizován francouzskými poststrukturalistickými teoretiky. Autor *Introduction à la lecture de Hegel* (1947).

Konfucius (Kchung-C) (551–479 př. n. l.). Starověký čínský filozof, u čínských mandarinů a státních úředníků zdůrazňoval nutnost morálního řádu, tradice, ctnosti a vzdělání. Po jeho smrti jeho žáci shromáždili a vydali *Rozpravy*.

Korsch, Karl (1889–1961). Německý marxistický teoretik, ovlivněný hegelovským dialektickým myšlením. Autor *Marxis-*

mus und Philosophie (1923) a *Karl Marx* (1938).

Kracauer, Siegfried (1889–1966). Německý teoretik kultury, emigroval do USA, zabýval se teorií filmu a fotografie, populární kultury a metropole; ovlivněný Simmelem a marxismem; blízký přítel Waltera Benjamina a Theodora Adorna. Autor *The Mass Ornament* (1931), *From Caligari to Hitler: A Psychological History of the German Film* (1947) a *Theory of Film* (1960).

Kristeva, Julia (nar. 1941). Francouzsko-bulharská feministická teoretička, psychoanalytička a literární kritička, ovlivněna sémiotikou. Autorka *Revolution in Poetic Language* (1974) a *Tales of Love* (1983).

Kuhn, Thomas (1922–1996). Americký historik a filozof vědy, zabýval se historií vědy z hlediska nespojitých „paradigmatických posunů“, vrhal pochybnosti na možnosti lineárního pokroku ve vědě; připravil půdu pro relativistické a antirealistické koncepty vědy. Autor *The Structure of Scientific Revolutions* (1962).

Lacan, Jacques (1901–1981). Francouzský psychoanalytik, interpretoval práci Sigmunda Freuda z hlediska strukturální lingvistiky, proslavil se výrokem, že „nevědomí je strukturováno jako jazyk“. Autor *Écrits* (1966).

Latour, Bruno (nar. 1947). Francouzský antropolog a filozof vědy; zabýval se teorií vědecké praxe a etnografie, včetně nelidského jednání ve vztahu k hmotným artefaktům a nástrojům; spojován se sociálním konstruktivismem; průkopník teorie

sítě aktérů (s Michelem Callonem). Autor *The Pasteurization of France* (1988), *We Have Never Been Modern* (1991) a *Pandora's Hope* (1999), spoluautor *Laboratory of Life* (1979) se Stevem Woolgarem.

Lefebvre, Henri (1901–1991). Francouzský marxistický fenomenologický teoretik, průkopník prostorové analýzy ve vztahu k sociální deprivaci a nerovnosti, zejména v městském výzkumu. Autor *The Critique of Everyday Life* (1947) a *The Production of Space* (1974).

Lévinas, Emmanuel (1906–1995). Francouzský filozof, ovlivněn fenomenologií, existencialismem a židovskou teologií; rozvinul morální filozofii kladoucí důraz na dialogický vztah já k „tváři Druhého“ jako k prvotnímu faktu existence; v debatě o postmodernismu ovlivnil témata soustřeďující se na jedinečné etické situace, které se vzpírají zevšeobecnění; vyskytují se např. v díle Zygmunta Baumana a dalších. Autor *Totality and Infinity* (1961) a *Otherwise Than Being Beyond Essence* (1974).

Lévi-Strauss, Claude (nar. 1908). Francouzský antropolog, průkopník strukturalismu v antropologii, navázal na strukturální lingvistiku Ferdinanda de Saussura. Autor *Les Structures élémentaires de la parenté* (1949), *Tristes Tropiques* (1955), *Structurale anthropologie* (1958), *La pensée sauvage* (1966) a *Mythologies* (1964–1971).

Lipset, Seymour Martin (nar. 1922). Americký sociolog, studoval demokracii a demokratizaci ze srovnávacího historického hlediska. Autor *Political Man* (1960) a *The First New Nation* (1963).

Locke, John (1632–1704). Anglický empirický filozof, zabýval se teorií liberální demokracie a původem soukromého vlastnictví; zastánce náboženské tolerance a oddělení církve od státu; v 18. století měl vliv ve Francii a v Severní Americe. Autor *An Essay Concerning Human Understanding* (1690) a *Two Treatises on Government* (1690).

Lockwood, David (nar. 1929). Britský sociolog, zabýval se teorií sociální nerovnosti a kritikou funkcionalismu; rozlišoval mezi „sociální integrací“ a „systémovou integrací“. Autor *Blackcoated Worker* (1958) a *Solidarity and Schism* (1992).

Löwenthal, Leo (1900–1993). Německý marxistický teoretik, člen frankfurtské školy, emigroval do USA; sestavil studie o fašismu, spotřebě a masových médiích, o filmu a sociologii literatury, o antikomunistické hysterii v USA v padesátých letech. Autor *Literature and the Image of Man* (1957), *Literature, Popular Culture and Society* (1961) a *False Prophets: Studies on Authoritarianism* (repr. 1987).

Löwith, Karl (1897–1973). Původem německý filozof dějin, emigroval do USA; ovlivněn německou filozofií a teologií, zejména Martinem Heideggerem; rozmach moderního světa sledoval z hlediska procesu sekularizace a ontologické subjektivizace, v níž jedinci ztrácejí pocit spojení s transcendentní sférou; kritizoval zejména Hanse Blumenberga v souvislosti s otázkou „legitimity moderního věku“. Autor *From Hegel to Nietzsche* (1941), *Meaning in History* (1949) a *Max Weber and Karl Marx* (repr. 1982).

Luckmann, Thomas (nar. 1927). Rakouský sociolog, ovlivněný Alfredem Schuetzem a fenomenologickou filozofií, editoval Schutzovy poslední nedokončené rukopisy o „strukturách přirozeného světa“. Spoluautor *Social Construction of Reality* (1966) s Peterem Bergerem.

Luhmann, Niklas (1927–1998). Německý teoretik sociálních systémů, ovlivněný Talcottem Parsonsem a kybernetickou teorií; kritik Habermase. Autor *Differentiation od Society* (1970) a *Social Systems* (1984).

Lukács, György (1885–1971). Maďarský marxistický teoretik, ovlivněný Hegelem, německou filozofií, Weberem a Simmelem; v pozdějších pracích poněkud dogmaticky lpěl na sovětském komunismu. Autor *Die Theorie des Romans* (1910), *Geschichte und Klassenbewusstsein* (1923) a *The Destruction of Reason* (1955).

Luther, Martin (1483–1546). Německý náboženský myslitel; vůdce protestantské reformace v severním Německu; věřil, že o spásu se má usilovat „pouze vírou“, a nikoli viditelnými skutky nebo poklonováním církvi; v letech 1521–1546 přeložil bibli do němčiny.

Lytard, Jean-François (1924–1998). Francouzský teoretik postmodernismu; ovlivněný marxismem, psychoanalýzou a poststrukturalismem; definoval postmodernitu z hlediska „konce velkých vyprávění“ nebo „skepse vůči metanaracím“. Autor *La Condition Postmoderne* (1979) a *The Differend* (1983).

Machiavelli, Niccolò (1469–1572). Italský renesanční politický filozof, poradce rodu Medicejských ve Florencii; oddělil morální úvahy od politického prospěchu; spojován s politikou, v níž „účel světí prostředky“. Autor *Capitoli* (1512).

Maine, Henry (1822–1888). Anglický viktoriánský právník a historik; popsal přechod od starověké k moderní společnosti jako posun od *stavu* ke *smlouvě*; ovlivnil anglickou a francouzskou sociologii sklonku 19. století. Autor *Ancient Law* (1861).

Malinowski, Bronislaw (1884–1942). Anglický antropolog polského původu, průkopník antropologické terénní práce vycházející z funkcionalistického rámce; proslul studiem systému směny darů na Trobriandských ostrovech v severozápadní Melanésii. Autor *Argonauts of the Western Pacific* (1922), *The Sexual Life of Savages* (1932) a *Scientific Theory of Culture* (1944).

Mann, Michael (nar. 1942). Britský historický sociolog, získal uznání pracemi o historii sociální moci. Autor *The Sources of Social Power* (1986, sv. I.; 1993, sv. II.).

Mannheim, Karl (1893–1947). Německý teoretik maďarského původu, v roce 1933 emigroval do Velké Británie; ovlivněný fenomenologií a německým historicismem; zakládající teoretik a metodolog sociologie vědění a sociologie kultury. Autor *Conservatism* (1925), *Ideologie und Utopie* (1929), *Essays on the Sociology of Knowledge* (1956) a *Essays on the Sociology of Culture* (1956).

Marcuse, Herbert (1898–1979). Marxistický teoretik německého původu, emigroval do USA; člen frankfurtské školy, ovlivnil americké mírové hnutí roku 1968. Autor *Reason and Revolution* (1941), *Eros and Civilization* (1955) a *One-Dimensional Man* (1964).

Marshall, Alfred (1842–1924). Anglický ekonom; spojil klasickou politickou ekonomii s teorií „mezní užitečnosti“. Autor *The Principles of Economics* (1890).

Marshall, Thomas Humphrey (1883 až 1981). Britský teoretik, zabýval se sociální politikou, blahobytem a sociálním občanstvím. Autor *Citizenship and Social Class* (1949) a *The Right To Welfare* (1981).

Marx, Karl (1818–1883). Německý filozof, většinu života prožil ve Velké Británii; zásadně ovlivněný německou idealistickou filozofií, britskou ekonomickou teorií a francouzským osvícenským politickým myšlením. Autor *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* (1858) a *Das Kapital*, sv. I. (1867), spoluautor *Die deutsche ideologie* (1846) a *Manifest der Kommunistische Partei* (1848) s Friedrichem Engelsem.

Mauss, Marcel (1872–1950). Francouzský antropolog a sociolog, synovec Émila Durkheima; editor časopisu *L'Année sociologique*; studoval mechanismus směny darů v primitivních společnostech z hlediska moci, povinnosti a vzájemnosti; ovlivněný strukturalistickou antropologií a dílem Claua Lévi-Strausse. Autor *Le Don* (1925); spoluautor *De quelques formes primitives de classification* (1903) s Émilem Durkheimem.

- McLuhan, Marshall** (1911–1980). Kanadský teoretik masových médií, autor sloganu „Médium je sdělením“; ovlivnil postmoderní teorii médií. Autor *Understanding Media* (1964).
- Mead, George Herbert** (1863–1931). Americký pragmatický filozof a sociální psycholog, zabýval se teorií já, socializace, komunikace, jazyka a osobního jednání; zásadně ovlivnil symbolické interakcionisty. Autor *Mind, Self and Society* (1934) a *Philosophy of the Act* (1938).
- Merleau-Ponty, Maurice** (1908–1961). Francouzský fenomenologický filozof, ovlivněný Edmundem Husserlem a Martinem Heideggerem; definoval lidskou subjektivitu z hlediska těla jako smyslového a pohybového nositele pocitů, vjemů, tužeb a záměrů, jež předem strukturují vědomý život mysli; kritizoval karteziánský dualismus, zdůrazňoval lidskou konečnost, praxi a každodenní život; zastával se humanistické formy marxismu s některými podobnými rysy k existencialistickému marxismu Jeana-Paula Sartra. Autor *La phénoménologie de la perception* (1945), *Humanism et Terreur* (1947) a *Les Aventures de la dialectique* (1955).
- Merton, Robert** (1910–2003). Americký teoretik, zabýval se sociologií deviantního chování, organizací vědění a vědy ve funkcionalistickém rámci; obhajoval teorie středního dosahu (na pomezí mezi velkou teorií a non-teorií). Autor *Social Theory and Social Structure* (1949; 2. vydání, 1968).
- Michels, Robert** (1876–1936). Italský sociolog švýcarského původu, zabýval se teorií oligarchie, elit a politických stran; žák Maxe Webera, měl blízko k dílu Mosky a Pareta. Autor *Partito politico* (1911).
- Miliband, Ralph** (1924–1994). Belgický marxistický teoretik působící ve Velké Británii; zabýval se teorií stratifikace a státní moci. Autor *The State in Capitalist Society* (1969) a *Class Power and State Power* (1983).
- Mill, John Stuart** (1806–1873). Anglický viktoriánský empirický filozof; klasický teoretik liberalismu v politice. Autor *A System of Logic* (1843) a *On Liberty* (1859).
- Mills, C. Wright** (1916–1962). Americký sociolog, zabýval se teorií konfliktu, moci, třídy, stratifikace a elit; kritik Talcotta Parsonse. Autor *White Collar* (1951), *The Power Elite* (1956) a *The Sociological Imagination* (1959).
- Mitchellová, Juliet** (nar. 1940). Britská socialistická feministka, ovlivněná psychoanalýzou. Autorka *Psychoanalysis and Feminism* (1974).
- Montaigne, Michel de** (1533–1592). Francouzský renesanční myslitel a morální skeptik, kritik evropských předsudků. Autor *Les Essays* (asi 1571–1592).
- Montesquieu, Charles de** (1689–1755). Francouzský osvícenský politický filozof, ovlivnil francouzskou a americkou revoluci; zastával se oddělení moci zákonodárné, výkonné a soudní. Autor *De l'esprit des lois* (1748).
- Moore, Barrington** (nar. 1913). Americký sociolog, zabýval se srovnávací historií; zkoumal mocenské základy moderních

států. Autor *Social Origins od Dictatorship and Democracy* (1966).

More, Thomas (1478–1535). Anglický renesanční sociální kritik a státník za vlády Jindřicha VIII., přítel Erasma Rotterdamského. Autor *Utopia* (1516).

Mosca, Gaetano (1858–1941). Italský teoretik, zabýval se oligarchiemi a elitami; měl blízko k práci Pareta a Michelse. Autor *The Ruling Class* (1896).

Negri, Antonio (nar. 1933). Italský marxistický teoretik Levé autonomie; teoretik globalizace a antikapitalismu; do roku 1998 byl vypovězen z Itálie pro podezření z účasti na levicovém terorismu v sedmdesátých letech. Spoluautor *Empire* (2000) s Michaellem Hardtem.

Neumann, Franz (1900–1954). Německý teoretik práva, člen frankfurtské školy, emigroval do USA; zastánce demokracie a vlády nestranného formálního práva v socialistickém rámci; kritizoval konzervativní útok Carla Schmitta na parlamentní demokracii a vzestup fašismu ve dvacátých a třicátých letech. Autor *Behemoth: The Structure and Practice of National Socialism* (1942).

Neurath, Otto (1882–1945). Rakouský filozof, zabýval se teorií logického pozitivismu; člen Vídeňského kruhu, rozvinul systém vizuálního zobrazení kvantitativních informací známý jako vídeňská metoda nebo izotyp. Autor *Foundation of Social Sciences* (1944).

Nietzsche, Friedrich (1844–1900). Německý filozof, předchůdce existencialismu, filozof nihilismu; uznávaný

pro svou koncepci „nadčlověka“ (*Übermensch*) založenou na „svrchované osobnosti“ a pro svou doktrínu „smrti Boha“. Autor *The Birth of Tragedy* (1872), *The Gay Science* (1882), *Also sprach Zarathustra* (1885) a *Jenseits von Gut und Böse* (1886).

Pareto, Vilfredo (1848–1923). Italský teoretik moci, elit a ekonomické převahy, předchůdce teorie racionální volby; měl blízko k práci Mosky a Michelse. Autor *The Mind and Society* (1916).

Parsons, Talcott (1902–1979). Americký teoretik; nejsystematičtější teoretik funkcionalismu (známého také jako „strukturalní funkcionalismus“), ovlivněný Durkheimem, Weberem a evolučním myšlením; ve třicátých letech zavedl do USA evropskou sociální teorii. Autor *The Structure of Social Action* (1937), *The Social System* (1951), *The System of Modern Societies* (1971), *The Evolution of Societies* (1977) a *Action Theory and the Human Condition* (1978); spoluautor *Toward a General Theory of Action* (1951) s Edwardem Shilsem; *Economy and Society* (1956) s Neilem Smelserem.

Peirce, Charles, S. (1839–1914). Americký filozof, matematik a logik; zakladatel pragmatismu jako filozofického hnutí; předložil rovněž teorii sémiotiky. Autor *Collected Papers* (v 8 svazcích, 1865 až 1914).

Piaget, Jean (1896–1980). Švýcarsko-francouzský psycholog, studoval kognitivní vývoj dětí; rozvinul teorii „genetického strukturalismu“, ovlivnil Habermasovu teorii komunikativního jednání. Autor *The Child's Conception of the Phy-*

sical Causality (1930), *The Moral Judgment of the Child* (1932) a *Genetic Epistemology* (1968).

Platon (asi 427–347 př. n. l.). Starověký řecký filozof, žák opozičního filozofa Sokrata (asi 470–399 př. n. l.); nejvlivnější intelektuální osobnost západního starověku; proslul svým pojetím pravdy a spravedlnosti jako absolutních hodnot, poznatelných pouze překonáním každodenních subjektivních názorů. Autor *Ústavy* (asi 360 př. n. l.).

Polanyi, Karl (1886–1964). Historik ekonomie maďarského původu, emigroval do Velké Británie a USA; analyzoval vzestup mezinárodního kapitalismu ve vztahu k procesům „vyvázání“ historických kulturních tradic. Autor *The Great Transformation* (1944).

Popper, Karl (1902–1994). Rakouský filozof, působil ve Velké Británii; zpočátku spjatý s Vídeňským kruhem, později se stal kritikem logického pozitivismu, vytvořil teorii falzifikace založenou na přijetí vědeckých teorií, dokud se neprokáže jejich nesprávnost; zastánce koncepce „otevřené společnosti“ založené na liberální kritice hegelovsko-marxistické filozofie dějin. Autor *Logik der Forschung* (1935), *The Open Society and its Enemies* (1945) a *Conjectures and Refutations* (1963).

Poulantzas, Nicos (1936–1979). Francouzský marxistický teoretik řeckého původu, ovlivněný Louisem Althusserem; zabýval se teorií státu, společenské třídy a stratifikace. Autor *Political Power and Social Classes* (1968) a *Les classes sociales dan le capitalisme aujourd'hui* (1974).

Proudhon, Pierre Joseph (1809–1865). Francouzský utopický socialistický filozof, proslul heslem „Vlastnictví je krádež“. Autor *Qu'est-ce que la propriété?* (1840).

Radcliffe-Brown, Arthur (1881–1955). Britský antropolog, průkopník funkcionalismu v antropologii. Autor *Andaman Islanders* (1922) a *Structure and Function in Primitive Society* (1952).

Rawls, John (1921–2002). Americký liberální politický filozof, nejvlivnější americký politický filozof 20. století; tvůrce kantovské teorie spravedlnosti, která staví relativní svobodu jedince nad rovnost jedinců. Autor *A Theory of Justice* (1971), *Political Liberalism* (1993) a *The Law of Peoples* (1999).

Rex, John (nar. 1925). Britský sociolog narozený v Jižní Africe, kritik funkcionalismu, představitel teorie konfliktu. Autor *Key Problems of Sociological Theory* (1961), *Race Relations in Sociological Theory* (1970), *Social Conflict* (1981).

Ricardo, David (1772–1823). Anglický ekonom; bohatý burzovní makléř, přítel Jeremyho Benthamu a Jamese Millu (otce Johna Stuarta Millu); kritizoval jej Marx; analyzoval distribuci zboží mezi majiteli půdy, dělníky a majiteli kapitálu; formuloval „železný zákon mezd“, který tvrdí, že veškeré pokusy zlepšit reálný příjem dělníků jsou marné a že mzdy nutně klesají na úroveň existenčního minima. Autor *The Principles of Political Economy and Taxation* (1817).

Rickert, Heinrich (1863–1936). Německý novokantovský filozof, ovlivnil Weberovy názory na metodologii sociálních věd.

Autor *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung* (1902).

Ricœur, Paul (nar. 1913). Francouzský historický a literární teoretik; ovlivněný hermeneutikou, fenomenologií, sémiotikou a psychoanalýzou. Autor *Freud and Philosophy* (1970), *Le Conflict des interprétations* (1974) a *Temps et récit* (1983–1990, 3 svazky).

Riesman, David (1909–2002). Americký sociolog, ovlivněný Weberem; zabýval se studiem charakteru, odcizení a osobnosti ve vztahu k sociálním strukturám v USA. Autor *The Lonely Crowd* (1950).

Ritzer, George (nar. 1940). Americký teoretik globalizace, ovlivněný Weberovou teorií racionalizace. Autor *The McDonaldization of Society* (1993).

Robertson, Roland (nar. 1942). Britský sociolog; považovaný za jednoho z prvních autorů, kteří definovali „globalizaci“ jako sociologický pojem; autor výrazu „glokalizace“. Autor *Globalization, Social Theory and Social Culture* (1992) a *Globalization and Modernity* (2002).

Rorty, Richard (nar. 1931). Americký pragmatický filozof, kritik angloamerické analytické filozofie; spojovaný s postmodernismem; důmyslný zastánce relativismu kulturních hodnot, skeptický k univerzálním pravdám a nezpochybnitelným základům vědění; zastánce „postfundacionalismu“. Autor *Philosophy and the Mirror of Nature* (1979) a *Contingency, Irony and Solidarity* (1989).

Rousseau, Jean-Jacques (1712–1778). Francouzský osvícenský filozof, vlivný

v období francouzské revoluce; zastánce republikánství a přímé demokracie; věřil v přirozenou dobrotu člověka; kritik sociální a politické korupce. Autor *Du contract social ou principes du droit politique* (1762), *Émile* (1762) a *Confessions* (1782).

Ryle, Gilbert (1900–1976). Britský analytický filozof jazyka; ovlivněn Ludwigem Wittgensteinem; kritizoval Descartův dualismus mysli a těla, který podle něj vyvolává představu „ducha ve stroji“; rozlišoval mezi praktickým („vědět, jak“) a teoretickým věděním („vědět, že“). Autor *The Concept of Mind* (1949).

Said, Edward (1935–2003). Americký kulturní teoretik a literární kritik palestinského původu, ovlivněný marxismem, psychoanalýzou a Michelelem Foucaultem; průkopník postkoloniální teorie. Autor *Beginnings* (1975) a *Orientalism* (1978).

Saint-Simon, Claude Henri de Rouvroy (1760–1825). Francouzský utopický socialistický filozof, zastánce pokroku skrze průmysl a vědu. Spoluautor *De la réorganisation de la société européenne* (1814) s Augustinem Thierrym.

Sartre, Jean-Paul (1905–1980). Francouzský existencialistický spisovatel a filozof, ovlivněný Hegelem, Marxem, Husserlem a fenomenologickou filozofií, veřejně činný intelektuál v poválečné Francii, proslul svým výrokem o tom, že člověk je „odsouzen ke svobodě“. Autor *Nausea* (1938), *L'Être et le Néant* (1943) a *La Critique de la raison dialectique* (1960).

Saussure, Ferdinand de (1857–1913). Švýcarský lingvista, průkopník strukturální lingvistiky; definoval lingvistický vý-

znam z hlediska rozdílných vztahů mezi znaky. Autor *Course de linguistique générale* (1916).

Scheler, Max (1874–1928). Německý teoretik, ovlivněný fenomenologií, Nietzschem a německým historicismem; při rozvoji „sociologie vědění“ jako oboru zkoumáním ovlivnil Karla Mannheima, Alfreda Schutze a další; rozpracoval koncepci „filozofické antropologie“ zdůrazňující význam cítění, emocí, touhy, vůle a soucitu v lidském jednání a myšlení. Autor *The Nature of Sympathy* (1912), *Die Wissenformen und die Gesellschaft* (1926) a *Die Stellung des Menschen in Kosmos* (1928).

Schmitt, Carl (1888–1985). Německý konzervativní teoretik, zabýval se teorií práva a politiky, ovlivnil teorii mezinárodních vztahů; žák Maxe Webera; kritik demokracie a byrokracie, teoretik *Realpolitik* a vztahů „přítel – nepřítel“; tvrdil, že podstata politické suverenity tkví ve schopnosti „rozhodovat se v naléhavých případech“ a získávat převahu nad chaosem; kompromitoval se podporou nacistů. Autor *The Concept of the Political* (1932) a *Political Theology* (1934).

Schumpeter, Joseph (1883–1950). Rakouský ekonom narozený na Moravě, emigroval do USA; ovlivněný Weberem; kritik marxismu i klasické ekonomie. Autor *Capitalism, Socialism and Democracy* (1942) a *History of Economic Analysis* (1963).

Schutz, Alfred (1899–1959). Rakouský fenomenologický filozof, emigroval do USA; ovlivněný Weberem, Husserlem a Bergsonem; zakladatel fenomenologické sociologie. Autor *Phenomenology of the Social*

World (1932), *Collected Papers* (1962 až 1966, 3 svazky); spoluautor *Structures of the Lifeworld* s Thomasem Luckmannem (1973).

Searle, John (nar. 1932). Americký filozof, průkopník teorie řečových aktů (s Johnem Austinem). Autor *Speech Acts* (1971) a *The Construction of Social Reality* (1995).

Simmel, Georg (1858–1918). Německý filozof; po Maxu Weberovi druhá nejvýznamnější zakladatelská osobnost německé sociologie; zkoumal vztahy interakce a směny z hlediska sociálních „forem“. Autor *Philosophie des Geldes* (1900) a *Soziologie* (1908).

Skinner, Burrhus F. (1904–1990). Americký psycholog, vůdčí představitel behaviorismu jako vědecké metodologie. Autor *Walden Two* (1948) a *Beyond Freedom and Dignity* (1971).

Skocpolová, Theda (nar. 1947). Americká socioložka, zkoumala sociální příčiny revolucí. Autorka *States and Social Revolutions* (1979).

Small, Albion (1854–1926). Americký sociolog působící v Chicagu; ovlivněný Georgem Simmelem; ovlivnil sociologii města. Autor *Introduction to the Study of Society* (1894).

Smelser, Neil (nar. 1930). Americký teoretik, ovlivněný Talcottem Parsonsem; představitel funkcionalismu uplatněného na historickou sociologii. Autor *Social Change and the Industrial Revolution* (1959); spoluautor *Economy and Society* (1956) s Talcottem Parsonsem.

Smith, Adam (1723–1790). Skotský osvícenský filozof a ekonom; považovaný za zakladatele moderní ekonomie; zastávce volného trhu a soukromého podnikání jako řešení politických konfliktů. Autor *The Wealth of Nations* (1776).

Smithová, Dorothy (nar. 1926). Kanadská feministická teoretička, zakladatelka feministického stanoviska epistemologie. Autorka *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology* (1987) a *The Conceptual Practices of Power: A Feminist Sociology of Knowledge* (1990).

Spencer, Herbert (1820–1903). Anglický viktoriánský sociální filozof, ovlivněný Charlesem Darwinem, Augustem Comtem a evolučním myšlením. Autor *The Principle of Sociology* (1882–1898, 3 svazky).

Spivaková, Gayatri Chakravorty (nar. 1942). Americká feministická teoretička indického původu, ovlivněná dekonstrukcí, průkopnice postkoloniální kritiky; přeložila Derridovu *Grammatologii* (1967). Autorka *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (1988), *Outside in the Teaching Machine* (1993) a *Critique of Post-Colonial Reason* (1999).

Strauss, Anselm (1916–1996). Americký interakcionistický teoretik, zabýval se metodologií kvalitativního výzkumu a sociologií medicíny; rozvinul metodu „zakotvené teorie“. Spoluautor *The Discovery of Grounded Theory* (1967) s Barneyem Glaserem.

Taylor, Charles (nar. 1931). Kanadský politický filozof, ovlivněný Hegelem, Gadamerem a hermeneutickým myšlením; zabýval se etickými hodnotami, ko-

munitarismem a expresivním já, zdůrazňoval historické zakotvení morálních a politických postojů; kritik pozitivismu, utilitarismu, etnocentrismu a abstraktních zevšeobecnujících forem liberální politické filozofie, jejichž představiteli byli Kant, J.S. Mill nebo John Rawls. Autor knih *Hegel* (1975), *Human Agency and Language* (1985), *Philosophy and the Human Sciences* (1985), *Sources of the Self* (1989), *Multiculturalism and the „Politics of Recognition“* (1992) a *Modern Social Imaginaries* (2004).

Thomas, William I. (1863–1947). Americký sociolog, příslušník chicagské školy; uznávaný pro svůj koncept „definice situace“ laickým aktérem. Spoluautor *Polish Peasant in Europe and America* (1918) s Florianem Znanieckým.

Thompson, Edward P. (1924–1993). Britský marxistický historik, vlivná osobnost britských kulturních studií, kritik Althussera. Autor *The Making of the English Working Class* (1963) a *The Poverty of Theory* (1978).

Tilly, Charles (nar. 1929). Americký historický sociolog, zkoumal vzestup národních států v Evropě. Autor *Coercion, Capital and European States, AD 900–1990* (1990) a *Popular Contention in Great Britain, 1758–1834* (1995).

Tocqueville, Alexis de (1805–1859). Francouzský liberální politický myslitel a komentátor; uznávaný pro svou koncepci „dobrovolných asociací“ jako zdrojů demokratické solidarity. Autor *De la démocratie en Amérique* (1835) a *L'Ancien régime et la révolution* (1856).

Tönnies, Ferdinand (1855–1936). Jeden ze zakladatelů německé sociologie, současník Webera a Simmela; proslulý svým rozlišením mezi mizející *Gemeinschaft* (společenství) a nastupující *Gesellschaft* (společnost). Autor *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887).

Touraine, Alain (nar. 1925). Francouzský teoretik, zabýval se sociálním a kolektivním jednáním; vlivný v soudobém výzkumu sociálních hnutí. Autor *Production de la société* (1973), *La Société post-industrielle* (1974) a *Critique de la modernité* (1992).

Toynbee, Arnold (1889–1975). Britský historik, zabýval se spekulativní teorií vzestupu a pádu civilizací. Autor *A Study of History* (1934–1961, 10 svazků).

Vico, Giambattista (1668–1744). Italský osvícenský filozof dějin; postuloval tezi, že civilizace vznikají a zanikají v evolučních cyklech, že všechny civilizace povstávají ze stavu mýtu a že dějiny jsou dílem jednání lidí, a nikoli Boží prozřetelnosti. Autor *Principi di scienza nuova* (1721).

Voegelin, Eric (1901–1985). Americký teoretik rakouského původu; ovlivněný fenomenologií, hermeneutikou, existencialismem a teologickým myšlením, uznávaný pro své filozofické studie náboženských idejí a metafyzických systémů víry v historickém sociologickém rámci; zabýval se zejména vazbou mezi politickými idejemi legitimní svrchovanosti, teologickými představami starých civilizací o vesmíru a jejich vztahem k modernímu světu. Autor *The New Science of Politics* (1952) a *Order and History* (1956–2000, 5 svazků).

Voltaire (1694–1778). Francouzský osvícenský filozof, otevřený ateista a kritik církve, proslavil se esejem *Candide* (1759), satirou na tradiční doktríny theodicey (vysvětlující existenci zla) a zejména na jejich formulaci v díle filozofa 17. století Gottfrieda Wilhelma von Leibnize, který byl toho názoru, že skutečný svět je „nejlepší ze všech možných světů“.

Wallerstein, Immanuel (nar. 1930). Americký sociolog a historik; představitel teorie světového systému založeného na vztazích mezi „centry“ a „periferiemi“. Autor *The Modern World-System* (1974–1989, 3 svazky).

Watson, John B. (1878–1958). Americký psycholog, zakladatel behaviorismu jako metodologického principu. Autor *Behaviourism* (1930).

Weber, Max (1865–1920). Německý teoretik, zakladatel německé sociologie, průkopník „interpretativní sociologie“ postavené na *verstehen* („porozumění“). Autor *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904–1905), *Wissenschaft als Beruf* (1919), *Wirtschaft und Gesellschaft* (1920–1922).

Williams, Raymond (1921–1988). Britský socialistický teoretik, zabýval se dějinami kultury a literární kritikou; zakladatel britských kulturních studií. Autor *Culture and Society* (1958) a *The Long Revolution* (1961).

Winch, Peter (1926–1997). Britský filozof, ovlivněný Ludwigem Wittgensteinem; zdůrazňoval odlišnost sociálních a přírodních věd. Autor *The Idea of a Social*

Science and its Relation to Philosophy (1958).

Windelband, Wilhelm (1884–1915). Německý novokantovský filozof; ovlivnil německou sociologii počátku 20. století; popsal rozdíl mezi „nomotetickou“ vědou založenou na zákonech a platnou v přírodních vědách a „idiografickou“ interpretativní vědou působící v humanitních vědách.

Wittgenstein, Ludwig (1889–1951). Rakouský filozof jazyka působící v Anglii; jeden z nejvýznamnějších filozofů 20. století; ve svých raných dílech spojován s Vídeňským kruhem; posunul se od obrany logického pozitivismu ke složi-

tějšímu výkladu, podle něž „jazykové hry“ vytvářejí „formy života“; ovlivnil vývoj poválečné interpretativní sociální analýzy. Autor *Tractatus Logico-Philosophicus* (1921) a *Philosophical Investigations* (1953).

Žižek, Slavoj (nar. 1949). Slovinský marxistický psychoanalytický teoretik, ovlivněný Jacquesem Lacanem; zabýval se teorií spotřeby, populární kultury, xenofobie, filmu a masových médií. Autor *The Sublime Object of Ideology* (1989), *Tarrying with the Negative* (1993), *The Ticklish Subject* (1999), *The Fragile Absolute* (2000) a *Welcome to the Desert of the Real* (2003).

- Adkins, L. (1995), *Gendered Work: Sexuality, Family and the Labour Market*, Buckingham: Open University Press.
- Adkins, L. (2002), *Revisions: Gender and Sexuality in Late Modernity*, Buckingham: Open University Press.
- Adorno, T. W. (1966), *Negative Dialectics*, London: Routledge, 1973. Původní vydání: *Negative Dialektik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Adorno, T. W. (ed.) (1969), *The Positivist Dispute in German Sociology*, London: Heinemann, 1976.
- Adorno, T. W. (1970), *Aesthetic Theory*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1997. Původní vydání: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Česky: *Estetická teorie*. Praha: Panglos, 1997.
- Adorno, T. W. et al. (1950), *The Authoritarian Personality*, New York: Harper Row Harper Row.
- Ahmed, A. (1992), *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise*, London: Routledge.
- Ahmed, S. (1998), *Differences that Matter: Feminist Theory and Postmodernism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ahmed, S. (2000), *Strange Encounters: Embodied Others in Post-Coloniality*, London: Routledge.
- Alexander, J. C. (1982a), *Theoretical Logic in Sociology, I: Positivism, Presuppositions and Current Controversies*, Berkeley: University of California Press.
- Alexander, J. C. (1982b), *Theoretical Logic in Sociology, II: The Antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim*, Berkeley: University of California Press.
- Alexander, J. C. (1983), *Theoretical Logic in Sociology, III: The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber*, Berkeley: University of California Press.
- Alexander, J. C. (1984), *Theoretical Logic in Sociology, IV: The Modern Reconstruction of Classical Thought: Talcott Parsons*, Berkeley: University of California Press.
- Alexander, J. C. (1985), 'Introduction', in J. C. Alexander (ed.): *Neo-Functionalism*, London: Sage.
- Alexander, J. C. (1988), 'The New Theoretical Movement', in N. J. Smelser ed.: *Handbook of Sociology*, London: Sage.
- Alexander, J. C. (1998), *Neofunctionalism and After*, Oxford, Blackwell.

- Althusser, L. (1965), *For Marx*, London: Allen Lane, 1969. Původní vydání: *Pour Marx*, Paris: François Maspero.
- Althusser, L. (1970), *Reading Capital*, London: Verso, 1997. Původní francouzské vydání: *Lire Le Capitale*, Paris: François Maspero.
- Althusser, L. (1971), 'Ideology and Ideological State Apparatuses', in *Essays on Ideology*, London: Verso, 1984.
- Anderson, B. (1983), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London: Verso.
- Anderson, P. (1974a), *Passages from Antiquity to Feudalism*, London: Verso.
- Anderson, P. (1974b), *Lineages of the Absolutist State*, London: Verso.
- Anderson, P. (1976), *Considerations on Western Marxism*, London: New Left Books.
- Anderson, P. (1998), *The Origins of Postmodernity*, London: Verso.
- Archer, M. (1988), *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M. (1995), *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Archer, M., Tritter, J. (2000), *Rational Choice Theory: Resisting Colonization*, London: Routledge.
- Archibugi, D., Held, D. (eds.) (1995), *Cosmopolitan Democracy: An Agenda for a New World Order*, Cambridge: Polity Press.
- Arendt, H. (1951), *The Origins of Totalitarianism*, New York: Harcourt Brace. Česky: *Původ totalitarismu I-III*, Praha: OIKOYMENH, 1996.
- Arendt, H. (1958), *The Human Condition*, Chicago: University of Chicago Press.
- Arendt, H. (1963), *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, London: Penguin. Česky: *Eichmann v Jeruzalémě: zpráva o banalitě zla*, Praha: Mladá Fronta, 1995.
- Arendt, H. (1971), *The Life of the Mind*, New York: Harcourt Brace. Česky: *Život ducha, I. díl, Myšlení*, Praha: Aurora, 2001.
- Arnason, J. (1991), 'Modernity as a Project and as a Field of Tension', in A. Honneth and H. Joas (eds.), *Communicative Action: Essays on Jurgen Habermas' 'The Theory of Communicative Action'*, Cambridge: Mass. MIT Press.
- Aronson, R. (1995), *After Marxism*, New York: Guilford Press.
- Austin, J. (1962), *How to Do Things with Words*, Oxford: Oxford University Press. Česky: *Jak udělat něco slovy*, Praha: Filosofia, 2000.
- Balbus, I. D. (1982), *Marxism and Domination: A Neo-Hegelian, Feminist, Psychoanalytic Theory of Sexual, Political and Technological Liberation*, Princeton: Princeton University Press.
- Barber, B. (1996), *Jihad versus McWorld*, New York: Ballantyne Books.
- Barnes, B. (1974), *Scientific Knowledge and Sociological Theory*, London: Routledge.
- Barnes, B. (1977), *Interests and the Growth of Knowledge*, London: Routledge.
- Barrett, M. (1980), *Women's Oppression Today: Problems of Marxist-Feminist Analysis*, London: New Left Books.
- Barrett, M., Phillips, A. (eds.) (1992), *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*, Cambridge: Polity Press.
- Barthes, R. (1957), *Mythologies*, London: Vintage, 2000. Původní vydání: *Mythologies*, Paris: Editions du Seuil. Česky: *Mytologie*, Praha: Dokořán, 2004.
- Barthes, R. (1964), *Elements of Semiology*, London: Cape, 1967. Původní vydání: *Éléments de sémiologie*, Paris: Editions du Seuil. Česky: *Nulový stupeň rukopisu, Základy sémiologie*, Praha: Československý spisovatel, 1967.
- Barthes, R. (1968), 'The Death of the Author', in *Image, Music, Text*, London: Fontana, 1977. Původní vydání: *La mort de l'auteur*, in *Le bruissement de la langue*, Paris: Seuil, 1984.
- Baudelaire, C. (1863), *The Painter of Modern Life and Other Essays*, London: Phaidon, 1995.
- Baudrillard, J. (1968), *The System of Objects*, London: Verso, 1996. Původní vydání: *Le Système des objets*, Paris: Gallimard.
- Baudrillard, J. (1970), *The Consumer Society: Myths and Structures*, London: Sage, 1998. Původní vydání: *La Société de consommation, ses mythes, ses structures*, Paris: S. G. P. P.
- Baudrillard, J. (1973), *The Mirror of Production*, St Louis: Telos Press, 1975. Původní vydání: *Le Miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique*, Paris: Casterman.
- Baudrillard, J. (1977), *Forget Foucault*, New York: Semiotext(e), 1987. Původní vydání: *Oublier Foucault*, Paris: Éditions Galilée.
- Baudrillard, J. (1981), *Simulations*, New York: Semiotext(e), 1983. Původní vydání: *Simulacres et simulation*, Paris: Éditions Galilée.
- Baudrillard, J. (1982), *In the Shadow of the Silent Majorities*, New York: Semiotext(e), 1983. Původní vydání: *L'ombre des majorités silencieuses ou la fin du social*, Paris: Denoël-Gonthier.
- Baudrillard, J. (1987a), *The Ecstasy of Communication*, New York: Semiotext(e), 1988. Původní vydání: *L'Autre par lui-même*, Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (1987b), *Cool Memories*, London: Verso, 1990. Původní vydání: *Cool Memories*, Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (1989), 'The Anorexic Ruins': in D. Kamper and C. Wulf (eds.), *Looking Back on the End of the World*, New York: Semiotext(e).
- Baudrillard, J. (1991), *The Gulf War Did Not Take Place*, Bloomington: Indiana University Press, 1995. Původní vydání: *La guerre du Golfe n'a pas eu lieu*, Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (1992a), 'Revolution and the End of Utopia', in W. Staerns and W. Chaloupka (eds.), *Jean Baudrillard: The Disappearance of Art and Politics*, London: Macmillan.
- Baudrillard, J. (1992b), 'The Thawing of the East': in *The Illusion of the End*, Cambridge Polity Press, 1994. Původní vydání: *L'illusion de la fin*, Paris: Galilée.
- Baudrillard, J. (2001), *The Spirit of Terrorism*, London: Verso, 2002. Původní vydání: 2001 *L'esprit du terrorisme*, Paris: Galilée.
- Bauman, Z. (1987), *Legislators and Interpreters: On Modernity, Post-Modernity and Intellectuals*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (1989), *Modernity and the Holocaust*, Cambridge: Polity Press. Česky: *Modernita a holocaust*, Praha: SLON, 2003.
- Bauman, Z. (1991), *Modernity and Ambivalence*, Cambridge: Polity Press.
- Bauman, Z. (1992), *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge.
- Bauman, Z. (1993), *Postmodern Ethics*, Oxford: Blackwell.
- Bauman, Z. (1997), *Postmodernity and its Discontents*, New York: New York University Press.
- Bauman, Z. (1998a), *Work, Consumerism and the New Poor*, Buckingham: Open University Press.
- Bauman, Z. (1998b), *Globalization: The Human Consequences*, Cambridge: Polity Press. Česky: *Globalizace: důsledky pro člověka*, Praha: Mladá Fronta, 1999.
- Bauman, Z. (2000), *Liquid Modernity*, Cambridge: Polity Press. Česky: *Tekutá modernita*, Praha: Mladá Fronta, 2002.
- Bauman, Z. (2002), *Society under Siege*, Cambridge: Polity Press.
- Beauvoir, S. de (1949), *The Second Sex*, London: Penguin, 1983. Původní vydání: *Le Deuxième sexe*, Paris: Gallimard. Česky: *Druhé pohlaví*, Praha: Orbis, 1967.

- Beck, U. (1986), *Risk Society: Towards a New Modernity*, London: Sage, 1992. Původní vydání: *Risikogesellschaft Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Český: *Riziková společnost*, Praha: SLON, 2004.
- Beck, U. (1997), *The Reinvention of politics: Rethinking Modernity in the Global Social Order*, Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (1998), *Democracy without Enemies*, Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (2000a), *The Brave New World of Work*, Cambridge: Polity Press.
- Beck, U. (2000b), *What is Globalization?* Cambridge: Polity Press.
- Beck, U., Giddens, A., Lash, S. (1994), *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity Press.
- Beechey, V. (1988), 'Rethinking the Definition of Work': in J. Jenson, E. Hagen and C. Reddy (eds.), *Feminization of the Labour Force: Paradoxes and Promises*, Cambridge Polity Press.
- Bell, D. (1962), *The End of Ideology: On the Exhaustion of Political Ideas in the Fifties*, New York: Free Press.
- Bell, D. (1973), *The Coming of Post-industrial Society: A Venture in Social Forecasting*, New York: Basic Books.
- Bell, D. (1980), *Sociological Journeys: Essays 1960–1980*, London: Heinemann.
- Bendix, R. (1956), *Work and Authority in Industry*, Berkeley: University of California Press, 1974.
- Bendix, R. (1964), *Nation-Building and Citizenship: Studies of our Changing Social Order*, New York: Wiley.
- Bendix, R. (1984), *Force, Fate and Freedom: On Historical Sociology*, Berkeley: University of California Press.
- Benjamin, J. (1988), *The Bonds of Love*, New York: Pantheon Books.
- Benjamin, J. (1995), *Like Subjects, Love Objects*, New Haven: Yale University Press.
- Benjamin, J. (1998), *The Shadow of the Other*, London: Routledge.
- Benjamin, W. (1925–1939), *The Arcades Project*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2000. Původní vydání: *Passagen-Werk*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- Benjamin, W. (1934), 'The Artist as Producer', in *Collected Writings, II*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999.
- Benjamin, W. (1936), 'The Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction' in *Illuminations*, New York Schocken, 1969. Původní vydání: „Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit“, in *Gesammelte Schriften*. Český: „Umělecké dílo ve věku své technické reprodukovatelnosti“, in *Dílo a jeho zdroj*, Praha: Odeon, 1979.
- Bentham, J. (1789), *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Oxford: Oxford University Press, 1996.
- Berger, P., Luckmann, T. (1966), *The Social Construction of Reality*, London: Penguin. Český: *Sociální konstrukce reality: pojednání o sociologii vědění*, Brno: CDK, 1999.
- Bernstein, R. J. (1991), *The New Constellation: The Ethical-Political Horizons of Modernity/Postmodernity*, Cambridge: Polity Press.
- Best, S., Kellner, D. (1991), *Postmodern Theory: Critical Interrogations*, London: Macmillan Dauphin.
- Best, S., Kellner, D. (2001), *The Postmodern Adventure: Science, Technology, and Cultural Studies at the Third Millennium*, London: Routledge.
- Bhaskar, R. (1979), *The Possibility of Naturalism*, Brighton: Harvester.
- Billig, M. (1995), *Banal Nationalism*, London: Sage.
- Blackburn, R. (ed.) (1991), *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*, London: Verso.
- Blau, P. (1964), *Exchange and Power in Social Life*, New York: Wiley.
- Bloch, E. (1952–1959), *The Principle of Hope*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1986. Původní vydání: *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bloor, D. (1976), *Knowledge and Social Imagery*, London, Routledge.
- Blumenberg, H. (1966), *The Legitimacy of the Modern Age*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1983. Původní vydání: *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Blumer, H. (1969), *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Englewood Cliffs, NJ: PrenticeHall.
- Bohman, J. (1991), 'The Limits of Rational Choice Explanation': in J. S. Coleman and T. J. Fararo (eds.), *Rational Choice Theory: Advocacy and Critique*, London: Sage.
- Bologh, R. (1990), *Love or Greatness: Max Weber and Masculine Thinking – A Feminist Inquiry*, London: Unwin Hyman.
- Boltanski, L., Chiapello, E. (2000), *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris: Gallimard.
- Borradori, G. (2003), *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Jürgen Habermas and Jacques Derrida*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu, P. (1972), *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977. Původní vydání: *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Paris: Droz.
- Bourdieu, P. (1977), *Algeria 60*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979. Původní vydání: *Algeria 60*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1979), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, London: Routledge, 1984. Původní vydání: *La Distinction: Critique sociale du jugement*, Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1980), *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity Press, 1990. Původní vydání: *Le sens pratique*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1984), *Homo Academicus*, Cambridge: Polity Press, 1996. Původní vydání: *Homo Academicus*, Paris: Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1990), *In Other Words: Essays towards a Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (1998), *Acts of Resistance: Against the New Myths of our Time*, Cambridge: Polity Press. Původní vydání: *Contre-feux propos pour servir? La résistance contre l'invasion néo-libérale*, Paris: Éditions Liber-Raisons d'Agir.
- Bourdieu, P. (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Cambridge: Polity Press.
- Boyne, R., Rattansi, A. (eds.) (1990), *Postmodernism and Society*, London: Macmillan.
- Braithwaite, J., Drahos, P. (2000), *Global Business Regulation*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Braudel, F. (1967), *Capitalism and Material Life, 1400–1800*, London: Weidenfeld & Nicolson, 1973.
- Buck-Morss, S. (1977), *The Origins of Negative Dialectics*, New York: Free Press Orbis.
- Buck-Morss, S. (1989), *The Dialectics of Seeing*, Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Buckley, W. (1967), *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs, NJ: PrenticeHall.
- Burger, P. (1974), *Theory of the Avant-Garde*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Burgin, V. (1986), *The End of Art Theory: Criticism and Postmodernity*, London: Macmillan.
- Butler, J. (1993), *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*, London: Routledge.
- Butler, J. (1998), 'Subjects of Sex/Gender/Desire', in A. Phillips (ed.), *Feminism and Politics*, Oxford: Oxford University Press.
- Butler, J., Laclau, E., Žižek, S. (2000), *Contingency Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*, London: Verso.
- Calhoun, C. (ed.) (1992), *Habermas and the Public Sphere*, Cambridge: MIT Press.

Calinescu, M. (1977), *Five Faces of Modernity*, Bloomington: Indiana University Press.

Callari, A., Cullenberg, S., Blewener, C. (1995), *Marxism in the Postmodern Age*, New York: Guilford Press.

Callinicos, A. (1987), *Making History: Agency, Structure and Social Change*, Cambridge: Polity Press.

Callinicos, A. (1990), 'Reactionary Postmodernism?', in R. Boyne and A. Rattansi (eds.), *Postmodernism and Society*, London: Macmillan.

Callinicos, A. (1991), *The Revenge of History: Marxism and the East European Revolutions*, Oxford: Polity Press.

Canguilhem, G. (1977), *Ideology and Rationality in the History of the Life Sciences*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988. Původní vydání: *Idéologie et rationalité dans l'histoire des sciences de la vie*, Paris: J. Vrin.

Carby, H. (1982), 'White Woman Listen! Black Feminism and the Boundaries of Sisterhood', in L. Back and J. Solomos (eds.), *Theories of Race and Racism*, London: Routledge, 2000.

Carnoy, M. (1993), 'Multinationals in a Changing World Economy': in M. Carnoy et al., *The New Global Economy in the Information Age*, University Park, PA.: Pennsylvania University Press.

Castells, M. (1996), *The Information Age: Economy, Society and Culture, I: The Rise of the Network Society*, Oxford: Blackwell.

Castells, M. (1998), *The Information Age: Economy, Society and Culture, II: The Power of Identity*, Oxford: Blackwell.

Castells, M. (2000), *The Information Age: Economy, Society and Culture, III: End of Millennium*, Oxford: Blackwell.

Castoriadis, C. (1975), *The Imaginary Institution of Society*, Cambridge: Polity Press, 1987. Původní vydání: *L'institution imaginaire de la société*, Paris: Éditions du Seuil.

Castoriadis, C. (1990), *World in Fragments: Writings on Politics, Society, Psychoanalysis and the Imagination*, Stanford: Stanford University Press, 1997. Původní vydání: *Le Monde morcelé*, Paris: Éditions du Seuil.

Castoriadis, C. (1991), *Philosophy, Politics, Autonomy: Essays in Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Chodorow, N. (1978), *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Berkeley: University of California Press.

Chomsky, N. (2001), *9111*, New York: Seven Stories Press.

Cleaver, H. (1979), *Reading 'Capital' Politically*, Austin: University of Texas Press.

Cohen, G. A. (1978), *Karl Marx's Theory of History: A Defense*, Oxford: Oxford University Press.

Cohen, G. A. (1996), 'Self-Ownership, History and Socialism: an Interview with G. A. Cohen', *Imprints* 1, 1.

Coleman, J. (1971), 'Collective Decisions': in H. Turk and R. L. Simpson (eds.), *Institutions and Exchange: The Sociologies of Talcott Parsons and George Caspar Homans*, New York: Bobbs-Merrill.

Coleman, J. (1991), *Foundations of Social Theory*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Coleman, J., Fararo, T. (1991), *Rational Choice Theory: Advocacy and Critique*, London: Sage.

Collins, R. (1975), *Conflict Sociology: Toward an Explanatory Science*, New York: Academic Press.

Colomy, P. (ed.) (1990), *Neofunctionalist Sociology: Contemporary Statements*, Cheltenham: Edward Elgar.

Comte, A. (1830), *The Positive Philosophy*, New York: AMS Press, 1974. Původní vydání: *Cours de philosophie positive*, Paris: Rouen frères (Bachelier).

Comte, A. (1851), *The System of Positive Polity*, New York: Franklin, 1968. Původní vydání: *Système de politique positive*, Paris: Société positiviste, 1929.

Connell, R. W. (1987), *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*, Cambridge: Polity Press.

Cooley, C. (1902), *Human Nature and the Social Order*, New York: Scribner's.

Crompton, R., Jones, G. (1984), *White-Collar Proletariat: Deskilling and Gender in Clerical Work*, London: Macmillan.

Crompton, R., Mann, M. (1986), *Gender and Stratification*, Cambridge: Polity Press Éditions de Minuit, 1977.

Curtin, P. (1984), *Cross-cultural Trade in World History*, Cambridge: Cambridge University Press.

Dahrendorf, R. (1990), *Reflections on the Revolution in Europe in a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Warsaw*, London: Chatto & Windus. Česky: *Úvahy o revoluci v Evropě v dopise, který měl být zaslán jistému pánovi ve Varšavě*, Praha: Evropský kulturní klub, 1991.

Davidoff, L., Hall, C. (1987), *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class 1780-1850*, London: Hutchinson.

Davies, I. (1995), *Cultural Studies and After*, London: Routledge.

Debord, G. (1967), *The Society of the Spectacle*, New York: Zone Books, 1994. Původní vydání: *La Société du spectacle*, Paris: Buchet-Chastel, 1967.

Delanty, G. (1999), *Social Theory in a Changing World: Conceptions of Modernity*, Cambridge: Polity Press.

Delanty, G. (2000), *Modernity and Postmodernity: Knowledge, Power and the Self*, London: Sage.

Deleuze, G., Guattari, F. (1972), *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, New York: Viking, 1977. Původní vydání: *L'anti-Oedipe*, Paris: Éditions de Minuit, 1973.

Delphy, C., Leonard, D. (1992), *Familiar Exploitation: A New Analysis of Marriage in Contemporary Western Societies*, Cambridge: Polity Press.

Derrida, J. (1967), *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976. Původní vydání: *De la grammatologie*, Paris: Éditions de Minuit.

Derrida, J. (1968a), *Writing and Difference*, London: Routledge, 1978. Původní vydání: *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil.

Derrida, J. (1968b), 'Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences' in *Writing and Difference*, London: Routledge, 1978. Původní vydání: „La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines“ in *L'écriture et la différence*, Paris: Seuil.

Derrida, J. (1972), *Margins of Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press, 1982. Původní vydání: *Marges de la philosophie*, Paris: Éditions de Minuit.

Derrida, J. (1974), *Glas*, Lincoln: University of Nebraska Press, 1986. Původní vydání: *Glas*, Paris: Éditions Galilée.

Derrida, J. (1992), *Acts of Literature*, London: Routledge.

Derrida, J. (1993), *Spectres of Marx*, London: Routledge, 1994. Původní vydání: *Spectres de Marx*, Paris: Galilée.

Derrida, J. (1994), *The Politics of Friendship*, London: Verso, 1997. Původní vydání: *Politiques de l'amitié*, Paris: Galilée. Česky: *Politika přátelství*, Praha: FÚ ČSAV, 1994.

Dews, P. (1987), *Logics of Disintegration: Poststructuralist Thought and the Claims of Critical Theory*, London: Verso.

Douglas, M. (1966), *Purity and Danger*, London: Routledge, 2002.

Douglas, M. (2002), 'Culture as Explanation: Cultural Concerns', in *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*: Amsterdam: Elsevier.

- Dreyfus, H. L., Rabinow, P. (1982), *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Durkheim, E. (1890), 'The Principles of 1789 and Sociology', in R. N. Bellah (ed.), *On Morality and Society: Selected Writings*, Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- Durkheim, E. (1893), *The Division of Labour in Society*, London: Macmillan, 1984. Původní vydání: *De la division du travail social*, Paris: Presses universitaires de France, 1986. Česky: *Společenská dělba práce*, Brno: CDK, 2004.
- Durkheim, E. (1895), *The Rules of Sociological Method*, London: Macmillan, 1982. Původní vydání: *Les règles de la méthode sociologique*, Paris: F. Alcan. Česky: *Pravidla sociologické metody*, Praha: Orbis, 1926.
- Durkheim, E. (1897), *Suicide: A Study in Sociology*, London: Routledge, 1952. Původní vydání: *Le Suicide, étude de sociologie*, Paris: F. Alcan.
- Durkheim, E. (1898), 'Individualism and the Intellectuals', in R. N. Bellah, *On Morality and Society: Selected Writings*, Chicago: University of Chicago Press, 1973.
- Durkheim, E. (1912), *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press, 1995. Původní vydání: *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris: F. Alcan. Česky: *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*, Praha: OIKOYMENH, 2002.
- Durkheim, E. (1922), *Moral Education*, New York: Free Press, 1961. Původní vydání: *L'Éducation morale*, Paris: Presses universitaires de France, 1974.
- Durkheim, E. (1950), *Professional Ethics and Civic Morals*, London: Routledge, 1957. Původní vydání: *Leçons de sociologie: physique des mœurs et du droit*, Paris: PUF, 1950.
- Durkheim, E. (1955), *Pragmatism and Sociology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983. Původní vydání: *Pragmatisme et sociologie*, Paris: J. Vrin, 1981.
- Eagleton, T. (2003), *After Theory*, New York: Basic Books.
- Ebenstein, A. (2001), *F. A. Hayek: A Biography*, London and New York: Palgrave.
- Eisenstadt, S. N. (1963), *The Political Systems of Empires*, New York: Free Press.
- Eisenstadt, S. N. (ed.) (2002), *Multiple Modernities*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers.
- Elias, N. (1939), *The Civilizing Process*, Oxford: Blackwell, 1994. Původní vydání: *Über den Prozess der Zivilisation*, Basel: Haus zum Falken.
- Elias, N. (1969), *The Court Society*, Oxford: Blackwell, 1983. Původní vydání: *Die höfische Gesellschaft*, Neuwied: Berlin Luchterhand.
- Elias, N. (1970), *What is Sociology?* London: Hutchinson, 1978. Původní vydání: *Was ist Soziologie?* München: Juventa-Verlag.
- Elias, N. (1983), *Involvement and Detachment*, Oxford: Blackwell, 1987. Původní vydání: *Engagement und Distanzierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elias, N. (1989), *The Germans: Power Struggles and the Development of Habitus in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, Cambridge: Polity Press, 1996. Původní vydání: *Studien über die Deutschen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Elliott, A. (1999), *Social Theory and Psychoanalysis in Transition: Self and Society from Freud to Kristeva*, London: Free Association Books.
- Elliott, A. (2002), *Psychoanalytic Theory: An Introduction*, Durham, NC: Duke University Press.
- Elster, J. (1985), *Making Sense of Marx*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Evans-Pritchard, E. E. (1937), *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford: Oxford University Press, 1976.
- Evans-Pritchard, E. E. (1940), *The Nuer*, Oxford: Oxford University Press.

- Faderman, L. (1981), *Surpassing the Love of Men: Romantic Friendship and Love between Women from the Renaissance to the Present*, New York: Morrow. Česky: *Krásnější než láska mužů: romantické přátelství a láska mezi ženami od renesance po současnost*, Praha: One Woman Press, 2002.
- Fanon, F. (1961), *The Wretched of the Earth*, London: Penguin, 1967. Původní vydání: *Les damnés de la terre*, Paris: F. Maspero.
- Feenberg, A. (1981), *Lukács, Marx and the Sources of Critical Theory*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.
- Felski, R. (1995), *The Gender of Modernity*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Felski, R. (2000), *Doing Time: Feminist Theory and Postmodern Culture*, New York: New York University Press.
- Feyerabend, P. (1975), *Against Method*, London: New Left Books. Česky: *Rozprava proti metodě*, Praha: Aurora, 2001.
- Fleck, L. (1935), *Genesis and Development of a Scientific Fact*, Chicago: Chicago University Press, 1979. Původní vydání: *Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache*, Basel: Benno Schwabe & Co.
- Foucault, M. (1961), *Madness and Civilization*, London: Tavistock, 1967. Původní vydání: *Histoire de la folie*, Paris: Plon.
- Foucault, M. (1966), *The Order of Things*, London: Tavistock, 1970. Původní vydání: *Les Mots et les choses: une archéologie des sciences humaines*, Paris: Gallimard, 1966.
- Foucault, M. (1969a), *The Archaeology of Knowledge*, London: Tavistock, 1972. Původní vydání: *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard. Česky: *Archeologie vědění*, Praha: Herrmann & synové, 2002.
- Foucault, M. (1969b), 'What is an Author?', in P. Rabinow (ed.), *The Foucault Reader*, London: Penguin, 1984.
- Foucault, M. (1975), *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, London: Allen Lane, 1977. Původní vydání: *Surveiller et punir: naissance de la prison*, Paris: Gallimard. Česky: *Dohlžet a trestat: kniha o zrodu vězení*, Praha: Dauphin, 2000.
- Foucault, M. (1976), *The History of Sexuality, I: An Introduction*, London: Allen Lane, 1979. Původní vydání: *Histoire de la sexualité*, Paris: Gallimard. Česky: *Dějiny sexuality I.*, Praha: Herrmann & synové, 1999.
- Foucault, M. (1980), *Michel Foucault Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*, ed. C. Gordon, London: Harvester Wheatsheaf.
- Foucault, M. (1983), 'Structuralism and Poststructuralism', in *Aesthetics, Method, and Epistemology, the Essential Works of Michel Foucault 1954-1984*, vol. II, J. London: Allen Lane, 1998.
- Foucault, M. (1984a), *The History of Sexuality, II: The Use of Pleasure*, New York: Pantheon Books, 1985. Původní vydání: *Histoire de la sexualité*, Paris: Gallimard. Česky: *Dějiny sexuality II.*, Praha: Herrmann & synové, 2003.
- Foucault, M. (1984b), *The History of Sexuality, III: The Care of the Self*, New York: Pantheon Books, 1986. Původní vydání: *Histoire de la sexualité*, Paris: Gallimard. Česky: *Dějiny sexuality III.*, Praha: Herrmann & synové, 2003.
- Foucault, M. (1984c), 'What is Enlightenment?', in *The Foucault Reader*, ed. P. Rabinow, London: Penguin, 1984.
- Foucault, M. (1984d), 'Nietzsche, Genealogy, History', in *The Foucault Reader*, ed. P. Rabinow, London: Penguin, 1984.
- Fourastié, J. (1979), *Les trente glorieuses*, Paris: Fayard.

- Frank, A. G., Gills, B. (1993), *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?*, London: Routledge.
- Frank, M. (1983), *What is Neo-structuralism?*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989. Původní vydání: *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt am Main: Suhrkamp. Česky: *Co je neostrukturalismus?*, Praha: Filosofia, 2000.
- Fraser, N. (1989), *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Cambridge: Polity Press.
- Freud, S. (1900), *The Interpretation of Dreams*, New York: Basic Books, 1955. Původní vydání: *Die Traumdeutung*, Česky: *Výklad snů*, Pelhřimov: Nová tiskárna, 2003.
- Freud, S. (1913), 'Totem and Taboo', in *The Origins of Religion: Totem and Taboo and Moses and Monotheism*, London: Penguin, 1985. Původní vydání: *Totem und Tabu*, Leipzig: Heller. Česky: *Totem a tabu*, Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 1997.
- Freud, S. (1920), *Beyond the Pleasure Principle*, London: Penguin, 2002. Původní vydání: *Jenseits des Lustprinzips*, Leipzig: Internationaler psychoanalytischer Verlag. Česky: *Mimo princip slasti a jiné práce z let 1920–1924*, Praha a Brno: CDK, 1999.
- Freud, S. (1930), *Civilization and its Discontents*, London: Penguin, 2002. Původní vydání: *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien: Internationaler psychoanalytischer Verlag. Česky: *Nespokojenost v kultuře*, Praha: Hynek, 1998.
- Freud, S. (1933), *New Introductory Lectures on Psychoanalysis*, London: Penguin, 1973. Původní vydání: *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in Die Psychoanalyse*, Frankfurt am Main: Fischer-Taschenbuch-Verlag. Česky: *Nová řada přednášek k úvodu do psychoanalýzy*, Praha: CDK, 1997.
- Friedan, B. (1963), *The Feminine Mystique*, New York: Norton. Česky: *The Feminine Mystique*, Praha: Pragma, 2002.
- Fukuyama, F. (1992), *The End of History and the Last Man*, New York: Free Press. Česky: *Konec dějin a poslední člověk*, Praha: Rybka, 2002.
- Fuss, D. (ed.) (1991), *Inside/Out: Lesbian Theories / Gay Theories*, London: Routledge.
- Gadamer, H. G. (1960), *Truth and Method*, London: Sheed & Ward, 1975. Původní vydání: *Wahrheit und Methode*, Tübingen: Mohr Siebeck, 1960.
- Galbraith, J. K. (1958), *The Affluent Society*, London: Penguin, 1979. Česky: *Společnost hojnosti*, Praha: Svoboda, 1967.
- Galbraith, J. K. (1967), *The New Industrial State*, London: Penguin, 1974.
- Galbraith, J. K. (1973), *Economics and the Public Purpose*, London: Andre Deutsch.
- Gambetta, D. (1989), *Trust: The Making and Breaking of Cooperative Relations*, Oxford: Blackwell.
- Game, A., Pringle, R. (1984), *Gender at Work*, London: Pluto Press.
- Gane, M. (1991), *Baudrillard: Critical and Fatal Theory*, London: Routledge.
- Gane, M. (ed.) (1993), *Baudrillard Live: Selected Interviews*, London: Routledge. Česky: *Rozhovory s Baudrillardem*, Olomouc: Votobia, 1997.
- Garfinkel, H. (1967), *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Geertz, C. (1973), *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books. Česky: *Interpretace kultur: vybrané eseje*, Praha: SLON, 2000.
- Gellner, E. (1985), *Relativism and the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Gerhard, U. (2003), 'Illegitimate Daughters': The Relationship between Feminism and Sociology', in B. Marshall and A. Witz (eds.), *Engendering the Social Feminist Encounters with Sociological Theory*, Buckingham: Open University Press.

- Geyer, M. H., Paulmann, J. (2001), 'Introduction: The Mechanics of Internationalism', in M. H. Geyer and J. Paulmann (eds.), *The Mechanics of Internationalism Culture, Society, and Politics from the 1840's to the First World War*, Oxford: Oxford University Press.
- Giddens, A. (1976), *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretive Sociologies*, London: Hutchinson.
- Giddens, A. (1979), *Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis*, London: Macmillan.
- Giddens, A. (1981), *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, London: Macmillan.
- Giddens, A. (1982), *Profiles and Critiques in Social Theory*, London: Macmillan.
- Giddens, A. (1984), *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1985), *The Nation-State and Violence*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1990), *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press. Česky: *Důsledky modernity*, Praha: SLON, 2003.
- Giddens, A. (1991), *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1994), 'Living in a Post-Traditional Society', in U. Beck, A. Giddens and S. Lash, *Reflexive Modernization, Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge Polity Press.
- Giddens, A. (1998), *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*, Cambridge: Polity Press. Česky: *Třetí cesta: obnova sociální demokracie*, Praha: Mladá fronta, 2001.
- Glaser, B., Strauss, A. (1967), *The Discovery of Grounded Theory*, New York: de Gruyter.
- Goffman, E. (1956), *The Presentation of self in Everyday Life*, London: Penguin, 1971. Česky: *Všichni hrajeme divadlo sebezprezentace v každodenním životě*, Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon, 1999.
- Goffman, E. (1961), *Asylums*, New York: Anchor Books.
- Goffman, E. (1974), *Frame Analysis*, New York: Harper Row.
- Gorz, A. (1999), *Reclaiming Work: Beyond the Wage-Based Society*, Cambridge: Polity Press.
- Gouldner, A. W. (1965), *Enter Plato: Classical Greece and the Origins of Social Theory*, London: Routledge.
- Gouldner, A. W. (1970), *The Coming Crisis of Western Sociology*, London: Heinemann.
- Gramsci, A. (1926–1937), *Selections from the Prison Notebooks*, London: Lawrence & Wishart, 1971. Původní vydání: *Lettere dal carcere*, Palermo: Sellerio, 1996. Česky: *Dopisy z vězení*, Praha: Svoboda, 1949.
- Gramsci, A. (1985), 'Cultural Themes: Ideological Material', in *Selections from Cultural Writings*, London: Lawrence & Wishart.
- Grosz, E. (1990), 'Inscriptions and Body-Maps: Representations and the Corporeal', in T. Threadgold and A. Cranny-Francis (eds.), *Feminine/Masculine/Representation*, St Leonards: Allen & Unwin.
- Habermas, J. (1962), *The Structural Transformation of the Public Sphere*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989. Původní vydání: *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt: Neuwied Hermann Luchterhand Verlag. Česky: *Strukturální přeměna veřejnosti*, Praha, Dauphin, 2000.
- Habermas, J. (1963), *Theory and Practice*, Cambridge: Polity Press, 1988. Původní vydání: *Theorie und Praxis*, Berlin: Luchterhand.
- Habermas, J. (1970), *Logic of the Social Sciences*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988. Původní vydání: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Habermas, J. (1968), *Knowledge and Human Interests*, Boston: Beacon Press, 1971. Původní vydání: *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1973), *Legitimation Crisis*, London: Heinemann, 1976. Původní vydání: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Česky: *Problémy legitimity v pozdním kapitalismu*. Praha: Filosofia, 2000.
- Habermas, J. (1976), *Communication and the Evolution of Society*, London: Heinemann, 1979. Původní vydání: *Sprachgrammatik und Philosophie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, a *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1980), 'The Unfinished Project of Modernity', in M. Passerin d'Entreves (ed.), *Habermas and the Unfinished Project of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (1981a), *The Theory of Communicative Action, I: Reason and the Rationalization of Society*, Cambridge: Polity Press, 1984. Původní vydání: *Theorie des Kommunikativen Handelns, Band I, Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1981b), *The Theory of Communicative Action, II: Lifeworld and System*, Cambridge: Polity Press, 1987. Původní vydání: *Theorie des Kommunikativen Handelns, Band II, Handlungsrationality und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985), *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures*, Cambridge: Polity Press, 1987. Původní vydání: *Der philosophische Diskurs der Moderne 12 Vorlesungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985.
- Habermas, J. (1991), 'What does Socialism Mean Today? The Revolutions of Recuperation and the Need for New Thinking', in R. Blackburn (ed.), *After the Fall: The Failure of Communism and the Future of Socialism*, London: Verso.
- Habermas, J. (1992), *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1996. Původní vydání: *Faktizität und Geltung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1992.
- Habermas, J. (1996), *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, Cambridge, Mass: MIT Press, 1998. Původní vydání: *Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1998), *The Postnational Constellation: Political Essays*, Cambridge: Polity Press, 2001. Původní vydání: *Die postnationale Konstellation*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J., Luhmann, N. (1971), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hacking, I. (1999), *The Social Construction of What?*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Hall, S. (1983), 'The Problem of Ideology: Marxism without Guarantees', in B. Matthews (ed.), *Marx A Hundred Years On*, London: Lawrence & Wishart.
- Hall, S. (1988), *The Hard Road to Renewal: Thatcherism and the Crisis of the Left*, London: Verso.
- Hall, S., Jacques, M. (eds.) (1989), *New Times: The Changing Face of Politics in the 1990s*, London: Lawrence & Wishart.
- Hall, S., Jefferson, T. (eds.) (1976), *Resistance through Rituals: Youth Subcultures in Post-War Britain*, London: Hutchinson.
- Hall, S. et al. (eds.) (1980), *Culture, Media, Language: Working Papers in Cultural Studies, 1972-1978*, London: Hutchinson.
- Hamilton, R., Barrett M. (1986), *The Politics of Diversity: Feminism, Marxism and Nationalism*, London: Verso.
- Hannerz, U. (1992), *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*, New York: Columbia University Press.
- Haraway, D. (1991a), 'Gender' for a Marxist Dictionary: The Sexual Politics of a Word', in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, London: Free Association Books.
- Haraway, D. (1991b), 'A Cyborg Manifesto: Science, Technology and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century', in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, London: Free Association Books.
- Haraway, D. (1997), *Modest_Witness@Second Millenium: FemaleMan@_Meets OncoMouse™, Feminism and Technoscience*, London: Routledge.
- Harding, S. (1986), *The Science Question in Feminism*, Milton Keynes: Open University Press.
- Hardt, M., Negri, A. (2000), *Empire*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Harre, R. (1993), *Social Being*, 2nd ed., Oxford: Blackwell.
- Harre, R., Secord, P.F. (1972), *The Explanation of Social Behaviour*, Oxford: Blackwell.
- Harrington, A. (2001), *Hermeneutic Dialogue and Social Science: A Critique of Gadamer and Habermas*, London: Routledge.
- Harrington, A. (2004), *Art and Social Theory: Sociological Arguments in Aesthetics*, Cambridge: Polity Press.
- Hartmann, H. I. (1979), 'Capitalism, Patriarchy and Job Segregation by Sex', in Z. R. Eisenstein (ed.), *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*, New York: Monthly Review Press.
- Hartmann, H. I. (1981), 'The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: Towards a More Progressive Union', in L. Sargent (ed.), *The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism: A Debate on Class and Patriarchy*, London: Pluto.
- Harvey, D. (1989), *The Condition of Postmodernity: An Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Oxford: Blackwell.
- Harvey, D. (1996), *Justice, Nature and the Geography of Difference*, Oxford: Blackwell.
- Harvey, D. (2003), *The New Imperialism*, Oxford: Oxford University Press.
- Havel, V. (1990), 'The Power of the Powerless', in id, *Living in Truth*, London: Faber & Faber. Původní vydání: *Moc bezmocných*. Praha: Lidové noviny, 1990.
- Hayek, F.A. (1944), *The Road to Serfdom*, London: Routledge, 1976. Česky: *Cesta do otroctví*, Brno: Barrister & Principal, 2004.
- Hebdige, D. (1979), *Subculture: The Meaning of Style*, London: Methuen.
- Hebdige, D. (1989), 'New Times: After the Masses', in S. Hall and M. Jacques (eds.), *New Times The Changing Face of Politics in the 1990s*, London: Lawrence & Wishart.
- Hekman, S. J. (1999), *The Future of Differences: Truth and Method in Feminist Theory*, Cambridge: Polity Press.
- Held, D. (1995), *Democracy and the Global Order*, Cambridge: Polity Press.
- Heller, A. (1982), *A Theory of History*, London: Routledge.
- Heller, A. (1984), *Everyday Life*, London: Routledge.
- Heller, A. (1990), *Can Modernity Survive?*, Cambridge: Polity Press.
- Heller, A. (1993), *A Philosophy of History in Fragments*, Oxford: Blackwell.
- Heller, A. (1999), *A Theory of Modernity*, Oxford: Blackwell.
- Heller, A., Feher, F. (1988), *The Postmodern Political Condition*, Cambridge: Polity Press.
- Hill-Collins, P. (1990), *Black Feminist Thought: Knowledge, Consciousness and the Politics of Empowerment*, London: Routledge.

- Hirschman, A. O. (1977), *The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism before its Triumph*, Princeton: Princeton University Press. Česky: *Lidské vášně a osobní zájmy: politická obhajoba kapitalismu v čase před jeho triumfem*. Brno: CDK, 2000.
- Hobsbawm, E. J. (1962), *The Age of Revolution 1789–1848*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Hobsbawm, E. J. (1975), *The Age of Capital 1848–1875*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Hobsbawm, E. J. (1987), *The Age of Empire 1875–1914*, London: Weidenfeld & Nicolson.
- Hobsbawm, E. J. (1994), *The Age of Extremes: the short twentieth century, 1914–1991*, London: Michael Joseph. Česky: *Věk extrémů: krátké 20. století, 1914–1991*, Praha: Argo, 1998.
- Hobsbawm, E. J., Ranger, T. (eds.) (1983), *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hollows, J. (2000), *Feminism, Femininity and Popular Culture*, Manchester: Manchester University Press.
- Holm, H. H., Sorensen, G. (1995), *Whose World Order?*, Boulder, Col.: Westview Press.
- Holmwood, J. (1996), *Founding Sociology? Talcott Parsons and the Idea of General Theory*, London: Longman.
- Holmwood, J., Stewart, A. (1991), *Explanation and Social Theory*, London: Macmillan.
- Holton, R. J. (1998), *Globalization and the Nation-State*, Basingstoke: Macmillan.
- Homans, G. C. (1961), *Social Behaviour: Its Elementary Forms*, London: Routledge.
- Honneth, A. (1985), *The Critique of Power: Reflective Stages in a Critical Theory of Society*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1993. Původní vydání: *Kritik der Macht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1990), *The Fragmented World of the Social*, Albany: State University of New York Press, 1995. Původní vydání: *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Honneth, A. (1992), *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Cambridge: Polity Press, 1995. Původní vydání: *Kampf um Anerkennung zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- hooks, bell (1984), *Feminist Theory from Margin to Center*, Boston: South End Press.
- hooks, bell (1990), *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*, Boston: South End Press.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. (1947), *The Dialectic of Enlightenment*, New York: Herder & Herder, 1972. Původní vydání: *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hoy, D., McCarthy, T. (1994), *Critical Theory*, Oxford: Blackwell.
- Husserl, E. (1936), *The Crisis of the European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970. Původní vydání: 'Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie', in *Philosophia*, vol. 1., 77–176. Česky: *Krise evropských věd a transcendentální fenomenologie: úvod do fenomenologické filozofie*, Praha: Academia, 1972.
- Huyssen, A. (1986), *After the Great Divide: Modernism, Mass Culture, Postmodernism*, Bloomington: Indiana University Press.
- Isajiw, W. W. (1968), *Causation and Functionalism in Sociology*, London: Routledge.
- Jameson, F. (1991), *Postmodernism, Or the Cultural Logic of Late Capitalism*, London: Verso.
- Joas, H. (1980), *G. H. Mead: A Contemporary Re-examination of his Thought*, Cambridge: Polity Press, 1985. Původní vydání: *Praktische Intersubjektivität: Die Entwicklung des Werkes von George Herbert Mead*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Joas, H. (1992), *The Creativity of Action*, Cambridge: Polity Press, 1996. Původní vydání: *Die Kreativität des Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Johnson, M. (1989), 'Feminism and the Theories of Talcott Parsons': in R. A. Wallace, (ed.), *Feminism and Sociological Theory*, Newbury Park, Cal.: Sage.
- Kagarlitsky, B. (1990), *The Dialectic of Change*, London: Verso.
- Kaldor, M. (2003), *Global Civil Society: An Answer to War*, Cambridge: Polity Press.
- Kant, I. (1781), *The Critique of Pure Reason*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998. Původní vydání: *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig: Reclam, 1979. Česky: *Kritika čistého rozumu*, Praha: OIKOYMENH, 2001.
- Kant, I. (1784), 'An Answer to the Question: What is Enlightenment?', in *Kant's Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970. Původní vydání: 'Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?', *Berlinische Monatsschrift*, 4: 481–494.
- Kellner, D. (1977), *Karl Korsch: Revolutionary Theory*, Austin: University of Texas Press.
- Kellner, D. (1989a), *Critical Theory, Marxism and Modernity*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Kellner, D. (1989b), *Jean Baudrillard: From Marxism to Postmodernism and Beyond*, Cambridge: Polity Press.
- Kellner, D. (1995), *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Postmodern*, London: Routledge.
- Kellner, D. (2000), 'Habermas, the Public Sphere, and Democracy: A Critical Intervention', in L. Hahn (ed.), *Perspectives on Habermas*, Chicago: Open Court Press.
- Kellner, D. (2003), *Media Spectacle*, London: Routledge.
- King, A. (2000a), 'The Accidental Derogation of the Lay Actor: A Critique of Giddens' Concept of Structure', *Philosophy of the Social Sciences*, 30/3: 362–383.
- King, A. (2000b), 'Thinking with Bourdieu against Bourdieu: A „Practical“ Critique of the Habitus', *Sociological Theory*, 18/3: 417–433.
- King, A. (2004), *The Structure of Social Theory*, London: Routledge.
- Kojve, A. (1933–1939), *Introduction to the Reading of Hegel*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1980. Původní vydání: *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: L'Annuaire de l'Ecole des Hautes Etudes.
- Kolakowski, L. (1990), *Modernity on Endless Trial*, Chicago: Chicago University Press.
- Korsch, K. (1923), *Marxism and Philosophy*, London: New Left Books, 1970. Původní vydání: *Marxismus und Philosophie*, Leipzig: C. L. Hirschfeld.
- Korsch, K. (1938), *Karl Marx*, London: Chapman & Hall.
- Koselleck, R. (1979), *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985. Původní vydání: *Vergangene Zukunft zur Semantik geschichtl. Zeiten*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kristeva, J. (1974), *Revolution in Poetic Language*, New York: Columbia University Press, 1984. Původní vydání: *La Révolution du langage poétique*, Paris: Éditions du Seuil. Česky: *Jazyk lásky*, Praha: One Woman Press, 2004.
- Kristeva, J. (1986), 'Women's Time': in *The Kristeva Reader*, ed. T. Moi, Oxford: Blackwell.
- Kroker, A., Kroker, M., Cook, D. (1989), *Panic Encyclopedia: The Definitive Guide to the Postmodern Scene*, London: Macmillan.
- Kuhn, T. (1962), *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press. Česky: *Struktura vědeckých revolucí*, Praha: OIKOYMENH, 1997.
- Lacan, J. (1949), 'The Mirror Stage as Formative of the Function of the I', in *Écrits: a Selection*, London: Routledge, 1977. Původní vydání: *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil.
- Lacan, J. (1957), 'The Agency of the Letter in the Unconscious, or Reason since Freud', in *Écrits: A Selection*, London: Routledge. Původní vydání: *Écrits*, Paris: Éditions du Seuil.

- Lacan, J. (1973), *On Feminine Sexuality: The Limits of Love and Knowledge*, New York: Norton, 1998. Původní vydání: *Encore*, Paris: Seuil, 1993.
- Laclau, E., Mouffe, C. (1985), *Hegemony and Socialist Strategy*, London: Verso.
- Laplanche, J. (1987), *New Foundations for Psychoanalysis*, Oxford: Blackwell, 1989. Původní vydání: *Nouveaux fondements pour la psychanalyse*, Paris: Presses universitaires de France.
- Laqueur, T. (1990), *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Lash, S. (1990), *Sociology of Postmodernism*, London: Routledge.
- Lash, S. (1999), *Another Modernity: A Different Rationality*, Oxford: Blackwell.
- Lash, S. (2002), *Critique of Information*, London: Sage.
- Lash, S., Urry, J. (1987), *The End of Organized Capitalism*, Cambridge: Polity Press.
- Lash, S. (1994), *Economies of Signs and Space*, London: Sage.
- Latour, B., Woolgar, S. (1979), *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts*, London: Sage.
- Layder, D. (1981), *Structure, Interaction and Social Theory*, London: Routledge.
- Lefebvre, H. (1947), *The Critique of Everyday Life*, London: Verso, 1991. Původní vydání: *Critique de la vie quotidienne*, Paris: Grasset.
- Lefebvre, H. (1974), *The Production of Space*, Oxford: Blackwell, 1991. Původní vydání: *La production de l'espace*, Paris: Anthropos.
- Lemert, C. (1990), 'The Uses of French Structuralism in Sociology': in G. Ritzer, (ed.), *Frontiers of Social Theory: The New Synthesis*, New York: Columbia University Press.
- Lemert, C. (1997), *Postmodernism Is Not What You Think*, Oxford: Blackwell.
- Lepenies, W. (1985), *Between Literature and Science: The Rise of Sociology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988. Původní vydání: *Die drei Kulturen Soziologie zwischen Literatur und Wissenschaft*, München: Hanser.
- Leupin, A. (1991), *Lacan and the Human Sciences*, Lincoln: University of Nebraska Press.
- Lévi-Strauss, C. (1949), *The Elementary Structures of Kinship*, Boston: Beacon Press, 1969. Původní vydání: *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris: Presses universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C. (1950), *Introduction to the Work of Marcel Mauss*, London: Routledge, 1987. Původní vydání: *Introduction à l'œuvre de M. Mauss*, Paris: Presses universitaires de France.
- Lévi-Strauss, C. (1955), *A World on the Wane*, London: Hutchinson, 1961. Původní vydání: *Tristes tropiques*, Paris: Plon. Česky: *Smutné tropy*. Praha: Odeon, 1966.
- Lévi-Strauss, C. (1958), *Structural Anthropology*, New York: Basic Books, 1963. Původní vydání: *Anthropologie structurale*, Paris: Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1964), *The Raw and the Cooked: Introduction to a Science of Mythology*, London: Jonathan Cape, 1970. Původní vydání: *Mythologiques: Le Cru et le cuit*, Paris: Plon. Česky: *Syrové a vařené*. Praha: Argo, 2006.
- Lévi-Strauss, C. (1966), *The Savage Mind*, Chicago: Chicago University Press. Původní vydání: *La Pensée sauvage*, Paris: Plon. Česky: *Myšlení přírodních národů*. Liberec: Dauphin, 1996.
- Lipset, S. M. (1960), *Political Man: The Social Bases of Politics*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1981.
- Lipset, S. M. (1963), *The First New Nation: The United States in Comparative and Historical Perspective*, London: Heinemann, 1964.
- Lipset, S. M. (1996), *American Exceptionalism: A DoubleEdged Sword*, New York: Norton. Česky: *Dvousečná zbraň: rub a líc americké výjimečnosti*. Praha: Prostor, 2003.
- Lockwood, D. (1964), 'System Integration and Social Integration': in G. Zollschan and W. Hirsch (eds), *Explorations in Social Change*, London: Routledge.
- Lockwood, D. (1992), *Solidarity and Schism: The Problem of Disorder in Marxist and Durkheimian Sociology*, Oxford: Oxford University Press.
- Löwith, K. (1949), *Meaning in History: The Theological Implications of the Philosophy of History*, Chicago: University of Chicago Press.
- Luhmann, N. (1970), *The Differentiation of Society*, New York: Columbia University Press, 1982.
- Luhmann, N. (1984), *Social Systems*, Stanford: Stanford University Press, 1995. Původní vydání: *Soziale Systeme*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1990), *Essays on Self-Reference*, New York: Columbia University Press.
- Luhmann, N. (1991), *Risk: A Sociological Theory*, New York: de Gruyter, 1993. Původní vydání: *Soziologie des Risikos*, Berlin: de Gruyter.
- Luhmann, N. (1992), *Observations on Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 1998. Původní vydání: *Beobachtungen der Moderne*, Opladen: Westdt. Verl.
- Lukács, G. (1910), *Soul and Form*, London: Merlin Press, 1974. Původní vydání: *A lélek és a formák*, Budapest.
- Lukács, G. (1915), *The Theory of the Novel*, London: Merlin Press, 1971. Původní vydání: *Die Theorie des Romans*, Berlin: Cassirer.
- Lukács, G. (1923), *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*, London: Merlin Press, 1971. Původní vydání: *Geschichte und Klassenbewusstsein Studien über marxistische Dialektik*, Berlin: Halensee Malik.
- Lukes, S. (1985), *Marxism and Morality*, Oxford: Oxford University Press.
- Lury, C. (1996), *Consumer Culture*, Cambridge: Polity Press.
- Lyotard, J.-F. (1974), *Libidinal Economy*, Bloomington: Indiana University Press, 1993. Původní vydání: *Économie libidinale*, Paris: Éditions de Minuit.
- Lyotard, J.-F. (1979), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester: Manchester University Press, 1986. Původní vydání: *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Paris: Éditions de Minuit.
- Lyotard, J.-F. (1986), *The Postmodern Explained to Children: Correspondence, 1982-1985*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993. Původní vydání: *Le Postmoderne expliqué aux enfants*. Česky: *O postmodernismu: postmoderno vysvětlované dětem: postmoderní situace*, Praha: Filozofický ústav Akademie věd České republiky, 1993.
- Lyotard, J.-F. (1993), *Political Writings*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- McClintock, A. (1995), *Imperial Leather: Race, Gender and Sexuality in the Colonial Contest*, London: Routledge.
- McGuigan, J. (1992), *Cultural Populism*, London: Routledge.
- McNay, L. (2000), *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*, Cambridge: Polity Press.
- Magnus, B., Cullenberg, S. (1995), *Whither Marxism? Global Crises in International Perspective*, London: Routledge.
- Malinowski, B. (1944), *A Scientific Theory of Culture and Other Essays*, Chapel Hill: University of North Carolina Press. Česky: *Vědecká teorie kultury*, Brno: Krajské kulturně-osvětové středisko, 1968.
- Mann, M. (1986), *The Sources of Social Power, I: A History of Power from the Beginning to AD 1760*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mann, M. (1988), *States, War and Capitalism: Studies in Political Sociology*, Oxford: Blackwell.

- Mann, M. (1993a), *The Sources of Social Power. II: The Rise of Classes and Nation-States, 1760–1914*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mann, M. (2003), *Incoherent Empire*, London: Verso.
- Mannheim, K. (1925), *Conservatism*, London: Routledge, 1986. Původní vydání: *Das konservative Denken*, Tübingen: Mohr.
- Mannheim, K. (1929), *Ideology and Utopia*, London: Routledge, 1936. Původní vydání: *Ideologie und Utopie*, Bonn: Cohen.
- Marcuse, H. (1941), *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Boston: Beacon Press, 1960.
- Marcuse, H. (1955), *Eros and Civilization: A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1964), *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston: Beacon Press. Česky: *Jednorozměrný člověk: studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*, Praha: Naše vojsko, 1991.
- Marcuse, H. (1968), *Negations: Essays in Critical Theory*, Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1969), *An Essay on Liberation*, Boston: Beacon Press.
- Marcuse, H. (1998a), *Towards a Critical Theory of Society*, London: Routledge.
- Marcuse, H. (1998b), *Technology, War and Fascism*, London: Routledge.
- Marshall, B. (1994), *Engendering Modernity: Feminism, Social Theory and Social Change*, Cambridge: Polity Press.
- Marshall, B., Witz, A. (2003), 'The Masculinity of the Social: Towards a Politics of Interrogation', in B. Marshall and A. Witz (eds.), *Engendering the Social: Feminist Encounters with Sociological Theory*, Buckingham: Open University Press.
- Marshall, T. H. (1949), 'Citizenship and Social Class', in *Sociology at the Crossroads and Other Essays*, London: Heinemann, 1963.
- Martin, E. (1994), *Flexible Bodies: Tracking Immunity in American Culture: From the Days of Polio to the Age of AIDS*, Boston: Beacon Press.
- Marx, K. (1843), 'On the Jewish Question', in *Early Writings*, London: Penguin, 1975. Česky: *O židovské otázce*, Praha: Svoboda, 1975.
- Marx, K. (1844a), 'A Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right, introduction' in *Early Writings*, London: Penguin, 1975.
- Marx, K. (1844b), 'Economic and Philosophical Manuscripts of 1844', in *Early Writings*, London: Penguin, 1975. Česky: *Ekonomicko-filosofické spisy z roku 1844*, Praha: Svoboda, 1978.
- Marx, K. (1845), 'Theses on Feuerbach', in *Early Writings*, London: Penguin, 1975. Česky: *O Feuerbachovi*, Praha: Svoboda, 1983.
- Marx, K. (1852), *The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte*, New York: International Publishers, 1972. Původní vydání: *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*. Česky: *Osmnáctý Brumaire Ludvíka Bonaparta*, Praha: Svoboda, 1949.
- Marx, K. (1858), *Grundrisse*, London: Penguin, 1973. Původní vydání: *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie 1857–1858*. Česky: *Rukopisy „Grundrisse“: Ekonomické rukopisy z let 1857–1858*, Praha: Svoboda, 1977.
- Marx, K. (1859), 'Preface to a Contribution to the Critique of Political Economy', in *Early Writings*, trans. R. Livingstone, G. Benton, London: Penguin, 1975.
- Marx, K. (1867), *Capital: A Critique of Political Economy*, London: Penguin, 1976. Česky: *Kapitál: kritika politické ekonomie*, Praha: Svoboda, 1978–1980.
- Marx, K., Engels, F. (1846), *The German Ideology*, London: Lawrence & Wishart, 1964. Česky: *Německá ideologie*, Praha: Svoboda Dauphin, 1952.
- Marx, K. (1848), *The Communist Manifesto*, London: Penguin, 1967. Česky: *Komunistický manifest*, Brno: Blok, 1973.
- Mauss, M. (1924), *The Gift*, London: Cohen & West, 1954. Původní vydání: 'Essai sur le don, forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques', *L'Année sociologique*. Česky: *Esej o daru, podobě a důvodech směny v archaických společnostech*, Praha: SLON, 1999.
- Mead, G. H. (1934), *Mind, Self and Society*, Chicago: University of Chicago Press.
- Merleau-Ponty, M. (1955), *Adventures of the Dialectic*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973. Původní vydání: *Les Aventures de la dialectique*, Paris: Gallimard.
- Merton, R. K. (1949a), *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press, 1968.
- Merton, R. K. (1949b), 'Manifest and Latent Functions', in *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press, 1968.
- Merton, R. K. (1949c), 'On Sociological Theories of the Middle Range', in *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press, 1968. Česky: *Studie ze sociologické teorie*, Praha: SLON, 2000.
- Michels, R. (1911), *Political Parties: A Sociological Study of the Oligarchical Tendencies of Modern Democracy*, New York: Free Press, 1949. Původní vydání: *Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens*, Stuttgart: Kröner, 1957. Česky: *Strany a vůdové: k sociologii politického stranictví*, Praha: Orbis, 1931.
- Mill, J. S. (1859), *On Liberty*, London: Penguin, 1982. Česky: *O svobodě*, Praha: Otto, 1913.
- Mills, C. W. (1956), *The Power Elite*, Oxford: Oxford University Press. Česky: *Mocenská elita*, Praha: Orbis, 1966.
- Mills, C. W. (1959), *The Sociological Imagination*, Oxford: Oxford University Press. Česky: *Sociologická imaginace*, Praha: SLON, 2002.
- Mills, S. (1998), 'Post-colonial Feminist Theory', in S. Jackson and J. Jones (eds.), *Contemporary Feminist Theories*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Mitchell, J. (1974), *Psychoanalysis and Feminism*, London: Allen Unwin.
- Moore, B. (1966), *The Social Origins of Dictatorship and Democracy: Lord and Peasant in the Making of the Modern World*, London: Penguin, 1969.
- Moore, B. (1978), *Injustice: The Social Bases of Obedience and Revolt*, London: Macmillan.
- Mosca, G. (1896), *The Ruling Class*, New York: McGraw-Hill, 1939. Původní vydání: *Elementi di scienza politica*.
- Mouzelis, N. (1995), *Sociological Theory: What Went Wrong? Diagnosis and Remedies*, London: Routledge.
- Mulvey, L. (1989), *Visual and Other Pleasures*, London: Macmillan.
- Munch, R. (1987), *Theory of Action: Toward a New Synthesis Going beyond Parsons*, London: Routledge.
- Myrdal, A., Klein, V. (1956), *Women's Two Roles: Home and Work*, London: Routledge.
- Negri, A., Guattari, F. (1976), *Communists Like Us: New Spaces of Liberty, New Lines of Alliance*, New York: Semiotext(e), 1989. Původní vydání: *Les nouveaux espaces de liberté*, Paris: Dominique Bedou, 1985.
- Neurath, O. (1973), 'The Scientific Conception of the World: The Vienna Circle', in *Empiricism and Sociology*, Dordrecht: Reidel.
- Nicholson, L., Seidman, S., (eds.) (1995), *Social Postmodernism: Beyond Identity Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (1882), *The Gay Science*, New York: Random House, 1974. Původní vydání: *Die fröhliche Wissenschaft*, Leipzig: Kröner, 1915. Česky: *Radostná věda*, Praha: Aurora, 2001.

Nye, A. (1989), *Feminist Theory and the Philosophies of Man*, London: Routledge.

O'Rourke, K., Williamson, J. (1999), *Globalization and History*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Oakley, A. (1974a), *The Sociology of Housework*, London: Martin Robertson.

Oakley, A. (1974b), *Housewife*, London: Allen Lane.

Offe, C. (1985), *Disorganized Capitalism: Contemporary Transformations of Work and Politics*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Offe, C. (1996), *Varieties of Transition: The East European and East German Experience*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

Ohmae, K. (1990), *The Borderless World*, London: Collins.

Ohmae, K. (1996), *The End of the Nation State: The Rise of Regional Economies*, London: Harper Collins.

Outhwaite, W. (1987), *New Philosophies of Social Science: Realism, Hermeneutics and Critical Theory*, London: Macmillan.

Pareto, V. (1916), *The Mind and Society: A Treatise on General Sociology*, London: Cape, 1935. *Trattato di Sociologia generale*, Firenze: Barbèra.

Parsons, T. (1937), *The Structure of Social Action: A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, New York: McGraw-Hill.

Parsons, T. (1949a), 'The Professions and Social Structure', in *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied*, New York: Free Press, 1954.

Parsons, T. (1949b), 'Age and Sex in the Social Structure of the United States', in *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied*, New York: Free Press, 1954.

Parsons, T. (1949c), 'The Kinship System of the Contemporary United States', in *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied*, New York: Free Press, 1954.

Parsons, T. (1949d), 'Social Classes and Class Conflict in the Light of Recent Sociological Theory', in *Essays in Sociological Theory, Pure and Applied*, New York: Free Press, 1954.

Parsons, T. (1951), *The Social System*, New York: Free Press, 1956.

Parsons, T. (1956), 'The American Family', in R. F. Bales et al. (eds.), *Family, Socialization and Interaction Process*, New York: Free Press.

Parsons, T. (1964), 'Social Structure and the Development of Personality: Freud's Contribution to the Integration of Psychology and Sociology', in *Social Structure and Personality*, New York: Free Press.

Parsons, T. (1966), *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, NJ: PrenticeHall. Česky: *Společnosti: vývojové a srovnávací hodnocení*, Praha: Svoboda, 1971.

Parsons, T. (1967), 'On the Concept of Political Power', in *Sociological Theory and Modern Society*, New York: Free Press.

Parsons, T. (1971a), *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, NJ: PrenticeHall.

Parsons, T. (1971b), 'Commentary', in H. Turk and R. L. Simpson (eds.), *Institutions and Exchange: The Sociologies of Talcott Parsons and George Caspar Homans*, New York: Bobbs-Merrill.

Parsons, T. (1977a), *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York: Free Press.

Parsons, T. (1977b), 'Equality and Inequality in Modern Society, or Social Stratification Revisited', in *Social Systems and the Evolution of Action Theory*, New York: Free Press.

Pateman, C. (1988), *The Sexual Contract*, Cambridge: Polity Press.

Polanyi, K. (1944), *The Great Transformation*, Boston: Beacon Press, 1957.

Pollert, A. (1981), *Girls, Wives, Factory Lives*, London: Macmillan.

Pollock, G. (1988), *Vision and Difference: Femininity, Feminism and the Histories of Art*, London: Routledge.

Popper, K. (1935), *The Logic of Scientific Discovery*, New York: Basic Books, 1959. Původní vydání: *Logik der Forschung*, Wien: Springer. Česky: *Logika vědeckého bádání*, Praha: OIKOYMENH, 1997.

Portes, A. (1998), 'Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology', *Annual Review of Sociology*, 24: 1–24.

Poster, M. (1975), *Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser*, Princeton: Princeton University Press, 1979.

Poster, M. (ed.) (1988), *Jean Baudrillard: Selected Writings*, Stanford: Stanford University Press.

Poster, M. (1990), *The Mode of Information: Poststructuralism and Social Context*, Cambridge: Polity Press.

Pringle, R. (1988), *Secretaries Talk: Sexuality Power and Work*, London: Verso SLON.

Putnam, R. D. (2000), *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster.

Radcliffe-Brown, A. R. (1935), 'On the Concept of Function in Social Science', *American Anthropologist*, 37: 395–397.

Radcliffe-Brown, A. R. (1952), *Structure and Function in Primitive Society: Essays and Addresses*, London: Cohen & West.

Ragland-Sullivan, E., Brivic, S. (eds.) (1991), *Joyce between Genders: Lacanian Views*, Tulsa, Okla.: University of Tulsa Press.

Reekie, G. (1993), *Temptations: Sex, Selling and the Department Store*, St Leonards: Allen Unwin.

Rex, J. (1961), *Key Problems of Sociological Theory*, London: Routledge.

Rich, A. (1983), 'Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence', in A. Snitow, C. Stansell and S. Thompson (eds.), *Powers of Desire: The Politics of Sexuality*, New York: Monthly Review Press.

Ricoeur, P. (1965), *Freud and Philosophy*, New Haven: Yale University Press, 1970. Původní vydání: *De l'Interprétation, essai sur Freud*, Paris: Éditions du Seuil.

Ricoeur, P. (1969), *The Conflict of Interpretations*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974. Původní vydání: *Le Conflit des interprétations, essais d'herméneutique*, Paris: Éditions du Seuil.

Ricoeur, P. (1983–1985), *Time and Narrative, 3 vols*, Chicago: University of Chicago Press, 1984–1988. Původní vydání: *Temps et récit*, Paris: Éditions du Seuil. Česky: *Čas a vyprávění*, Praha: OIKOYMENH, 2000.

Riesman, D. (1950), *The Lonely Crowd*, New Haven: Yale University Press. Česky: *Osamělý dav: studie o změnách amerického charakteru*, Praha: Mladá fronta, 1968.

Ritzer, G. (1993), *The McDonaldization of Society: An Investigation into the Changing Character of Contemporary Social Life*, Newbury Park, Cal.: Pine Forge Press. Česky: *McDonaldizace společnosti: výzkum měnit se povahy soudobého společenského života*, Praha: Academia, 2003.

Robertson, R. (1992), *Globalization: Social Theory and Global Culture*, London: Sage.

Robertson, R. (1995), 'Glocalization, Time-Space and Homogeneity-Homogeneity', in M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson (eds.), *Global Modernities*, London: Sage.

Rodrik, D. (1996), 'Why do More Open Economies have Bigger Governments?', *National Bureau of Economic Research Working Paper*, no. 5537.

Roemer, J. E. (1981), *Analytical Foundations of Marxian Economic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Rorty, R. (1980), *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton: Princeton University Press.

Rorty, R. (1989), *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press.
 Česky: *Nahodilost, ironie, solidarita*, Praha: Pedagogická fakulta Univerzity Karlovy, 1996.

Rose, J. (1986), *Sexuality in the Field of Vision*, London: Verso.

Rosenau, J. (1996), 'The Dynamics of Globalization: Toward an Operational Formulation', *Security Dialogue*, 27/3: 247–262.

Roth, G. (1987), 'Rationalization in Max Weber's Developmental History', in S. Whimster and S. Lash (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, London: Allen & Unwin.

Said, E. (1978), *Orientalism*, London: Routledge, 1980.

Sartre, J. P. (1960), *Critique of Dialectical Reason: Theory of Practical Ensembles*, London: Verso, 1976. Původní vydání: *Critique de la raison dialectique*, Paris: Gallimard.

Sassen, S. (1994), *Cities in a World Economy*, Thousand Oaks, Calif.: Pine Forge Press.

Sassen, S. (1998), *Globalization and its Discontents*, New York: New Press.

Saussure, F. de (1916), *Course in General Linguistics*, London: Peter Owen, 1960. Původní vydání: *Cours de linguistique générale*, Lausanne: Payot. Česky: *Kurs obecné lingvistiky*, Praha: Academia, 1996.

Schatzki, T. (1987), 'Overdue Analysis of Bourdieu's Theory of Practice', *Inquiry, An interdisciplinary Journal of Philosophy*, 30/1–2: 113–135.

Schatzki, T. (1997), 'Practices and Actions: A Wittgensteinian Critique of Bourdieu and Giddens', *Philosophy of the Social Sciences*, 27/3: 283–308.

Schumpeter, J. A. (1941), *Capitalism, Socialism and Democracy*, London: Allen & Unwin, 1981. Česky: *Kapitalismus, socialismus a demokracie*, Brno: CDK, 2004.

Schutz, A. (1932), *The Phenomenology of the Social World*, London: Heinemann, 1972. Původní vydání: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Wien: Springer, 1932.

Schutz, A. (1962a), 'Common Sense and Scientific Interpretation of Human Action', in *Collected Papers*, vol. I, ed. M. Natanson, The Hague: Nijhoff.

Schutz, A. (1962b), 'The Stranger', in *Collected Papers*, vol. I, ed. M. Natanson, The Hague: Nijhoff.

Schutz, A., Luckmann, T. (1973), *The Structures of the Life-World*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

Schutz, A., Parsons, T. (1978), *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*, Bloomington: Indiana University Press.

Scott, A. (ed.) (1997), *The Limits of Globalization: Cases and Arguments*, London: Routledge.

Scott, J. A. (1995), *Sociological Theory: Contemporary Debates*, Cheltenham: Edward Elgar.

Searle, J. R. (1969), *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press.

Secombe, W. (1974), 'The Housewife and her Labour under Capitalism', *New Left Review*, 83: 3–26.

Sedgwick, E. (1990), *Epistemology of the Closet*, Berkeley: University of California Press.

Seidman, S. (ed.) (1996), *Queer Theory/Sociology*, Oxford: Blackwell.

Seidman, S. (1997), *Difference Troubles: Queering Social Theory and Sexual Politics*, Cambridge: Cambridge University Press.

Sewell, W. H. (1992), 'A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation', *American Journal of Sociology*, 98/1: 1–29.

Shilling, C. (1993), *The Body and Social Theory*, London: Sage.

Silberman, M. (2000), 'Introduction', in *Bertolt Brecht on Film and Radio*, London: Methuen.

Simmel, G. (1900), *The Philosophy of Money*, London: Routledge, 1978. Původní vydání: *Philosophie des Geldes*, München: Duncker & Humblot, 1920.

Simmel, G. (1903), 'The Metropolis and Mental Life', in *Simmel on Culture*, ed. M. Featherstone, D. Frisby, London: Sage, 1997.

Simmel, G. (1905), 'The Philosophy of Fashion', in *Simmel on Culture*, ed. M. Featherstone, D. Frisby, London: Sage, 1997.

Simmel, G. (1908a), *The Sociology of Georg Simmel*, ed. K. H. Wolff, New York: Free Press, 1950.

Simmel, G. (1908b), 'The Stranger', in *The Sociology of Georg Simmel*, ed. K. H. Wolff, New York: Free Press, 1950.

Simmel, G. (1908c), 'Conflict', in *Conflict and the Web of Group Affiliations*, ed. K. H. Wolff, New York: Free Press, 1955.

Simmel, G. (1908d), 'The Web of Group Affiliations', in *Conflict and the Web of Group Affiliations*, ed. K. H. Wolff, New York: Free Press, 1955.

Simmel, G. (1911a), 'The Concept and Tragedy of Culture', in *Simmel on Culture*, ed. M. Featherstone, D. Frisby, London: Sage, 1997.

Simmel, G. (1911b), 'The Relative and the Absolute in the Problem of the Sexes', in *Georg Simmel, on Women, Sexuality, and Love*, ed. G. Oakes, New Haven: Yale University Press, 1984.

Simmel, G. (1911c), 'Female Culture', in *Georg Simmel, on Women, Sexuality, and Love*, ed. G. Oakes, New Haven: Yale University Press, 1984.

Sklair, L. (2001), *The Transnational Capitalist Class*, Oxford: Blackwell.

Skocpol, T. (1979), *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge: Cambridge University Press.

Smart, B. (1992), *Modern Conditions, Postmodern Controversies*, London: Routledge.

Smart, B. (1993), *Postmodernity*, London: Routledge.

Smart, B. (1996), 'Postmodern Social Theory', in B. S. Turner (ed.), *The Blackwell Companion to Social Theory*, Oxford: Blackwell.

Smart, B. (2001), 'Sociology, Morality and Ethics: On Being with Others', in G. Ritzer and B. Smart (eds.), *Handbook of Social Theory*, London: Sage.

Smart, B. (2003), *Economy, Culture and Society: A Sociological Critique of Neo-liberalism*, Buckingham: Open University Press.

Smelser, N. (1959), *Social Change in the Industrial Revolution: An Application of Theory to the Lancashire Cotton Industry, 1770–1840*, London: Routledge.

Smith, A. (1776), *The Wealth of Nations*, London: Penguin, 1970. Česky: *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, Praha: Liberální institut, 2001.

Smith, A. D. (1983), 'Nationalism and Social Theory', *British Journal of Sociology*, 34: 19–38.

Smith, D. E. (1987), *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Milton Keynes: Open University Press.

Smith-Rosenberg, C. (1975), 'The Female World of Love and Ritual: Relations between Women in Nineteenth-Century America', *Signs*, 9: 1–29.

Spencer, H. (1882–1898), *The Principles of Sociology, 3 vols*, London: Macmillan, 1969.

Spivak, G. (1988a), *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, London: Routledge.

Spivak, G. (1988b), 'Can the Subaltern Speak?', in C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

Spivak, G. (1992), 'French Feminism Revisited: Ethics and Politics', in J. Butler and J. W. Scott (eds.), *Feminists Theorize the Political*, London: Routledge.

Spivak, G. (1999), *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Stanworth, M. (ed.) (1987), *Reproductive Technologies: Gender, Motherhood and Medicine*, Oxford: Blackwell.

- Stauth, G., Turner, B. S. (1988), *Nietzsche's Dance: Resentment, Reciprocity and Resistance in Social Life*, Oxford: Blackwell.
- Stehr, N. (1994), *Knowledge Societies*, London: Sage.
- Stehr, N. (2001), *The Fragility of Modern Societies: Knowledge and Risk in the Information Age*, London: Sage.
- Stiglitz, G. (2002), *Globalization and its Discontents*, New York: Norton. Česky: *Jiná cesta k trhu: hledání alternativy k současné podobě globalizace*, Praha: Prostor, 2003.
- Sydie, R. A. (1987), *Natural Women, Cultured Men: A Feminist Perspective on Sociological Theory*, Milton Keynes: Open University Press.
- Taylor, C. (1989), *Sources of the Self*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, C. (1993), 'To Follow a Rule', in C. Calhoun, E. Lipuma and M. Postone (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Cambridge: Polity Press.
- Therborn, G. (1976), *Science, Class and Society: On the Formation of Sociology and Historical Materialism*, London: New Left Books.
- Therborn, G. (1995), 'Routes to/through Modernity', in M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson (eds.), *Global Modernities*, London: Sage.
- Therborn, G. (1999), 'Introduction: The Atlantic Diagonal in the Labyrinths of Modernities and Globalizations', in G. Therborn and L.-L. Wallenius (eds.), *Globalizations and Modernities Experiences and Perspectives of Europe and Latin America*, Stockholm: Swedish Council for Planning and Co-ordination of Research.
- Thomas, W. L., Thomas, D. S. (1928), *The Child in America: Behavior Problems and Programs*, New York: Alfred A. Knopf, 2002.
- Thompson, E. P. (1978), *The Poverty of Theory*, London: Merlin Press, 1995.
- Thompson, J. B. (1981), *Critical Hermeneutics: A Study in the Thought of Paul Ricœur and Jürgen Habermas*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Tilly, C. (1990), *Coercion, Capital and European States, AD 900-1990*, Oxford: Blackwell.
- Tilly, C. (1995), *Popular Contention in Great Britain, 1758-1834*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Tocqueville, A. de (1835), *Democracy in America*, New York: Doubleday, 1969. Původní vydání: *De la Démocratie en Amérique*, Paris: C. Gosselin. Česky: *Demokracie v Americe*, Praha: Academia, 2000.
- Tocqueville, A. de (1856), *The Ancien Regime and the Causes of Revolution in France*, London: Dent, 1988. Původní vydání: *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris: Michel-Lévy frères. Česky: *Starý režim a Revoluce*, Praha: Academia, 2003.
- Tönnies, F. (1887), *Community and Society*, New York: Dover, 2002. Původní vydání: *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig: Fues.
- Touraine, A. (1969), *The Post-Industrial Society*, New York: Random House, 1971. Původní vydání: *La société post-industrielle*, Paris: Editions Denoël.
- Touraine, A. (1973), *The Self-Production of Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1977. Původní vydání: *Production de la société*, Paris: Éditions du Seuil.
- Touraine, A. (1992), *Critique of Modernity*, Oxford: Blackwell, 1995. Původní vydání: *Critique de la modernité*, Paris: Fayard.
- Touraine, A. (1994), *What is Democracy?*, Boulder, Co.: Westview Press, 1997. Původní vydání: *Qu'est-ce que la démocratie?*, Paris: Fayard.
- Touraine, A. (1997), *Can We Live Together? Equal and Different*, Cambridge: Polity Press, 2000. Původní vydání: *Pourrons-nous vivre ensemble? Égaux et différents*, Paris: Fayard.
- Touraine, A. (1999), *Beyond Neoliberalism*, Cambridge: Polity Press, 2001. Původní vydání: *Comment sortir du libéralisme?*, Paris: Fayard.
- Toynbee, A. (1954), *A Study of History, vol. IX*, Oxford: Oxford University Press. Česky: *Studium dějin*. Praha: Práh, 1995.
- Turk, H., Simpson, R. L. (eds.) (1971), *Institutions and Exchange: The Sociologies of Talcott Parsons and George Caspar Homans*, New York: Bobbs-Merrill.
- Turner, B. S. (1984), *The Body and Society: Explorations in Social Theory*, Oxford: Blackwell.
- Turner, B. S. (ed.) (1990), *Theories of Modernity and Postmodernity*, London: Sage.
- Turner, J. H., Turner, S. P. (1990), *The Impossible Science: An Institutional Analysis of American Sociology*, London: Sage.
- Urry, J. (2000), *Sociology beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*, London: Routledge.
- Urry, J. (2003), *Global Complexity*, Cambridge: Polity Press.
- Vattimo, G. (1985), *The End of Modernity: Nihilism and Hermeneutics in Post-modern Culture*, Cambridge: Polity Press, 1988. Původní vydání: *La fine della modernità*, Garzanti: Milano.
- Veyne, P. (1971), *Writing History: Essay on Epistemology*, Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1984. Původní vydání: *Comment on écrit l'histoire, essai d'épistémologie*, Paris: Seuil.
- Virilio, P. (1998), *The Virilio Reader*, ed. J. Der Derian, Oxford: Blackwell.
- Virilio, P. (2002), *Ground Zero*, London: Verso. Původní vydání: *Ce qui arrive*, Paris: Galilée, 2002.
- Voegelin, E. (1952), *The New Science of Politics: An Introduction*, Chicago: University of Chicago Press. Česky: *Nová věda o politice*, Brno: CDK, 2000.
- Wagner, P. (1994), *A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline*, London: Routledge.
- Walby, S. (1986), *Patriarchy at Work: Patriarchal and Capitalist Relations in Employment*, Cambridge: Polity Press.
- Wallerstein, I. (1974), *The Modern World-System, I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*, New York: Academic Press.
- Wallerstein, I. (1976), 'A World System Perspective on the Social Sciences', *British Journal of Sociology*, 27/2: 343-352.
- Wallerstein, I. (1979), *The Capitalist World-Economy: Essays*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wallerstein, I. (1980), *The Modern World-System, II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy*, New York: Academic Press.
- Wallerstein, I. (1989a), *The Modern World-System, III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy*, New York: Academic Press.
- Wallerstein, I. (1989b), 'Revolution in the World-System', *Theory and Society*, 18/4: 431-449.
- Ware, V. (1992), *Beyond the Pale: White Women, Racism and History*, London: Verso.
- Weber, M. (1889), *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield, 2003. Původní vydání: *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter*, Stuttgart.
- Weber, M. (1903), 'The „Objectivity“ of Knowledge in Social Science and Social Policy', in *The Essential Weber: A Reader*, ed. S. Whimster, London: Routledge, 2003.
- Weber, M. (1903-1906), *Roscher and Knies: The Logical Problems of Historical Economics*, New York: Free Press, 1975.
- Weber, M. (1915), 'The Meaning of Ethical Neutrality in Sociology and Economics', in *Max Weber on the Methodology of the Social Sciences*, ed. E. Shils, H. Finch, New York, Free Press, 1949.

- Weber, M. (1919a), 'Politics as a Vocation', in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. Gerth, C. W. Mills, London: Routledge, 1948.
- Weber, M. (1919b), 'Science as a Vocation', in *From Max Weber, Essays in Sociology*, ed. H. Gerth, C. W. Mills, London: Routledge, 1948.
- Weber, M. (1920a), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. T. Parsons, London: Routledge, 1958. Původní vydání: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen: Mohr, 1934.
- Weber, M. (1920b), *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. S. Kalberg, Oxford: Blackwell, 2002. Původní vydání: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen: Mohr, 1934.
- Weber, M. (1920c), 'Author's Introduction': 'Vorbemerkung', in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons, London: Routledge, 1958. Původní vydání: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen: Mohr, 1934.
- Weber, M. (1920d), 'The Social Psychology of the World Religions', in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. Gerth, C. W. Mills, London: Routledge, 1948.
- Weber, M. (1920e), 'Intermediate Reflections', in *The Essential Weber: A Reader*, ed. S. Whimster, London: Routledge, 2003.
- Weber, M. (1922a), *Economy and Society*, 3 vols. Berkeley: University of California Press, 1978. Původní vydání: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr, 1972.
- Weber, M. (1922b), 'Basic Sociological Terms' in *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press, 1978. Původní vydání: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr.
- Weber, M. (1922c), 'Class, Status, Party', in *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. Gerth, C. W. Mills, London: Routledge, 1948.
- Weber, M. (1922d), 'The Types of Legitimate Domination', in *Economy and Society*, Berkeley: University of California Press, 1978. Původní vydání: *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr, 1972.
- Weeks, J. (1981), *Sex, Politics and Society*, London: Longman.
- Weiss, G. (1999), *Body Images: Embodiment and Incorporeality*, London: Routledge.
- Wellmer, A. (1986), *The Persistence of Modernity: Essays on Aesthetics, Ethics and Postmodernism*, Cambridge: Polity Press, 1991.
- Wendt, A. (1987), 'The Agent-Structure Problem in International Relations Theory', *International Organization*, 41/3: 335–370.
- Weston, K. (1998), *Long Slow Burn: Sexuality and Social Science*, London: Routledge.
- Westwood, S. (1984), *All Day Every Day: Factory and Family in the Making of Women's Lives*, London: Pluto.
- Williams, S., Bendelow, G. (1998), *The Lived Body: Sociological Themes, Embodied Issues*, London: Routledge.
- Williamson, O. E. (1975), *Markets and Hierarchies—Analysis and Antitrust Implications: A Study in the Economics of Internal Organization*, New York: Free Press.
- Wilson, E. (1991), *The Sphinx in the City: Urban Life, the Control of Disorder, and Women*, London: Virago.
- Wimmer, A., Schiller, N. G. (2002), 'Methodological Nationalism and Beyond', *Global Networks*, 2/4: 301–334.
- Winch, P. (1958), *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, London: Routledge, 1990. Česky: *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii*, Brno: CDK, 2004.
- Witz, A. (2000), 'Whose Body Matters? Feminist Sociology and the Corporeal Turn in Sociology and Feminism', *Body and Society*, 6/2: 1–24.

- Witz, A. (2001), 'Georg Simmel and the Masculinity of Modernity', *Journal of Classical Sociology*, 1/3: 353–370.
- Wolff, J. (2000), 'The Feminine in Modern Art: Benjamin, Simmel and the Gender of Modernity', *Theory, Culture and Society*, 17/6: 33–53.
- Wright, E. O. (1978), *Class, Crisis and the State*, London: Verso.
- Žižek, S. (1989), *The Sublime Object of Ideology*, London: Verso.
- Žižek, S. (2002), *Welcome to the Desert of the Real! Five Essays on September 11 and Related Dates*, London: Verso.

racionalizace 118
reciprocita 123
reflexivita 155, 317, 378
reifikace 218
relativismus 345
revoluce 85, 204, 207, 366
- sociální 207
Rex, John 149
Ricardo, David 80
Riesman, David 172
Ritzer, George 394
Robertson, Roland 401
rodina 147
rozum 32, 63, 66
- komunikativní 368

Ř

řád 141
řeč 269, 276
řízení 392

S

Said, Edward 67, 331
Sartre, Jean-Paul 230, 298
Saussure, Ferdinand de 248, 268
Searle, John 180
sekularizace 51
sémiotika 350
- ženská 258
sexualita 254, 258, 318
sféra veřejná 227
Schumpeter, Joseph 197
Schutz, Alfred 164
Simmel, Georg 119, 120, 122-124, 127, 161,
163, 316
simulace 351
simulakra 351
Skinner, Burrhus F. 167
Skocpolová, Theda 207
Smelser, Neil 193
Smith, Adam 55, 75, 77
Smithová, Dorothy 184
sociabilita 121
socialismus 54, 197, 199
socializace 318

sociologie
- fenomenologická 164
- forem 119
- historická
-- americká 193
-- evropská 196
- interpretativní 104
- pojem 30
- reflexivní 298
- vědní 173
- vzdělání 305
solidarita 135
Spivaková, Gayatri 331
společensví 62
společnost 62
- informační 349
- konzumní 350
- občanská 56, 84, 89, 93, 221
- riziková 377
stát 51, 117, 206
- národní 51, 204, 393
status 114
stratifikace 95, 113, 294
Strauss, Anselm 168
struktura 139, 163, 291, 292, 295, 306, 308
strukturace 156, 294
strukturalismus 272, 298
subjekt 317
subjektivita 250, 283
svět přirozený 370
systém 139, 141, 143, 151, 269, 295, 370, 374

T

Taylor, Charles 155
technokracie 347
tělo 301, 317
teorie 28
- elit 60
- hodnoty práce 80
- jednání 140
- konfliktu 149
- kritická 222
- mezinárodních vztahů 297
- obecná 139
- politická 36
- praxe 299

teorie (pokračování)
- racionální volby 154
- sociální 27, 32, 36, 39, 54, 64
-- realistická 306
- systémů 374
-- světových 210
Thompson, Edward P. 233
Tocqueville, Alexis de 56, 58
Tönnies, Ferdinand 62
totalitarismus 68
totemismus 96
Touraine, Alain 367, 372
tradice 46
tragédie kultury 126
trh 389
- volný 199
třetí cesta 294
třída 78, 114
typ ideální 106

U

univerzalismus 402
utilitarismus 55, 154

V

věda 30, 50, 63, 86, 347
- studia sociální 177
vědní 280, 283
- zamlčené 295
verstehen 105
Vico, Giambattista 33
Výdeňský kruh 164
vlastnictví soukromé 85
volba racionální 121
vysvětlení 105, 162
vývoj nadnárodní 388
význam 163

W

Wallerstein, Immanuel 210
Watson, John B. 167
Weber, Max 48, 64, 104, 113, 117, 127, 134,
139, 149, 152, 161, 163, 164, 315, 388, 400
Winch, Peter 180

Z

základna a nadstavba 216
zemědělství 62, 205

Ž

Žižek, Slavoj 251

Moderní sociální teorie

Austin Harrington a kol.

Z anglického originálu

Modern Social Theory: An Introduction

přeložila Hana Loupová.

Vydalo nakladatelství Portál, s. r. o.,

Klapkova 2, 182 00 Praha 8,

naklad@portal.cz

www.portal.cz

jako svou 1240. publikaci. Praha 2006

Koláž na obálce Miroslav Huptych

Odpovědný redaktor Vojtěch Kučera

Výtvarný redaktor Vladimír Zindulka

Sazba programem T_EX Ján Kula

Tisk Těšínská tiskárna, a. s.

Vydání první

Moderní sociální teorie

Austin Harrington a kol.

Základní témata a myšlenkové proudy

Knihla uvádí do problematiky studia společnosti a přehledně zpracovává základní témata, významné myšlenkové proudy a aktuální otázky, které se týkají teoretického chápání společnosti. Z toho vychází především sociologie, jež však do značné míry ovlivňuje všechny sociální vědy. V první části probírají autoři klasické myslitele: Marxe, Durkheima, Webera, Simmela či Parsonse. Druhá část je věnována koncepcím a problémům, které se rozvíjely od začátku 20. století do současnosti. Zvláštní kapitoly jsou věnovány funkcionalismu, interpretivismu a interakcionismu, historické sociální teorii, západnímu marxismu, psychoanalytické teorii, strukturalismu a poststrukturalismu, teorii struktury a jednání, feminismu a postmodernismu. Čtivě zpracovaný výklad je přehledně strukturován a je doplněn glosářem základních pojmů a biografiemi významných autorů. Publikace poslouží především studentům sociologie a dalších oborů sociálních věd.

Austin Harrington

přednáší sociologii na univerzitě v Leeds.

Kolektiv autorů byl sestaven z významných evropských i amerických odborníků.

www.portal.cz

Doporučená cena 759,- Kč

ISBN 80-7367-093-3



9 788073 670931