



Jan Keller

**DĚJINY
KLASICKÉ
SOCIOLOGIE**

Dějiny klasické sociologie

Jan Keller

Recenzoval

† doc. PhDr. Jan Sedláček, CSc.



**Financováno
Evropskou unií**
NextGenerationEU



**Národní
plán
obnovy**



MINISTERSTVO ŠKOLSTVÍ,
MLÁDEŽE A TĚLOVÝCHOVY

Publikace byla vydána za podpory Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy a Národního plánu obnovy v rámci projektu Transformace pro VŠ na UK (reg. č. NPO_UK_MSMT-16602/2022).

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

Praha 2022

Edice SLON – Studijní texty, 32. svazek / řídí Helena Kubátová,

Alena Miltová a Jiří Ryba

Redakce Alena Miltová

Grafická úprava a obálka studio Designiq

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání třetí, v Karolinu první

© Univerzita Karlova, 2022

© Jan Keller, 2022

ISBN 978-80-246-5336-5

ISBN 978-80-246-5347-1 (pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz



od roku 2021 součást Nakladatelství Karolinum

OBSAH

ÚVODEM	11
Kapitola 1 SOCIOLOGIE A KRIZE SPOLEČNOSTI	13
1.1 Tehdejší a dnešní krize společnosti	14
1.2 Povaha moderní společnosti	15
1.2.1 Průmyslová a demokratická revoluce	16
1.2.2 Individualizace a generalizace	18
1.2.3 Symbióza aktéra a systému (Anthony Giddens)	20
1.2.4 Rozchod aktéra se systémem (Alain Touraine)	23
1.3 Periodizace vývoje modernity	26
1.3.1 Omezeně liberální modernita	28
1.3.2 První krize modernity	29
1.3.3 Organizovaná modernita	30
1.3.4 Druhá krize modernity	32
1.3.5 Nástup společnosti sítí	34
1.4 Rozporné myšlenkové dědictví – osvícenství a konzervatismus	36
1.4.1 Základní kategorie osvícenství a konzervatismu	36
1.4.2 Sociologicky nejvýznamnější osvícenci	39
1.4.3 Sociologicky nejvýznamnější konzervativci	45
Kapitola 2 AUGUSTE COMTE (1798–1857)	51
2.1 Francie v době Augusta Comta	51
2.2 Život a dílo	52
2.3 Myšlenkové vlivy	55
2.3.1 Vlivy osvícenství	55
2.3.2 Vliv konzervativního myšlení	57
2.3.3 Vliv liberalismu	58
2.3.4 Vliv Saint-Simona	59
2.4 Hlavní práce, nové pojmy a koncepce	60
2.4.1 Nejvýznamnější Comtovy práce	61
2.4.2 Základní Comtovy pojmy a koncepce	62
2.5 Comtovo pojetí společnosti	71

2.6	Comtova antropologie	75
2.7	Comtova koncepce sociologie	78
2.8	Vliv Augusta Comta	83
Kapitola 3 KAREL MARX (1818–1883)		85
3.1	Německo v době Marxově	86
3.2	Život a dílo	87
3.3	Myšlenkové vlivy	89
3.3.1	Osvícenství	90
3.3.2	Německá klasická filozofie a Ludvík Feuerbach	90
3.3.3	Socialistické systémy	92
3.3.4	Klasická ekonomie	92
3.4	Hlavní Marxovy práce	93
3.4.1	Ekonomicko-filozofické rukopisy z roku 1844	94
3.4.2	Svatá rodina	95
3.4.3	Teze o Feuerbachovi	96
3.4.4	Německá ideologie	96
3.4.5	Bída filozofie	97
3.4.6	Manifest komunistické strany	98
3.4.7	Třídní boje ve Francii	98
3.4.8	Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta	99
3.4.9	Rukopisy Grundrisse	100
3.4.10	Předmluva ke spisu Ke kritice politické ekonomie	100
3.4.11	Kapitál	101
3.5	Základní Marxovy pojmy a koncepce	102
3.5.1	Bytí a vědomí, základna a nadstavba	102
3.5.2	Společensko-ekonomická formace	104
3.5.3	Výrobní síly a výrobní vztahy	106
3.5.4	Třídy a třídní boj	107
3.5.5	Zbožní fetišismus	109
3.5.6	Marxova kritika byrokracie	109
3.6	Marxovo pojetí společnosti	111
3.7	Marxova antropologie	115
3.8	Marxova sociologie	117
3.9	Vliv Karla Marxe	120
Kapitola 4 SOCIOLOGIE OMEZENĚ LIBERÁLNÍ MODERNITY		123
4.1	Alexis de Tocqueville (1805–1859)	125
4.2	Pierre Joseph Proudhon (1809–1865)	131
4.3	Herbert Spencer (1820–1903)	140

4.3.1	Anglie v době Herberta Spencera	140
4.3.2	Život a dílo	141
4.3.3	Myšlenkové vlivy	143
4.3.4	Hlavní práce, nové pojmy a koncepce	146
4.3.5	Spencerovo pojetí společnosti	150
4.3.6	Spencerova antropologie	153
4.3.7	Spencerova koncepce sociologie	156
4.3.8	Vliv Herberta Spencera	157
Kapitola 5 SOCIOLOGIE ORGANIZOVANÉ MODERNITY		159
5.1	Povaha organizované modernity	159
5.2	Ferdinand Tönnies – hledání komunity	162
5.3	Bioorganická škola – zdůvodnění systémové organizace	167
5.4	Psychologismus v sociologii – kolektivní základ mysli	175
5.5	Lester Frank Ward – organizace jako vrchol vývoje	183
5.6	Robert Michels – kritika organizací	189
Kapitola 6 EMILE DURKHEIM (1858–1917)		195
6.1	Francie v době Emila Durkheima	195
6.2	Život a dílo	196
6.3	Myšlenkové vlivy	198
6.3.1	Návaznost na francouzskou myšlenkovou tradici	199
6.3.2	Polemika s teoriemi rasismu	200
6.3.3	Kritický postoj k Herbertu Spencerovi	201
6.3.4	Střety o charakter sociologie	202
6.3.5	Německé vlivy	204
6.3.6	Vlivy v oblasti výzkumu náboženství	206
6.3.7	Durkheimův postoj k socialismu	206
6.4	Hlavní práce, nové pojmy a koncepce	207
6.4.1	O dělbě společenské práce	207
6.4.2	Pravidla sociologické metody	213
6.4.3	Sebevražda	217
6.4.4	Elementární formy náboženského života	220
6.5	Durkheimovo pojetí společnosti	224
6.6	Durkheimova antropologie	228
6.7	Durkheimova koncepce sociologie	232
6.8	Vliv Emila Durkheima	234

Kapitola 7 MAX WEBER (1864–1920) 237

7.1	Německo v době Maxe Webera	237
7.2	Život a dílo	238
7.3	Myšlenkové vlivy	242
7.3.1	Vlivy v oblasti metodologie	242
7.3.2	Vlivy v oblasti hospodářských a sociálních dějin	243
7.3.3	Vliv Karla Marxe	244
7.3.4	Vliv Friedricha Nietzscheho	245
7.3.5	Vliv Ferdinanda Tönniese	246
7.3.6	Další vlivy z oblasti sociologie	246
7.4	Hlavní práce Maxe Webera	247
7.4.1	K dějinám obchodních společností ve středověku	247
7.4.2	Právní aspekty římských agrárních dějin	248
7.4.3	Agrární otázka ve východním Prusku	248
7.4.4	Sociální příčiny zániku antické kultury	250
7.4.5	Agrární poměry ve starověku	250
7.4.6	Protestantská etika a duch kapitalismu	252
7.4.7	Hospodářská etika světových náboženství	255
7.4.8	Weberovy metodologické stati	260
7.4.9	Weberovo sociologické pojmosloví	263
7.4.10	Hospodářství a společnost	264
7.5	Weberovy dílčí sociologické teorie	265
7.5.1	Sociologie práva	265
7.5.2	Sociologie náboženství	268
7.5.3	Sociologie města	271
7.5.4	Sociologie panství	273
7.5.5	Sociální struktura	281
7.6	Weberovo pojetí společnosti	282
7.7	Weberova antropologie	285
7.8	Weberova koncepce sociologie	287
7.9	Vliv Maxe Webera	289

Kapitola 8 VILFREDO PARETO (1848–1923) 291

8.1	Itálie v době Vilfreda Pareta	291
8.2	Život a dílo	292
8.3	Myšlenkové vlivy	294
8.3.1	Dědictví machiavelismu	295
8.3.2	Vliv evolucionismu a pozitivismu	296
8.3.3	Vztah k rasismu a sociálnímu darwinismu	297
8.3.4	Další vlivy	297
8.4	Nejvýznamnější Paretovy práce	298

8.5	Základní Paretovy pojmy a koncepce	300
8.5.1	Logické a mimologické jednání	301
8.5.2	Rezidua	304
8.5.3	Derivace	307
8.5.4	Koloběh elit	309
8.5.5	Rovnovážný stav společnosti	311
8.5.6	Paretova analýza socialismu	312
8.6	Paretovo pojetí společnosti	317
8.7	Paretova antropologie	321
8.8	Paretova koncepce sociologie	323
8.9	Vliv Vilfreda Pareta	326
Kapitola 9 GEORG SIMMEL (1858–1918)		327
9.1	Společnost jeho doby	327
9.2	Život a dílo	328
9.3	Myšlenkové vlivy	330
9.3.1	Vliv evolucionismu	330
9.3.2	Vliv Kanta a novokantovců	331
9.3.3	Vliv Bergsona a Nietzscheho	332
9.3.4	Některé další vlivy	332
9.4	Hlavní práce, nové pojmy a koncepce	334
9.4.1	Nejvýznamnější Simmelovy práce	334
9.4.2	Základní Simmelovy pojmy a koncepce	336
9.5	Simmelovo pojetí společnosti	349
9.6	Simmelova antropologie	353
9.7	Simmelova koncepce sociologie	356
9.8	Vliv Georga Simmela	359
Kapitola 10 REFLEXIVNÍ MODERNIZACE A KLASICKÁ SOCIOLOGIE		361
10.1	Teorie reflexivní modernizace Ulricha Becka	362
10.2	Auguste Comte – hrozba ideového chaosu	365
10.3	Karel Marx – kapitalismus jako sebedestruktivní systém	369
10.4	Alexis de Tocqueville – vedlejší efekty rovnosti	372
10.5	Herbert Spencer – individuum obětí vývoje	373
10.6	Emile Durkheim – rozklad sociální integrity	375
10.7	Vilfredo Pareto – hrozba rozumu	379
10.8	Max Weber – železná klec nutnosti	383
10.9	Georg Simmel – tragédie kultury	386

Kapitola 11 SOCIOLOGICKÁ TRADICE	391
11.1 Komunita – společnost – síť	394
11.1.1 Komunita	395
11.1.2 Nahrazení komunity společností	397
11.1.3 Nástup světa sítí	397
11.2 Autorita – moc – sebekontrola	401
11.2.1 Autorita	402
11.2.2 Nahrazení autority mocí	404
11.2.3 Sebekontrola	405
11.3 Stav – třída – neukotvenost	408
11.3.1 Stavovská příslušnost	408
11.3.2 Nahrazení stavů třídní příslušností	411
11.3.3 Sociální neukotvenost	412
11.4 Posvátné – světské – deregulace	415
11.4.1 Posvátné	416
11.4.2 Nahrazení posvátného profánním	418
11.4.3 Deregulace	419
11.5 Odcizení	421
11.5.1 Ambivalentnost organizované modernity	424
11.5.2 Ambivalentnost světa sítí	425
11.6 První a druhá modernita	426
11.6.1 Síť ve vztahu k sociálnímu	428
11.6.2 Síť ve vztahu k moci	430
11.6.3 Vykořisťování a externalizace nákladů	433
Kapitola 12 ZÁVĚREM: KRUH OPSANÝ MODERNITOU	435
12.1 Individualizace a funkční diferenciacie – základní napětí modernity	435
12.2 Vztah mikro a makro: iluzorní řešení rozporu	439
12.3 Svět sítí: narůstání rozporu	443
ABECEDNÍ PŘEHLED DALŠÍCH SOCIOLOGŮ A SOCIOLOGICKY RELEVANTNÍCH OSOBNOSTÍ	447
LITERATURA	503
REJSTŘÍK JMENNÝ	521
REJSTŘÍK VĚCNÝ	525

ÚVODEM

Zabývat se v dnešní době dějinami klasické sociologie není příliš obvyklé, a to přesto (či právě proto), že prožíváme podobně zlomové období, v jakém se sociologie kdysi zrodila. V mnoha lidech vzniká dojem, že převratnost změn, jež v současnosti probíhají, je kategoriemi klasické sociologie nezachytitelná. Ti, kdo hovoří o nástupu doby postmoderní, obracejí se zády nejen k poznání klasické sociologie 19. století, ale za neaktuální a zastaralé považují mnohdy i vědění století dvacátého. Je to velmi pohodlný přístup, jenž studentům sociologie umožňuje osvojit si omezený počet postmoderně znějících frází a klišé a budit přitom dojem zasvěcenců.

Tato kniha vychází z jiného chápání současnosti a proměn, jimiž procházíme. Dnešní dění je v ní pojato jako vyústění tendencí, jež v moderní společnosti dřímaly od jejího počátku. To, co se na povrchu jeví jako převratné dění, jako radikální oprostění od všech vazeb na minulost, je podle názoru autora jen dalším dějstvím krajně rozporného dramatu moderní doby. Právě proto není možno současnost pochopit bez znalosti jejích kořenů, jež vyrůstají ze samého počátku modernity.

Předložená práce tedy není pojata způsobem, který známe ze standardních učebnic o dějinách sociologie. Snaží se propojit minulost s přítomností a činí tak obousměrně. Na straně jedné tím, že se pokouší dovést sociologickou tradici až do současnosti. Tento směr úvah je systematizován především v kapitole 11 a částečně též v kapitole 12, kde je sledována proměna klasických sociologických kategorií, tak jak procházejí různými fázemi modernity. Zde se ukazuje, jak minulost vrůstá do současnosti. Na straně druhé má být dokumentováno, jak přítomnost vyrůstá z minulosti. Systematicky se tak činí v kapitole 10, v níž jsou některé klíčové a zdánlivě zcela nové myšlenky současné sociologické teorie sledovány již v dílech klasiků.

Dějiny sociologického myšlení moderní doby jsou přitom vyloženy v kontextu proměn, jimiž moderní doba prochází. Pro potřeby periodizace jejího vývoje bylo využito koncepce Petera Wagnera, jež je nastíněna v první kapitole. Klasičtí sociologové jsou tak zařazeni buď do epochy „omezeně liberální“ (kapitoly 2, 3 a 4), anebo do epochy „organizované modernity“ (kapitoly 5 až 9).

Všechny kapitoly pojednávající o životě a díle klasiků sociologie mají obdobné členění. Cílem nemohlo být zachytit jejich myšlení v úplnosti. Proto je vedle základních údajů o jejich tvorbě a o jejich přínosu sociologii

důraz kladen na ty prvky jejich myšlení, které jsou zvláště relevantní vzhledem k době, v níž právě žijeme. V podkapitolách zabývajících se pojetím společnosti je pozornost zaměřena především na jejich chápání povahy modernity a procesu modernizace. V podkapitolách zabývajících se jejich „antropologií“ jsou zkoumány především představy klasiků o vztazích mezi jednotlivci a společností a jejich výklad mechanismů zajišťujících sociální integritu. A konečně podkapitoly týkající se pojetí sociologie se zabývají především jejich představami o možnostech ovlivňovat pomocí vědeckého poznání dění ve společnosti a její vývoj.

Tato tři ústřední témata byla vybrána proto, že mají co říci ke změnám, jimiž procházíme dnes, tedy v době krize organizované modernity. V prvním případě jde o to, zda procesy modernizace vytvářejí zcela novou kvalitu sociální reality (jakousi postmoderní společnost), anebo jsou jen pokračováním těch procesů, k nimž se vyjadřovali již klasičtí sociologové. Ve druhém případě je tematizován jeden z hlavních problémů celé modernity od počátků až do současnosti, tedy otázka udržení sociální integrity. A konečně v případě třetím se jedná o to, jaká je úloha sociologie v době převratných změn doprovázených prohlubujícími se sociálními riziky. Může sociologie pomocí svých kategorií tyto změny vůbec uchopit? A pokud ano, má se omezit na jejich pouhou registraci, anebo se k nim mají sociologové vyjadřovat při reflektování svých vlastních hodnotových pozic, jak to požadoval Max Weber a jak to v té či oné míře praktikovali vlastně všichni klasičtí sociologové?

Dějiny klasické sociologie se pochopitelně neomezují na skupinku významných myslitelů, kteří vynikali nad průměr. Oni sami navazovali často na myšlenky méně známých autorů a spolupracovali s množstvím dnes méně citovaných osobností. Alespoň základní údaje o zhruba stovce jmen z tohoto širšího okruhu tvoří proto součást této knihy. Závěrečnou část tvoří pak přehledy hlavních prací klasiků sociologie spolu s nejčastěji citovanými pracemi těch, kdo později o jejich životě a díle referovali.

Předložená kniha vychází ze studia poměrně obtížně dostupné literatury. Práce na ní by byla stěží představitelná bez materiální podpory Grantové agentury České republiky a bez vstřícnosti prof. Ivo Možného, který mi dal k dispozici knižní fondy brněnské Bláhovy knihovny, stejně tak jako bez vstřícnosti vedoucího Filosofické a sociologické knihovny AV ČR v Praze PhDr. Františka Pospíšila, jenž mi umožnil podobně nadstandardně využívat knižní fondy této knihovny předtím, než byly poničeny povodní v srpnu 2002.

Zvláštní dík patří ovšem docentu PhDr. Janu Sedláčkovi, CSc. z katedry sociologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze, který rukopis trpělivě pročítal a v řadě konzultací mi pomohl nejen výrazně upřesnit odbornou terminologii, ale díky němuž jsem v mnoha případech pochopil hlubší souvislosti myšlenek a koncepcí, které tvoří obsah klasické sociologie.

KAPITOLA 1

SOCIOLOGIE

A KRIZE SPOLEČNOSTI

Žijeme v době, kdy moderní společnost prochází velice výraznými změnami. Převratnost těchto změn je natolik zřejmá, že lze dokonce vést určité analogie mezi bouřlivým obdobím, z něhož se zhruba před dvěma sty lety vynořily instituce moderní společnosti, a radikálními proměnami dneška, v jejichž důsledku jsou tyto instituce v mnoha ohledech zpochybněny a jejich šance na přežití se stává problematickou.

Rozdíl mezi situací, jaká existovala někdy na přelomu 18. a 19. století, a situací dnešní je „pouze“ v tom, že do potíží se nyní nedostávají instituce společnosti tradiční, nýbrž právě instituce společnosti moderní. Dnes lidé nevypadávají z tradičních poměrů, tak jako tomu bylo na počátku modernity a jak to zachycovala klasická sociologie.¹ Vypadávají z poměrů moderních, tedy právě z těch poměrů, jejichž ustavování klasická sociologie pečlivě zkoumala, jejichž existenci odůvodňovala a jimž chtěli mnozí reformátorsky naladěni sociologové aktivně razit cestu.

Jsme dnes svědky podobného vzestupu individualismu a podobné eroze sociálních institucí jako před dvěma sty lety. Diagnózy těchto nejnovějších procesů jsou ovšem poměrně zmatené, bývají neostře a nejednoznačné, nezdědka si dokonce navzájem odporují. Zatímco jedni hovoří o „novém individualismu“, uvažují druzí naopak o „konci subjektu“. Zatímco jedni mluví mlhavě o nástupu „neomodernizace“, druzí spekulují neméně mlhavě o „konci modernity“. Zatímco jedni se domnívají, že jsou svědky znovuzrození občanské společnosti, druzí namísto toho před sebou vidí rozpad společnosti (Wagner 1995: 10).

¹ Klasickou sociologií zde rozumíme velké teorie, pohybující se na pomezí filozofie dějin a vlastní sociologie, které vznikaly v průběhu devatenáctého století a počátkem století dvacátého.

1.1 TEHDEJŠÍ A DNEŠNÍ KRIZE SPOLEČNOSTI

To, co se dnes děje s moderní společností, připomíná v nejednom ohledu poslední fáze společnosti tradiční, předprůmyslové. Tehdy se zhroutila v průběhu relativně krátké doby dosavadní regulace světa práce, což mělo mimo jiné podobu krize a rozpadu cechovního zřízení, či uvolnění velkého množství lidí z dosavadních vazeb v agrárním sektoru. Dnes se podobně rozpadají moderní formy regulace práce, jak o tom svědčí krize odborů a obecně krize zaměstnanecké společnosti.

Tehdy byl potvrzen rozpad velké rodiny a spolu s ním zmizely také tradiční formy domácnosti, které po dlouhou dobu vytvářely hlavní osu sociálního zajištění. Dnes se diskutuje o krizi nukleární rodiny, jež se stále více proměňuje jen v relativně nezávazný svazek dočasných partnerů, který již nemá žádné větší ambice v oblasti zajištění, pocitu bezpečí a skupinové identity svých členů.

V rovině politické došlo tehdy ke krizi monarchie a k rozpadu všech tradičních forem legitimizace moci. V sérii více či méně krvavých revolucí byl postupně zaváděn demokratický politický systém. Dnes mluvíme o vážné krizi státu a ještě vážnější krizi sociálního státu, tedy o zpochybnění těch politických forem, které v uplynulém století legitimizovaly výkon moci v naprosté většině vyspělých, demokratických zemí.

Tehdy se hovořilo o krizi náboženství, tedy onoho výkladu světa, který odnepaměti propůjčoval soudržnost prakticky všem předmoderním společnostem. Dnes se hovoří přímo o rozpadu velkých vyprávění, tedy o nemožnosti jakéhokoliv systematického výkladu světa, který by mohl podpořit soudržnost společnosti na základě všeobecného hodnotového konsensu.

Sociologie je produktem historického přechodu od tradiční společnosti ke společnosti moderní. Svět, který klasická sociologie konstruovala, měl začlenit individualitu uvolněnou z tradičních struktur a vazeb do nového uspořádání, které v zásadě nebylo ničím jiným než pokusem o modernizaci tradičních forem sociální. Klasická sociologie se nechává vydatně inspirovat tradičními poměry ve snaze podržet i nadále prioritu sociálního před ryze individuálním, či alespoň individuum k sociálnímu určitým způsobem vztáhnout.

Dějiny klasické sociologie jsou dějinami úsilí o záchranu sociální poté, co se jeho tradiční formy zhroutily a přestaly společnost dostatečně spolehlivě integrovat. Byl to boj za udržení sociální jinými, moderními prostředky. Již Auguste Comte usiluje o to, nahradit jedno velké vyprávění (náboženství) jiným velkým vyprávěním (pozitivismem), jež by mělo pro společnost stejně konstitutivní význam. Analogicky má být podle klasické sociologie tradiční forma začlenění, tedy stavovství, nahrazena formou moderní, příslušností ke třídě. Jedna forma důvěry, založená na skupinovém statusu, má být nahrazena jinou a neméně spolehlivou, založenou na mezilidském kontraktu. Tradiční forma autority, vyrůstající z osobních pout, má být nahrazena a ještě

zesílena moderní formou moci, vycházející z neosobního úřadu. V rovině společenského rozvrstvení mají být uspořádanost a řád zachovány pomocí výměny „přirozených“ tradičních hierarchií za uměle budované organizační pyramidy.

Nyní, po zhruba dvou stech letech, se tedy modernizované sociálně drolí a rozpadá stejně jako dříve to tradiční. Individuum již nemá být vázáno ke druhým a k celku žádnými pevnějšími pouty, má se o sebe postarat samo ve svém úspěchu i neúspěchu. Společnost jako kdyby ztrácela pevnější obrysy a začínala se podobat jakýmsi rozvolněným tekutým pískům (Bauman 2000).

Před společenskou vědou se tak vynořuje zásadní otázka: Je současný vývoj dovršením procesu modernizace, anebo je naopak jeho selháním? A jaké vodítko nám dává pro posouzení tohoto dilematu klasická sociologie, která od počátku modernitu pečlivě analyzovala a často tak rozporně komentovala? Propůjčují dnešní bouřlivé proměny moderní společnosti klasické sociologii novou aktuálnost, anebo naopak svědčí o tom, že také ona selhala a k dnešku již nemá co podstatného říci?

Tato práce je pokusem o alespoň částečnou odpověď na zmíněné otázky, které se staly na sklonku 20. a počátkem 21. století právě tak složité jako naléhavé.

1.2 POVAHA MODERNÍ SPOLEČNOSTI

Sociologie je produktem modernity, tedy produktem společnosti, která se radikálním způsobem oddělila od společností předmoderních, tradičních. Radikálnost tohoto oddělení byla dána sérií revolucí, jež stály u jejího zrodu. V oblasti ekonomiky a sociálního uspořádání to byla revoluce průmyslová, probíhající od druhé poloviny 18. století, v oblasti moci to byly revoluce politické, jež se odehrály v průběhu 17. až 19. století.

Právě z této historické evidence sociologie vychází, když se snaží pojmenovat nejobecnější procesy, které vytvářejí podstatu modernity. Je to především proces individualizace, jehož druhou stranou je postupující abstrakce a generalizace společenských vztahů. Druhou a neméně významnou změnou, charakteristickou pro vznik modernity, je proces funkční diferenciací subsystémů.

Trojjedíný proces individualizace, abstrakce a generalizace se stal v dějinách sociologie předmětem protikladných hodnocení, přičemž spory o jeho výklad sahají až do současnosti, jak lze dokumentovat například na přístupu Anthonyho Giddense a Alaina Touraina. Mnohem jednoznačněji byl až donedávna vnímán proces druhý, tedy proces diferenciací podsystémů. V pojetí Herberta Spencera tvořil právě výklad tohoto procesu významnou část učení evolucionismu a později přešel například do základů teorie strukturálního funkcionalismu. Teprve v poslední době je jednoznačnost a nevrat-

nost moderní diferenciace podsystémů zpochybňována a stále častěji se začíná hovořit o dediferenciaci, tedy o zproblematizování hranic mezi podsystémy, jako o současném trendu vývoje (post)moderní společnosti.

1.2.1 PRŮMYSLOVÁ A DEMOKRATICKÁ REVOLUCE

Moderní společnost se zrodila v historicky krátkém čase v průběhu revolucí, které v základu proměnily jak způsob hospodářské produkce společnosti, tak způsob její mocenské reprodukce a spolu s tím také způsob její ideologické reprezentace.

Průmyslová revoluce, která proběhla v Evropě a v Severní Americe od druhé poloviny 18. a v průběhu 19. století, přinesla spolu s novými technologiemi také zásadní transformaci vlastnických vztahů a pronikavou změnu pracovních podmínek. Vedla nejen k novým formám organizace výroby a k mimořádně prudkému rozvoji dělby práce, ale v podobě průmyslového města také ke vzniku zcela nové podoby sídlištní struktury. V oblasti komunikace vyvolala revoluci jak v dopravě, tak ve sdělování.

Transformace v oblasti vlastnictví a vlastnických vztahů souvisela s generalizací trhu, tedy se skutečností, že vztahy nabídky a poptávky se rozšířily z oblasti směny zboží, tak jak probíhala na tržišťích v předmoderních společnostech, a obsáhly také nákup a prodej formálně svobodné pracovní síly, stejně tak jako nákup a prodej půdy a dalších zdrojů, jež stály až dosud převážně mimo oblast směňování.² Předmětem čisté tržní směny se stalo také samo vlastnictví, které až dosud měnilo svého majitele převážně mimoekonomickými způsoby, zejména v důsledku mocenských zásahů a vojenských výbojů. Vynořil se velký průmyslový kapitál, spojený s těžbou nerostných zdrojů a s tovární výrobou zboží. Zásadní roli ve financování všech těchto produktivních aktivit převzal finanční kapitál, který se dříve zaměřoval převážně na financování bytostně neekonomických mocenských a vojenských „podniků“ vládnoucích dynastií.³

Výrazně se oproti minulosti změnila organizace výroby, a to především v důsledku vzniku továrního systému a strojové velkovýroby. Tovární systém umožnil shromáždit na jednom místě až dosud roztroušenou pracovní sílu a podrobit ji intenzivnímu doзору. Nikoli náhodou připomíná architektura továrních komplexů architekturu vězení či kasáren. Továrny posloužily k disciplinaci až dosud roztroušeného venkovsky žijícího obyvatelstva ve stejné míře, jako k ní přispívaly instituce vojenské a trestní. Zároveň umožnilo umělé

² Tento proces „generalizace trhu“ analyzuje ve své klasické práci jako velkou transformaci, stojící na počátku moderní společnosti, historik ekonomie Karl Polanyi (1983).

³ Tato změna vedla řadu sociologů v 19. století k názoru, že namísto společností vojenských definitivně nastupuje mírová společnost obchodní, ve které bude majetek distribuován nikoliv za použití násilí, nýbrž na základě dobrovolných směnných transakcí.

prostředí továren dalekosáhle oprostí rytmus výroby od závislosti na rytmu přírody a na nahodilostech počasí. To výrazně posílilo intenzitu a efektivitu průmyslové produkce ve srovnání se zemědělskou výrobou.

Prudký rozvoj strojové technologie, jež mohla být uplatněna v továrnách lokalizovaných u vydatných zdrojů energie, ať již tepelné či vodní, měl silně ambivalentní dopady. Na jedné straně výrazně přispěl k nebývalému nárůstu objemu výroby a intenzity práce a přitom vytvořil mechanický potenciál pro ušetření těch nejtvrdějších a nejnamáhavějších pracovních úkonů. Zároveň ovšem s sebou nástup strojů přinesl úpadek mnoha řemeslných dovedností, znamenal podřízení dělníka strojovému rytmu a vedl k extrémním formám dělby práce, které zvyšovaly produktivitu jen za cenu ubíjející monotonie primitivních pracovních úkonů. Průmyslová revoluce přinesla ve svých raných fázích velmi nedůstojné pracovní podmínky, zbavovala práci prvků, které přibližovaly tradiční řemeslo k umění, a zbavovala řadové pracovníky dosavadních opor, ať již měly podobu cechovního zřízení, gildy, velké rodiny, farnosti či místní komunity. Jejich způsob organizace vytvářel masy vykořeněných lidí, kteří byli vypuzeni ze svého původního prostředí a byli po tisících a desetitisících soustředěni na periferiích průmyslových měst. V tomto sociálně desorganizovaném prostředí zažívali pocity izolace a ztráty náleženosti k většímu sociálnímu celku, šířil se zde fenomén odcizení.

Vedle průmyslové revoluce se všemi jejími pozitivními inovativními prvky i s neméně problematickými sociálními dopady, probíhají revoluce politické, jejichž vyznění bylo rovněž vysoce ambivalentní. Základním poselstvím politických revolucí bylo zjištění, že od nynějška je možno aktivně zasahovat do společenských poměrů a radikálně je měnit ve směru určitých politických cílů a vizí. Toto zjištění výrazně kontrastovalo s letargií, s níž byly až dosud poměry ve společnosti převážně vnímány jako osudově dané a lidským úsilím nezměnitelné.

Tato nová zkušenost představovala ovšem nejen obrovské možnosti, ale také nezměrná rizika, a to především vinou působení nezamýšlených důsledků vědomého jednání. Záměrné intervence do společnosti vyvolávaly celou řadu vedlejších efektů, které nebyly přítomny v původních vizích, ba někdy jim přímo odporovaly. Zároveň politické revoluce zviditelnily existující míru centralizace moci, jak se v evropských zemích vyvinula ještě v předdemokratických poměrech. Tuto centralizaci moderní revoluce jen dále umocnily, což vedlo minimálně ke dvěma komplikacím. Jednou z nich byl rozpor mezi rovnostářskými ideologiemi politických revolucí a úlohou byrokracie při řízení a kontrole stále komplexnější společnosti. Druhou byl rozvoj nacionalismu, jehož využívala centralizovaná moc pro potřeby ideologického zdůvodnění obětí, jichž si vyžádala modernizace a industrializace země.⁴

⁴ Tuto tezi podrobně rozvádí ve své knize *Národy a nacionalismus* britský antropolog českého původu Arnošt Gellner (1993).

1.2.2 INDIVIDUALIZACE A GENERALIZACE

Průmyslová revoluce měla obdobný dopad na povahu společnosti jako revoluce politické. Na jedné straně se z nich vynořilo svobodné individuum, emancipované od dosavadních závislostí na tradičních pospolitostech a na feudálních vztazích. Jednotlivci se stali nezávislými na komunálních a korporativních útvarech, ať již to byly středověké cechy a gildy, vesnické komunity, anebo církev. Jednotlivá individua se stávají oproti minulosti mnohem samostatnější a nezávislejší na konkrétních druhých lidech také v rámci příbuzenství, oprostují se od tlaků patriarchální rodiny i vrchnosti v lokalitě, v níž žijí. Část myslitelů již od 18. století vnímala tento historický posun jako osvobození od přežilých forem útlaku, jiní v něm naopak spatřovali nebezpečné otevírání prostoru pro osobní egoismus a sociální atomizaci. Shoda ovšem panuje v tom, že o osudech člověka stále méně rozhoduje skupina, do které náleží, a každý jednotlivec může, ale zároveň také musí jednat stále více jen sám za sebe.

Současně s tím ovšem mizí relativní jednoduchost poměrů a společenských vztahů. Na místo lokálních vazeb a poměrně přehledných vztahů mezosociální závislosti vznikají složité, vysoce komplexní a abstraktní struktury moderní společnosti, které se stávají určující jak pro vývoj ekonomický, tak také pro politický život i pro mnohé další oblasti. Společnost se stále více jeví jako rozsáhlý, neosobní, a vysoce anonymní agregát diskrétních voličů, jednotlivých kupujících a prodávajících, dělníků a zaměstnavatelů.

Hodnoty, jimiž se všichni tito lidé řídí, ztrácejí svůj dřívější náboženský háv, sekularizují se a zároveň se stále více oddělují od kořenů, které jim v minulosti propůjčovaly vyšší význam. Jak konstatuje Robert Nisbet: Čest, přátelství, smysl pro dekorum, to vše se formovalo v kontextu lokality a stavovského ranku. Nyní, kdy se mezi člověka a jeho prostředí vsunuje celý rozsáhlý technologický systém myšlení a chování, vede to k tomu, že hodnoty, které dříve závisely na patriarchálních poutech, na členství v primárních asociacích a na pocitu závaznosti vůči posvátnému, se stávají abstraktní, nezávislé na každém konkrétním kontextu a naprosto lhostejné vůči zvláštnostem vztahů, do nichž jednotlivci vstupují (Nisbet 2002: 43).

Starý partikularismus, tedy tendence uvažovat v termínech konkrétního, se vytrácí spolu s lokalismem, životem uzavřeným do hranic místní komunity. Vztahy se zobecňují, to znamená, že se stále méně váží na konkrétní lidi v konkrétních situacích. Ti, kdo do generalizovaných vztahů vstupují, si uvědomují, že jsou dalekosáhle zaměnitelní a že formální struktura, v jejímž rámci jsou umístěni, dokáže fungovat a udržovat si svoji identitu i při jakkoliv radikální obměně jednotlivých členů. Tato nezávislost na konkrétních členech platí pro výrobní firmu právě tak jako pro politickou stranu, pro správní organizaci, stejně jako pro státní moc.

Na jedné straně se nový duch individualismu, který historicky vznikl nejprve v privilegovaných vrstvách, postupně rozšiřuje do stále nižších a nižších

pater společnosti. Na straně druhé jsou vynořující se komplexní hospodářské, politické a další struktury společnosti stále neosobnější, abstraktnější a jejich rozhodování je stále anonymnější. Fungování společenských makrostruktur se stává výrazně věcnější a zároveň mnohem výkonnější, než bylo kdykoliv v minulosti, zatímco z hlediska individuí, pohybujících se v mikrosvětě svých každodenních aktivit, se jeví tyto mechanismy jako něco stále vzdálenějšího, odtažitějšího a pro lidi vystavené náhodám a rizikům, jež plynou z jejich působení, mnohdy jen obtížně pochopitelného.

Moderní společnost se od tradičních pospolitostí nelišila pouze vyzvednutím jedinečného individua a zároveň stále abstraktnější povahou mechanismů, které ji ovládají, ale také svojí vnitřní strukturou. V poměrech tradiční společnosti vše tvořilo nediferencovanou jednotu. Sféra soukromí nebyla oddělena od sféry veřejné. Politická moc byla v patrimoniálních poměrech považována výhradně za záležitost panovníka, který reprezentoval a spravoval ovládané území v zásadě stejně jako svoji vlastní domácnost. Při akumulaci bohatství privilegovaných vrstev se ekonomické aktivity prolínaly s využíváním moci a s vojenskými činnostmi, obchod byl úzce propojen s loupením a pirátstvím. Závaznost posvátného pronikala vším, počínaje úctou k rodinným předkům přes provozování každodenních aktivit až po postoje k poznání světa a po vztah k držitelům moci.

V moderní společnosti se jednotlivé oblasti jejího fungování navzájem ve svých hranicích vymezují a rozvíjejí svoji činnost relativně nezávisle na sobě navzájem, sledující přitom své vlastní priority. Ekonomika sleduje jako svůj cíl maximalizaci zisku a prostředkem k jeho dosažení se stává zvyšování efektivity výroby. Cílem politiky je výkon moci a jsou stanovena pravidla, jakými legitimními způsoby lze podíl na moci získat a jak ho udržovat. Cílem vědy se stává poznání přírody i společnosti a technika je prostředkem, jak tohoto poznání využívat ke kontrole reality, ať již přírodní či společenské povahy. Podobně se ustavují také další subsystémy společnosti, mezi nimi oblast sociální v užším slova smyslu. Spolu s tím vzniká rovněž sektor vzdělávání, sektor zdravotnictví, ale také například samostatná oblast výkonu práva, oblast kultury a umění apod.

V rámci systému moderní společnosti s jejími horizontálně diferencovanými podsystémy dochází k vertikální diferenciaci individuí. Na místo dědičné stavovské příslušnosti, která byla odvozována od příslušnosti ke skupině a řídila se výší ranku celé této skupiny ve společenské hierarchii, nastupuje nový systém sociální stratifikace. Každý jednotlivec sám za sebe získává vlastní status, tedy sociální postavení, které je dáno mírou majetku, moci a prestiže, jichž se mu podařilo dosáhnout. Tři rozměry statusu (bohatství, moc a prestiž), které určují postavení individuí, jsou na sobě navzájem, přinejmenším v teorii, právě tak nezávislé, jako jsou na sobě nezávislé ekonomický, politický a sociální systém, jež vznikly v procesu vnitřní diferenciaci společnosti.

Procesy individualizace a generalizace, doprovázené funkční diferenciací podsystémů a s ní souvisejícím novým způsobem sociálního rozvrstvení, se staly předmětem různých výkladů, spojených s odlišným, ba často až protikladným hodnocením. Odlišnost těchto pozic je do značné míry dána politickými preferencemi a světovým názorem jednotlivých badatelů. Pro stoupence konzervativní tradice bylo moderní individuuum, ničím nebrzděné ve svých osobních aspiracích, rozkladným prvkem, který ohrožuje přímo v základech integrity společnosti. Pro část liberálů je moderní jednotlivec naopak obětí snah systému (a především státu, který systém reprezentuje v mocenské rovině) řídit a kontrolovat osudy členů společnosti. Umírněnější liberálové a část socialistů zdůrazňují oproti tomu symbiotický charakter soužití jednotlivců a moderní společnosti. Radikální socialisté se shodují s radikálními liberály v tom, že individuuum je obětí systému, v názorech na povahu této asymetrie se však od nich výrazně liší. Zatímco pro liberály představuje systém překážku rozvoje individuální iniciativy, a to především v oblasti ekonomických aktivit, socialisté se domnívají, že systém s jednotlivci manipuluje, nutí je ke konformitě a tím v nich ubíjí schopnost vybudovat si pomocí kolektivního úsilí poměry jiné a lidštější.

Na jednom pólu diskuse, která prochází dějinami sociologie od jejích počátků, tak stojí ti, kdo se domnívají, že abstraktní systémy moderní společnosti zvyšují míru svobody jejích členů, na straně druhé jsou pak ti, kdo soudí, že moderní systém naopak v jednotlivcích ubíjí schopnost chovat se skutečně svobodně a měnit společným úsilím sociální mechanismy, které stále méně slouží lidem a stále více sledují jen zájmy své vlastní sebereprodukce. V současné sociologické teorii zastává první stanovisko například britský sociolog Anthony Giddens, zatímco druhý názor je vlastně kupříkladu francouzskému sociologu Alainu Tourainovi.

1.2.3 SYMBIÓZA AKTÉRA A SYSTÉMU (ANTHONY GIDDENS)

Přední britský sociolog Anthony Giddens shrnul své názory na povahu moderní společnosti v práci *The Consequences of Modernity* (1990).⁵

Odlišnosti moderní společnosti oproti společnostem tradičním se, podle Giddense, odvíjejí od zásadních změn, k nimž došlo v pojmání prostoru a času. V tradičních společnostech byly aktivity vázány na lokalitu, v jejímž

⁵ Z dlouhé řady Giddensových knih měla pro formování jeho pojetí moderní společnosti zásadní význam především práce *A Contemporary Critique of Historical Materialism* (1981) a na ni volně navazující *The Nation-State and Violence* (1985). Již v těchto pracích zakládá svoji analýzu modernity na kategoriích prostoru a času a na důsledcích, které vyplývají z toho, že strukturace času a prostoru se postupně vymaňuje z vázanosti na konkrétní události a konkrétní místa a v procesu tzv. rozpojování nabyvá podoby abstraktních a univerzálních struktur, jež koordinují, umožňují a usměrňují časově i prostorově vzdálené aktivity.

rámci se odehrávaly. Tyto aktivity probíhaly v místním čase, který se odvíjel v úzké vazbě s rytmem přírodních cyklů a s rytmem lokálně specifických činností druhých lidí, jimiž byl sociální prostor naplněn. Moderní společnost chápe naopak prostor zcela univerzálně jako abstraktní kvalitu danou souřadnicemi, jež procházejí jakýmikoliv místy zcela bez ohledu na jejich lokální zvláštnosti. V tomto smyslu se prostor oddělil od místa, tedy od všech lokálních daností a kvalit.

Podobnou proměnou prošel s nástupem modernity také čas, který byl standardizován pro všechny regiony a země a platí pro ně pro všechny bez ohledu na zvláštnosti aktivit, jimiž je naplněn. Tak jako mapy sehrály významnou úlohu při univerzalizaci prostoru, mechanické hodiny sehrály stejnou roli při univerzalizaci času.

V moderní společnosti se lidské činnosti stále více odehrávají na dálku a probíhají mezi lidmi, kteří nejsou současně přítomni v tomtéž místě. Pohyb mezi jednotlivými místy je stále rychlejší a probíhá na velké vzdálenosti, protože díky vyspělé komunikační technice mizí bariéry prostoru a času, které v minulosti takovým aktivitám bránily. Druhou stranou téhož procesu je skutečnost, že sociální vztahy byly vytrženy (vyvázány) z místních i časových kontextů. Mohou být realizovány bez ohledu na zvláštnosti místa, v němž probíhají, a jejich účastníci, ať jsou kdekoliv na zeměkouli, mohou být v bezprostřední interakci, mohou okamžitě odpovídat na reakce druhých, což bylo dříve možné právě jen u lidí přítomných v téže době na tomtéž místě.

Tato koordinace je umožňována dvěma typy „vyvazujících mechanismů“. Jedním z nich jsou takzvané symbolické znaky, tedy prostředky, jež dovolují transakce mezi aktéry, kteří nejsou v tomtéž čase přítomni na tomtéž místě. Příkladem jsou peníze, jež spojují v jediný systém obrovské množství jednajících, kteří o existenci těch druhých zpravidla ani nevědí a ani nemusejí vědět. Každému ze zúčastněných stačí důvěra v to, že také druzí lidé přijímají platnost peněz se stejnou závazností, jako to činí on. Druhým typem vyvazujících mechanismů jsou expertní systémy, tedy odborné vědění, které umožňuje provoz celé řady oblastí, o nichž sami uživatelé nepotřebují vědět více, než kolik ví ten, kdo platí penězi, o ostatních účastnících peněžní ekonomiky. Expertní systémy umožňují chod moderní společnosti a člověk nemusí rozumět energetice, aby mohl svítit, nemusí rozumět medicíně, aby mohl být ošetřen, a nemusí se vyznat v právu, aby mohly být před soudem hájeny jeho zájmy. Ve všech případech stačí důvěřovat vědění odborníků stejně pevně, jako se důvěřuje tomu, že penězi, jež člověk dnes vydělá, bude moci také zítra zaplatit.

Lidé v moderní společnosti jsou stále více závislí na mechanismech, které jsou tak rozsáhlé, že je sami nepřehlédnou, a na vědění, které je tak specializované, že si jeho platnost mohou jen stěží ověřit. Oplátkou za jejich důvěru se jim dostává možností, které neměli v dobách, kdy žili svázání svojí lokalitou a byli podřízeni rytmu času, který v ní bez ohledu na okolní dění svým

vlastním tempem plynul. Důvěra v obecné systémy je pro život moderního člověka právě tak důležitá, jako bývala dříve důvěra v konkrétní osoby, s nimiž lidé ve své lokalitě přicházeli do kontaktu. Giddens ukazuje, jakými způsoby se důvěra v abstraktní systémy udržuje a jak velký význam má tato důvěra pro pocit ontologického bezpečí člověka. Důvěra ve zmíněné systémy je proto tak žádoucí, že jejím opakem není pouhá nedůvěra, nýbrž úzkost a strach, které by jinak člověka doprovázely na každém kroku ve světě, jenž se stal natolik komplexní, že porozumět všem jeho aspektům se stalo pro laika i pro úzce specializované odborníky prakticky nemožné.

Vcelku se Giddens domnívá, že moderní abstraktní systémy, které vyvazují jednání z jeho dřívějších omezených místních a časových kontextů, poskytují člověku mnohem více bezpečí, než na kolik kdy mohl aspirovat v podmínkách tradiční společnosti. Tehdy se mohl spoléhat jedině na příbuzenský systém, na vztahy v místní komunitě, na zažitou tradici a na to, co mu byla schopna dodat jeho náboženská víra. Takový svět byl naplněn četnými úzkostmi a nejistotami, neboť příroda i lidské násilí byly mimo kontrolu v mnohem větší míře, než je tomu dnes. „Důvěra v abstraktní systémy je podmínkou časoprostorového rozpojení a podmínkou existence velkých oblastí pocitu bezpečí v každodenním životě, které moderní instituce ve srovnání s tradičním světem nabízejí“ (Giddens 1998: 104).

Giddens polemizuje s rozšířeným názorem, jehož původ je v konzervativním myšlení a podle něhož jsou abstraktní systémy spojující členy moderní společnosti vůči lidem cizí a nepřátelské. Nesouhlasí s názory, podle nichž neosobnost těchto systémů deformuje každodenní život a zasahuje až do nejnvtírnějších oblastí intimity. Nesouhlasí s těmi, kteří spolu s Jürgenem Habermasem tvrdí, že abstraktní systémy kolonizují žitý svět. Naopak, zdůrazňuje, nakolik se osobní život moderního člověka stal bohatším právě díky mechanismům, které zprostředkovávají všechny tyto neosobní systémy. Umožňují nám udržovat kontakty s druhými lidmi bez ohledu na vzdálenost, která nás dělí, a využívat příležitosti, které by dříve byly zcela nedosažitelné, ba naprosto nepředstavitelné. Stále větší množství lidí tak může spojovat výhody života v určité lokalitě s výhodami, jež do každé lokality přinášejí globalizované sociální vztahy.

Je pravda, připouští Giddens, že moderní svět a mechanismy, jež ho udržují v chodu, vytvářejí nová a specifická rizika, z nichž mnohá dříve lidem nehrozila. Právě za pomoci vyvazujících systémů lze však tato rizika odhadovat, propočítat a minimalizovat nebezpečí, jež z nich plyne. Důvěra v abstraktní systémy se tak už napořád stává důležitým předpokladem úspěchu při zvládnání nových rizik.

Tyto systémy jsou přínosné také v dalších ohledech. Moderní člověk už nemůže vystačit s omezenými kontakty a příležitostmi, které mu dávala jeho komunita, s omezeným okruhem lidí, s nimiž se v jejím rámci stýkal, a s omezeným obzorem náboženství, ve které spolu s nimi věřil. Všechny tradiční

mechanismy důvěry výrazně zeslábly. Je proto třeba, aby dnešní člověk důvěřoval těm mechanismům, které k dispozici má. Úkolem moderního individua, zbaveného opor komunity, je vytvářet a přetvářet svoji vlastní identitu právě za pomoci abstraktních systémů, které mu umožňují jeho každodenní život a usnadňují ho.⁶

1.2.4 ROZCHOD AKTÉRA SE SYSTÉMEM (ALAIN TOURAINE)

Zatímco Anthony Giddens, věren v tomto bodě tradici konsensuálních teorií, spatřuje v abstraktních strukturách moderní společnosti prvky, které umožňují lidské jednání a rozšiřují jeho možnosti, druhá velká sociologická tradice, teorie konfliktu, v nich vidí naopak nástroje dohledu a kontroly, jež působí na sociální aktéry utlačivě, omezují je v jejich autonomii a orientují je směrem k takovým hodnotám a takovému jednání, které je v zájmu sebereprodukce systému a také v zájmu těch, kdo z daného systému profitují.⁷ Z těchto myšlenkových zdrojů čerpá své pojetí modernity jeden ze současných předních francouzských sociologů Alain Touraine.

Touraine shrnul nejúplněji své názory na povahu moderní společnosti v práci *Critique de la modernité* (1992).⁸ Zatímco Giddens ve svém pojetí zdůrazňuje přínos abstraktních systémů, jež lidem umožňují volně překračovat bariéry prostoru a času, Touraine právě naopak klade důraz na nebezpečné vlastnosti těchto systémů. Vychází přitom z poznání kritické sociologie, která „odhalila násilí za řádem, represi za konsensem, iracionalitu v modernizaci, soukromý zájem uvnitř obecných principů“ (Touraine 1984: 25).

V protikladu ke Giddensovi charakterizuje Touraine moderní dobu nikoliv jako symbiózu individuí a abstraktních systémů, nýbrž hovoří o narůstající separaci systému společnosti od světa subjektivity.

Počínaje Augustem Comtem snili sociologové o novém řádu, který zařadí jednotlivce, jenž se v revolucích emancipoval od starých poměrů, do nového celku tak dokonale, jako to bylo zvykem v tradiční společnosti. Odtud všechno to volání po sociální integritě, která je prý osudově ohrožena rozmachem moderního individualismu. Touraine s tímto výkladem nesouhlasí.

⁶ Kromě časoprostorového rozpojení a vyvazování aktivit z lokálních kontextů považuje Giddens za třetí rozhodující znak modernity její reflexivitu. Tímto jevem se budeme podrobněji zabývat v kapitole 10, věnované problematice reflexivní modernizace.

⁷ Konsensuální teorie chápou vztahy lidí v rámci společnosti jako hru, na které všichni zúčastnění vydělávají, byť jejich zisk může být více či méně výrazně odstupňován. Teorie konfliktu považují naopak soužití lidí za hru, v níž zisky jedněch jsou dosahovány vždy na úkor druhých, ať se to děje skrze ekonomické vykořisťování, politickou dominanci, či skrze jinou formu sociálního zvýhodnění jedněch a diskriminace druhých.

⁸ Podobně jako Giddens také Touraine v 90. letech 20. století systematizoval myšlenky, vyslovené v pracích z let osmdesátých a dřívějších. Tourainovo pojetí moderní společnosti je v základních rysech obsaženo již v jeho práci *Le retour de l'acteur* (1984).

Integrita moderního systému není zdaleka tak žádoucí, jak se obvykle tvrdí, a aktivity moderních individuů nejsou na druhé straně zdaleka tak rozkladné a pro systém nebezpečné, jak se obecně předpokládá.

Integrita moderního systému, která je podle Anthonyho Giddense vytvářena dvěma typy vyvazujících mechanismů (symbolickými znaky a expertním věděním), spočívá ve skutečnosti, konstatuje Touraine, výhradně na vysoce účelové, instrumentální racionalitě. Ve jménu rozumu jsou prosazovány stále účinnější způsoby výroby, výkonu moci a aplikace technického, expertního vědění. Tomuto vítěznému tažení rozumu má ustoupit všechno, co není kalkulovatelné, upotřebitelné, využitelné, bezprostředně ziskové. Také člověk má být podřízen těmto kritériím, má být přeměněn v pouhý „lidský zdroj“, připravený spolu s ostatními zdroji sloužit stále vyšší výkonnosti systému, což údajně prospívá oběma stranám, tedy systému i jeho členům.

Ve skutečnosti si však moderní systém svými členy pouze posloužil při sledování svých vlastních, zcela neosobních zájmů. Modernímu člověku je umožněno opájet se individualismem přesně v takové míře, v jaké je to pro systém nejprospěšnější. Nadvláda nad individuem je méně brutální, než byla v tradičních společnostech. To však neznamená, že je menší. Je jen mnohem rafinovanější než dříve. Technokratické aparáty (Giddensovy expertní systémy) mají schopnost vyvolávat poptávku po právě takové nabídce, kterou je pro ně výhodné poskytovat. Dokáží vyvolávat v domněle nezávislých individuích určité potřeby a tím zasahují přímo do kulturního vymezení hodnot, zatímco v ranějších fázích modernity se omezovaly jen na oblast vztahů výroby a distribuce zboží (Touraine 1984: 171).

Tradiční společnost nepřipouštěla u svých členů přílišný individualismus, moderní společnost jej všemožně podporuje, avšak využívá ho takovým způsobem, že jej tím naprosto diskredituje. Jinými slovy: Moderní společnost není individualistická snad proto, že je racionalistická, sekularizovaná a orientovaná směrem ke stále vyšší produkci. Je naopak individualistická i přes to, že je orientována právě tímto směrem, a převažující individualismus je touto její orientací deformován.

V člověku je však něco, věří Touraine, co nelze redukovat na pouhý kalkul, na využitelnost a snadnou použitelnost. Celé dějiny modernity jsou svárem mezi racionalizací, prováděnou ve jménu celku, jeho prosperity, jeho růstu, a subjektivací, tedy obrany hodnot, jež jsou z hlediska těchto cílů vysloveně neúčinné. Právě v tomto rozporu, který se neustále zostřuje, spočívá, podle Touraina, roztržka mezi systémem a aktérem, která je pro moderní společnost charakteristická.

Tourainova koncepce modernity je, jak vidno, zcela protikladná koncepci Giddensově. Anthony Giddens spatřuje v neosobních systémech prostředky, které umožňují stále většímu počtu lidí spojovat výhody života v lokalitě s praktickými výhodami, jež přináší globální propojení ekonomických, obchodních, kulturních a mnoha dalších aktivit. Moderní člověk by nemohl

užívat ani svého soukromí bez vydatné pomoci abstraktních systémů, které mu přinášejí stále nové výhody a stále zajímavější impulsy. Giddens odmítá nazývat toto zvyšování lidských možností kolonizací soukromí.

Touraine naopak tvrdí, že abstraktní systémy využívají, ba přímo zneužívají všechny své členy tím, že na první místo v jejich žebříčku hodnot kladou snahu maximalizovat bezprostřední zisk, a tím automaticky devalvují všechny ostatní hodnoty, které s ekonomickým ziskem nesouvisí. V takto deformovaném světě přitom systém obohacuje jen některé a činí tak na úkor všech ostatních. Giddensovo rozpojení času a prostoru nepřináší stejné výhody všem, přispívá naopak ke vzniku nových mocenských asymetrií. „Jak nevidět v této situaci regresi zpět ke společností, v nichž mocní a lid žili v oddělených světech? Na jedné straně to byl svět vítězných válečníků, na druhé svět obyčejných lidí uzavřených ve svých místních společenstvích“ (Touraine 1992: 14).

Roztržka mezi systémem a aktérem vede na jedné straně ke snahám racionalizovat systém tím, že vše lidské v něm bude potlačeno, na straně druhé vede ke snaze individuí vycouvat z takto nevládného světa do svého soukromí a tam se buďto oddávat trýznivým úvahám o své identitě, anebo se ukájet v narcistním pitvání své vlastní jedinečnosti, popřípadě budovat pocit vlastní výlučnosti v prostředí komunitních ghett sdužujících hrstku těch, kdo se považují za vyvolené.

Alternativu takto neutěšené situace nevidí Touraine v návratu ke starým masovým hnutím, která sebevědomě hovořila jménem budoucnosti a pokroku, považovala se za ztělesnění a vyvrcholení smyslu dějin, chtěla dobýt moc a řídit běh všech věcí. Tato masová hnutí se diskreditovala, neboť společnost se pro ně stala jen novým idolem, který po vzoru starých božstev vyžadoval kruté lidské oběti.

Veškeré naděje vkládá Touraine v nová sociální hnutí, jako jsou feministky, ekologové a mnoho dalších hnutí, která hovoří jen svým vlastním jménem a jejichž členové se dožadují pouze práva být sami sebou. Nejde jim o to, připravit lepší život kdesi ve vzdálené budoucnosti, chtějí začít žít jinak ihned. Návrat aktéra tak nemá dobovačný charakter, je to naopak kolektivní obranná reakce proti snahám systému podřídit své jednorozměrné logice růstu uskutečňovaného pro růst vše ostatní, a to včetně záměrně pěstované iluze individuality u svých členů. Subjekt se vrací jako protihráč moderní společnosti v podobě hnutí, která protestují proti degradaci člověka na nástroj produkce či na jednotku konzumu. Taková hnutí nesměřují k ovládnutí společnosti, nýbrž usilují o ochranu svých individuálních či kolektivních svobod proti tlakům zdánlivě všemocného systému. Tato hnutí nejsou iracionální, nevystupují proti rozumu, pouze bytostně nesouhlasí s tím, aby byl rozum zapojen výlučně do aparátu řízení, které se snaží kontrolovat toky peněz, investic, zboží a informací a deklasovat subjekt na pouhý „lidský zdroj“, jenž má jedinou svobodu – poslušně se všem těmto tokům podvolovat, adaptovat se na ně.

Jak vidno, Giddensova a Tourainova koncepce modernity představují dvě zcela odlišné interpretace procesů, jež stojí v jádru utváření moderní společnosti, tedy procesu individualizace a generalizace. Zatímco Giddens spatřuje v individualizaci neustálé rozšiřování prostoru volby, jenž se rozprostírá před každým jednotlivcem, Touraine vidí v tomtéž procesu určitou lest, s jejíž pomocí systém využívá pro potřeby své samoučelné reprodukce co nejúčinněji a s co nejnižšími náklady právě energii svých členů. Zatímco pro Giddense představuje generalizace společenských vztahů základní předpoklad pro povznesení a obohacení životů uzavřených dříve v těsných hranicích lokality, pro Touraina znamená tentýž proces velkou hrozbu – hrozbu toho, že mašinerie systému, řídicího se jen zájmem své vlastní sebereprodukce, rozdrť každý pokus o záchranu těch hodnot, které se nedají převést ani na vzorec ekonomické rentability, ani na formulky technické účinnosti.

V celých dějinách sociologie se toto odlišné pojetí modernity střetává a utkává a každá krize společnosti (ta, která stála na počátku modernity, i ta, kterou prožíváme v současné době) souboj těchto dvou odlišných stanovisek jen umocňuje a dále vyhrocuje.

1.3 PERIODIZACE VÝVOJE MODERNITY

Moderní společnost prošla za uplynulých dvě stě let několika fázemi, v jejichž průběhu se výrazně proměňovala.⁹ Výchozí fáze modernity (omezeně liberální modernita) je charakteristická pro konec osmnáctého století a pro první dvě třetiny století devatenáctého, kdy většinu obyvatel zemí, jež prošly průmyslovou a politickou revolucí a doprovodnými sociálními procesy, tvoří vykořeněné a neplnoprávné masy, které stojí na samém okraji společnosti. Ve druhé fázi (organizovaná modernita), jež počíná na sklonku devatenáctého století a rozvíjí se v prvních dvou třetinách století dvacátého, se postupně daří tyto masy sociálně integrovat, ovšem za cenu výrazných strukturálních změn, které mimo jiné podporují trend k byrokratizaci společnosti. Třetí fáze, jež se rozvíjí především od poslední čtvrtiny dvacátého století, je nesena kritikou byrokratizované modernity a pěstuje rétoriku další individualizace a nové fáze emancipace jednotlivců od utlačivého působení sociálních struktur. Také

⁹ Naše periodizace vychází z prací německého sociologa Petera Wagnera, v nichž jsou proměny moderní společnosti shrnuty velmi přehledně a ve vazbě na vývoj společenskovedního poznání. Jedná se o Wagnerovu práci *Soziologie der Moderne* (1995) a o jeho pozdější knihu *A History and Theory of the Social Sciences* (2001), v níž své teze doplňuje a rozvíjí. Ani Wagnerova periodizace ovšem není zcela původní. Již v první polovině sedmdesátých let 20. století používá kupříkladu Jürgen Habermas pojmů „pozdní kapitalismus“, „státně regulovaný kapitalismus“ či „organizovaný kapitalismus“ pro označení téže fáze vývoje moderní společnosti, kterou Wagner nazývá organizovanou modernitou. Wagnerův termín „omezeně liberální modernita“ je zase obdobou Habermasova „liberálního kapitalismu“. Blíže viz J. Habermas (2000).

toto období, jež právě prožíváme, má výrazně ambivalentní charakter a jeho vývoj zůstává otevřený. Rozhoduje se v něm o tom, zda se bude realizovat projekt další a univerzálnější liberalizace celé společnosti a emancipace jejích členů, anebo zda se umocní riziko rozkladu institucí a rozpadu sociální soudržnosti, které doprovází moderní společnost od jejího počátku.

Vývoj moderní společnosti je přitom od počátku předmětem dvou zásadně odlišných interpretací, jež se ostře liší v hodnocení dopadů revolucí, které stály u jejího zrodu. Na jedné straně je to diskurs osvobození, který zdůrazňuje emancipační charakter modernity oproti společnosti tradiční. Podle něj moderní poměry osvobozují lidské vědění od pověr, členy společnosti od despotismu starého režimu a ekonomické subjekty od přežilých forem hospodářské reglementace.

Opačný diskurs kontroly a dohledu hovoří o nových formách disciplinace, které svou rafinovaností a znevolačujícím dopadem překračují dokonce i to, co bylo praktikováno ve společnostech předmoderních. Podle tohoto diskursu moderní poměry přinášejí masovou manipulaci vědomím občanů, přinášejí nové, skryté a nenápadnější, o to však účinnější a všudypřítomnější formy moci a pod záminkou rozvoje ekonomické svobody vedou k prohlubování sociální nerovnosti.

Diskurs osvobození a diskurs disciplinace se navzájem střetávají tím nekompromisněji, čím je zřejmější, že zánik starého, přirozeného řádu je doprovázen ustavením řádu nového a umělého, zatíženého všemi chybami lidského rozhodování. Nutnost nějakým způsobem se nově organizovat plyne přitom ze stejných okolností jako větší svoboda individuí, tedy z rozpadu tradičních struktur.

Jak vznik většího prostoru pro individua (proces individualizace), tak také novou formu organizování společnosti (proces generalizace) lze hodnotit jak kladně, tak také záporně. Individualizace přináší více svobody a pocit autenticity, zároveň však také více nejistoty, riziko osamění a pocitu odcizení. Generalizace přináší vyšší efektivitu a vnáší vyšší stupeň racionality do všech lidských činností, zároveň však v sobě skrývá také nové formy dohledu, účinnější způsoby manipulace a kontroly lidského jednání i myšlení.

Obě tato klasická interpretační schémata, vyrůstající již z pohledů osvícenství a konzervatismu, se v dnešní fázi vývoje střetávají při hodnocení zásadních proměn naší doby, jejichž nositeli jsou proces globalizace, nástup společnosti sítí a s nimi spojená krize sociálního státu. Diskurs osvobození vidí v těchto procesech pokračující tendenci k emancipaci, autonomii a seberealizaci individuí. Diskurs disciplinace v nich spatřuje nejen riziko pro integritu společnosti, ale též hrozbu pro integritu samotných individuí, údajných vítězů procesu modernizace.

1.3.1 OMEZENĚ LIBERÁLNÍ MODERNITA

Moderní společnost pěstuje od počátku rétoriku práv a svobod, které klade proti bezpráví a nesvobodě společností tradičních. Sociálním nositelem této rétoriky jsou především měšťanské vrstvy, které v předrevolučních poměrech trpěly výraznou statusovou inkonzistencí: jejich privilegované majetkové poměry byly v ostrém protikladu s diskriminovanou pozicí v oblasti moci a výkonu práva.

Projekt liberalismu se proto snažil učinit ze soukromého vlastnictví a svobodného podnikání záruku všech občanských a politických svobod. I po pádu stavovských bariér, který uspokojil nové, majetné třídy, zůstávaly však nižší, nemajetné vrstvy výrazně znevýhodněny a nemohly plně participovat na univerzálně proklamovaných svobodách právě z důvodu své majetkové nedostatečnosti. Faktické vyloučení těchto nižších vrstev (a spolu s nimi také žen, etnických menšin a nebělošského obyvatelstva) z liberálního řádu bylo hlavním tématem veřejných diskusí a politických bojů prakticky po celé 19. století.

Liberalní ideologie nedokázala dostatečně reflektovat nový protiklad, jenž spočíval přímo v základech rodící se moderní společnosti. Nově privilegované vrstvy (omezené v zásadě na dospělé, zámožné, bílé muže, hlavy domácností) ztotožnil standardní liberalismus s občanem obecně. Pouze jim přiznával dostatek rozumu a zodpovědnosti, jež jsou nezbytným předpokladem k uplatňování občanských práv a svobod. Všechny ostatní vrstvy, tedy především nemajetné, dělníky, ženy a nebělošské obyvatelstvo, liberálové ze svého projektu fakticky vylučovali, přiznávali jim menší účast na rozumu, přičítali jim nedostatek sebekontroly a obávali se jejich destabilizujícího vlivu na pořádek a společenský řád.

Rodící se sociologie reagovala v první polovině 19. století právě na tento protiklad mezi univerzální rétorikou liberalismu a faktickým vyloučením většiny společnosti z liberálních pořádků. Její reakce přitom byly rozmanité a obsáhly celou škálu politického spektra. Herbert Spencer začlenil optimistický étos liberální ideologie do abstraktního schématu evolucionismu. Auguste Comte zpochybnil liberální nadřazování rozumu nad citem, stejně tak jako upřednostnění individua před společností a zpochybnil také představu evolucionismu o nevrátlosti funkční diferenciace společnosti. Konečně Karel Marx podrobil radikální kritice domnělou univerzálnost liberální ideologie a postavil proti ní zájmy těch, kdo byli v této společnosti fakticky diskriminováni. Comte s Marxem, každý ze svého pohledu, tak předpověděli směřování liberální společnosti k první krizi modernity a předpověděli také, každý z nich ovšem jen částečně a v dobově podmíněných termínech, některé rysy nové sociální reality, jež z této krize vykristalizovala.

1.3.2 PRVNÍ KRIZE MODERNITY

Realita omezeně liberální modernity poloviny 19. století znamenala vykořene-
nění pro masu těch, kdo z důvodu majetkových, či kvůli pohlaví anebo rase
nesplňovali podmínky pro plnoprávné začlenění do liberálního řádu. Vznik
národní otázky a otázky sociální je nutno chápat právě v tomto kontextu.
Rozvoj dělnického hnutí a hnutí národního měl umožnit masám neprivilo-
govaných získat novou identitu a měl začlenit tyto početné vrstvy do univer-
zálního projektu modernity. První krize modernity se rozvíjí a postupně sílí
v poslední třetině devatenáctého století a kulminuje na přelomu století deva-
tenáctého a dvacátého. Tato krize vzniká z protestu těch, kdo byli vytrženi
z tradičních sociálních vazeb, ale zároveň zůstávali vyloučeni z nového řádu,
a kdo se důrazně dožadovali opětovného začlenění.

Ideologie liberalismu v tomto bodě a v této době výrazně selhávala. Podle
této ideologie se měli jednotlivci pružně a aktivně přizpůsobovat novým pod-
mínkám a individuálně využívat nabytých svobod ke stále lepší adaptaci na
moderní poměry. Početné a znejistělé masy však místo tohoto doporučení
hledaly ztracené jistoty v nové kolektivní identitě typu třídy či národa. Na
všech stranách tak roste stupeň sociální organizovanosti, což liberální teorie
politiky a ekonomiky nepředpokládala a což u Herberta Spencera a dalších
liberálů té doby vyvolávalo hlubokou skepsi.

Významnou roli sociálního a národního koordinátora sehrál stát, který
v této době stále více vystupuje jako instituce pojišťující modernitu před
jejími vlastními důsledky (Wagner 1995: 78). Stát, který byl původně mocen-
ským nástrojem starého režimu, se stal národním státem a zároveň se, počí-
naje sklonkem 19. století, začíná v některých zemích Evropy proměňovat ve
stát sociální. V hranicích jeho teritoria se celá společnost nově organizuje
a prostřednictvím velkých formálních organizací se začínají distribuovat
hodnoty a práva hlášané liberály i mezi dosud neplnoprávné vrstvy. V řadě
zemí se rozšiřuje hlasovací právo, ženy postupně získávají nárok na vzdělání,
sociálně potřební jsou začleňováni do mechanismů sociálního pojištění. Jak
ukázala první světová válka, široké masy byly v rámci tohoto mechanismu
plně zapojeny také do procesu zabíjení.

Prakticky všichni sociologové, tvořící své teorie na přelomu 19. a 20. století,
ostře reflektují krizi liberální představy společnosti jako souhrnu zcela auto-
nomních a jen na sebe sama odkázaných individuí. Právě tak jako se společen-
skovědní myslitelé v první polovině 19. století lišili svým postojem k sociálním
bariérám, jež tehdy vyplývaly z omezeně liberální představy modernity, liší se
koncem 19. století další generace sociologů ve svém hodnocení důsledků toho,
jak byla tato omezení překonána.

Emile Durkheim věří, že stát je nejvyšší institucí povolanou k vyřešení soci-
álních, politických i ekonomických problémů své doby. Max Weber v tomto
bodě realisticky přitaká, zároveň však neskryvá hluboké obavy z byrokratizace

a dehumanizace, kterou moderní politická a správní moc vykonávaná v masovém měřítku s sebou přináší. Vilfredo Pareto je vůči státu a jeho ambicím nejkritičtější a zároveň je v tomto ohledu nejcyničtější, když se rezignovaně domnívá, že moderní člověk si svůj problematický úděl v zásadě zaslouží.

Projevy první krize modernity se staly paradoxním vyústěním zásad samotného liberalismu. Svoboda, kterou liberálové hájili, byla totiž také svobodou pro zakládání masových hnutí a pro ustavování formálních organizací, které vůbec nefungovaly podle liberálních představ o autonomii jednotlivců. Tyto organizace se rozvíjely tak úspěšně mimo jiné právě proto, že slibovaly naplnit bezesbýtku další požadavek éry liberalismu – zvýšit efektivitu v jakékoliv oblasti lidské činnosti. Zvláště efektivně dokázaly – ať již v podobě třídy, či národního státu – snižovat pocit vykořeněnosti, který liberální revoluce u velkých skupin lidí, vytržených z tradičních vazeb, vyvolala a prohlubovala. S tím, jak se pro všechny otevírala liberální zásada účasti na právech a svobodách, měnila se prudce forma této účasti. Touto novou formou se stávají právě velké, byrokraticky uspořádané organizace. Georg Simmel, který komentuje nástup formálních organizací v nejabstraktnější rovině, hovoří v té době o osudovém vítězství formy nad obsahem, jež je podstatou toho, co považoval za tragédii kultury.

1.3.3 ORGANIZOVANÁ MODERNITA

V průběhu 19. století se stále více ukazovalo, že liberální recept v podobě volné hry tržních sil nejenže nezaručí prosperitu celé společnosti, ale není ani schopen zabránit novým formám nerovnosti a novým formám sociálního rozkladu. Řešení začalo být spatřováno ve větším stupni sociální organizovanosti, než jaký připouštěly politické a ekonomické teorie liberalismu. Vyšší organizovanost sice přímo z technických důvodů vyžadovala určité omezení svobody jednotlivců ve prospěch větší sladěnosti kolektivního úsilí, to však nebylo vnímáno jako nějaká zvláštní újma těmi, kteří v průběhu 19. století na liberálních svobodách a právech stejně neměli účast. Přenesení důrazu z individuálních svobod směrem k organizovanému úsilí přijímali jako cestu ke kolektivnímu vzestupu.¹⁰

Díky institucím organizované modernity se v průběhu 20. století podařilo národním státům snížit míru nejistoty ve společnosti a sociálně integrovat velké skupiny lidí vykořeněných v důsledku průmyslové revoluce. V rámci národního státu a rodícího se státu sociálního získaly dříve znevýhodněné skupiny novou a pevnou kulturní a sociální identitu. K dosažení těchto cílů posloužily „konvencionalizace“, tedy obecné systémy pravidel jednání a roz-

¹⁰ Tento motiv je v sociologické literatuře popisován v souvislosti s přechodem od starých středních vrstev k novým středním vrstvám, tedy vzhledem ke generaci „organizačního člověka“. Podrobněji viz J. Keller (2000).

hodování, jež bylo možno zcela univerzálně aplikovat bez ohledu na specifický kontext konkrétního prostředí.¹¹

Právě pomocí konvencionalizací vtáhla organizovaná modernita prakticky všechna individua, žijící společně na teritoriu státu, do organizovaných praktik, uvnitř kterých měli členové společnosti – při dodržování předepsaných konvencí, norem a pravidel – zaručenu možnost relativně vysoké vzestupné mobility. Individuální svoboda aktérů tak byla vpletena do pevného rámce organizovaných praktik, což propůjčovalo celé konfiguraci značnou stabilitu (Wagner 1995: 131).

Ideálem organizované modernity bylo vtáhnout všechny ekonomicky aktivní do hry tržních sil v rámci zaměstnanecké společnosti. V rovině politické bylo jejím ideálem integrovat všechny občany do politické hry jakožto voliče a sympatizanty politických stran. V oblasti spotřeby bylo cílem demokratizovat standardní konzum a neustále posunovat hranice toho, co takový všeobecně dostupný konzum obsahuje. V oblasti sociální bylo cílem pokrýt u veškeré populace standardní škálu sociálních rizik. Konečně v rovině společenskovedního poznání bylo cílem identifikovat formální struktury organizované modernity a určit, v jakém směru působí tyto struktury na jednání svých individuálních členů.

V tom, že vzali na vědomí principy organizované modernity, se projevoval smysl pro realitu u sociologů typu Emila Durkheima, Vilfreda Pareta či Maxe Webera. Zároveň však tito myslitelé zůstávali věrni původním myšlenkám liberalismu, a proto se snažili vymezit, jaký prostor zůstává i v rámci organizované modernity vyhrazen individuu, jeho autonomii a seberealizaci. Ve větší či menší míře si přitom uvědomovali dvojnácnost organizované modernity, která na jedné straně akceptovala autonomii a jedinečnost individuí, zároveň však z „technických důvodů“ vyžadovala pečlivou koordinaci činnosti velkého počtu lidí, z nichž každý se ukázal být v zásadě nahraditelným a více či méně libovolně zaměnitelným.

¹¹ Příkladem moderní konvencionalizace je stát a moderní byrokracie, velké firmy a monopoly, ale také dělnické hnutí, masová strana či odbory. Jiným příkladem je síť dálnic a komunikační prostředky typu telegrafu či telefonu, masová média, či pásová výroba zboží. Ve všech těchto případech omezuje konvencionalizace možnost variací jednání a tím redukuje nejistotu jednajících i provozovatelů jednotlivých konvencí. Všechny konvencionalizace v zásadě fungují na principu dálnice: rozšiřují dosažitelnou vzdálenost, vykupují to však rigidními nařízeními ohledně cesty, chování na ní a také přístupu k ní. Přitom vytvářejí neviditelnou bariéru mezi uživateli a těmi, kdo přístup k dané konvencionalizaci nemají. Všechny konvencionalizace mají formu relativně jednoduchých systémů, které mohou být zaneseny – opět podobně jako dálnice – do jakéhokoliv prostředí, zcela bez ohledu na místní svéráz a jedinečnost. Protože náklady na pořízení všech konvencionalizovaných systémů jsou extrémně vysoké, lze je používat jen při masové aplikaci a nepřetržitém provozu. Tímto způsobem konvencionalizované systémy posilují tendence ke standardizaci produktů a k homogenizaci vzorců jednání, tedy modelují zpětně své vlastní uživatele a jejich očekávání podle potřeb svého provozu.

1.3.4 DRUHÁ KRIZE MODERNITY

První krize, jež postihla modernitu na přelomu 19. a 20. století, vyplynula z toho, že hodnoty liberalismu, jakmile se měly rozšířit masově, musely být distribuovány způsobem, který těmto hodnotám bytostně odporoval. Namísto individualismu tento způsob distribuce podporoval kolektivismus a namísto autonomie vynucoval přísnou kooperaci činností jedinců podřízených neosobním cílům velkých formálních organizací.

Podobně sebedestruktivní rysy ovšem vykazovala po svém vzniku také organizovaná modernita. Přes veškeré zdání kolektivismu v ní dochází k extrémnímu nárůstu individualizace. V podobě rozvinutého sociálního státu zajišťuje společnost pro všechny své členy bezplatnou infrastrukturu, která jim umožňuje četné individuální volby, ať již v oblasti vzdělání, profesní kariéry, či v kritických uzlech životní dráhy, jako je pořízení rodiny, anebo naopak rozvod. Svým rozvětveným systémem pojištění a sociálního zajištění pokrývá společnost ekonomicky výkonných zemí nemalou část rizik spojených se všemi těmito volbami, což jejím členům usnadňuje individualizovat jejich životní strategie. Právě skutečnost, že sociální stát poskytuje své zajištění individuálně, snižuje v průměru nutnost udržovat sociální vazby ke druhým lidem, k rodině, příbuzenstvu či místní komunitě.

Počátek druhé krize modernity se datuje od konce šedesátých let 20. století, kdy je příspěvek organizované modernity k rozvoji individualismu naprosto přehlížen a kdy sílí kritika byrokracie a masové společnosti, které moderního člověka za příslib zajištění údajně zbavují veškeré nezávislosti, spontaneity a autenticity.

Zatímco první krize modernity řešila problém masového sociálního vykořenění (a lék na něj nacházela v organizování a konvencionalizaci), druhá krize naopak řeší problém přílišné vázanosti na organizace a přílišné tíhy konvencí. Lék na tyto neduhy je přitom spatřován v další vlně urychlené individualizace. Zatímco se tedy na konci 19. století jednalo o integraci sociálně vykořeněných, kteří zoufale hledali svoji identitu, koncem 20. století se naopak usiluje o vykořenění ze vzorců organizované modernity, jež prý členy společnosti příliš svazují a omezují.

Nositeli tohoto nového volání po větší individualizaci nejsou však zdaleka jen ti, kterým nevyhovovala rutina praktikovaná v rámci státních, správních, stranických či firemních byrokracií. Volání po širší autonomii, větší kreativité, dynamičnosti a flexibilitě se ozývá stále důrazněji také ze světa ekonomiky a řízení. Umožňuje totiž přenášet na samotné aktéry stále větší díl nákladů, jež dříve nesly soukromé firmy, ale také sociální stát a další organizace.¹²

¹² O tom, jak původně levicová hesla osmašedesátého roku byla v osmdesátých a devadesátých letech 20. století převzata do slovníku firem a jejich manažerů, pojednávají podrobně Luc Boltanski a Eve Chiapello v práci *Le nouvel esprit du capitalisme* (1999).

Jestliže vývoj organizované modernity lze popsat jako konvencionalizaci sociálního jednání uvnitř hranic sociálních subsystémů, pak druhá krize modernity přináší naopak erozi a rozostření hranic a spolu s tím proces dekonvencionalizace, či deregulace. Současně dochází k erozi dřívějších základů kolektivní identity, tedy třídní příslušnosti a členství v národním státu. Tyto procesy jsou opět interpretovány různě, stále však v tradici dvou protikladných diskursů modernity.

Ti, kdo dávají přednost diskursu osvobození, hovoří o pozitivních trendech směrem k větší pluralizaci praktik, k vyšší flexibilitě, k širšímu prostoru pro svobodnou volbu a pro rozhodování každého nezávislého jednotlivce. Dědici diskursu disciplinizace hovoří naopak o hrozbách, jež se skrývají za postupující desorganizací společnosti, za rostoucí nestabilitou a za nárůstem všudypřítomné nejistoty.

Toto zdánlivě zcela protikladné hodnocení dnešní situace vychází ovšem z podobných východisek. Sociální realita přítomnosti je oproti éře organizované modernity, která kulminovala během třiceti poválečných let, nesporně výrazně pohyblivější, je mnohem tékavější, nestálější, epizodičtější, dočasnější, proměnlivější, prchavější, na první pohled chaotická a s vývojem jen obtížně předpověditelným. Neplatí v ní řada pravidel, jež byla až dosud brána za daná, zaručená a pro všechny stejně závazná.

Zatímco prvý tábor odvozuje právě z těchto vlastností dnešní doby svou víru v to, že prostor svobody se před každým otevírá v mnohem větším rozsahu, než bylo myslitelné kdykoliv v minulosti, tábor druhý zdůrazňuje obrovskou nejistotu, která tuto situaci na každém kroku doprovází.

V obecné rovině se mohou pochopitelně obě hodnocení vzájemně doplňovat, protože si ve skutečnosti tak zcela neodporují. Aby však byly podobné analýzy vskutku sociologické, musely by postoupit o krok dále a pokusit se určit, zdali jsou šance na větší svobodu – a stejně tak rizika větší nejistoty a většího ohrožení – rozděleny ve společnosti náhodně, anebo jsou distribuovány podle určitých sociálně podmíněných charakteristik. Jsou skutečně právě ti, kdo byli zvýhodněni většími možnostmi volby, zároveň též ohroženi vyššími riziky? Neformují se náhodou skupiny, které zažívají výrazný vzrůst nejistoty, aniž je to kompenzováno rozšířením prostoru pro vlastní volbu? A pokud existují skupiny, které jsou vystaveny osvobozujícím i omezujícím a znejistujícím faktorům současně, v jakém směru narůstá jejich svoboda a ve kterých ohledech roste naopak jejich ohrožení? Od soustředění pozornosti právě na tyto otázky odvádí sociologii mimo jiné nástup takzvané postmoderního uvažování.¹³

V každém případě je doprovodným rysem druhé krize modernity výrazné rozvolnění sociálních identit, které se ustavily v době organizované moder-

¹³ O postmoderně jako o výrazu rezignace na sociologické uchopení změn probíhajících v souvislosti s nástupem druhé krize modernity pojednáme blíže v souvislosti s analýzou vývoje sociální v kapitole 10 této práce.

nity. Třída a třídní vědomí, které byly v době klasické sociologie významným prvkem při budování sociální identity a představovaly hranice, podél nichž probíhalo vnitřní rozdělení společnosti, ztrácejí své pevné obrysy. Slábne také sociální stát, který byl spolu s národním prvkem neméně významný pro budování kulturní identity a který sloužil směrem navenek k odlišení členů společnosti od nečlenů.

Slábnutí těchto dvou dříve tak významných souřadnic sociální orientace ovšem neznamená, že spolu s nimi mizí problémy, na něž v dřívějších fázích modernity tyto instituce odpovídaly. Sociální třídy slábnou, ale sociální nerovnosti se rozhodně nezmírňují, spíše narůstají. Národní státy slábnou, avšak potřeba nálezení se oproti minulosti rovněž nezmírňuje. Velká část chaosu a nepřehlednosti dnešní konstelace je právě důsledkem přetrvávání starých problémů a současně poklesu významu, či přímo kolapsu těch institucí, jichž bylo k řešení těchto problémů v dřívějších fázích modernity využíváno.

1.3.5 NÁSTUP SPOLEČNOSTI SÍTÍ

Řešení druhé krize modernity je spatřováno v nahrazení velkých formálních, vysoce centralizovaných a byrokratizovaných organizací pružnými, pohyblivými a měnlivými sítěmi.¹⁴ Takové sítě byly aplikovány nejprve ve firemní oblasti a manažerská filozofie osmdesátých a devadesátých let 20. století je líčí jako hypermoderní uspořádání, kde namísto hierarchie, strnulosti, příkaznictví a plánování nastupuje vertikální propojení, nápaditost, iniciativnost a velká schopnost improvizace.¹⁵ Ve firemní oblasti vznikají sítě z formálních organizací prostě tím, že řídicí centrum velkých firem se zbavuje zbytku hierarchicky členěné pyramidální firemní struktury a podle potřeby se dočasně napojuje na síť drobných subdodavatelů a poskytovatelů služeb. Odpadá tak nutnost vydržovat dohlížecí a řídicí aparát střední úrovně, neboť subdodavatelé výrobků a služeb si vzájemnou konkurencí sami nad sebou vykonávají dohled. Externalizace maximálního počtu funkcí na autonomní subdodavatele umožňuje nahradit hierarchickou kontrolu kontrolou tržního typu.

¹⁴ Zatím sociologicky nejdůkladnější práci o nástupu společnosti sítí představuje trojdílná monografie Manuela Castellse nazvaná *The Rise of the Network Society* (1996). Blíže o problematice sítí viz kapitola II této práce.

¹⁵ Luc Boltanski a Eve Chiapello v již vzpomenuté práci z roku 1999 konstatují určitý paradox vzniku filozofie sítí. Do manažerské literatury byl slovník sítí přenesen z hesel a požadavků levice konce šedesátých let. To, co mělo sloužit k větší emancipaci zaměstnanců, bylo použito ke zvýšení profitu z investovaného kapitálu. Například heslo autonomie umožnilo snížit náklady na kontrolu důrazem na sebekontrolu zaměstnanců. Požadavek autenticity byl přeložen jako návod k diverzifikaci zboží a k jeho výrobě v menších sériích. Pod heslem osvobození byla odstraňována tabu, jež dosud bránila zpeněžit některé morálně povážlivé druhy zboží a zábavy. A konečně heslo kreativity umožnilo ve vyšší míře vykořisťovat schopnost imaginace.

Diskurs osvobození tyto organizační proměny jednoznačně vítá a spatřuje v nich návrat ke svobodnému kontraktu, uzavíranému vždy případ od případu mezi dvěma formálně zcela rovnými stranami. V zrcadle tohoto diskursu jsou sítě nehierarchickým, zcela rovnostářským uspořádáním, v jehož rámci má každý z účastníků naprosto stejné právo navazovat kontakty s kýmkoliv druhým a udržovat je po tak dlouhou dobu, po kterou je pro něj daný kontrakt výhodný. Síť tak údajně vedou k demokratizaci hospodářského života, neboť všem svým účastníkům dávají naprosto stejná práva a zcela stejné možnosti.

Diskurs disciplinace naopak upozorňuje na to, že „zeštíhlení“ firem, dosahované tímto způsobem, vůbec neznamená, že centra firem se stávají méně mocnými, než byla dříve, a že v jednáních se svými subdodavateli a poskytovateli služeb vystupují jako rovný s rovným. Velké firmy se nerozpouštějí v moři kontraktů, uzavíraných mezi sobě rovnými v prostředí čistého trhu. Naopak, i po zrušení dřívější organizační hierarchie existuje výrazná mocenská asymetrie mezi centry velkých firem a subdodavatelskou periferií. Tato asymetrie dokonce neustále narůstá, neboť slabší účastníci sítí jsou nuceni navzájem si v tvrdé konkurenci srážet své náklady i nároky, zatímco dominantní účastníci mohou své výjimečné postavení upevňovat nejrůznějšími dohodami o spolupráci, rozdělováním trhů či přímo fúzemí.

Z oblasti ekonomiky se síťové uspořádání šíří i do jiných sfér společenské reprodukce, a to včetně oblasti sociální, kde tento proces úzce souvisí s krizí zaměstnanecké společnosti, s krizí sociálního státu, s problematikou nové chudoby, marginality a exkluze.¹⁶

Z hlediska sociologické teorie je nyní podstatné rozhodnout, do jaké míry nástup sítí znamená zpochybnění logiky konvencionalizace. Pokud by se ukázalo, že sítě pouze úsporněji a s větším ziskem pro některé své účastníky naplňují stejné funkce, jaké dříve plnily konvencionalizované organizace, pak mezi organizovanou modernitou a společností sítí je rozdíl jen nepodstatný. Síť by pak sloužily jen jako kosmetická úprava, jejímž cílem je zastříti napětí mezi abstraktními systémy reprodukce modernity a zájmy a potřebami konkrétních individuálních aktérů. Síť by v tomto případě umožňovaly přenášet z těchto obecných systémů na samotné aktéry odpovědnost za vše, co je na systémech reprodukce modernity neuspokojivé a problematické. Veškerá odpovědnost za rizika plozená moderní společností by tak byla externalizována stejně spolehlivě, jako jsou prostřednictvím sítí externalizovány náklady velkých firem a organizací. Síť by v tomto případě byly jen jakýmsi maskovacím sítěmi, jimiž by se kryly narůstající vnitřní rozpory modernity.

Pokud se naopak ukáže, že fungování sítí vede k radikální dekonvencionalizaci, pak by nástup společností sítí znamenal podobnou historickou revoluci, jakou bylo nahrazení tradiční společnosti společností moderní. V tomto

¹⁶ O důsledcích tohoto vývoje pro oblast sociální pojednává blíže kapitola 12 této práce.

případě bychom skutečně stáli v jistém slova smyslu na prahu společnosti post-moderní a sociologie, pokud by tento historický přelom vůbec přežila, by musela být založena na nějakých zcela nových a dosud neznámých základech. Prakticky všechny její předpoklady o fungování (moderní) společnosti by totiž byly přímo v kořenech zpochybněny. V tomto případě by bylo nutno brát zcela vážně varování: „Jestliže postmoderna znamená zpochybnění jakékoliv možnosti poskytnout validní reprezentaci sociálního světa, pak termín postmoderní sociologie by odporoval sám sobě“ (Wagner 2001: 164).

1.4 ROZPORNÉ MYŠLENKOVÉ DĚICTVÍ – OSVÍCENSTVÍ A KONZERVATISMUS

Procesy individualizace a diferenciací podsystemů, které tvoří ze sociologického hlediska nejvýznačnější rysy moderní společnosti, spolu úzce souvisejí. Ve stejné míře, v jaké se autonomizuje sféra politiky, ekonomiky, či vědeckého poznání, aby fungovaly každá podle svých vlastních principů, vymaňuje se jednotlivec z komunitního prostředí, do něhož byl dříve zasazen a s nímž do značné míry splyval.

Rozpad relativně nediferencovaných tradičních pospolitostí vyvolal na prahu modernity dvojí protikladnou reakci. Osvícenství ho jednoznačně přivítalo a postavilo na něm svoji vůdčí ideu – myšlenku pokroku. Konzervativní myšlení naopak tento proces odmítlo a do všech svých základních kategorií zabudovalo výrazný protest proti takovému vývoji.

Sociologie vznikla z obou těchto myšlenkových tradic a pokusila se jich obou využít ve svém úsilí o smíření řádu a vývoje, sociální statiky a sociální dynamiky. Klasičtí sociologové spolu s osvícenci uznávají, že moderní svět je oddělen od předchozích společností hlubokou propastí, za kterou se již nelze vrátit. Zároveň ovšem spolu s konzervativci oceňují úctyhodnou stabilitu, s níž se tradiční řád dokázal po nesčetné generace stále znovu reprodukovat. Prvky osvícenství a prvky konzervatismu nalezneme u jednotlivých sociologů přítomny v různém poměru, a jestliže u Augusta Comta nakonec převážil mystický konzervatismus, Karel Marx zůstal ze všech klasiků sociologie nejvíce zavázán racionalitě osvícenství.

1.4.1 ZÁKLADNÍ KATEGORIE OSVÍCENSTVÍ A KONZERVATISMU

Je pravda, že osvícenství nahradilo víru rozumem, není to však pravda celá. Přesněji je říci, že osvícenství nahradilo víru v boha vírou v pokrok. Základem této nové, osvícené víry byla hluboká důvěra v to, že společnost má schopnost sebeorganizace. Poté, co stará forma společnosti ztratila svoji původní vitalitu a definitivně upadla, dokáže historie vytvořit z desorganizace zcela novou a úspěšnější podobu sociálního a morálního řádu. Myšlenka pokroku se tak rodí jako sekularizovaná verze ideje boží prozřetelnosti.

Jestliže osvícenství nahrazuje nadpřirozené přirozeným, náboženství vědou a božské právo právem přirozeným, není v tom naprostá ztráta kontinuity s náboženským myšlením. „Příroda“ je osvícenci uctívána podobně exaltovaně jako bůh věřícími a osvícenský „rozum“ je dědicem křesťanské duše minimálně v tom smyslu, že představuje vlastnost, jíž se člověk naprosto liší od ostatních tvorů. Právě tak jako náboženství přiznávalo duši všem lidem, osvícenci stanoví, že lidská povaha je všude stejně rozumná, rozdíly jsou jen povrchní, druhotné, ať již jsou způsobeny historickými náhodami, předsudky, či lokálními zvláštnostmi.

Víru ve spasení nahradila u osvícenců víra v nekonečné možnosti zdokonalování člověka a celé lidské společnosti. Pokrok, který byl povýšen na hlavní zákon společnosti, neznamená nic jiného, než že každé následující období je rozvinutější, než bylo období předchozí. Každá následující epocha má tedy blíže ke stavu dokonalosti, který je jen sekularizovaným výrazem pro individuální i kolektivní spásu.

Ústředním ideálem osvícenců se stala realizace humanity, tedy principu, který představuje pozemské ztělesnění rozumu. Jakákoliv společenská instituce má v představách osvícenců své oprávnění pouze tehdy, přispívá-li k rozvoji lidské osobnosti, tedy stojí-li důsledně ve službách rozumu.

Osvícenské vzývání rozumu bylo moderní v tom smyslu, že jednoznačně podporovalo proces individualizace stejně jako proces funkční diferenciaci podsystemů. V osvobození individua ze sociálních tlaků zděděných z minulosti a v jeho emancipaci od ducha tradice spatřovali osvícenci způsob, jak rozumu uvolnit cestu k tomu, aby společnost nově zrekonstruoval a přivedl ji k větší a dokonalejší harmonii, než jaká vládla ve společnosti tradiční. Kritika předsudků, pověr a zděděných privilegií byla podstatnou součástí a předpokladem takové rekonstrukce. Vycházela z konstatování, že minulé poměry neodpovídaly lidské povaze, tedy že byly málo rozumné.

Osvícenci se stali v určitém ohledu předchůdci všech pozdějších kritiků a kritik, jež moderní dobavhojném počtu přináší. Jejich odsouzení minulých poměrů bylo totiž mnohem jednoznačnější, konkrétnější a přesvědčivější než jejich představy o tom, jak by měly vypadat poměry do budoucna žádoucí. V těchto představách byli až příliš neurčití a nejednou frázovití. Jejich kritika společenských poměrů, doprovázená vírou v rozum, je neustále stavěla před stejný problém, s jakým se muselo vyrovnávat křesťanství, mělo-li sladit představu o dobrotě a všemohoucnosti boží s evidencí zla ve světě, jenž byl bohem stvořen. Osvícenci museli zase vysvětlit, jak je možné, že ve světě, jenž se řídí zákony rozumu, existuje tolik pověr, předsudků a iracionality. V případě křesťanů i osvícenců je vysvětlení podáno skrze koncepci odcizení, kdy výtvar se obrací proti svému určení a proti svému tvůrci, zatímco teprve překonání odcizení v budoucí rozumně uspořádané společnosti povede k obnovení původní harmonické jednoty.

Osvícenci řešili tuto otázku podobně jako křesťané. Zatímco křesťané spatřovali příčinu zla v absenci víry v boha a chtěli zlo odstranit šířením

víry, osvícenci nalézají původ všeho zla v lidské nevědomosti, v absenci rozumu, a chtějí je odstranit podobně misijním způsobem, pomocí vzdělávání a osvěty.¹⁷

Konzervativní myšlení nepřijalo procesy individualizace a diferenciaci s porozuměním a ve všech bodech s osvícenstvím polemizuje. Velmi zřetelně si uvědomovalo, že diferenciaci podsystemů znamená degradaci náboženství – z hlavního svorníku celé pospolitosti se náboženství mělo stát jen soukromou záležitostí věřících. Proces individualizace je pro konzervativce stejně nepřijatelný, protože vede k záměně významu celku a jeho částí. Na rozdíl od osvícenců se konzervativci nedomnívají, že instituce společnosti jsou zde pro člověka a mají být měněny podle jeho přání. Instituce typu rodiny, církve, komunity či národa jsou naopak významnější než jejich členové, neboť každého z nich bezesbýtku formují a přetrvávají. Za vše, čím individuum je, vděčí společnosti a nebyť jí, jednotlivec se svými hodnotami by vůbec neexistoval. Individuum je tedy v jistém smyslu jen abstrakcí, produktem působení společenských vztahů a institucí. Problém odcizení má proto u konzervativců zcela jinou podobu než v myšlení osvícenců. Z pohledu konzervativních myslitelů žil člověk v souladu se společností, dokud nepřišly moderní revoluce. Teprve jejich vinou a v důsledku rozbourání starých institucí, jež byly pro své členy blahodárné, začali lidé strádat. Ztratili v nich důvěrně známé opory, bez kterých jim společnost připadá nesmyslná a cizí. Moderní společnost se svým kultem rozumu tak přináší odcizení v podobě sociální a morální desintegrace. Překonat toto odcizení znamená vrátit se k tradičním formám lidského soužití.

Rozum má podle konzervativců jen rozkladné tendence a není možné na něm založit žádné trvalé společenství. Každé takové společenství je drženo pohromadě především vzájemnými city, sympatiemi, pouty loajality, ochotou k oběti, tedy vlastnostmi, které nejsou kalkulovatelné chladným rozumem. City a afekty mají pro uspokojivé lidské soužití nemenší význam než zvyky a tradice. Osvícenská kritika údajně „iracionálních“ citů a afektů pouze podřívá nejposvátnější opory společnosti a konzervativci kladou velký důraz na význam posvátného pro udržování řádu a integraci celku.

Oproti osvícenskému snu o rovnosti klade konzervatismus naopak důraz na statusové odlišnosti a na hierarchii, na nichž je založena stabilita všech pospolitostí počínaje rodinou přes církve až po stát. Požadavek rovnosti všechny tyto bytostně hierarchické útvary rozkládá a tím nakonec poškozuje i ty, kdo se rovnosti tak pošetile a krátkozracc domáhají. Jestliže je člověk oproštěn a vzdálen od své komunity, nezískává větší svobodu a více práv, ale jen nesnesitelnou osamělost, úzkosti a obavy.

¹⁷ Posledním dědicem tohoto křesťansko-osvícenského syndromu se stala ideologie vzdělanostní společnosti, která v nekvalifikovanosti populace vidí zdroj všech sociálních problémů a zcela v intencích osvícenství spatřuje v šíření vzdělání, chápaném ovšem v čistě instrumentálním pojetí, lék na nejrůznější projevy zla ve společnosti.

Důraz, který kladou konzervativci na význam nadindividuálních skupin a institucí, je namířen proti osvícenskému vyzvedávání kontraktu, tedy ujednání, jež spojuje na přechodnou dobu a s určitým omezeným cílem navzájem nezávislá individua. Základem společnosti není podle konzervativců smlouva uzavřená ze svobodné vůle mezi nezávislymi jednotlivci. Nejdůležitější instituce, jako je rodina, lokální komunita či náboženská obec, nejsou produktem nějakého smlouvání, byly zde před každým ze svých současných členů a přetrvávají je. Sama schopnost uzavírat kontrakty a dodržovat je vzniká – právě tak jako individua, která tak činí – teprve jako produkt dlouhého kultivačního působení skupiny a jejích hodnot na své členy.

1.4.2 SOCIOLOGICKY NEJVÝZNAMNĚJŠÍ OSVÍCENCI

Z předních osvícenců ovlivnili klasiky sociologie především myslitelé francouzští, což bylo dáno mimo jiné úlohou, kterou právě myslitelé této země sehráli při formování sociologie v průběhu 19. století.¹⁸

Baron Charles Louis Montesquieu (1689–1755) měl pro vývoj věd o společnosti takový význam, že někteří historici sociologie začínají výklad dějin této disciplíny právě rozbořem jeho díla, především rozbořem jeho obsáhlé práce *De l'Esprit des Loix* (1748), na které autor pracoval více než dvacet let.¹⁹

Montesquieu předznamenal vznik sociologie již tím, že jeho hlavním cílem bylo odkrýt zákony vývoje společnosti skrze studium empirických faktů. Tento cíl se snažil naplnit nejprve na konkrétním historickém případě a učinil tak v práci pojednávající o příčinách velikosti a pádu Římské říše – *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734). Nepřeceňuje význam individuí pro dění ve společnosti, hlavní roli přisuzuje povaze institucí a jejich vývoji. Zohledňuje přitom nikým nezamýšlené dopady lidského počínání. Úpadek Římské říše vysvětluje především jako důsledek počátečních úspěchů Římanů, které vedly postupně k takovým změnám v politické struktuře (centralizace, změna formy vlády, úpadek samostatnosti provincií), jež nakonec vyústily do kolapsu říše.

Ve své práci z roku 1748 se Montesquieu snaží zobecnit tento pohled na vývoj celé lidské společnosti, kterou chápe jako navzájem úzce propojený systém zvyků a institucí. Charakter společnosti i jejích členů je přitom do značné míry určován mimospolečenskými faktory, jako je zeměpisné prostředí a klimatické podmínky. Montesquieu ovšem není geografický determinista. Rozhodující faktor, jenž utváří lidské ideje a jednání, spatřuje v pozici, kterou daný člověk v rámci společnosti zaujímá. Tímto stanoviskem Monte-

¹⁸ Přehledné zpracování vlivu osvícenství a konzervatismu na formující se sociologii obsahuje kniha editovaná Tomem Bottomorem a Robertem Nisbetem (1979), z níž v této části výkladu vycházíme.

¹⁹ Práce vyšla v roce 2003 česky pod názvem *O duchu zákonů*.

squieu jako jeden z prvních předznamenává až mnohem později ustavenou disciplínu – sociologii vědění.

Podobně jako jiní myslitelé 17. a 18. století věnuje Montesquieu velkou pozornost úvahám o formách politické organizace a tyto formy přejímá, opět ve shodě se svými současníky, z antického rozlišení monarchie, despotie a zřízení republikánského. Montesquieu se ovšem snaží nalézt příčinný vztah mezi charakterem společnosti a formami vlády. Uvažuje především o početnosti společnosti a o její sociální struktuře. Republika, monarchie a despotie korelují s nárůstem velikosti populace. Zároveň akumulace bohatství narušuje solidaritu mezi členy společnosti a působí tedy ve stejném směru jako nárůst velikosti spravovaného útvary.

Montesquieu ovlivnil Augusta Comta přesvědčením, že dění ve společnosti se řídí zákony podobně jako dění v přírodě, a zřejmě také úvahami o hierarchii věd, které zkoumají různé části reality. Ovlivnil však výrazně také Emila Durkheima, který se jeho dílem zabývá v latinsky psané práci, jež tvořila podle tehdejšího zvyku součást jeho doktorské obhajoby. Způsob, jakým Montesquieu líčí poměry v malých republikách, je nápadně podobný Durkheimově pojetí mechanické solidarity. V obou případech nacházíme stejně vysokou míru sociální solidarity a stejně vysoký stupeň vzájemné rovnosti a majetkové homogenity společnosti. Naopak ve velkých a komplexních společnostech jsou lidé na sobě závislí v důsledku pokročilé dělby práce. Již Montesquieu věděl rovněž to, co Durkheim o více než jedno století později opakuje s velkým důrazem v polemice s liberálním pojetím společnosti: kontrakty uzavírané mezi lidmi nejsou prvotním společenským faktem, naopak ony samy se mohou rozvíjet jen díky prostředí, které na kontraktu založeno není. V díle barona de Montesquieu nalezneme tuto myšlenku obsaženu v tezi, podle níž rodina, jako základní společenská instituce, není výsledkem nějakého kontraktu, nýbrž pěstuje v lidech vlastnosti, díky nimž jsou pak teprve schopni kontrakty uzavírat a dodržovat.

Další z francouzských osvícenců Jacques Turgot (1727–1781), významný finančník a politik, ovlivnil bezprostředně zejména Augusta Comta, ale zprostředkovaný vliv bychom našli i u řady dalších sociologů, kteří vycházeli z myšlenek evolucionismu. Podle Turgota se vývoj lidstva významně liší od dění v přírodě, jež probíhá v opakujících se cyklech. Hovoří o univerzální historii lidstva, během níž dochází ke stále plnějšmu uplatňování lidského potenciálu. Vývoj tak spěje ke stále větší dokonalosti člověka i celé společnosti. Existuje přitom úzká analogie mezi člověkem jako individuem a vývojem lidstva jako celku. Vývoj se týká všech oblastí lidského ducha, přičemž náboženství, morálka, umění, vědění i politické instituce se rozvíjejí ve vzájemných vazbách. Tento rozvoj je kontinuální, každé nižší stadium je nezbytným mezistupněm k dosažení stadia vyššího a dokonalejšího.

S podobnými myšlenkami jako Turgot přichází téměř o generaci mladší Jean Condorcet (1742–1794), jeden z mála osvícenců, kteří se dožili Francouz-

ské revoluce. Původním vzděláním matematik, úředník Turgotova ministerstva financí, účastnil se aktivně Francouzské revoluce a zemřel ve vězení jako jedna z obětí sporů mezi jakobíny a girondiny. Jeho práce, pojednávající o historickém vzestupu lidského ducha – *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794) – je manifestem osvícenské víry v možnosti nekonečného zdokonalování lidstva pomocí vědeckého poznání. V jejích deseti kapitolách Condorcet popisuje pokrok lidského poznání, který nevratně postupuje přes všechny překážky, jež jsou mu kladeny do cesty. Svými politickými postoji Condorcet o sto let předstihl nejliberálnější z liberálních myslitelů, což šokovalo Saint-Simona i Augusta Comta a dodnes šokuje nejednoho konzervativce. Byl velkým odpůrcem otrokářství, vyslovoval se za práva žen včetně jejich přístupu do veřejných úřadů, podporoval zavedení všeobecného hlasovacího práva, všeobecně přístupného vzdělávání, svobodu vyznání pro všechny náboženské sekty, sociální zabezpečení pro chudé. Požadoval zřízení mezinárodního soudu pro souzení rozepří mezi státy, zavedení občanských sňatků a rozvodů, kontrolu porodnosti a vyslovoval se pro zákaz trestu smrti.

Jean-Jacques Rousseau (1712–1778) ovlivnil ze všech myslitelů 19. století nejvýrazněji Karla Marxe, ale do jisté míry také Emila Durkheima. Jde zejména o myšlenku, podle níž společnost v minulosti i přítomnosti deformuje člověka a znásilňuje jeho povahu, která není od přírody zlá. Původní rovnovážné stadium, kdy lidé žili vedle sebe, aniž si navzájem škodili, tak bylo nahrazeno společenským útlakem a je nyní na přítomnosti, aby provedla důslednou reorganizaci společnosti a vyvinula takový sociální řád, který bude v co největší harmonii se zákony přírody. Rousseau rozvádí tyto myšlenky ve své práci o původu nerovnosti mezi lidmi *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (1754) a dále v knize pojednávající o společenské smlouvě – *Du contrat social* (1762).

Podle Rousseaua nevznikla společnost na základě svobodného kontraktu, ale v důsledku toho, že silnější a bohatší donutili slabší a chudší, aby se jim podřídili a aby jim sloužili. Nerovnost mezi lidmi, která se rozvinula právě až na určitém stupni vývoje, vede k nejistotě a násilí. Na ochranu vlastnictví vznikají zákony, politická moc a války. Lidé jsou tak drženi pohromadě silou, což odporuje lidské povaze a je tedy nerozumné. Tento stav není nevyhnutelný. Je třeba docílit toho, aby nikdo nebyl podřízen jinému člověku či skupině, ale všichni aby se dobrovolně podřídili veřejnému zájmu. Tak vznikne společnost, ve které bude každý chráněn sjednocenou mocí všech svobodných a rovných spoluobčanů.

Na rozdíl od ostatních myslitelů, kteří kladli akt společenské smlouvy na počátek společnosti a spatřovali v něm základ, jenž v minulosti umožnil lidské soužití, Rousseau se domnívá, že společenská smlouva teprve musí být uzavřena. Lidské soužití bylo dosud udržováno násilím a rozhodně nevzniklo jako snaha boj všech proti všem ukončit. Myslitelé společenské smlouvy typu Thomase Hobbesa mylně připisovali přirozenému stavu ty vlastnosti (boj

každého s každým, krutost a násilí), jež se rozvinuly právě až ve společnosti. Sociální kontrakt je tedy nutno teprve uzavřít, má-li být násilí ukončeno a má-li být všem zaručena svoboda a rovnost, o kterou společnost své členy ve skutečnosti připravila.

Jean-Jacques Rousseau ovlivnil Marxe myšlenkami o soukromém majetku jako hlavním zdroji konfliktů a deformací, jimiž trpí lidská společnost. Ovlivnil ho též vizí radikální reorganizace lidské společnosti, tedy představou uzavření skutečné společenské smlouvy, která všem lidem zaručí opravdovou rovnost a svobodný rozvoj.

Rousseau ovšem ovlivnil také například Emila Durkheima. V jeho konceptu obecné vůle, které se mají dobrovolně a ve svém zájmu podřídit všichni členové společnosti, je možno spatřovat předobraz Durkheimovy kategorie kolektivního vědomí, jež rovněž působí na všechny členy společnosti a motivuje je k osobním obětím, činěným ve veřejném zájmu, stává se tedy vlastním garantem morálky v Durkheimově pojetí.

V Rousseauově koncepci není obecná vůle diktátem, jež by někteří či většina společnosti vnutili ostatním. Je projevem přirozeného stavu, který narušuje každý, kdo se nechá unášet pouze svými osobními touhami a ambicemi. Toto Rousseauovo pojetí vychází ze základní představy osvícenství, podle níž skutečné zájmy celku a každého z jeho členů jsou identické, protože jednotlivci i společnost jsou řízeni tímtož rozumem. Klasická sociologie tuto tezi o jednotě zájmu celku a jeho částí bezezbytku a na dlouhou dobu a v zásadě nereflektovaně přejímá. Tato teze se objevuje právě tak v Marxově učení jako v systému pozitivismu Augusta Comta, ale najdeme ji také v Durkheimově pojetí společnosti či v evolucionismu Herberta Spencera. Je přítomna též v úvahách prakticky všech naturalistických sociologií druhé poloviny 19. století a přežívá hluboko do 20. století například v koncepcích strukturního funkcionalismu či v teorii směny.

Myšlenka o úzké korespondenci mezi zájmy celku a zájmy jednotlivců našla v sociologii své vyjádření například v důrazu, jaký je kladen na význam procesu socializace pro normalitu osobnosti, či v podobě teorie, jež člověka definuje rolemi, které plní v sociálním systému. Tato myšlenka se zpravidla navíc pojí s osvícenským optimismem, podle něhož jednota zájmů celku a jeho částí bude stále narůstat ve prospěch obou stran. Taková osvícenská představa přežívá až do současnosti v četných teoriích modernizace.

U Rousseaua je však možno nalézt také jednu z prvních kritik osvícenského optimismu. Modernizace přináší stále více nerovnosti, moderní společnost lidi stále více rozděluje, místo aby je spojovala. Sociální řád ovládaný soukromými zájmy se stále více vzdaluje od řádu přirozeného. Odtud naléhavost jeho apelu na uzavření společenské smlouvy, bez níž bude tento rozchod plodit stále více zla, konfliktů a sociální nespravedlivosti.

Z mimofrancouzských myslitelů osvícenství bývá jako sociologicky vysoce relevantní vyzvedáváno dílo Adama Fergusona (1723–1816). Patřil ke skotské

škole spolu s filozofem Davidem Humem (1711–1776), či zakladatelem liberální ekonomie Adamem Smithem (1723–1790). Nejznámější Fergusonovou prací je nesporně jeho pojednání o dějinách občanské společnosti – *Essay on the History of Civil Society* (1767).²⁰

Zcela sociologický je Fergusonův důraz na to, že společnost se neskládá z jednotlivců, nýbrž ze skupin, jejichž prostředí má určující vliv na rozvoj lidských emocí i intelektu. V polemice namířené proti Rousseauovi Ferguson zdůrazňuje, že studium společnosti musí být založeno na empiricky ověřitelných faktech, nikoliv na filozofických spekulacích.

Ve vývoji lidské společnosti rozlišuje Ferguson dávno před Morganem tři fáze: divoštví, barbarství a konečně „uhlazenou, zdvořilou“ etapu vývoje. Předznamenává tím pozdější periodizace evolucionistů. Chybí mu ovšem optimismus osvícenských představ o pokroku. Jeho pojetí vývoje je cyklické, fáze vzestupu jsou následovány poklesem a rozpadem, když příslušníci daného národa vyčerpají sílu, s níž usilovali o své cíle.

Podobně jako Montesquieu pracuje Ferguson s principem nezamýšlených důsledků jednání, který působí, že výsledek lidského konání bývá často v rozporu s tím, co bylo jednajícím původně zamýšleno. Více jak sto let před Georgem Simmelem se zamýšlí nad kladnými dopady konfliktů ve společnosti. Konflikty přispívají ke kohezi společnosti a dávají skupinám pevnou formu (dnes bychom řekli: identitu), která by byla nedosažitelná bez opozice vůči skupinám jiným. Ferguson se zamýšlel rovněž nad kladnými i zápornými dopady dělby práce. Za její klad považoval zvyšování výroby a zdokonalování každé ze specializovaných činností. Zároveň však dělba práce ohrožuje integritu pospolitosti a má na příliš specializované účastníky odcizující dopady. V těchto úvahách Ferguson předznamenal jak Karla Marxe, tak také Emila Durkheima.

Z osvícenců působících v německy mluvícím prostředí měl k sociologickému kladení otázek blízko Johann Gottfried Herder (1744–1803). Tento teolog, historik a filozof byl obeznámen se spisy Montesquieua i Rousseaua. Studoval v Královci u Kanta a na přímluvu Goetha působil ve Výmaru jako kazatel u knížecího dvora. Jeho základním, sociologicky relevantním dílem jsou čtyřsvazkové *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1783–1791).

Právě u Herdera je dobře patrná spojitost mezi myšlením náboženským a idejemi osvícenství. Přesvědčení o existenci zákonů, podle nichž se řídí vývoj společnosti, zakládá Herder na domněnce, že bůh, který stanovil zákony

²⁰ Tato Fergusonova práce vyšla česky v roce 1966 pod názvem *Historie občanské společnosti*. Kromě této knihy je Adam Ferguson autorem dalších významných prací, mezi nimi *History of Progress and Termination of the Roman Republic* (1782), v níž si klade podobné otázky jako třicet let před ním Montesquieu, jímž byl ostatně – jako velká část jeho současníků – výrazně ovlivněn.

vývoje přírody, by stěží ponechal vývoj lidstva náhodě. Lidstvo, které v rámci těchto zákonitostí jedná, získává s postupem času stále větší vhléd do jejich charakteru a právě díky vzrůstu svého poznání realizuje pokrok v dějinách.

Herder požadoval studovat povahu zákonů lidské společnosti na základě empirického materiálu a za tímto účelem sepsal „kulturní dějiny“, což jsou vlastně dějiny národů. Národy vytvářejí svoji kulturu ve vzájemné interakci, a to nikoliv tím, že by pasivně napodobovaly jeden druhý, nýbrž skrze tvůrčí přejímání cizích prvků a jejich integraci do vlastního systému. Každý národ prochází přitom svým vlastním cyklem vzestupu tvůrčích sil a jejich následného vyčerpání a úpadku. Herder uznával jednotu všeho lidstva, plnohodnotnost všech ras a všech národů, které se na společném díle pokroku podílejí.

Výrazně sociologické jsou rovněž Herderovy názory o lidské povaze a jejím formování. Člověk je ve vývoji svých schopností plně závislý na druhých lidech. Bez mnohostranného působení společnosti by se v něm nikdy lidské schopnosti nemohly rozvinout. Velký význam proto přisuzoval – a to je další nesporný rys osvícenství – nutnosti a žádoucnosti vzdělávání všech vrstev národa.

Z německých osvícenských filozofů výrazně ovlivnil svým dílem vývoj sociologie Immanuel Kant (1724–1804), a to především svojí teorií poznání, na kterou později navázal německý novokantismus, jenž výrazně ovlivnil nejen Maxe Webera, ale také kupříkladu Georga Simmela a pozdější stoupence formální školy v sociologii. Weberova metodologie vychází z (novo) kantovských představ o tom, že kategorizace analyzovaného dění je možná jedině díky klasifikačním schémátům, která do procesu poznání vnáší sám badatel. Kantovu gnoseologii se pokusil sociologizovat Emile Durkheim ve svých úvahách o sociální determinovanosti základních forem našeho poznání.

Filozofie Georga Wilhelma Friedricha Hegela (1770–1831) výrazně ovlivnila především myšlení Karla Marxe, a to počínaje jeho raným filozofickým stadiem, kdy se vyrovnával s podněty mladohegelovců. V rovině sociologicky zvláště relevantní reaguje Marx především na Hegelovy myšlenky obsažené v práci *Základy filozofie práva* z roku 1821. Hegel se zde vyslovuje k problematice občanské společnosti, kterou chápe zároveň jako výraz postupujícího trendu ke svobodě, jenž prochází dějinami od dob antiky a vzniku křesťanství, a jako konfliktní pole pro uplatňování egoistických zájmů. Odtud význam státu, který z pozice rozumu působí jako vrchní arbitr v konfliktních situacích, a význam státní byrokracie jako strážkyně všeobecného zájmu. Hegel se domníval, že posláním moderního evropského státu je smířit princip antické polis (podřízenost všech občanů celku) se zásadou svobody individua, jež je plodem křesťansko-germánského vývoje. Celoživotně ovlivňovala Marxovo dílo Hegelova dialektická metoda, jejímž prostřednictvím se tento vrcholný klasik německé filozofie snažil vyjádřit nejen povahu zákonitostí vývoje (včetně vývoje společenského), ale také povahu nezamýšlených důsledků sociální činnosti.

1.4.3 SOCIOLOGICKY NEJVÝZNAMNĚJŠÍ KONZERVATIVCI

Konzervativní myšlení se formovalo v přímé polemice s idejemi osvícenců, a to jak v souvislosti s hodnocením Francouzské revoluce, tak také s hodnocením sociálních proměn, které doprovázely revoluci průmyslovou. Konzervativci útočili především proti přirozenoprávnímu individualismu s jeho chápáním rovnosti a svobody. V ostré polemice s těmito názory vyzvedávali sociologicky vysoce relevantní hodnoty, které osvícenci zcela opomíjeli a které byly naprosto cizí liberálnímu myšlení.

Konzervativci vycházejí ze zcela opačného výkladu vztahu jednotlivce a společnosti, než jaký podali osvícenci. Odmítají přiznat primát v tomto vztahu nezávislým individuům a odmítají pojímat společnost jako prostou sumu jednotlivců, propojených čistě účelovými kontrakty, jež lze kdykoliv navázat a kdykoliv zase vypovědět. Zdůrazňují naopak závislost jednotlivce na celku, do něhož se rodí bez vlastního rozhodnutí a který ho utváří svými vlivy. Proto soustřeďují pozornost na nadosobní instituce typu rodiny, místní komunity, gildy, církve, národa.

Společnost je v jejich pojetí přísně hierarchicky uspořádaný celek, kde mezi vrcholkem a základnou pyramidy existuje stupňovitě a zároveň spojitě učeněné předivo velkého množství statusových vrstev a skupin. O těchto skupinách a jejich členech nechtějí konzervativci hovořit abstraktně, jako by byly vytrženy ze svých místních a časových souřadnic. Je to dáno tím, že ve svých úvahách vycházejí z předmoderních poměrů, kdy právě časová a místní ukotvenost tvořila významný definiční znak všech sociálních útvarů.

Konzervativní myšlení předznamenává sociologický pohled také ve svém odporu vůči ekonomickému redukcionismu. Klasický konzervatismus odmítá ekonomizující pohled na člověka jako na kalkuluující bytost, jejíž hlavní, ne-li dokonce jedinou prioritu je maximalizace osobního zisku. Důraz je naproti tomu kladen na ty složky jednání, ve kterých se jednotlivec chová bytostně neekonomicky, neboť hájí hodnoty, které nelze poměřovat na stupnici „má dáti – dal“, a respektuje nadindividuální závaznost zájmů skupin, jejichž je členem, ať již se jedná o rodinu, lokální komunitu, obec věřících či národ.²¹

Za otce politického a sociálního konzervatismu bývá považován anglický myslitel Edmund Burke (1729–1797). Ve své knize *Reflections on the French Revolution* (1790) považuje za legitimní jen takovou společnost, jejímž zákla-

²¹ Odtud vycházejí mnohé společné styčné body mezi konzervativci a stoupenci socialismu. Konzervativci počátkem 19. století odsuzují kapitalismus často příkřeji než socialisté. Zatímco socialisté v něm vidí nutnou fázi při přechodu od minulosti k budoucnosti, konzervativci 19. století považují kapitalismus za projev nevratného úpadku a degenerace. Právě ty vlastnosti, které socialisté na kapitalismu akceptují (technický pokrok, moderní způsoby organizace, proces urbanizace aj.), kritizují konzervativci nejvíce. Konzervativci se shodují se stoupenci socialismu v tom, že odsuzují velké průmyslové vlastnictví a hlavně finanční kapitalismus spojený s burzovními spekulacemi.

dem jsou patriarchální rodina, pevná náboženská víra, příslušnost k sociální třídě a k lokalitě. Oproti této společnosti, jejíž integritu zajišťují posvátné tradice, staví Burke společnost moderní, která je založena na demokratické nivelizaci, na ničím nebrzděném podnikání a na kultu omezeného počtářského rozumu. Takovou společnost nedrží pohromadě nic závazného a je odsouzena k nestabilitě. Ze zmíněného kontrastu mezi tradiční stabilitou a moderním rozvratem vychází Burke ve své kritice revolucionářů, kteří chtějí zrušit hierarchii komunitních vazeb, aby vytvořili chaos, jenž je „sociální a neslušný“.

Již Edmund Burke formuluje myšlenku, která se stala jednou z ústředních koncepcí všech konzervativních teorií společnosti a která silně ovlivnila řadu sociologických směrů. Jedná se o pojetí společnosti jako celistvého organismu, jehož jednotlivé části spolu kooperují a přitom všechny podléhají témuž principu harmonie a rovnováhy. Organicismus byl vždy spojen s odmítáním radikálních zásahů do společenského systému a s představou vývoje jako série postupných kroků, skrze které se rozvíjí jen to, co bylo v sociálním organismu od počátku zakódováno. Jakékoliv umělé zásahy do tohoto organismu plodí, podle názoru konzervativců, pouze zmatky, násilí a chaos.

Z priority, kterou přisuzuje systému společnosti před každým z jeho jednotlivých členů, odvozuje Burke nesprávnost osvícenského chápání svobody a lidských práv. Jednotlivci nemají žádná práva sami za sebe, mají jen ta práva a ty svobody, které jsou spojeny s typem komunity, do níž se narodili. Protože všechna práva a všechny svobody jsou odvozeny od statusově odlišných skupin, nevyplývá z pojmu práv a svobod žádný nárok na rovnost mezi jednotlivci.

Velký důraz na význam tradice vede Burke k formulaci myšlenky, která nalezla ohlas zejména v Comtově sociologii. Jde o zásadu, podle níž společnost představuje nezrušitelný svazek mezi těmi, kdo ji v dané chvíli tvoří, dále těmi, kdo již dávno zemřeli, a konečně těmi, kdo se ještě nenarodili. Právě proto, že společnost je tvořena dlouhým řetězcem generací, nemá žádná z nich právo ničit zvyky a bourat instituce, které zdědila a které patří stejně tak generacím minulým jako budoucím. Odtud také Comtův výrazný odpor k revolucím, stejně tak jako jeho myšlenka, že každá společnost se skládá z větší části z těch, kdo již zemřeli.

Z francouzských konzervativců přichází s nejsystematičtějším pohledem na společnost bezesporu Louis de Bonald (1754–1840), jehož také zakladatel sociologie Auguste Comte oceňuje nejvýše. Mezi Bonaldovými pracemi vyniká jeho kniha o povaze moci *La Théorie du Pouvoir* (1796), napsaná v emigraci v Heidelbergu. Její autor byl znechucen tím, co nazýval „anglickým systémem“, a byl přesvědčen, že pokud individuum ztratí své kořeny rodinné, církevní a komunitní, může z toho vzejít jediné všeobecná nestabilita. Podle Bonalda je nejdůležitějším úkolem doby opět dát lidem pocit bezpečí a solidarity, který před revolucí nalézali v lůně církve, rodiny, korporace a obce.

Právě na ostrém kontrastu mezi tradičními jistotami a novými nejistotami staví Bonald celý svůj výklad. Společnost je výtvořem božím, a nikoliv výtvořem svých individuálních členů. Základem sociálního života není individuální svoboda, ale nadosobní autorita, která rovněž pochází od boha. Hlavním rysem organizace společnosti je hierarchie, nikoliv rovnost. Jednotlivci mají více povinností než práv, ať již se jedná o jejich závazky vůči rodině, církvi, komunitě či jiné skupině.

Bonald nezastíral svůj obdiv ke středověku jako k době, kdy všechny posvátné zásady sociálního uspořádání byly dodržovány a každá z četných skupin ve společnosti plnila funkce, které jí ve svém plánu bůh předurčil. V návratu k tomuto uspořádání viděl jedinou možnost, jak společnost uchránit před rozkladem a nevratným úpadkem.

Proti osvícensko-liberální tezi o autonomii emancipovaných jednotlivců Bonald zdůrazňuje, že člověk existuje pouze pro společnost, a ta si ho utváří podle svých vlastních cílů. Tato myšlenka, zbavena svého náboženského základu, se později stala východiskem četných sociologických koncepcí, přičemž Comte a Durkheim šli v tomto ohledu dále než Marx.

Domnívat se, že základní jednotkou společnosti jsou individua, je podle Bonalda tak málo smysluplné jako hledat základ živého organismu v neživých prvcích, či rozkládat prostor do linií anebo vysvětlovat povahu přímky z jednotlivého bodu. Skladebními částmi společnosti mohou být vždy zase jen menší společnosti, tedy skupiny. Tuto Bonaldovu argumentaci opakuje slovo za slovem později Auguste Comte, když vysvětluje, proč je podle jeho názoru individualismus „chorobou Západu“ a proč je nutno za základní stavební jednotku společnosti považovat právě patriarchální rodinu.

Jednotlivý člověk, zbavený ochrany společnosti, není ničím. Veškeré vědění, jímž disponuje, a všechno kulturní chování, které ho odlišuje od zvířete, čerpá ze společnosti. Také tato myšlenka sociologii výrazně ovlivnila a stojí v pozadí teorií socializace, teorií rolového chování i četných teorií patologického jednání, stejně tak jako teorií vycházejících z kategorie hodnotového konsensu jako základu veškeré sociální integrity.

Bonald, podobně jako jiní konzervativní myslitelé, věnoval zvláštní pozornost těm sociálním jevům, které intenzivně působí na každého jednotlivce, a přitom samy nevznikly úsilím žádného individua, nemají tedy svého konkrétního autora. Příkladem takové instituce je jazyk, který teprve umožňuje individuální myšlení i kooperativní jednání. Protože lidé nejsou schopni myslet vně jazyka, nemohli vymyslet ani jazyk, což je pro Bonalda nezvratným důkazem božského původu jazyka. Podobně jako gramatické normy, ani morální normy nebyly vytvořeny žádným konkrétním člověkem, také ony tedy mají svůj společenský, což u něj znamená božský, původ.

Co se týká samotné moci, Bonald trvá na tom, že žádná pozemská instituce si nemůže nárokovat monopol na její výkon. Autorita je božského původu a na tomto světě se o ni musí podělit celé spektrum jejich vykonavatelů, mezi

ními rodina, církev a stát. Jedno z hlavních provinění Francouzské revoluce spatřuje v tom, že stát si přisvojil veškerou moc a tím o ni připravil všechny ostatní instituce. Ve své teorii moci se Bonald zabývá odděleně mocí politickou, mocí náboženskou a tím, co nazývá „sociální výchovou“. Pod tímto označením rozebírá moc, na niž má nárok rodina, škola, profesní asociace a další socializační instituce.

Důraz, který klade na význam zprostředkujících institucí, jež mají své místo mezi státem a jednotlivými individui, sblížíje Bonalda s liberálními mysliteli typu Alexise de Tocquevilla, či dokonce s radikály, jako byl Proudhon. Ti všichni se obávají situace, která nastala právě v důsledku revoluce, jež odstranila tyto zprostředkující instituce a tím obrovsky vyhrotila nepoměr sil mezi izolovanými jednotlivci a všemocným státem.

Skupinová příslušnost individuí v rámci nejrůznějších asociací stavovských, profesních a dalších je podle Bonalda zárukou skutečné svobody mnohem více než formální rovnost atomizovaných členů společnosti. Proto také doporučoval, aby zastoupení v reprezentativních orgánech bylo realizováno podle těchto asociací, a nikoliv na základě pouhé mechanické příslušnosti k teritoriální jednotce, kterou je volební kraj či okrsek. Přesně tentýž požadavek vznáší o sto let později Emile Durkheim, který chce z profesních korporací vytvořit pospolitosti zároveň politické, sociální, vzdělávací a morální, to vše přesně v intencích Louise de Bonalda.

Zrod ničím nemírněného individualismu, jenž rozkládá společnost, připisuje Bonald protestantskému náboženství. I když nebyl první, kdo tuto vazbu odhalil, analyzoval ji s výjimečnou systematickostí. Spojoval protestantství s převládnutím kupecké mentality a v posledních důsledcích s odklonem od hodnot duchovních k materiálním. Podobnou logiku sleduje o sto let později Max Weber ve své práci o vztahu mezi protestantskou etikou a rodícím se duchem moderního kapitalismu. Bonaldův a Weberův výklad spojuje také to, že oba pracují s mechanismem nezamýšlených důsledků jednání, když ukazují, jak původně čistě náboženský fenomén vedl až ke zpochybnění víry (de Bonald), či k odkouzlení světa (Max Weber).

Právě ztráta víry a pokles náboženství jsou pro společnost osudové. Bonald chápe náboženství zcela sociologicky, když zdůrazňuje, že slovo „religion“ pochází z latinského slovesa „religare“ ve smyslu „spojovat dohromady“. Individualizace víry, se kterou přichází protestantství, tuto nejcennější kvalitu náboženství přímo v jádru zasahuje a do budoucna činí soudržnost společnosti více než problematickou. Tyto Bonaldovy úvahy se staly integrální součástí sociologického výkladu náboženství a do posledních důsledků byly dovedeny Emilem Durkheimem.

Zbývá dodat, že v souvislosti se svým skupinovým pojetím společnosti věnoval Bonald velkou pozornost instituci rodiny a je dokonce autorem pojednání, v němž porovnává rodinu zemědělskou a průmyslovou. Vychází z myšlenky, že průmysl a obchod svádí lidi dohromady, aniž je skutečně spo-

juje, zatímco venkovský život lidí sice prostorově rozptyluje, ale přitom jim dává větší pocit vzájemné sounáležitosti. Městské a průmyslové prostředí považuje v této souvislosti za rozkladné a hájí tezi, podle níž ekonomická samostatnost jednotlivců v továrním systému více poškozuje rodinu, než prospívá jejím členům, které uvrhává do prostředí stálé nejistoty. Hájí přednosti rodiny patriarchální a v tomto ohledu inspiroval nejen konzervativního křesťanského sociologa Fréderica le Playe, ale hluboce ovlivnil také jednoho z tvůrců anarchismu Pierra Josepha Proudhona.²²

Jak ukázal nejpřehledněji Robert Nisbet (viz Bottomore a Nisbet 1979), základní myšlenky, které spojují všechny klasiky konzervatismu, vytvářejí zároveň podstatnou část myšlenkové výbavy většiny klasických sociologů. Jedná se o přesvědčení o prioritě sociálního, tedy nadosobního před individuálním, dále o představu o vzájemné závislosti všech částí sociálního organismu, ale též o víru v nutnost existence posvátných, tabuizovaných hodnot jako předpokladu soudržnosti společnosti, o důraz na význam zprostředkujících asociací, jež slouží jako obrana před atomizací společnosti a snižují asymetrii mezi mocí celku a bezmocností jeho částí, a konečně přesvědčení o nutnosti zachování určité formy sociální hierarchie jako obrany před sociální desorganizací.

K Nisbetově analýze lze dodat, že kritika modernity, obsažená v konzervativním myšlení, je zaměřena jak proti modernímu procesu individualizace, tak proti tendenci modernity k prohlubující se diferenciaci podsystémů.

Výsledkem individualizace není, podle konzervativců, více svobody, ale pouze bezbrannější jednotlivec, zbavený náležení k sociálním útvarům, které v minulosti spolehlivě orientovaly jeho jednání, dodávaly smysl jeho existenci a umožňovaly mu vybudovat si silnou a stabilní sociální identitu. Individualizace se tak obrací proti samotným individuům, tvoří z nich jen amorfní masu vydanou na milost a nemilost anonymním tlakům moci, vycházejícím z moderního státu, a neméně anonymním zájmům soukromého podnikání. V tomto bodě konzervativci protestují proti stále odosobněnější logice abstraktních systémů, jež svými požadavky deformuje osamocená individua, zbavená všech bývalých komunitních opor.

²² Ke konzervativním myslitelům, kteří zastávali obdobné názory jako Burke a Bonald, patří ve Francii především současník de Bonalda a jeho přítel v exilu Joseph de Maistre (1754–1821), autor spisu *Úvahy o Francii – Considérations sur la France* (1796). Dále katolický kněz Hugues Felicité de Laménais (1782–1854) se svým *Pojednáním o náboženské lhostejnosti – Essay sur l'indifférence religieuse* (1817). Ze stejného myšlenkového proudu vyrůstá práce *Le Génie du Christianisme* (1802), pocházející od známého fancouzského básníka François René de Chateaubrianda (1768–1848). V německy mluvícím prostředí byl konzervatismus zastoupen mysliteli, jako byl Justus Moeser (1720–1794), Adam Müller (1779–1829), historik Friedrich Karl von Savigny (1779–1861) a s výjimkou svého raného období též pochopitelně filozof Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831).

Diferenciace podsystémů znamená pro konzervativce především ztrátu dominantního postavení náboženství jako tmelu celé společnosti. Náboženství bylo deklasováno tím, že bylo postaveno – to v lepším případě – naro-veň ostatním podsystémům života společnosti. Spolu s výsadním postavením náboženství ovšem padá jednota sociálního života a na místě integrativní sociální síly se objevuje velká prázdnota. Z nových sil, jež se snaží tento prostor zaplnit, pocítují konzervativci nejvíce antipatií vůči silám ekonomiky. Ekonomický diskurs, založený na individualismu a na koncepci kontraktu, nejenže nedokáže společnost opět propojit a vrátit jí ztracenou celistvost. Ekonomika, která se vydává za nejdůležitější faktor vývoje, ve skutečnosti pouze parazituje na mimoekonomických sociálních strukturách, čerpá z nich svoji sílu, a přitom je oslabuje a rozkládá.²³

²³ V tradicích konzervativního myšlení dokazují v polovině 19. století na bohatém empirickém materiálu Henry Maine, Otto von Gierke či Frederic William Maitland, že základem práva, suverenity a občanství v moderní společnosti není jen vůle a souhlas individuí, spojených prostřednictvím svobodně uzavíraných kontraktů. Všechny zmíněné jevy a instituce jsou také historickým důsledkem komunitního soužití a dědicem středověkých korporací.

KAPITOLA 2

AUGUSTE COMTE (1798–1857)

Nejenže duchovní zmatek umožňuje rozvoj korupce, on si ho přímo vynucuje jako jediný prostředek, jak dosáhnout určité shody, bez níž se sociální řád neobejde.

Auguste Comte, *Cours de la Philosophie positive* (3. díl, s. 47)

Auguste Comte je považován za zakladatele sociologie, a to především díky tomu, že dal disciplíně její jméno a systematizoval oblasti, jimiž se měla zabývat. Vznik samostatné vědy o společnosti právě v jeho době byl ovšem dán širšími souvislostmi jak v oblasti sociálního vývoje, tak také vývoje poznání. Auguste Comte sám tuto dobovou podmíněnost vzniku sociologie opakovaně zdůrazňoval, když hovořil o tom, že se narodil do doby, kdy již existovala věda, pojímaná jako univerzální výkladový princip veškerého dění, a kdy převratnost změn ve společnosti byla natolik evidentní, že bylo zapotřebí tyto změny – a spolu s nimi též povahu nové společnosti – systematicky vyložit.

2.1 FRANCIE V DOBĚ AUGUSTA COMTA

Auguste Comte prožil během svého ne příliš dlouhého života sedm odlišných politických režimů a k tomu bezpočet povstání a revolucí. Proto je celé jeho životní dílo propojeno jedinou ústřední myšlenkou – voláním po stabilním řádu.

Porevoluční Francie byla během restaurace v letech 1815 až 1830, ale hlavně po roce 1830 v zásadě již nikoliv feudální, nýbrž buržoazní společností. Byla ovládána vrstvou neurozených zbohatlíků, kteří přišli ke svému jmění nejednou velice podezřelým způsobem. Byli to lidé nízkého původu a zpravidla bez jakéhokoliv vzdělání, kterým chyběl životní styl urozených. Byli však velice energičtí a v honbě za majetky nemilosrdní, jak to vykreslil Honoré de Balzac ve své *Lidské komedii*.

Auguste Comte se přesvědčil na svém vlastním osudu, že stávat se dospělým v období restaurace znamenalo čelit materiální a duchovní frustraci. Příležitosti pro kariéru, které existovaly v revoluční a napoleonské Francii, byly nyní blokovány. Mnoho prominentních míst zaujali emigranti, kteří se vrátili

domů z exilu v cizině. Comtovi současníci, kteří absolvovali vysokou školu počátkem dvacátých let, museli čelit relativně nízké společenské poptávce po vzdělání a mnohé čekala nezajištěná budoucnost. Francie doby restaurace měla hodně lékařů a málo pacientů, mnoho právníků bez klientů a přemíru publicistů a novinářů. Mladí lidé, kteří vstupovali do tohoto chaotického světa, neměli žádné vysvětlení pro svůj osud a zpravidla ani žádný nápad, jak svoji situaci řešit.

I když po revoluci došlo k rehabilitaci církve a náboženství, mladí a vzdělaní lidé již náboženství nevěřili. Nebyl zde ani jiný systém hodnot, který by mohl zaplnit vzniklé hodnotové vakuum. Mladá generace přitom žíznila po nové víře, jež by dala smysl tomu, co se jí zdálo být zbaveno významu, a která by jí umožnila lépe čelit osamělosti a beznaději.¹

2.2 ŽIVOT A DÍLO

Auguste Comte (plným jménem Isidore Auguste Marie François Xavier Comte) se narodil 19. ledna 1798 v jihofrancouzském Montpellier. Jeho otec, pracovitý vládní úředník, byl zanícený katolík a skrytý royalista. V letech 1807 až 1814 vystudoval Comte s výborným prospěchem lyceum v rodném městě, kde ho silně ovlivnil především všestranně vzdělaný učitel matematiky Daniel Encontre.

Už během studií na lyceu se projevoval jako mimořádně nadaný, avšak na svou dobu příliš vzpurný student. Záhy pozbyl náboženskou víru a stal se přívržencem liberálních idejí a přesvědčeným republikánem, který snil o návratu slavných dnů revoluce. V létě roku 1814 byl přijat na pařížskou École Polytechnique s výsledky zkoušek, jež byly čtvrté nejlepší v celé zemi.²

Během krátké doby svého studia na Polytechnice patřil Comte opět k nejnadanějším, ale zároveň také k nejméně konformním studentům. Po roce a půl byl ze studií vyloučen za účast na protestu proti zastaralému způsobu výuky. Polytechnika podezřelá z podpory jakobinismu byla tehdy restaurační

¹ Těmito působivými slovy líčí atmosféru Francie doby Augusta Comta americký sociolog Lewis Coser ve svém přehledu mistrů sociologického myšlení (Coser 1971).

² École Polytechnique byla založena během revoluce roku 1794 jako přední vědecká škola ve Francii. Přípravovala své absolventy pro praktická povolání civilních a vojenských inženýrů. Mnozí její studenti byli silně reformně naladěni, a to jak vzhledem k organizaci vědy a vědeckého bádání, tak také vzhledem k poměrům ve společnosti. Setkávali se zde stoupenci myšlenek Saint-Simonových, Fourierových, ale i konzervativci typu Fréderica le Playe. Mnozí z nich se chtěli pokusit přenést technické přístupy inženýrství i na oblast sociální. Zákonů vědy chtěli využít k vytvoření nových společenských struktur a k vypěstování nových postojů. Také někteří z učitelů této školy chtěli pokračovat v tradici encyklopedistů a systematizovat roztržité vědění o přírodě i společnosti. Zejména ti, kteří se zabývali zákony pravděpodobnosti, zdůrazňovali podobnost hromadných jevů v přírodě a ve společnosti.

vládou uzavřena. Comte se načas vrátil do rodného Montpellier, kde navštěvoval po krátkou dobu přednášky z medicíny. Téhož roku se však vrací do Paříže, kde se žíví kondicemi z matematiky a uvažuje o emigraci do Spojených států. Poté, co byla Polytechnika po studentských nepokojích opět otevřena, Comte se již nepokusil o opětné přijetí, i když jediné přátelské vazby, které po celý život udržoval, ho pojily právě s bývalými studenty a některými učiteli této školy.

V létě roku 1817 byl Comte ve svých necelých dvaceti letech představen tehdy již téměř šedesátiletému Saint-Simonovi a stal se jeho osobním sekretářem, blízkým spolupracovníkem a spoluautorem řady statí. Právě skrze Saint-Simona se Comte seznámil s řadou pařížských intelektuálů, liberálních žurnalistů a spisovatelů, ale také bankéřů a podnikatelů.

Po dvou drobných prvotínách publikuje Comte v květnu 1822 v rámci Saint-Simonovy práce *Catéchisme des Industriels* a v nákladu pouhých sto výtisků svůj programový text o plánu na reorganizaci společnosti pomocí vědy – „Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société“. O dva roky později vychází tento text samostatně v nákladu tisíc výtisků a s plným Comtovým autorstvím. Do té doby latentní spory se Saint-Simonem o intelektuální prioritu společných textů a ohledně taktiky při reformování společnosti tehdy vyvrcholily a roku 1824 se Comte se Saint-Simonem definitivně rozešel. Téhož roku vzniká raná verze práce *Système de politique positive*, která byla kladně přivítána řadou renomovaných vědců, včetně Alexandra von Humboldta.

I když byl po roztržce se Saint-Simonem bez finančních prostředků, uzavírá Comte v roce 1825 po čtyřleté známosti sňatek s Caroline Massinovou a začíná jejich velmi nesouladné manželství. Skromně se tehdy živil kondicemi a psaním drobných textů do listu *Producteur*, který po smrti Saint-Simona vydávali jeho žáci.

V dubnu 1826 zahájil Comte ve svém bytě soukromý kurs, v němž zájemce seznamoval se zásadami své pozitivní filozofie. Tyto kursy navštěvovala řada členů francouzské Akademie i několik renomovaných učenců ze zahraničí. V důsledku přepracování, existenčních problémů a rodinných neshod podlehl Comte záhy duševnímu kolapsu a byl nucen již po třech pokračováních své kursy přerušit. Částečně se zotavil po osmi měsících hospitalizace teprve během roku 1827, kdy začal opět pracovat a v lednu roku 1829 své kursy pro veřejnost obnovil. Opět se mu podařilo získat pevný okruh nadšených posluchačů. Zároveň se ovšem stává terčem útoků specialistů z vědecké komunity, kteří mu zazlívají, že ve snaze o encyklopedické vědění propadá povrchnosti a diletantismu.

Během celé doby, kdy pracoval na svém hlavním díle *Cours de philosophie positive*, žil Comte ve vysloveně nuzných existenčních podmínkách a živořil na samém pokraji akademického světa. V roce 1832 získal pomocnou učitelskou funkci na Polytechnice a o pět let později funkci externího examinátora