

Jakub Mlynář
Miroslav Paulíček
Jiří Šubrt a kol.

Člověk v teoretické perspektivě společenských věd



Člověk v teoretické perspektivě společenských věd

Jakub Mlynář
Miroslav Paulíček
Jiří Šubrt a kol.

Recenzovali: doc. PhDr. Jan Váně, Ph.D.
doc. PhDr. Radomír Havlík, CSc.

Vydala Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum
www.karolinum.cz
Redakce Zuzana Leštinová
Grafická úprava Jan Šerých
Sazba DTP Nakladatelství Karolinum
První vydání

© Univerzita Karlova, 2017

© Jakub Čapek, Michaela Dvořáková, Jan Kalenda, Jan Kapusta,
Renata Kocianová, Martin Kopecký, Jitka Lindová, Jiří Loudín, Jakub Mlynář,
Miroslav Paulíček, Jakub Rákosník, Jáchym Růžička, Martin Soukup,
Marco Stella, Jiří Šípek, Jiří Šubrt, 2017

ISBN 978-80-246-3611-5

ISBN 978-80-246-3622-1 (pdf)



Charles University
Karolinum Press 2017

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

Obsah

Úvodem (<i>Jiří Šubrt, Miroslav Paulíček, Jakub Mlynář</i>)	7
Společnost individuí a sociologie figurací (<i>Jiří Šubrt</i>)	14
Je v sociologii umění místo pro umělce? (<i>Miroslav Paulíček</i>)	27
Vědec a zájem v perspektivách sociologie vědy (<i>Jáchym Růžička</i>)	36
Jací byli a jsou vůdci? Koncepce vůdcovství a jejich proměny (<i>Renata Kocianová, Martin Kopecký</i>)	48
Co máme na mysli, když říkáme „my“? Kolektivní identita, identifikace a kategorizace (<i>Jakub Mlynář</i>)	60
Individualizace v perspektivě historickosociologického myšlení (<i>Jiří Šubrt, Jiří Loudín, Miroslav Paulíček</i>)	77
Návrat člověka s emocemi (<i>Jan Kalenda</i>)	85
Individualita v sociální historiografii (<i>Jakub Rákosník</i>)	105
„Když socialitu poznáváme a vynášíme o ní soudy, je již dávno zde.“ Fenomenologická filozofie a sociologie (<i>Jakub Čapek</i>)	115
Přehodnocení moci společnosti a jedince v antropologii: ontologický relativismus a žitý svět každodennosti (<i>Jan Kapusta</i>)	124
Antropologie těla (<i>Martin Soukup, Michaela Dvořáková</i>)	135
Lidský jedinec z evolučního pohledu (<i>Jitka Lindová, Marco Stella</i>)	150
Uchopit a odstoupit. Poznámky k jevům empatie a distance jako tématům v umění (ale i běžném životě) (<i>Jiří Šípek</i>)	170
Galerie člověka? (<i>Jakub Mlynář, Miroslav Paulíček, Jiří Šubrt</i>)	176
Literatura	178
Medailonky autorek a autorů	203
Resumé	
The human being in the theoretical perspective of social sciences	207
Rejstřík jmenný	212
Rejstřík věcný	220

Úvodem

Jiří Šubrt, Miroslav Paulíček, Jakub Mlynář

Ralf Dahrendorf začíná svůj dnes již klasický¹ esej *Homo sociologicus* obrazem stolu, na němž stojí pečeně a víno. Tento obyčejný stůl vypadá docela odlišně, dívají-li se na něj například různí přírodní vědci, a ještě docela jinak vypadá jako součást naší každodenní skutečnosti. Fyzik zkrátka vidí tůž stůl jinak než chemik nebo botanik – ale také jinak než truhlář, gurmán nebo spisovatel. Stejně tak i sociální vědci, dívající se na člověka, vidí jej v různých perspektivách. Rozmanitost perspektiv či úhlů pohledu má navíc v sociálních vědách jistá specifika, která vyplývají ze skutečnosti, že badatel je vždy zároveň – nevyhnutelně – součástí zkoumané (sociální) reality.²

Všechny tyto pohledy člověka (nebo jakoukoli jinou nahlíženou realitu) určitým způsobem redukuje – už z jednoduché příčiny, kterou v návaznosti na filozofa Nelsona Goodmana výstižně formuloval Richard

- 1 V tomto ohledu je zajímavé, že značná obliba tohoto textu se týká především německy mluvících zemí, kde se prozatím dočkal již 17. vydání [Dahrendorf 2010], a tamní kritici jej označovali za „pravděpodobně nejvlivnější příspěvek k sociologické teorii, jaký se v Německu objevil od války“. O zvláštní kontroverzi celého tématu svědčí, že tentýž text byl v Anglii a Spojených státech amerických shledán – jak píše Dahrendorf v předmluvě k anglickému vydání – „ani trochu originálním, ani trochu stimulujícím“ [Dahrendorf 1968: v]. Anglické vydání nakonec mohlo vyjít jedině v rámci souboru jiných esejů a od roku 1968 se tato kniha žádného dalšího vydání nedočkala.
- 2 Bob Anderson, John Hughes a Wes Sharrock [1985] v podobné souvislosti připomínají distinkci původně vypracovanou Hilary Putnamem, jenž hovoří o *externalistech* a *internalistech*. První jmenovaná skupina zastává názor, že svět se skládá z objektů, které samy o sobě existují nezávisle na lidské mysli, a úkolem vědy je tyto objekty prostřednictvím konceptuálních teoretických nástrojů popsat a ustanovit jednoznačný vztah mezi „realitou“ a „jazykem vědy“. Internalisté oproti tomu tvrdí, že jakákoliv výpověď o „předmětech“ reálného světa je možná pouze s ohledem na nějaký referenční rámec, který však už v sobě obsahuje určité teoretické východisko, které se tak stává nedílnou součástí pozorovaného skrze samotný akt pozorování. Realita a jazyk (vědy) jsou v této druhé perspektivě komplexně a nerozlučně provázány [Anderson, Hughes, Sharrock 1985: 32].

Rorty, totiž že „svět neexistuje jen jediným způsobem, takže neexistuje ani nějaký jediný způsob jeho adekvátní reprezentace“ [Rorty 2006: 120]. Sociální vědy, jak ukazuje Dahrendorf, takto vytvořily například umělého člověka *homo oeconomicus*, který při svém rozhodování neustále racionálně zvažuje užitek a náklady, nebo člověka psychologického (psychological man), jenž se dokonale řídí nejnovějšími poznatky psychologie [Dahrendorf 2010].

V sociologickém myšlení se přístup k problematice lidského jedince pohybuje na široké škále, jejíž jeden krajní pól představují pokusy o rozpracování „sociologie osobnosti“ [Spitzer 1969; Kon 1971], zatímco druhý pól je spojen s tendencí eliminovat jedince z úvah o společenských strukturách a systémech – např. z pozic teoretického či metodologického „antihumanismu“ [Althusser a kol. 1970: 119; Luhmann 2006]. Všechna pojetí člověka, která se pohybují v těchto mantinelech, v jakémisi průsečíku jedince a společnosti, Dahrendorf nazývá *homo sociologicus*, a spojuje je s tehdy populárním konceptem sociálních rolí, který se v sociologii prosazoval od 30. let 20. století. K jeho rozvoji v té době přispěli zejména George Herbert Mead či Ralph Linton a později (v 50. a 60. letech) s ním pracoval Talcott Parsons [1964].

Nejběžnější a nejrozšířenější pojetí role, se kterým také pracuje Dahrendorf, zavedl Ralph Linton [1936: 113–114]. Ten vychází z představy, že společnost je prostorem utvořeným ze sociálních pozic (statusů), které jsou obsazovány lidskými jedinci. Ke každé z pozic se vztahuje nějaké očekávané a předepsané chování, které je pro držitele oné pozice závazné. Sociální role je tedy vzorcem chování, jež se očekává od jednotlivce v určité sociální pozici (jednotlivce s určitým statutem). Předpokládá se, že člověk se chová podle očekávání spojených s jemu uloženými rolmi; plní-li tato očekávání, je odměňován a dostává se mu společenského uznání, a naopak, nechová-li se tak, je trestán a postihován prostřednictvím sociálních sankcí.

Problém, o kterém píše Dahrendorf, pak však spočívá v tom, že lidskou osobnost zkrátka nelze redukovat na sociální složku tvořenou osvojenými a hranými rolmi, protože vedle této složky je tu ještě část druhá – individuální, svobodná. Tento předpoklad byl různým způsobem formulován řadou autorů už před Dahrendorfem – to je například případ Émila Durkheima a jeho konceptu „homo duplex“ [Durkheim 1995 (1914)]. Durkheim říká, že lidská bytost je rozdvojená. V každém z nás existují dvě vědomí, dva aspekty našeho psychického života: osobní a neosobní. Fyzické tělo je zdrojem našich neutuchajících přání a tužeb, našeho egoismu, zatímco naše socializovaná bytost je výtvořem společ-

nosti, která žije a jedná skrze nás a kontroluje a brzdí projevy egoismu prostřednictvím internalizovaných sociálních požadavků. Jedna část naší existence je tedy čistě individuální a má kořeny v naší tělesnosti. Druhá část naší existence je sociální a představujeme v ní pouze prodloužení společnosti [Durkheim 1995 (1914): 30]. Náboženské koncepce „nesmrtelnosti“ lidské duše jsou tak podle Durkheima dány právě společností, která jedince přesahuje. Ve vztahu k lidskému jednání má přítomnost požadavky zcela odlišné od těch, které jsou obsaženy v individuální přirozenosti.

Podobné přístupy najdeme i u dalších klasických autorů. Podle Georga Simmela je člověk dvojakou bytostí s výrazně ambivalentní povahou. Situaci lidské bytosti charakterizuje tak, že její jedna část je orientována navenek, je přitahována společností, asociací s druhými lidmi, zatímco druhá část této bytosti je světem sama pro sebe, touží po autonomii, nezávislosti a odstupu od druhých [Simmel 1970: 1–7]. William I. Thomas a Florian Znaniecki rozlišili dvě složky lidské osobnosti – temperament a charakter – první z nich je přirozeně daná, druhá je společensky zformovaná [Thomas, Znaniecki 1958: 1844–1846]. George Herbert Mead podává charakteristiku lidského „já“ – „*Self*“ jako rozporuplné jednoty dvou složek „*I*“ a „*Me*“ [Mead 1977: 209–246]. „*I*“ je individuální, subjektivní složka, která je aktivní a tvořivá. „*Me*“ je objektivní, pasivní složka, která je utvářena především zvnitřněnými postoji sociální skupiny či společnosti, k níž jednotlivec náleží.

Sociologická konstrukce *homo sociologicus* je problematická především proto, že neponechává místo pro lidskou svobodu, kreativitu a autonomii. Člověk v tomto pojetí nemá žádný jiný rozměr než kvalitu hráče předepsaných rolí. Role jsou donucujícím a determinujícím faktorem. Jejich prostřednictvím se projevuje nadvláda společnosti nad jednotlivcem. Proto Dahrendorf klade otázku, kam se ve světě rolí poděla svoboda [Dahrendorf 2010: 47].

K podobnému závěru dospívá na základě rozboru této problematiky také Peter L. Berger, podle něhož navozuje takto zachycená sociální realita obraz přísného determinismu, představu světa jako vězení, ve kterém je člověk jako společenská bytost uvězněn a ze kterého není na první pohled úniku, protože veškeré lidské jednání je určeno a předepsáno společensky závazným repertoárem rolí, jejichž dodržování je ještě podepřeno nejrůznějšími formami sociální kontroly. Berger však dodává, že v tomto světě jsme uvěznění svým vlastním přičiněním [Berger 1991: 106], protože většinu rolí hrajeme rádi, dobrovolně, automaticky a samozřejmě, mnohdy dokonce s nadšením, neboť je to výhodné a přináší to odměnu,

peníze, slávu, prestiž a moc. Navíc si často ani neuvědomujeme, že role, které hrajeme, jsou historicky, sociálně, mocensky i jinak podmíněné.

K otázce svobody, kterou v sociologickém kontextu jako první zformuloval Dahrendorf, se Berger vyslovuje konstatováním, že tato svoboda se paradoxně dá uskutečnit a projevit pouze a právě jen ve světě rolí. Berger, inspirován Helmuthem Plessnerem, nachází přímo v tomto světě způsoby, jimiž lidé dokazují, že vnější donucující síla společnosti není všemocná a že oni jako hráči vynucených rolí nejsou bezmocní. Podle Bergera jde o transformace rolí, distance od rolí, manipulace s rolemi, nebo nakonec i odmítnutí rolí [ibid.: 112]. V Bergerově přístupu je tedy svoboda chápána především jako možnost osobní volby a případně i určitého inovativního jednání ve světě rolí.

Svoboda ve smyslu volby je akcentována zejména v koncepcích, které vycházejí z metodologického individualismu (např. teorie racionální volby [Esser 1993]). V nich se předpokládá, že pro člověka v určité sociální pozici neexistuje pouze jedna jediná cesta, nýbrž varieta (někdy širší, jindy značně omezená) možností, ze kterých volí na základě svých osobních preferencí a kalkulací. Člověk v tomto pojetí nicméně většinou vybírá z možností, které jsou už dopředu společensky dané, a navíc se obvykle rozhoduje podle kritérií, jež jsou už předem společensky zformovaná, a jako taková rozhodují o tom, co je považováno za žádoucí, výhodné, racionální, etické, prospěšné atd. Svoboda je tedy svobodou volit z možností, které společnost nabízí, případně tyto možnosti odmítnout, což však obvykle znamená opustit sféru toho, co je akceptované, a vydat se na dráhu, která opouští uznávané hodnoty a normy a vede k chování, jež má odchylný – deviantní – ráz.

Svoboda tak na jedné straně znamená volit z alternativ, které jsou dopředu společensky stanovené, na druhé straně však možnost jednat způsobem, který rámce toho, co je ve společnosti považováno za možné, uznávané a akceptované, překračuje. Jiné způsoby jednání – které Robert King Merton [2000: 146] označil jako „inovaci“, „únik“ a „rebelii“ – vedou nikoli ke stvrzování daného řádu, ale k vykročení za jeho hranice. A právě problematika inovativního či rebelujícího jednání zatím nebyla v sociologické literatuře uspokojivě zpracována. Sociologická teorie totiž má – a je to logicky snadno pochopitelné – tendenci orientovat se především na ty lidské projevy, které se vyznačují hromadným výskytem a opakovaným charakterem, nikoli na jednání, které má unikátní ráz a které přichází s něčím novým či subverzním.

Tato kniha se výše načrtnutým tématům věnuje z mnoha různých perspektiv – nejen pokud jde o míru obecnosti a rozmanitost konkrétních

zaměření, ale pokouší se také integrovat hlediska některých zdánlivě nesourodých přístupů a vědních oborů. V první kapitole se Jiří Šubrt zabývá sociologickými pohledy na člověka v rámci základní antinomie individualistických a holistických teorií. Propast mezi přístupy akcentujícími buď jednající individuum, nebo determinující společnost navrhuje překlenout prostřednictvím konceptu figurací Norberta Eliase, který pak (podobně jako Dahrendorfův esej) představuje motiv prostupující celou knihu. V závěru kapitoly se dostáváme k otázce, do jaké míry může konkrétní jedinec ovlivnit společnost, což je problém, který Elias řeší v souvislosti s Mozartem.

V souvislosti s uměním se touto problematikou zabývá kapitola Miroslava Paulíčka, který ukazuje, jak se perspektiva sociologie umění odvrátila od konkrétního jedince (geniálního umělce) ke společnosti, která tyto jednotlivce produkuje či konstruuje. Umělec se při tom stal sociologicky významným tématem nanejvýš v obecné (profesní) rovině, až na výjimky tedy nikoli jako jedinečná osobnost.

Následující kapitola Jáchyma Růžičky představuje tři různé pohledy na jedince ve společnosti, v tomto případě na vědce. Na příkladu Mikuláše Kusánského a jeho objevu vážení srovnává pojetí vědce u Roberta K. Mertona, Pierra Bourdieua a Thomase Kuhna. Stejně jako v předcházející kapitole o umění je i zde kladen důraz na to, že rozdílné pohledy by neměly být považovány za protikladné a vzájemně si konkurující, nýbrž že naopak přispívají k tomu, abychom sociální realitu chápali komplexněji.

Kapitola Renaty Kocianové a Martina Kopeckého pak systematizuje pohledy na vůdce, tedy jednotlivce, kteří mají vliv na jednotlivce jiné. Ohromné množství literatury, která v několika posledních desetiletích o vůdcovství a leadershipu vznikla, svědčí o zvýšeném zájmu o lidi, kteří jsou nositeli změn na různých úrovních, především však v rámci organizací. Proto je toto téma nejvýznamnější z hlediska psychologie a marketingu.

Pro současné sociologické pojetí člověka je naopak klíčový koncept identity, kterému je věnována kapitola Jakuba Mlynáře, jenž se zabývá otázkou, co vlastně lidé mají na mysli, když říkají „my“ (nebo „oni“). Přitom se zaměřuje především na tzv. kolektivní identity, jejich formy a možnosti jejich empirického zkoumání etnometodologickou konverzační analýzou. Přitom koncept kolektivní identity opět vytváří dvojaký obraz člověka; ten není nahlížen pouze jako bytost jednostranně podřízená sociálním tlakům, ale je zde i prostor pro individuální volbu. Na druhou stranu, kolektivní identita zároveň disponuje určitými hegemnickými a nivelizujícími rysy.

Kapitola Jiřího Šubrta, Jiřího Loudína a Miroslava Paulíčka pak historikosociologickou perspektivou ukazuje, jak se podle různých teoretiků stává lidský jedinec svobodnějším, odpoutanějším od tlaků společnosti tím, že se individualizuje (či je individualizován). Ulrich Beck však ukazuje individualizaci jako ambivalentní proces, protože v tomto zvyšování lidské svobody vznikají nové, institucionální závislosti a například také nutnost vyhovět požadavku flexibility.

V následující kapitole si Jan Kalenda všímá skutečnosti, že téměř ve všech společenskovedních obrazech člověka schází lidskému jedinci emoce. Emoce přitom nejsou jen psychologickým či fyziologickým fenoménem, ale mají důležitý sociální rozměr, jenž má relevanci i pro vytváření a změnu sociální struktury. Vysvětlování sociální prostřednictvím emocí má svá specifika a mechanismy založené na emocích se liší od jiných druhů mechanismů, které jsou v sociologii běžně používány. Kromě představení sociologie emocí kapitola ukazuje, že i teorie Pierra Bourdieua nebo kulturní sociologie Jeffreyho C. Alexandera ve svých východiscích koncept emocionálních mechanismů přinejmenším předpokládají, byť emoce zásadním způsobem nekonceptualizují.

Přestože největší vliv významných jedinců na dějiny se obecně přisuzuje pojetí člověka u historiků, kapitola Jakuba Rákosníka poukazuje na to, že i sociální historiografie se ve svých prezentacích minulosti potýká s problematickou dualitou jednání a struktury. Zaměřuje se na zhodnocení základních perspektiv sociální historiografie ve vztahu k vnitřní volnosti aktérů v utváření dějinného vývoje a vnějším determinantám podmiňujícím a formujícím jejich volní jednání.

Poté se kapitola Jakuba Čapka zabývá obrazem člověka a společnosti ve fenomenologické filozofii. Rozlišuje dva typy fenomenologie; na straně jedné husserlovský, který považuje společnost za něco člověku vnějšího, na straně druhé ten, který nachází společnost v nás samotných a který v textu reprezentují Martin Heidegger a Maurice Merleau-Ponty. Ukazuje se, že druhý uvedený typ fenomenologie má velmi blízko nejen k rozumějící sociologii, ale i k úvahám Pierra Bourdieua.

Kapitola Jana Kapusty představuje problém jednání a struktury pohledem etnografickým a antropologickým. Zpracovává téma prostřednictvím dat vycházejících z mayských studií a zvláště pak z etnografie nativního pojetí vztahu lidství a božství, v rovině antropologické odkazuje na tzv. ontologický obrat a fenomenologickou antropologii. Poukazuje také na problematičnost konceptuálních schémat založených v hluboce zažitých, byť nesamozřejmých dichotomiích typu lidské/ne-lidské, subjektivní/objektivní, intencionální/ne-intencionální či věčné/časné.

Antropologický přístup je vlastní i další kapitole Martina Soukupa a Michaely Dvořákové. Zaměřují se na zkoumání tělesnosti a představují specifickou koncepci antropologie těla, jejímž předmětem zájmu je studium lidského těla jako sociálního a kulturního jevu v čase a prostoru. Tato oblast antropologie se věnuje zejména způsobům, jak se tělo stává kulturním a sociálním jevem prostřednictvím tělesných modifikací a dále disciplinací a sémiotizací těla i jeho jednotlivých částí a funkcí.

Ačkoli se společenské vědy pochopitelně zabývají člověkem především po stránce sociální, nelze při výkladu lidského jednání opomenout ani biologické faktory. Kapitola Jitky Lindové a Marca Stelly proto přehledově představuje člověka z hlediska sociobiologie, etologie a v perspektivě evoluce. Evoluční psychologie zde opět zastupuje pojetí, v němž je jedinec různými, v tomto případě přírodními způsoby determinován.

Závěrečná kapitola Jiřího Šípka míří do jiné oblasti, v pohledu na člověka propojuje rovinu psychologickou a uměnovědní. Dahrendorfovskému tématu hraní rolí se věnuje prostřednictvím pojmů empatie a distance. Je-li člověk chápán jako herec, který se ke svým rolím různými způsoby vztahuje, řeší stejná dilemata jako herci skuteční. Nahlédnutí těchto „hereckých“ dilemat má potenciál nám napomoci nejen ve snaze o porozumění tomu, jaká je úloha a pozice jedinců v soudobé společnosti, ale i v úvahách o obrazech, které k zachycení sociální reality různé společenské vědy (mnohdy i nereflektovaně) vytvářejí a využívají.

Společnost individuí a sociologie figurací

Jiří Šubrt

Sociologické myšlení je neoddělitelně spojeno s určitými antinomiemi. Tou nejjobecnější je problém individua a společnosti, mezi nimiž podle Norberta Eliase zeje „propast“, kterou není snadné překlenout [Elias 2006: 25]. V knize *Společnost individuí* Elias vymezuje dva protikladné názorové tábory tak, že podle zastánců jednoho názoru „všechno závisí na individuích“, zatímco druzí naopak soudí, že „všechno závisí na společnosti“. První argumentují tím, že jsou to výlučně individua, kdo rozhoduje o tom, co bude a nebude vykonáno. Druzí namítají, že to, co jednotlivci činí, je jako takové vždy podmíněno společensky [ibid.: 68].

Máme tedy představu o tom, čím jsme jako lidská individua, a máme také jistou představu o tom, co to je společnost, avšak tyto dvě představy do sebe příliš dobře nezapadají. Přesto nelze pochybovat o tom, že individua tvoří společnost a že každá společnost je společností individuí [ibid.: 15]. Ačkoli tušíme, že ona „propast“ mezi individuem a společností reálně neexistuje, náš způsob myšlení je touto polaritou poznamenán a ta v něm neustále vytváří určité mezery a trhliny.

Antinomie, o kterých Elias hovoří, jsou v současné teoretické literatuře spojovány s různými terminologickými označeními; Jeffrey C. Alexander [1987] rozlišuje teorie *individualistické* a *koaktivistické*, Brian Fay v knize *Současná filosofie sociálních věd* klade do vzájemné kontrapozice pojmovou dvojici *atomismus* a *holismus*. Podle atomismu představuje každý jedinec svébytnou jednotku sociálního života nadanou schopností „řídít své jednání na základě svého přesvědčení a tužeb“ [Fay 2002: 45]. Atomisté chápou společnost jako souhrn jednotlivců a zároveň soudí, že sociální celky jsou převoditelné na činnost jednotlivců, kteří je tvoří. Fay spojuje atomismus s přesvědčením o „fundamentální singularitě jednotlivců“, o kterých se uvažuje, „jako by tím, čím jsou, byli nezávisle na svých vztazích k jiným lidem“ [ibid.: 46]. Za filozofického zakladatele

atomismu považuje Thomase Hobbesa, v sociálních vědách 20. století tuto pozici výrazně reprezentuje Friedrich von Hayek, který tvrdí, že sociálním jevům nelze porozumět jinak než prostřednictvím porozumění individuálním činům jednotlivců. V sociologii jsou počátky takto orientovaného metodologického individualismu spojovány s Maxem Weberem.

Protikladem atomismu je holismus, který Fay charakterizuje jako doktrínu, „podle které jsou vlastnosti jedinců výhradně funkcí jejich místa ve společnosti nebo v nějakém širokém systému významů“ [ibid.: 67]. Podle holismu je nutné brát za základ sociálních teorií vždy sociální celky, nikoli jejich jednotlivé příslušníky. Holismus nepřipouští, že by bylo možné teorie týkající se sociálních celků redukovat nebo převádět na teorie o jednotlivcích. Pro sociální vědy je klíčovou osobností holismu Émile Durkheim, za modernější verzi holismu Fay považuje především strukturalismus (Lévi-Strauss, Foucault aj.).

Protiklad, který Fay popisuje, má řadu aspektů, jež je možné vyjádřit v podobě dalších, vzájemně propojených dualismů. O třech z nich hovoří Derek Layder [1994: 3], je to dualismus individuum–společnost, mikro–makro a jednání–struktura. Distinkce individuální–sociální, kterou autor považuje za nejstarší a zároveň i nejvytrvalejší dilema sociologického myšlení, v zásadě koresponduje s opozicí atomismus–holismus, o které hovoří Fay. Layder upozorňuje, že problém tohoto dualismu spočívá v tom, že jednotlivce nelze stavět do příkré opozice vůči společnosti zkrátka proto, že mnoho potřeb a motivací, které lidské jedince ovlivňují, jsou vytvářeny sociálním prostředím společnosti, v níž tito lidé žijí. Jednoduše řečeno, neexistuje společnost bez individuí, která ji utvářejí, a zároveň nejsou jedinci, kteří by mohli existovat mimo vliv společnosti [ibid.].

Individualismus versus holismus

V individualistickém (atomistickém) výkladu se stává východiskem jednající individuum, které bývá mnohdy označováno jako (individuální) aktér, a jeho jednání, jemuž je vždy vlastní určitý smysl. Individualistické stanovisko předpokládá, že všechny sociální jevy se skládají z mnoha různých navzájem na sebe vztažených a propojených jednání jednotlivců, a navíc že tyto – často složité – jevy mohou být zpětně na jednání individuálních aktérů převoditelné. Principy individualistické sociologie zformuloval Max Weber.

Sociologie je pro Webera vědou o sociálním jednání. Ve své studii *O některých kategoriích rozumějící sociologie* z roku 1913 konstatuje, že předmětem sociologie je sociální jednání jednotlivců a její snahou je pochopit a vysvětlit průběh tohoto jednání prostřednictvím smyslu, který mu sama jednající individua přisuzují [Weber 1988: 432–438]. V pozdější práci *Základní sociologické pojmy* Weber charakterizuje sociologii jako vědu, která má sociálnímu jednání porozumět a tím ho kauzálně vysvětlovat v jeho průběhu i v jeho účincích [Weber 1998: 136]. Klíčový význam v tomto pojetí má německý pojem *Verstehen* – pochopení, porozumění, od kterého je odvozeno označení Weberovy sociologie jako *die verstehende Soziologie* – rozumějící, chápající sociologie.

Z hlediska Weberovy sociologie jsou všechny sociální jevy, útvary a vůbec celý společenský řád lidským výtvořem utvořeným ze sociálních vztahů mezi jednajícími individui, která sledují své vlastní záměry a hodnotové orientace; jsou to řady či komplexy navzájem propojených jednání lidských jednotlivců.

Obecně vzato, individualistické stanovisko přisuzuje primát subjektivitě – suverénní, svobodné individuální vůli, která se uplatňuje v jednání lidských jedinců. Individualistická perspektiva přináší pohled zdola, který nahlíží jedince jako aktéra, jenž vytváří společenskou realitu svými aktivitami na základě toho, jak záležitostí světa kolem sebe rozumí, jak si je interpretuje a jaký smysl nebo význam přisuzuje svým činům. Společnost, společenské instituce, struktury a systémy jsou něčím, co je budováno (případně konstruováno) odspoda v důsledku vzájemně provázaného jednání individuí, je to tedy výsledek mezilidských interakcí.

Holismus naproti tomu vychází z filozofického předpokladu, že celek je víc než suma jeho jednotlivých částí. Sociální realitu proto nelze vysvětlit prostřednictvím odkazů na jednotlivce a jejich individuální jednání, nýbrž je nutné ji vysvětlovat na základě jejích vlastních principů. Émile Durkheim tvrdí, že předmětem sociologie jsou tzv. sociální fakty, jejichž prvním základním znakem je to, že jsou nadindividuální, existují vně jednotlivce a do jeho vědomí vstupují jako něco vnějšího, na jeho vůli nezávislého. Druhým základním znakem je, že jsou vybaveny donucovací mocí a jsou schopny vykonávat na individuum sociální nátlak, kterému se jedinci podřizují [Durkheim 1926: 36–37, 46].

Příkladem sociálních faktů jsou pro Durkheima takové jevy jako náboženství, jazyk, právo nebo morálka. V knize *Elementární formy náboženského života* říká: mluvíme jazykem, který jsme sami nevytvořili; používáme nástroje, které jsme nevynalezli; opíráme se o zákony, které jsme

nezavedli. Každá další generace dědí sumu znalostí, které sama neshromáždila a za něž vděčí společnosti. Prostředí, v němž žijeme, se nám jeví jako zabydlené silami, které nás ovládají, ale také nám pomáhají. A tyto síly na nás působí tlakem, kterému se podřizujeme [Durkheim 2002: 235].

Durkheim chápe společnost jako skutečnost zvláštního druhu, kterou nelze jednoduše ztotožnit se součtem jejích jednotlivých částí, neboť má své vlastní specifické kvality, které nejsou převoditelné na individua. Ve vztahu k jedinci je společenské či kolektivní tím, co je určující a čemu se jedinec podrobuje. Společnost má vůči jednotlivci primát v tom, že tu existovala dlouho před ním a bude existovat také dlouho po něm. Je to celek, který má schopnost přinutit jedince žít a jednat určitým způsobem. Individuální jednání není v holistické perspektivě nahlíženo jako výsledek suverénního rozhodování jednotlivce, nýbrž jako důsledek společenských (funkcionálních) tlaků, kterými společnost na lidské jedince působí a kterým se tito podřizují.

Dějiny sociologie 20. století ukazují, že obě výkladové linie – individualistická i holistická – představují životaschopné badatelské strategie, které se transformovaly do mnoha konkrétních podob, do řady sociologických škol a směrů. S individualistickým přístupem se setkáváme v utilitaristických teoriích, které jsou založeny na představě *homo oeconomicus* (teorie směny, teorie racionální volby), ale také v interpretativní sociologii (zejména je to charakteristické pro fenomenologickou sociologii). Naopak z holismu vychází především strukturalismus, funkcionalismus a systémová teorie. Vedle toho se však v průběhu 20. století objevilo také několik badatelských přístupů, které chápou obě uvedené tendence jako jednostranné a omezené, a snaží se je proto nějakým způsobem překonat, přemostit anebo propojit. Do rámce tohoto proudu je možné zařadit i příspěvek k sociologické teorii, který zformuloval Norbert Elias.

Elias se ve své sociologii zcela programově snaží překonat rozpor mezi weberovskou a durkheimovskou sociologií. Oba přístupy mají podle Eliase cosi společného, oba jsou založeny na stejném omylu, na umělem, analytickém odtržení individua a společnosti; přičemž každý z nich potom akcentuje jinou perspektivu. Jak individualismus, tak holismus mají tendenci považovat své východisko (v jednom případě subjektivitu lidského jedince, v druhém případě objektivitu nadindividuální sociální reality) za cosi svébytného, co má vůči druhé, protikladné straně privilegovanou pozici, a to jak v ontologickém, tak v noetickém smyslu. Obě výkladové linie přitom narážejí na určité problémy, limity a omezení; v obou případech hrozí nebezpečí redukcionismu a simplifikace.

Individualismus je silný při výkladu jevů odehrávajících se na mikro-sociální úrovni, ale má obvykle potíž se zachycením toho, co přesahuje úroveň individuů a jejich interpersonálních vztahů. Chybí mu teoretické nástroje na vysvětlení takových makrosociálních jevů, jako je kultura, civilizace, modernizace, industrialismus, globalizace anebo fungování společenských subsystémů. Jinak řečeno: individualistické myšlení má problém s uchopením toho, co přesahuje interakční úroveň. Představitelé individualismu nejsou namnoze ochotni připustit, že některé procesy mají systémový charakter, tj. jejich hybatelem je samotný systém a jeho struktury, a že některé procesy uvádí do chodu systémová logika, která je na vůli jedinců nezávislá.

Vyzvedá-li individualismus – pokud jde o jedince – voluntarismus a svobodnou vůli, holistické přístupy mají tendenci přisuzovat vše podstatné nadindividuálním vlivům, tlakům a systémovým procesům, které jsou na vůli individuů nezávislé. Holismus vidí za vším zejména projevy určitých nadindividuálních entit nebo fungování sociálních struktur, systémů či subsystémů, jimž se jedinci musí podrobit. Vyloučení jedinců z perspektivy teoretického myšlení vede k tomu, že holismus musí přisoudit životní funkce samotným sociálním celkům – tedy systémům. Stoupenci holismu mají sklon pohybovat se na makroúrovni sociální reality, a pokud jde o jedince, ignorují jejich subjektivitu a individuální iniciativu a zdůrazňují naopak konformitu a podřízenost.

Elias podrobuje kritice obě tendence. Soudí, že ani jedna z nich nevede k adekvátnímu pochopení společnosti. V jednom případě je zachycena jen jako agregát jednotlivců, v druhém případě jako něco, co existuje mimo tyto jedince a nezávisle na nich [Elias 2006: 7].

Stoupenci individualismu mají podle Eliase tendenci vycházet z „atomů“, z „nejmenších částíček“ společnosti. Individua pro ně představují cosi na způsob samostatně stojících „stožárů“, mezi kterými se jen dočasně napínají „lana“ mezilidských vztahů [ibid.: 28]. Pro ty, kteří jsou zvyklí uvažovat individualistickým způsobem, je těžké pochopit, že společenské vztahy mohou mít nějakou vlastní strukturu a vlastní zákonitý vývoj [ibid.: 26]. Elias naproti tomu zdůrazňuje, že každý lidský jedinec žije zasazen do sítě („propletence“) mezilidských vztahů, v nichž je řadou funkcí odkázaný na jiné a jiní jsou odkázáni na něho. Tyto vztahy se v něm přinejmenším částečně odrážejí a stávají se součástí jeho osobního charakteru. Struktura těchto vztahů je v různých typech společnosti odlišná a žádný jedinec, ať už jsou jeho osobní kvality a dispozice jakékoli, se nemůže vymanit z dobové danosti a společenského rámce, a nemůže je ani naráz proměnit [ibid.: 23, 63]. Navíc každá společnost má své dějiny

a dokáže se měnit způsobem, který nikdo z jedinců, který je spoluvytvářel, nepředvídal ani nezamýšlel. Proto je potřeba se podle Eliase ptát, jak dochází k tomu, že koexistence a interakce mnoha lidských jedinců vede k vytváření něčeho nového, o co nikdo neusiloval a co nikdo neplánoval.

Pokud jde o holismus, stoupenci tohoto směru podle Eliase obvykle vycházejí z myšlenkového modelu spočívajícího na biologickém způsobu uvažování. Společnost si představují jen jako cosi nadindividuálního, jako nadindividuální organickou substanci, která existuje mimo individua. Za nositele společenských zákonitostí potom bývá označen „kolektivní duch“, „kolektivní organismus“ anebo – v analogii s přírodními silami – nadindividuální duchovní nebo materiální „síly“ [ibid.: 26–27]. Pro zachycení individuů není v takovém způsobu myšlení místo.

Ani jedna z obou popsanych tendencí se podle Eliase nedokáže adekvátním způsobem zmocnit toho, co se v sociální realitě odehrává, a díky tomu se otevírá ona nepřeklenutelná propast mezi společenskými a individuálními jevy. Pokud jim chceme správně porozumět, musíme změnit navyklý způsob uvažování, opustit myšlení zaměřené na jednotlivé izolované substance a přejít k myšlení zaměřenému na vztahy a funkce [ibid.: 28]. Struktury lidské psychiky, struktury lidské společnosti a struktury lidských dějin neexistují a nepohybují se tak odděleně, jak se to jeví v dnešním výzkumu. Naopak, jsou to od sebe neoddělitelné, komplementární jevy, které se dají zkoumat jen ve vzájemných souvislostech [ibid.: 49].

Teoretiků, kteří se pokusili antinomii individualismu a holismu překonat, bylo v průběhu 20. století více [Šubrt 2015b]. Prvním byl Talcott Parsons, který se ve své práci *Struktura sociálního jednání* snažil vzájemně propojit ideje Webera a Durkheima [Parsons 1966]. Později to byl Peter L. Berger a Thomas Luckmann [1999], Jürgen Habermas [1981], Pierre Bourdieu [1998], Anthony Giddens [1984], Roy Bhaskar [1978], Margaret Archer [1995], Luc Boltanski a Laurent Thévenot [2007], Bruno Latour [2005] a mnozí další. V zásadě lze v rámci tohoto úsilí rozlišit dvě základní strategie. První z nich je založená na tom, že se postuluje cosi třetího, co je mezi individuum a společnost vloženo jako svorník, který oba póly propojuje. Druhá je vedena úsilím oba póly – individuální a společenský – k sobě co nejvíce přiblížit a zasadit je do jednoho výkladového rámce tak, že jsou v průběhu explanace sociálních dějů obě perspektivy alternovány.

Počátky první strategie můžeme sledovat až ke Georgu Simmelovi, jehož pojetí sociologie lze interpretovat jako odpověď na spor mezi sociologickým nominalismem a realismem [Keller 2005: 357]. Krajním sta-

noviskem nominalismu je tvrzení, že jediné, co skutečně existuje, jsou lidští jedinci, nikoli společnost. Realismus – naopak – nejen že přiznává společnosti i jiným sociálním celkům objektivní existenci, ale navíc má i tendenci společnost nad jedince nadřazovat. Simmelovo vymezení sociologie se snaží zaujmout zvláštní pozici, která umožňuje se oběma extrémům vyhnout. Simmel se vymezuje vůči nominalismu tím, že zdůrazňuje primát společenskosti před individualitou, a je navíc ochoten připustit, že v důsledku interakcí mezi jedinci vznikají specifické společenské kvality, které nejsou původně obsaženy v žádné z jednajících osob. Zároveň se ale distancuje i od realismu, respektive od substancialistického pojetí sociální reality. Společnost podle Simmela neexistuje jako nějaká substance, ale vždy jen jako vzájemné působení mezi individui [Simmel 1970: 27]. Simmel soudí, že společnost existuje jen díky tomu, že je v každém okamžiku znovu vytvářena jednáním lidí a jejich vzájemnou součinností, v níž jsou permanentně utvářeny, reprodukovány, ale také rušeny nejrůznější formy mezilidských asociací. Tuto součinnost Simmel vyzvedává jako onen třetí a nejdůležitější sociální fenomén a označuje ji jako *Wechselwirkung* – vzájemné působení, tedy interakci.

Typickým příkladem druhého přístupu je Anthony Giddens a jeho teorie strukturace, v níž je individuální pól zastoupen pojmem jednání a společenský pól pojmem struktura. Giddensova teorie je založena na teorii duality jednání a struktury, v němž se konstatuje, že struktury jsou produktem lidského jednání, avšak jednou zformované struktury zároveň představují prostředek pro další lidské jednání, který toto jednání na jedné straně umožňuje, ale na druhé straně jej zároveň usměrňuje a omezuje [Giddens 1984]. Giddens – jednoduše řečeno – během teoretického výkladu mění svoje stanovisko a sledované otázky se snaží vysvětlovat tak, že se na ně střídavě dívá z obou pozic – individualistické i holistické. Jako kdyby říkal: v prvním kroku je nutné zaujmout individualistickou pozici, neboť jsou to jedinci, kteří svým jednáním vytvářejí struktury; v druhém kroku je ale třeba přijmout holistickou perspektivu, protože tyto již utvořené struktury ovlivňují následná individuální jednání. Ve třetím kroku se vracíme k individualistickému úhlu pohledu, a to proto, že individua jsou svým jednáním schopna existující struktury nejen reprodukovat, ale i modifikovat a přetvářet.

Obě stručně nastíněné strategie nejsou od sebe zcela odlišné, naopak jsou komplementární a mají různé styčné body. Pokud jde o Eliase, jeho řešení otázky vztahu jednotlivce a společnosti má nejbližší k Simmelovi. Elias simmelovskou perspektivu volně rozvíjí, prohlubuje a pojem *Wechselwirkung* nahrazuje výrazem pletenec/pletivo (*Verflechtung*) vztahů

a posléze především konceptem figurací. Toto Eliasovo úsilí je ale zároveň spojeno se snahou oba póly vzájemného vztahu – individuum a společnost – k sobě co nejvíce přiblížit a probíhající společenské procesy nahlížet alternativně z obou perspektiv.

Eliasovo pojetí figurací

Elias se pokusil krajnosti individualismu a holismu překonat a oba póly společenskovedního myšlení sjednotit především rozpracováním konceptu *figurace*, na který zaměřil pozornost v knize *Co je sociologie?* [Elias 1970], ale i v jiných dílech (např. *Dvorská společnost* [Elias 1983], *Etablování a outsideri* [Elias, Scotson 1990]). Zavedení pojmu figurace patří k jeho teoretickým inovacím. Prostřednictvím tohoto pojmu se snaží překonat tradiční myšlenkovou polarizaci, která klade subjekt proti objektu, individuum proti jeho okolí (představovanému nejrůznějšími sociálními seskupeními), lidi jako individua proti lidem jako společnosti.

Figurací je např. rodina, školní třída, vesnické společenství nebo stát. Na první pohled by se mohlo zdát, že tento pojem je blízký tomu, co se v sociologii běžně označuje jako sociální skupina, ale není tomu tak. Pojem figurace obrací pozornost na interdependenci lidí, tzn. na to, co je vzájemně pojí. Jde o pojem, který může být vztažen jak na relativně malé skupiny, tak na velké společnosti. Elias pojem zavedl proto, aby jasněji a jednoznačněji než existující sociologické pojmové nástroje vyjádřil, že to, co nazýváme společností, není ani abstrakcí od charakteristik bez společnosti existujících individuí, ani „systémem“ nebo „celkem“ mimo jednotlivce, nýbrž spíše individui vytvářená spleť vzájemných závislostí [Elias 2007a: 50].

Jednodušší a přehlednější figurace vytvářejí učitel a žáci ve třídě, lékař a pacienti v terapeutické skupině, hosté v hospodě u stolu stálých návštěvníků. Složitější figurace představují např. obyvatelé vesnice, velkoměsta nebo národ. Řetězce závislostí, které zde lidi navzájem poutají, nejsou přímo vnímatelné, jsou velmi rozsáhlé a diferencované. Vlastnosti takovýchto komplexnějších figurací je možné blíže pochopit prostřednictvím analýzy interdependenčních řetězců.

Pro přiblížení pojmu figurace Elias s oblibou používá příklad společenských tanců [Elias 2007a: 50, 51; Elias 2006: 28, 29], neboť soudí, že právě obraz pohyblivých figurací navzájem závislých lidí při tanci je tím, co nám může pomoci k pochopení takových figurací, jako je rodina, město, stát či společenská formace. Představíme-li si dvorské tance, např.

čtverylku či dvořanku, ale i vesnický kolový tanec, vidíme, že kroky, úklony a gesta, které provádí jednotlivý tanečník, jsou v souladu s tím, co činí ostatní tanečníci. Pokud bychom pozorovali tancující individuum izolovaně, nedokázali bychom pochopit, jaký smysl a funkci jeho pohyby mají. Způsob, jakým se v tanci chová jednatel, je určen vzájemnými vztahy mezi tanečníky. Projevy a pohyby jednotlivců sice mohou být v té či oné míře individuálně zabarveny, ale vždy jsou orientované na ostatní. Můžeme samozřejmě mluvit o tanci a jeho pravidlech i v obecné rovině, ale těžko si ho můžeme představit jako něco, co existuje zcela mimo lidské jedince. Podobně jako jiné společenské figurace je i tato figurace relativně nezávislá na konkrétních individuích, ale nemůže se obejít bez individuů vůbec.

Jiným příkladem, na kterém lze problematiku figurací demonstrovat, je hra [Elias 1970: 141–142]. Hrají-li čtyři lidé karty, tvoří figuraci, jejich jednání je vzájemně závislé. Je sice možné v tomto případě také hovořit o hře jako o čemsi autonomním (a říci např.: „ta hra běží ale pomalu“), podstatné však je to, že průběh hry vychází z vzájemného propletení jednání čtyř zúčastněných jednotlivců. Figurací se v tomto případě rozumí onen „měnicí se vzor“, který hráči jako celek navzájem vytvářejí svým konáním, do něhož jsou zapojeni nejen svým intelektem, ale celou svou osobností. Tato figurace je tvořena strukturou interdependenčního napětí, v níž zúčastnění jedinci proti sobě mohou stát jako spojenci i protivníci. K strukturním vlastnostem figuračních proudů tedy patří „fluktuující balance moci“ [ibid.: 143], které jsou minimálně bipolární, většinou však multipolární a představují integrální element všech mezilidských vztahů.

Lidé i figurace se proměňují, a i když jsou tyto proměny neoddělitelné a vzájemně provázané, jde o změny různého druhu a na různých úrovních. V soudobé bohatě diferencované společnosti jsou jednání jednotlivců pospojována do dlouhých řetězců funkčních souvislostí. Každé lidské individuum je tímto způsobem zapojeno do mnoha takových řetězců; funkcemi, které vykonává, je závislé na mnoha jiných jedincích a oni jsou závislí na něm. Namísto představy lidské bytosti jako něčeho uzavřeného (*homo clausus*) Elias vyzvedá obraz člověka jako „otevřené osobnosti“, která je ve vztahu k ostatním lidem v postavení, jež je více či méně autonomní, ale nikdy není autonomní absolutně a totálně, neboť každý člověk je po celý svůj život od základu orientován a odkázán na ostatní. Řetězce těchto závislostí (které nejsou tak viditelné a hmatatelné jako řetězy železné) jsou sice dostatečně pevné, ale zároveň i elastické a proměnlivé, jejich uspořádání je tím, co označujeme souslovím společenské struktury [Elias 2006: 25]. V jejich rámci se lidem otevírá – menší