

SLON

Jan Keller

DĚJINY KLASICKÉ SOCIOLOGIE

2. VYDÁNÍ

Jan Keller

Dějiny klasické sociologie



SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ

První vydání této publikace vyšlo s podporou grantu GA ČR 403/02/1183.

klíčová slova: sociologie – dějiny – 19. stol. – poč. 20. stol.; tradice, individualizace; modernita – organizovaná, reflexivní

Recenzoval doc. PhDr. Jan Sedláček, CSc.

Ediční řada *Studijní texty*, 32. svazek. Redigují Jiří Ryba a Alena Miltová.
Odpovědná redaktorka Alena Miltová.

Vydalo **SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ (SLON)**, Praha 2007.
Vydání druhé – dotisk 2007.

Návrh obálky, grafická úprava a sazba studio Designiq
Vytiskla tiskárna Aleš Zápotocký – az servis, Mendíků 9, Praha 4.

Adresy vydavatelů:

Alena Miltová, Rabyňská 740/12, Praha-Kamýk.
Jiří Ryba, U Národní galerie 469, Praha-Zbraslav.

Adresa nakladatelství:

SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ (SLON)
Jilská 1, 110 00 Praha 1
www.slon-knihy.cz; redakce@slon-knihy.cz

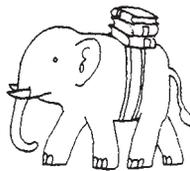
© Jan Keller 2004

ISBN 978-80-86429-52-6

JAN KELLER

Dějiny klasické sociologie

druhé vydání



Studijní texty
Praha 2007

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 – sítě	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 Sítě ve vztahu k sociálnímu	428
11.6.2 Sítě 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 diferenciací – 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 zasvěcenů.

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 neomezuji 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 stěžejně 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 Filozofické 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 nevyjadávají 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 neostré a nejednoznačné, nezřídka 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 sociologii 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 modernity 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.

Trojediný 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 diferenciací podsystemů zpochybňována a stále častěji se začíná hovořit o dediferenciaci, tedy o zproblematizování hranic mezi podsystemy, 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 čistě 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 dozoru. 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 oprostít 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 strojevé 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 nejtvrdsích a nejnamáhavějších pracovních úkonů. Zároveň ovšem s sebou nástup strojů přinesl úpadek mnoha řemeslných dovedností, znamenal podřízení dělníka strojevému 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. Její 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 náležení 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 nezávislími na komunálních a korporativních útvarcích, 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 jednatel 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 meziosobní 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 diskretních 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 lhotejné 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, odtazitéjšího 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 loupáním a piráctvím. 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 podsystemy 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 světonázorem jednotlivých badatelů. Pro stoupence konzervativní tradice bylo moderní individuuum, ničím nebrzděné ve svých osobních aspiracích, rozkladným prvkem, který ohrožuje přímo v základech integritu společnosti. Pro část liberálů je moderní jednatel 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 jednatelci 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 jednatelcích 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 vlastní 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 nabývá 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 nepřehlednou, 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 svázáni 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 nejnvtirnějších 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 sebe-reprodukce 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. Integrita

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).

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 neužitečné. 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 dobyvačný 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 neúčinněji 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, rozdrťí 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 vyhrcoje.

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 společenskovo-vědního 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 pojmy „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 vědomí 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 znevolňujícím 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 diferenciaci 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 vykrytalizovala.

1.3.2 PRVNÍ KRIZE MODERNITY

Realita omezeně liberální modernity poloviny 19. století znamenala vykořevení pro masy 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 nepriviligovaných získat novou identitu a měl začlenit tyto početné vrstvy do univerzálního projektu modernity. První krize modernity se rozvíjí a postupně sílí v poslední třetině devatenáctého století a kulminuje na přelomu století devatenáctého 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 podmínkám 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 mocenským nástrojem starého režimu, se stal národním státem a zároveň se, počínaje 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 autonomních a jen na sebe sama odkázaných individuí. Právě tak jako se společenskovední 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 povolnou k vyřešení sociálních, politických i ekonomických problémů své doby. Max Weber v tomto bodě realisticky přitaká, zároveň však neskrývá 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 nejcyjničtější, 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 bezzbytku 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 sladění 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 genezi „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 společenskovědního 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 tyto 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 dvojznačnost 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 jednáících 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 kreativitě, dynamičnosti a flexibilitě se ozývá stále důrazněji také ze světa ekonomiky a řízení. Umožňuje totiž přenašet 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 těkavější, 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 takzvaně 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 náležení 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 Castellese 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 vzpomenuuté 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 kým-koliv druhým a udržovat je po tak dlouhou dobu, po kterou je pro něj daný kontrakt výhodný. Sítě 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 nejruznějšími dohodami o spolupráci, rozdělováním trhů či přímo fúzemi.

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. Sítě by pak sloužily jen jako kosmetická úprava, jejímž cílem je zastřít napětí mezi abstraktními systémy reprodukce modernity a zájmy a potřebami konkrétních individuálních aktérů. Sítě 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. Sítě 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 společnosti 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 nejvýznamnější 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. Přesnější 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 doba v hojném 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 výtvor 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 osvětly.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 bezzbytku 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 krátkozrace domáhají. Jestliže je člověk oproštěn a vzdálen od své komunity, nezískává větší svobodu a více práv, ale jen nesnesitelnou osamělost, úzkost 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 OSVĚCENCI

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 Lois* (1748), na které autor pracoval více než dvacet let.¹⁹

Montesquieu předznamenal vznik sociologie již tím, že jeho hlavním cílem bylo odhalit 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, jež utváří lidské ideje a jednání, spatřuje v pozici, kterou daný člověk v rámci společnosti zaujímá. Tímto stanoviskem Mon-

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*.

tesquieu 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 obsaženou 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 plnějšimu 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 tímtež rozumem. Klasická sociologie tuto tezi o jednotě zájmu celku a jeho částí bezvýhradně 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 rolami, které plní v sociálním systému. Tato myšlenka se zpravidla navíc pojí s osvícenským optimismem, podle něhož jednoty 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 jednajícími 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 obeznán 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 vhlad 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 arbitř 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 učeně 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 jednatel 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 rozvrtem vychází Burke ve své kritice revolucionářů, kteří chtějí zrušit hierarchii komunitních vazeb, aby vytvořili chaos, jenž je „asociální 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 téměř 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 jedině 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 výtvozem božím, a nikoliv výtvozem 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 přímků 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 jejích vykonavatelů, mezi

nimi 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, sblížuje 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 vznášá 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 systematičností. 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 rozptýluje, 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 poškozují rodinu, než prospívá jejím členům, které uvrhává do prostředí stále 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 nejprehledněji 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 náležením 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 Lamennais (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 – naroveň 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, pociťují 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 dobou 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 roztráštěné 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 živí 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 prvotinách 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 examinatora

v tomtéž ústavu. Zároveň vyučoval soukromě matematiku. Téměř po celá třicátá a čtyřicátá léta pořádal každou neděli bezplatné přednášky pro veřejnost o astronomii, které se konaly na pařížské hvězdárně a byly navštěvovány lidmi ze všech sociálních vrstev.

Auguste Comte nedosáhl nikdy řádné akademické pozice, a neměl tedy ani pravidelné kontakty s kolegy. Jeho žádosti o místo profesora na Polytechnice byly opakovaně zamítány. Ve vědecké obci získal ovšem několik obdivovatelů, z nichž nejvýznamnější byl vedle Alexandra von Humboldta anglický logik John Stuart Mill, který ho podporoval finančně, a francouzský učenec Emile Littré, který k jeho dílu ještě v polovině čtyřicátých let nakrátko přilákal pozornost širšího vědeckého publika.

Od konce třicátých let se Comte definitivně uzavírá sám do sebe. Přestal číst odbornou literaturu, četl jen poezii a stále znovu pročítá životopis Ježíše Krista od středověkého učence Thomase von Kempense (1379–1471). Naučil se anglicky, italsky a španělsky, aby mohl číst Danta, Ariosta, Miliona, Byrona a další klasiky krásné literatury v originále. V předmluvě k poslednímu dílu *Kursů pozitivní filozofie* útočí na akademickou obec, které vyčítá její formalismus a neschopnost specialistů vidět za zkoumanými jevy hlubší souvislosti. Krátce po dokončení jeho hlavního díla ho v roce 1842 definitivně opouští manželka, s níž se předtím již několikrát dočasně rozešel.

Po propuštění z místa examinátora v roce 1844 přichází o většinu svých příjmů na Polytechnice a žije hlavně z darů Johna Stuarta Milla a dalších příznivců. V této situaci, na podzim roku 1844, se seznámil s Clotildou de Vaux, sestrou jednoho ze svých žáků. Ucházel se o přízeň této mladé ženy z horních vrstev, kterou opustil manžel. Po roce a půl platonické lásky umírá 5. dubna 1846 jedenatřicetiletá Clotilda na souchotiny.

V této době sepisoval Comte práci *Système de politique positive*, v níž vyzvedl primát citu nad intelektem a koncipoval úvahy o náboženství lidskosti. Práce byla vydána mezi lety 1851 až 1854 celkem ve čtyřech svazcích. Na podporu nového náboženství, jež vyhlásil v roce 1847, adresoval Comte dopisy předním evropským politikům, v nichž jim líčil přínos pozitivistického učení pro udržení řádu ve společnosti. Jeho stále mystičtější laděné spisy od něj odváděly přízeň racionálně založených příznivců včetně Johna Stuarta Milla a Emila Littré, s nimiž se definitivně rozchází roku 1852, tedy v době publikování silně mysticky laděné práce *Catéchisme positiviste ou sommaire de la religion universelle*. Již v roce 1851 přišel o poslední zdroj svých příjmů na Polytechnice. Další své stoupence ztratil poté, co v témže roce podpořil státní převrat Ludvíka Bonaparta. Od roku 1852 žije pak již jen ze sbírek zhruba stovky svých nejvěrnějších stoupců, s nimiž založil těsně po únorové revoluci roku 1848 Pozitivistickou společnost a pro které konal až do své smrti ve svém bytě pravidelné přednášky. V různorodém kroužku těchto nadšených Comtových stoupců byli mimo jiné lékaři, absolventi polytechniky, ale také zcela negramotní nekvalifikovaní dělníci. Auguste Comte zemřel na

rakovinu žaludku v kruhu svých nejvěrnějších žáků 5. září 1857 a je pochován na pařížském hřbitovu Père la Chaise.

Jak upozorňuje Lewis A. Coser (1971), vnitřně rozporná osobnost Augusta Comta v sobě obsahuje veškerou ambivalentnost modernity: byl tvůrcem první velké sociologické syntézy a zároveň vystupoval jako patetický papež nového náboženství. Stal se zakladatelem sociologického systému, který ovlivnil další generace společenskovědních badatelů, a zároveň byl vysmívaným starcem, který autoritativně kázal méně vzdělanému publiku. Začínal jako ambiciózní vzdělanec, jenž měl v plánu rozpracovat ucelenou koncepci minulosti i budoucnosti lidstva, a umíral jako pošetilý marginál, který v dopisech carovi radil, aby utužil cenzuru, a tak předešel výskytu podvrtných myšlenek.

Přes veškerou rozpornost Comtovy osobnosti však jeho životopisci upozorňují na pozoruhodnou kontinuitu jeho životní dráhy. Comte se nejprve věnoval studiu politiky, kde hledal lék na neduhy své doby. Brzy zjistil, že je zapotřebí znovu promyslet veškerý systém vědění, má-li být politika schopna řešit problémy, které vyvstaly spolu s moderní společností. Encyklopedickým promyšlením systému vědění dospěl k formulaci zásad pozitivní sociologie, o níž byl přesvědčen, že společenskou krizi své doby vyřeší. Zároveň si uvědomoval, že k získání širšího ohlasu ve společnosti je nutno dát celému systému povahu věrouky apelující na celou lidskou osobnost, a proměnil se v kněze nového náboženství lidskosti.

2.3 MYŠLENKOVÉ VLIVY

Syntéza myšlení, kterou hodlal provést Auguste Comte, chtěla zpracovat velké množství velice různorodých podnětů. Ponecháme-li stranou znalost tehdejších kapacit v oblasti přírodních věd (především matematiky, fyziky a fyziologie), pak v jeho systému najdeme vlivy novověkých filozofů počínaje Baconem a Descartem, dále prakticky všech významnějších myslitelů osvícenství, stejně tak jako některých klasiků politické ekonomie. Zároveň byl výrazně ovlivněn myšlením konzervativním, které působilo již na jeho rané práce, postupem času se však u něj projevovalo se stále vyšší intenzitou.

2.3.1 VLIVY OSVÍCENSTVÍ

Comte vysoce oceňoval práci barona de Montesquieu *O duchu zákonů* (1748) s její snahou odkrývat obecné zákonitosti ve fungování lidské společnosti a zkoumat jevy typu morálky či zvyklostí podobným způsobem, jako zkoumají objekt svého zájmu vědy přírodní. V tomto díle mohl Comte nalézt nejen úvahy o zákonitosti veškerého pozorovatelného dění, ale také myšlenku hierarchie věd, z nichž některé (vědy přírodní) operují s přísně deterministickými zákony, jiné (vědy zabývající se společností) zkoumají vztahy pravděpo-

dobnostní, jež dávají větší prostor pro lidskou iniciativu a svobodu. Montesquieu mohl být pro Comta inspirativní také svou snahou uspořádat diverzitu různých historických a společenských systémů do vývojové řady, v níž by duchovní prvky společnosti vždy korespondovaly s jejími strukturálními rysy. Přes veškerý obdiv k tomuto osvícenci Comte vytýkal jeho dílu, že má spíše jen faktografickou povahu a že se autorovi nepodařilo vyjádřit základní zákon souslednosti vývojových etap, jimiž společnost prošla. Zazlíval mu také to, že přecenil význam forem vlády pro celkový charakter společnosti.

Baron Jacques Turgot, sociální myslitel a krátkou dobu také ministr financí Francie, se proslavil již v raném mládí, když roku 1750 přednesl na pařížské Sorbonně svou úvahu o významu křesťanství pro lidstvo a úvahu o pokroku lidského myšlení. V prvé z nich ocenil význam křesťanského náboženství, které nejen zprostředkovalo znalost antického vědění, ale také přispělo k humanizaci mezilidských vztahů. Také podle Comta platí, že každé stadium lidského vývoje, zvláště stadium teologické, poté, co dosáhne svého zenitu, předá dalším generacím základní podmínky nezbytné pro příští vývojové stadium. Podle Turgota se veškeré lidstvo vyvíjí podobně jako individuum z méně vyvinutého do rozvinutějšího stavu. I když je tento růst nerovnoměrný, neexistují žádné meze rozvoje lidského intelektuálního dědictví a nakonec veškeré lidstvo dosáhne stavu dokonalosti. Jednotlivé populace se liší pouze tím, že se nalézají v různém stadiu téhož jednotného vývojového procesu. U Turgota nalezneme rovněž ideu tří stadií pokroku a také důraz na význam ekonomických aktivit pro nejvyšší stadium vývoje společnosti. Velká část Turgotova vlivu na Comta byla však zprostředkována Condorcetem.

Jean Condorcet vylíčil ve svém díle o historickém pokroku lidského ducha *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794) deset stadií lidského vývoje. Důraz přitom kladl na rozvoj myšlení, jehož nejvyšším projevem je myšlení vědecké, jež se stává nástrojem pro konstrukci „dobré společnosti“. V desáté, nejvyšší epoše lidské historie, lidstvo vstoupí, podle Condorceta, do svého království. Odmítne pak poslední zbytky pověr a církevní nadvlády, uvěří v autoritu vědy a v její poslání. Díky tomu se všichni členové společnosti stanou zcela svobodnými a racionálními občany. Ruku v ruce s pokrokem intelektuálním půjde morální zdokonalování lidstva. Společná práce vědců dovede lidstvo k lepším zítřkům, přičemž obyčejní lidé se vládě vědců podřídí a učiní tak v zájmu své větší dokonalosti.

Comte vytýkal Condorcetovi, že svoji teorii vzestupného vývoje lidstva dokládal jednotlivými fakty libovolně vytrženými z různých kontextů života politického, vědeckého a průmyslového místo toho, aby ji opřel o souvislou analýzu vývoje lidského myšlení a poznání. Zazlíval Condorcetovi také to, že z pozic osvícenství odsoudil dobu středověku, místo aby na toto období pohlížel jako na nutný článek vývoje lidstva a ocenil jeho přínosy.

V Comtově díle nalézáme Turgotovu myšlenku tří stadií vývoje spojenou s Condorcetovým důrazem na rozvoj idejí, jako na výraz realizace zákonů

pokroku, a na vědu, která je nástrojem nikdy nekončícího zdokonalování lidské společnosti. Comte přejal rovněž myšlenku o vládě vědců. Na rozdíl od Condorceta však nevěří v individualismus a v relativní rovnost všech členů společnosti. Comtovo učení má naopak silně hierarchický, protiindividualistický a bytostně nerovnostářský charakter.

Zatímco od Condorceta přejímá Comte myšlenku vzestupných fází lidského ducha, Montesquieu ho ovlivnil svým principem determinismu. Výsledkem je představa, podle níž sociální jevy jsou podřízeny přísné zákonitosti, která má podobu nezbytného vývoje lidské společnosti směrem ke stále vyššímu pokroku lidského vědění. V tomto názoru Comta posílila i koncepce providencialismu katolíka Bossueta, na něhož se rovněž odvolává: historický vývoj je trvalým vzestupem až k nejvyššímu stavu lidského ducha.

2.3.2 VLIV KONZERVATIVNÍHO MYŠLENÍ

Auguste Comte byl zděšen „anarchií, která den po dni více zachvacuje společnost“. Proto mu bylo blízké konzervativní myšlení, jež vidělo ve společnosti organický celek, kladlo povinnosti individua vysoko nad jeho práva a volalo po rekonstrukci morální komunity.

Comte (podobně jako Saint-Simon) souhlasil s diagnózou konzervativců při odhalování příčin krize doby. Revoluce zničila strukturální a morální předivo společnosti, rozložila sociální soudržnost. Neobnovila řád, jenž padl spolu se starými hierarchiemi, a nedokázala náboženskou autoritu nahradit autoritou jinou. Bez náboženských institucí, které usměrňují lidské touhy, nemůže však společnost dlouho přetrvat. Bez náboženství nelze vytvořit žádnou morální komunitu a bez morální komunity se stává život ve společnosti očištěním. Zbavena morálně sankcionovaných vazeb mezi nadřízenými a podřízenými, společnost degeneruje v soubor izolovaných, odloučených, opuštěných, a přitom zničených, hrabivých, nenasytých jedinců. Takzvané osvobozené individuum osvícenců je tedy ve skutečnosti sociálně odcizeným individuem.

Comte přijímá celou filozofii konzervativců ohledně vztahů mezi jedincem a společností. Individuum není tvůrcem společnosti. Právě naopak, je se vším všudy jejím produktem, a má být proto společnosti bezzbytku podřízeno. Člověk nemá vůči společnosti žádná práva, naopak, ona ho formuje pro své vlastní účely. Snad nejvíce byl Comte ovlivněn Louistem de Bonaldem a v jeho pracích nalézáme všechny myšlenky, které tvoří osu Bonaldova pojednání o autoritě. Společnost je zdravá pouze tehdy, jestliže části, z nichž je složena, zůstávají v harmonii a jestliže se navzájem dělí o moc. Rodina, stavy, gildy, lokální komunita, ty všechny mají svou vlastní sféru autority. Totéž platí ve vyšší rovině pro církev a stát. Comte doslova přejímá Bonaldovy myšlenky o tom, že tři základní instituce, a sice rodina, církev a stát, jsou zárukou sociální stability a koheze. Souhlasí s Bonaldem a dalšími konzervativci také v tom, že křehkou rovnováhu sociálního řádu mohou lidé

narušit jedině ke svému neprospěchu. Zároveň se spolu s nimi domníval, že chaos, který je doprovodným jevem revolucí, je vždy jen stavem dočasným, jenž nemůže dlouho vzdorovat vyvážené povaze bytí. Každá revoluce tak jen upravuje cestu k posílení autority a pevného řádu.

Comte (stejně jako Saint-Simon) ovšem nesouhlasí s řešením, jež konzervativci nabízeli, tedy s návratem k feudálním hierarchiím a k náboženské víře. Dobrou společnost nelze hledat v minulosti, je zapotřebí vybudovat ji nově a ve vyšší kvalitě. Cestou k upevnění řádu není návrat do minulosti, nýbrž pokrok, jenž využívá prvků společnosti moderní. Staré náboženství již nelze zachránit, je však nezbytně nutné vytvořit funkční ekvivalent náboženské autority. Stejně tak již nelze oživit dřívější hierarchie, je zapotřebí ustavit hierarchie nové, jež budou přiměřenější podmínkám nové, průmyslové společnosti.

Stěží lze nalézt v Comtově sociální statice, jež osciluje kolem hodnot řádu, hierarchie, morální komunity a organické společnosti, takový prvek, který by nepocházel z repertoáru konzervativního myšlení. Comte ovšem uvažuje o tom, nakolik lze propůjčit tradičním konzervativním prioritám nový a poněkud liberálnější obsah.

2.3.3 VLIV LIBERALISMU

Ve svém mládí byl Comte poměrně výrazně ovlivněn liberalismem, zejména v podání ekonomů Adama Smithe a Jeana Baptisty Saye. Velmi si tehdy cenil autora knihy *Wealth of Nations* (1776) a nazýval ho „vynikajícím filozofem“. Pro Comta se stává vysoce aktuální zejména Smithova otázka po tom, jak může být společnost držena pohromadě i přesto, že dělba práce narušuje původní homogenitu a jednotlivá individua od sebe odděluje.

Právě vlivem četby Adama Smithe nabyl Comte přesvědčení o blahodárných dopadech dělby práce na společnost. Souhlasil se Smithem v tom, že průmyslová forma dělby práce přináší mimořádně účinnou formu sociální kooperace, jež lidem umožňuje nesmírně zvýšit jejich produkci. Souhlasil také s představou o národě jako velké dílně, v níž každý svým dílem přispívá k nárůstu bohatství všech. Z páté knihy Smithova pojednání o bohatství národů přejal Comte i kritiku negativních aspektů dělby práce, která vede většinu lidí k tomu, aby získávali obživu prováděním velmi jednoduchých operací, což v nich potlačuje veškerou invenci a dělá z nich ve všech ostatních věcech ignoranty.

Od liberálních ekonomů přejal Comte též vysoké ocenění významu průmyslníků (industriálů) pro novou společnost. V tomto bodě byl ovlivněn konkrétně Smithovým francouzským žákem Jeanem Baptistou Sayem, jenž v roce 1803 vydal pojednání o politické ekonomii *Traité d'économie politique*. Say zde odlišuje kapitalistu a průmyslníka (řídícího manažera), který je vlastním pilířem pokroku. Say chápe moderní průmyslovou činnost jako kreativní

spojení práce a kapitálu a v podnikateli vidí člověka, který vytváří novou hodnotu skrze uvážlivé zapojování jednotlivých faktorů produkce. Comte přijímá obraz průmyslníka jako hrdiny moderní doby. Otázkou zůstává pouze to, nakolik byl v tomto ohledu inspirován bezprostředně dílem Saye a nakolik mu byl tento pohled zprostředkován Saint-Simonem.

Přes veškerý vliv liberálních ekonomů si Comte nicméně udržuje kritický odstup od jejich přesvědčení o neomylnosti trhu jako mechanismu schopného seberegulace. Toto pojetí, na němž je založena celá koncepce „laissez faire“, podle Comta společnost v rovnováze udržet nedokáže, pouze svým způsobem „systematizuje anarchii“.

2.3.4 VLIV SAINT-SIMONA

Bývá obtížné v jednotlivých případech přesně určit autorství myšlenek Augusta Comta a myšlenek Clauda-Henri de Saint-Simona vzhledem k míře jejich spolupráce mezi léty 1817 a 1824. Obecně lze říci, že Comte přejal od Saint-Simona řadu syrových a neuspořádaných idejí, systematizoval je díky svým encyklopedickým znalostem z oblasti dějin společnosti i současných přírodních věd a upravil je pod vlivem Montesquieua, Turgota, Condorceta, Adama Smithe a především francouzských klasiků konzervativního myšlení.

Už v díle Saint-Simona, které vzniklo před rokem 1817, a tedy prokazatelně bez Comtovy spoluúčasti, lze vysledovat například silný vliv Condorcetových představ o určující úloze vědy v procesu zdokonalování lidstva. Zvláště po roce 1814, kdy Saint-Simon přichází s návrhy na politickou, ekonomickou a sociální reformu, sílí jeho přesvědčení o určující úloze vědců a průmyslníků při rekonstrukci společnosti.

Již ve svých prvních pracích se Saint-Simon zmiňuje o tom, že studium lidské společnosti se musí stát „pozitivní“ vědou. Protože růst společnosti je, stejně jako růst jiných organických útvarů, řízen přírodními zákony vývoje, je možno podrobit je vědeckému pozorování. Díky němu lze stanovit zákony sociální organizace a na jejich základě pak zkonstruovat nejlepší formu uspořádání společnosti.

Saint-Simon naznačil též možnost hierarchizovat vědy. Konstatuje, že vědecký přístup nejprve pronikl do astronomie, poté do fyziky a chemie a v době Saint-Simonově také do fyziologie, kde se uplatňuje při zkoumání biologické organizace a může být uplatněn též při analýze organizace sociální.

V díle Saint-Simona nalezneme rovněž další z Comtových ústředních myšlenek – myšlenku o zásadním významu idejí pro pohyb lidských dějin a pro podobu sociálního řádu. Tento vývoj, v němž se střídají fáze organické jednoty s přechodovými krizemi, připravuje postupně půdu pro vznik nového řádu, jenž bude založen na spolupráci vědců a průmyslníků. Praktické návrhy, jež Saint-Simon z této koncepce vyvozuje, mají podobu výzvy k vyu-

žití vědy jako náhrady za překonané náboženství, tedy k nahrazení spekulativních kněží pozitivními vědci, a k nahrazení zahálčivé třídy produktivními silami zrozenými v industriální společnosti. Právě věda o společnosti má hrát v těchto přeměnách, tedy při rekonstrukci společnosti industriální, rozhodující úlohu.

Myšlení Saint-Simona bylo velice nápadité, nebylo však příliš systematické a nejednou ústilo v doporučení, jež si navzájem odporovala. Saint-Simon se vyslovoval zároveň pro svobodný rozvoj podnikání, zároveň však i pro dohled státu nad ekonomikou a pro přísné plánování. Horoval pro rozvoj osobní svobody, zároveň však požadoval, aby individuální svoboda byla důsledně podřízena kolektivním zájmům společnosti. Byl zároveň přesvědčeným rovnostářem a zároveň věřil v potřebu hierarchie a obdivoval kreativní moc elit.

V pozdějších fázích svého života (zemřel roku 1825) tíhnul Saint-Simon stále výrazněji k náboženství a důraz kladl na „náboženský smysl“ a „náboženské cítění“, které jsou základem veškerého sociálního řádu. Tyto jeho mystické sklony tehdy silně odrazovaly mladého a radikálního Comta, jenž byl v této fázi svého života pohlcen studiem dějin společnosti a přírodními vědami.

Mezi oběma mysliteli a reformátory existovaly i další myšlenkové rozdíly. Zatímco Saint-Simon kladl velký důraz na rozšiřování možností individuální seberealizace, Comte viděl člověka budoucnosti jako asketického tvora schopného sebeomezování a totálně oddaného celku. Comte odmítl rovněž Saint-Simonovu představu, podle níž studium sociální organizace má být jen část již existující fyziologie, nikoli zvláštní disciplínou s vlastními zákony a principy zkoumání. Comte odmítal víru v to, že lze odhalit jediný zákon platný pro veškeré univerzum. Každá věda má svůj vlastní předmět poznání a při jeho studiu formuluje své vlastní zákony.

2.4 HLAVNÍ PRÁCE, NOVÉ POJMY A KONCEPCE

Od svého mládí sleduje Comte dvojí cíl: reformovat společnost a ustavit syntézu vědeckého poznání. Obojí je u něj úzce propojeno, neboť reforma společnosti je možná jedině prostřednictvím vědy, kterou je třeba pro tento účel systematizovat a nově promyslet.

Životní dílo Augusta Comta lze rozdělit do dvou fází, a sice na rané období (1820–1842), kdy je veden snahou o vybudování systému exaktní vědy, a na období moralistické či náboženské, které počíná koncem třicátých let a kulminuje v prvé polovině let padesátých. Obě období se odlišují nejen svým důrazem, ale také změnou stylu Comtových prací. Jak poznamenává jeden z jeho životopisců: Jeho ranější psaní připomínalo karteziánský řád dobře udržované francouzské zahrady, jeho pozdní práce vypadají jako divoký tropický prales.

2.4.1 NEJVÝZNAMNĚJŠÍ COMTOVY PRÁCE

Zároveň je však Comtovo dílo obdivuhodně vnitřně jednotné a již jeho první eseje z let 1819 až 1824 a především raná práce z roku 1822 obsahují v zárodku všechny jeho hlavní ideje jak z oblasti vědecké, tak také z jeho pozdější morální fáze. Již v těchto esejích z počátku dvacátých let 19. století Comte hovoří o krizi společnosti, která ztratila svoji dosavadní rovnováhu a tápavě se snaží, v prostředí převládající anarchie, nalézt cestu k nové stabilitě. Již zde požaduje vytvořit pozitivní vědu (nazývá ji tehdy „sociální fyzika“) formulující zákony společnosti, s jejichž pomocí bude možno společnost řídit. Hovoří zde ovšem také o potřebě sjednocujícího řádu založeného, podobně jako ve středověku, na koexistenci moci světské a duchovní, což ovšem předpokládá onu duchovní moc nově institucionalizovat.

Zároveň již v jeho raných esejích nalezneme myšlenku zákona tří stadií vývoje společnosti, návrh klasifikace věd, ideu o určujícím vlivu úrovně myšlení pro celkový charakter společnosti i myšlenku o krizích, které nutně doprovázejí přechod od jednoho stadia vývoje společnosti ke druhému, vyššímu a rozvinutějšímu. Z hlediska Comtových představ o mechanismech zajišťujících sociální integritu je podstatné, že se již v rané fázi z roku 1822 odvolává na aristotelovský princip dělby aktivit a zpětné kombinace úsilí.

Brzy po nástupu k Saint-Simonovi se Comte změnil z republikána, který snil o rovnosti všech lidí, v rozhodného elitáře přesvědčeného o výjimečnosti vědoucích a tuto pozici zastával až do konce svého života. Byl odpůrcem myšlenky suverenity lidu, která podle něj jen nahrazuje libovůli panovníka libovůli lidových vrstev. Šestisvazkový *Kurs pozitivní filozofie* je plodem různých mezi Comtem a Saint-Simonem ohledně strategie reformy společnosti. Zatímco Saint-Simon navrhoval přistoupit k reorganizaci společnosti ve spojení s průmyslníky a bankéři bezodkladně, Comte byl přesvědčen, že pro úspěch reformních snah je nezbytné napřed důkladně uspořádat vědění, o které se vědecká reorganizace společnosti bude moci opírat.

Prvé tři svazky *Kursu* proto obsahují Comtův pokus o syntézu tehdy existujícího vědeckého poznání. Zakladatel vědy o společnosti chtěl v této monumentální syntéze zobecnit metody, které jsou používány v různých vědeckých disciplínách, a také výsledky, jichž se s jejich pomocí dosáhlo. Tato syntéza metod a výsledků vědy měla sloužit jako základ pro vytvoření disciplíny, která zatím chybí – sociologie. Další tři díly pak pojednávají o společnosti, její statické a dynamice, a o sociologii jako autorem nově založené vědecké disciplíně. Celá práce je psána v obtížně čitelném a silně rozvlácném stylu, proto po Comtově smrti vznikají pokusy o její zestručnění, zhutnění a sumarizaci.³

³ V našich citacích z *Kursu pozitivní filozofie* vycházíme z takto zestručněné verze, jejímž autorem je Émile Rigolage (1881).

Comtovo druhé velké dílo, čtyřdílný *Systém pozitivní politiky*, jenž byl publikován v první polovině padesátých let, mělo za cíl rekonstruovat společnost na základě nového náboženského ducha. Obsahuje obecný úvod, v němž je vylíčena krize, v níž se desorientovaná společnost nalézala po pádu starých věr, druhá kniha je věnována institucím sociální statiky, kniha třetí pojednává o zákonech lidského pokroku a v závěrečné části autor načrtává „syntetický obraz lidské budoucnosti“, jehož součástí je i vylíčení náboženství pozitivismu.

2.4.2 ZÁKLADNÍ COMTOVY POJMY A KONCEPCE

Hlavní pojmy a koncepce, s nimiž Comte pracuje, se objevují v prakticky nezměněné podobě ve všech fázích jeho životního díla. Mění se pouze důraz, který je na ně v rámci celého systému kladen, takže nic nebrání tomu, aby byly pojednány souhrnně.

2.4.2.1 Zákon tří stadií

Jak Comte sám poznamenává ve třetím díle *Kursu pozitivní filozofie*, již v roce 1822 si dal za úkol odhalit, skrze jakou řadu následných transformací lidská rasa postupně procházela od stavu nikoli vyššího, než jaký známe u velkých opic, až k bodu, v němž se dnes nachází civilizovaná Evropa.

Za osu vývoje veškerého lidstva přitom považuje vývoj lidského myšlení. Podle Comta platí, že každý z důležitých pojmů, každé odvětví našeho vědění prochází postupně třemi odlišnými teoretickými stadii: teologickým či fiktivním, poté metafyzickým či abstraktním a nakonec vědeckým či pozitivním.

Ve stadiu teologickým lidská mysl usiluje o absolutní vědění, o odhalení neměnné povahy bytí, chce stanovit první a poslední příčiny (počátek a účel) všeho dění. Protože takové absolutní otázky nedokáže člověk zodpovědět skrze empirické poznání, věří se v této fázi, že všechny jevy jsou produkovány díky jednání nadpřirozených bytostí.

V následném, metafyzickém stadiu člověk předpokládá existenci abstraktních sil schopných produkovat veškeré jevy, s nimiž přichází do kontaktu. Otázky, jež si přitom lidé kladou, zůstávají v tomto stadiu stejně univerzální, jako byly v období předchozím, příčiny dění však již nejsou spatřovány vně věcí, nýbrž jsou hledány přímo v nich. Namísto pojmu boha tak nastupuje pojem přírody. V obou prvních fázích vývoje lidského poznání je základem volná představivost, a nikoliv přísný rozum.⁴

⁴ Východí teologické stadium lidského vědění bylo natolik odlišné od stadia pozitivního, že bez zprostředkujícího článku by nebylo možno rozdíl překlenout. Tento přechod zprostředkovalo stadium metafyzické, a to díky tomu, že bylo ve svých zásadách nejméně vyhraněné, takže se dokázalo přizpůsobit a najít styčné body jak s věděním náboženským

Teprve v posledním, pozitivním stadiu mysl vzdala marné hledání absolutních počátků a konečných určení univerza a věnuje se studiu zákonů, tj. neměnných vztahů posloupnosti a podobnosti mezi jevy. Člověk se zde zříká nároků na absolutní vědění a spokojuje se s postupným, nikdy nekončícím přibližováním pravdě.

Evoluce kolektivního vědění lidstva probíhá analogicky s vývojem individuální mysli. Tak jako každý člověk má tendenci být ve svém dětství oddaným věřícím, poté v adolescenci kritickým metafyzikem a nakonec ve věku dospělosti přírodním filozofem, tak také lidstvo ve svém růstu prošlo následně těmito třemi velkými stadii. Žádné z nich nemohlo být v dějinách lidského poznání vynecháno. Naopak, každé bylo nezbytným předpokladem pro vznik stadia následujícího. Člověk nemůže nutnost těchto tří následných stadií nijak ovlivnit. Může jen urychlit nástup třetího z nich, bude-li se chovat inteligentně, anebo ho naopak může oddálit svojí nevědomostí.

Svůj zákon tří stadií považoval Comte za základní princip veškerého chápání vývoje a jeho význam pro pochopení sociální dynamiky srovnával s významem Newtonova zákona gravitace pro pochopení vztahů mezi fyzikálními tělesy. Každé ze tří posloupných stadií ještě dále vnitřně rozděloval do několika fází a každému z těchto mentálních stupňů přiřazoval specifickou formu sociální organizace a materiálních podmínek lidského života.

2.4.2.2 Hierarchie věd

Comtova koncepce hierarchie věd je úzce svázána se zákonem tří stadií. Pokrok lidského myšlení není ve všech oblastech stejně dynamický, jednotlivé oblasti poznání se rozvíjejí různě rychle, takže pozitivního stadia dosahují různé vědy v různých dobách. Vědění jednotlivých disciplín dosahuje pozitivního stadia tím dříve, čím je obecnější, jednodušší a nezávislejší na ostatních vědách. Matematika, jež stojí v základu všech věd, astronomie, fyzika, chemie, biologie (či fyziologie) a posléze sociologie – každá věda v této řadě se vynořuje v závislosti na dřívějším vývoji svých předchůdců v hierarchii, vždy podle zákona rostoucí komplexnosti a klesající obecnosti dosaženého poznání. Každá pozdější věda předpokládá zralost věd předchozích, není však na jejich vědění redukovatelná.

Čím výše stojí určitá disciplína v hierarchii věd, tím je předmět jejího bádání specifitější, zároveň je komplexnější a bývá méně přístupný exaktnímu měření a predikci. Potíže sociologie jsou dány obrovskou komplexností jevů, jimiž se zabývá, a nedostatkem adekvátních měřicích nástrojů. Věda totiž postupně dospívá k poznání (nejvíce pro to učinila biologie), že celek,

v jeho úpadku, tak s poznáním vědeckým na jeho vzestupu. Zatímco s náboženstvím pojí metafyziku například její empiricky neverifikovatelný charakter, s vědou ji spojuje kupříkladu kritický odstup vůči nadpřirozenu.

kteřý zkoumá, má prioritu před svými částmi a že tyto části nelze adekvátně analyzovat, nevztáhneme-li je právě k onomu celku. Pro sociologii z toho vyplývá, že jejím výchozím rámcem není nic menšího než historie celého lidského rodu.

Sociologie se přitom od jiných vědních disciplín nijak zásadně neliší v požadavcích na exaktnost a v metodologii, pomocí níž chce těmto požadavkům dostát. Využívá všech metod věd předchozích (pozorování, experiment, komparace), navíc má ještě k dispozici metodu historickou. I když je sociologie závislá na vývoji jiných věd (a mohla vzniknout teprve tehdy, až ony samy dospěly do stadia pozitivního), zkoumá specifickou oblast reality. Nelze ji tedy na přírodní vědy redukovat.

2.4.2.3 Pozitivismus

Auguste Comte byl nicméně přesvědčen o tom, že sociologie může být v zásadě koncipována podle obrazu přírodních věd, že je schopna odhalovat zákonité vlastnosti a vztahy v sociálním světě a že je dokáže vyjádřit malým počtem abstraktních principů. Pomocí zkoumání empirických faktů lze dospět k formulování obecných sociologických zákonů, tedy neměnných vztahů poslušnosti a podobnosti mezi jevy. Znalosti těchto zákonů může být v určité míře využito k zásahům do společnosti.

Comte opírá své přesvědčení o možnostech vědy o zákon tří stadií vývoje lidského poznání. Dějiny inteligence postupují vzestupně od fetišismu k pozitivismu, tj. od syntézy založené na subjektivitě a na projekci reality podobné lidskému vědomí do vnějšího světa až po objevení zákonů, které řídí jevy, aniž si činí nároky na stanovení příčin. Pozitivní duch jevy systematicky pozoruje, analyzuje je a odkrývá zákony, tedy pravidelnosti, jimiž se řídí jejich vzájemné vztahy. Pozitivní metoda upřednostňuje pozorování před imaginací, je přechodem od absolutního k relativnímu, podřizuje sociální jevy přírodním zákonům a je schopna racionálního předvídání.

V Comtově pojetí tedy pozitivismus neznamená pouhou registraci a popis empirických faktů. Pozorování empirických faktů musí být vedeno teorií, jinak je slepé a bez užitku. Každé pozorování je řízeno a jeho výsledky jsou interpretovány pomocí určité teorie a cílem pozitivistické sociologie je rozvinout právě v kontaktu se zkoumanou realitou abstraktní teoretické principy, jimiž se bude každé další pozorování řídit a zároveň je bude zpětně testovat a modifikovat. Jedním z hlavních přínosů pozitivismu tak má být celostní charakter lidského vědění, schopnost syntézy, která se v dosavadní vědecké specializaci stále více vytrácí.

Comte přitom často opakuje, že věda nezná žádné absolutní pravdy, zná pouze pravdy relativní, tedy pravdy platné za daných podmínek. Pokrok lidského poznání sám sebe ustavičně koriguje. Pozitivismus není ovšem motivován jen čistým procesem poznávání jako aktem nejvyššího stupně inteligence.

Základní krédo filozofie pozitivismu přikazuje, aby dosaženého poznání bylo využito k jednání, jež bude směřovat ve prospěch všeho lidstva. Každé jiné poznání by bylo jen zahálkou a ztrátou času. „Vědět, aby bylo možno předvídat, a předvídat, aby bylo možno řídit“ („Savoir pour prévoir et prévoir pour pouvoir“) bylo Comtovým okřídleným heslem.

2.4.2.4 Sociologie

Vědu o společnosti zakládá Comte jednak jako součást své teorie o historickém vývoji poznání lidstva, jednak v reakci na stav společnosti své doby, který považoval za kritický. Cílem vědy o společnosti je vybudovat systém teoretického poznání, jehož aplikace v politice umožní s co nejmenšími náklady a co nejrychleji překonávat krize, jimiž lidstvo při svém civilizačním vývoji prochází.

Ve svých raných spisech nazýval Comte tuto disciplínu ještě „sociální fyzikou“. Tento termín opustil poté, co belgický statistik Adolphe Quételet (1796–1874) publikoval v roce 1835 knihu s podtitulem *Essai d'une physique sociale*, v níž analyzoval statistické uniformity lidského chování. Hybridní název sociologie se u Comta poprvé objevuje ve čtvrtém svazku jeho práce *Cours de philosophie positive*, jež byl publikován roku 1839. Comte pozměnil název vědy o společnosti nejen ve zlobné reakci na Quételeta, ale též z důvodů formálních a meritorních. Po formální stránce upřednostňoval jednoslovný název nové vědní disciplíny, po stránce obsahové ji chtěl odlišit od Quételetova statistického přístupu ke společnosti, který podle jeho názoru neúměrně vyzdvihoval význam „průměrného člověka“ pro povahu dění ve společnosti.

I když je sociologie závislá na vývoji všech předchozích věd a mohla vzniknout teprve tehdy, až ony samy dospěly do stadia pozitivismu, nelze ji na ně redukovat. Byť je sociologie zatím ještě zatížena četnými teologickými a metafyzickými rezidui, představuje vyvrcholení dlouhé evoluce samotného procesu poznávání a časem také ona dospěje do čistě exaktní podoby.

2.4.2.5 Sociální statika a dynamika

Comtovo dělení sociologie na statiku a dynamiku logicky vychází z jeho systému klasifikace věd. Používá pro sociologii členění, jež převzal z biologie, vědy bezprostředně předcházející sociální fyzice. Zároveň rozdělení sociologie na statiku a dynamiku zcela přirozeně odpovídá neustálé oscilaci Comtova myšlení mezi kategoriemi pokroku a řádu, jež v něm zanechalo protikladné myšlenkové dědictví osvícenství a konzervatismu. Zatímco sociální statika zkoumá podmínky existence společnosti, studuje strukturu řádu, bez něhož by žádná společnost nemohla trvat, sociální dynamika analyzuje zákony vývoje, jimiž společnost prochází, nežli dospěje do stadia pozitivismu, které je konečným a zcela nevyhnutelným vyústěním dějin lidstva. Comtova

statika tak reaguje na porevoluční zmatky a zdůrazňuje nutnost obnovy řádu, zatímco v dynamice se odráží osvícenská idea pokroku.

Prevaha konzervativní složky v Comtově myšlení, stejně tak jako jeho přísný historický determinismus se projevují v častém zdůrazňování myšlenky, podle níž pokrok netvoří nic zásadně nového, je vždy jen rozvojem těch potencií, které již byly v zárodku přítomny v existujícím řádu. Přítomnost je neomylně řízena minulostí. Úvahy věnované podmínkám zachování řádu postupně stále více v Comtově myšlení převládají. Zatímco ve svém *Kursu pozitivní filozofie* pojednává o sociální statice jen v jediné kapitole, v *Systému pozitivní politiky* je sociální statice věnován celý druhý díl.

Sociální statika. Auguste Comte identifikuje tři základní opory udržující řád ve společnosti. Nejprve je to rodina, která je základní stavební jednotkou každé společnosti. Rodina je nejjednodušší sociální jednotkou a prototypem všech ostatních lidských asociací, protože ty se historicky vyvinuly právě z rodinných a příbuzenských skupin. Jednou z hlavních funkcí rodiny v dějinách bylo, že se v ní vytvořily základní sociální a psychické rysy, jež daly později vzniknout státu. Z „domestikálního řádu“ se tak postupně vyvinul „řád politický“. Právě v rámci rodiny se formují všechny typy vztahů, jež jsou později funkční z hlediska celé společnosti. Ze vztahů úcty dětí vůči rodičům se odvíjí respekt k vyšší autoritě, ze vztahů mezi bratry se odvíjí solidarita a sympatie k sobě rovným, ze vztahů nadřízenosti a poslušnosti mezi mužem a ženou vzniká veškeré sociální předivo.

Pro výklad širších a rozvinutějších forem sociální organizace, jako je společnost a stát, sahá Comte k Aristotelově principu *distribuce funkcí a kombinace úsilí*. Právě kooperativní distribuce funkcí odlišuje politickou společnost od domácnostní asociace, která je založena na prosté sympatii mezi svými členy. Distribuce funkcí má podobu specializace a dělby práce ve společnosti. Comte soudil, že specializace a dělba práce nejen posiluje rozvoj individuálního nadání a schopností, ale také přispívá k lidské solidaritě tím, že tvoří v každém jednotlivci pocit závislosti na druhých. Viděl však i negativní aspekty dělby práce. Je-li jednotlivec zcela pohlcen svými speciálními aktivitami, které ho stále přivolávají k jeho soukromému zájmu, pak mu hrozí, že přestane mít na zřeteli zájem obecný, že detail povyšší nad celek. Pro Comta je řešením tohoto problému silný stát, který koordinuje aktivity, chrání osobní svobody a prosazuje sjednocující hodnoty a víry. Vláda tak zajišťuje aristotelovský princip kombinace úsilí.

Základem moci státu je energická síla, která by ovšem sama pro zajištění sociálního řádu nepostačovala. Je nutno ji doplnit o moc duchovní, jejímž zdrojem je v každé společnosti náboženství, jež má schopnost lidi sjednocovat, pomáhat člověku nalézt harmonii se sebou samým i s druhými. Náboženství, podle Comta, vytváří pro duši stav konsensu přesně srovnatelný s úlohou zdraví vzhledem k tělu. Každé náboženství lidem umožňuje překonat jejich egoistické vlastnosti a překročit sebe sama v lásce k bližnímu.

Je to mocné pojivo, jež celou společnost spojuje skrze společný systém víry, společný kult a společný režim jednání. Bez takového jednotícího principu by individuální rozdíly mezi lidmi společnost snadno rozmetaly. Náboženství tak stojí přímo u kořene sociálního řádu a je zcela nezbytné pro legitimování požadavků jakékoliv vlády. Žádná světská moc nemůže dlouhodobě přetrvat bez podpory moci duchovní. Teprve v pozitivním stadiu vývoje společnosti budou konečně principy rodiny, státu a církve harmonizovány, byť si každý z nich přitom ponechá své vlastní území.

Je příznačné pro dokonalou systematickosti Comtova díla, že tři hlavní opory sociálního řádu, tedy rodina založená na citu a náklonnosti, stát založený na energickém jednání a církev založená na inteligenci, přímo korespondují s Gallovou psychologií, jež rozlišuje tři základní funkce mozkového systému, a sice citění, jednání a intelekt.⁵

Významnými prostředky sociální statiky jsou jazyk a vlastnictví. Právě jazyku připisuje Comte zásadní úlohu při udržování sociální stability, neboť jazyk slouží jako médium, jež umožňuje shromažďovat a mezi generacemi předávat vědění v jeho postupných proměnách, tak jak je popisuje zákon tří stadií. Jazyk je nádoba, v níž je skladováno myšlení předchozích generací, bez něhož by byla současnost zcela nevědomá. Jazyk zajišťuje kontinuitu s předchozími členy společnosti a konsensus s těmi současnými. V tomto kontextu je třeba chápat Comtovy výroky o tom, že lidská společnost má více mrtvých než živých členů a že mrtví řídí stále více živé, protože to, co se uchovalo v čase, je zdaleka nejhodnotnější.

Podobně jako jazyk zajišťuje kumulaci intelektuálního dědictví, plní v rovině materiálního bohatství analogickou roli vlastnictví. Akumulace vědění na straně jedné a akumulace majetku na straně druhé umožňují zejména s příchodem pozitivistické společnosti nebyvalý pokrok ve všech oblastech lidské činnosti. Mezi obojím existuje jen jediný podstatný rozdíl – zatímco vědění je veřejně přístupným statkem, materiální bohatství musí být konzervováno individuálně.

Sociální dynamika. Základem sociální dynamiky je zákon tří stadií, skrze který se projevuje nezadržitelné prosazování pokroku v lidské společnosti. Také v Comtově sociální dynamice hraje roli základních předělů vznik rodiny, potom státu a nakonec církve.

Již v teologickém stadiu (mělo tři fáze: fetišismus, polyteismus a mono-teismus) byla v období fetišismu ustavena rodina a spolu s ní se rozvíjejí ve

⁵ Comte jde ovšem ve svém klasifikačním pedantismu ještě dále. Třem schopnostem lidské mysli, tedy myšlení, citění a jednání odpovídá v rovině náboženství postupně dogma, kult a režim, upravující veřejné a soukromé chování věřících. V sociální struktuře pak odpovídají těmto třem psychickým schopnostem učenci jako výraz inteligence, ženy jako zosobnění citu a proletáři jako nositelé aktivního jednání.

vztazích mezi rodiči a dětmi ty vlastnosti, jež později umožnily ustavení autority celého státu.

V první části polyteistického období (tzv. teokratický či konzervativní polyteismus, tedy období velkých orientálních říší) bylo hlavním politickým přínosem založení města (tedy první formy státu) a rozvoj instituce pozemkového vlastnictví. V další části polyteistického období (tzv. intelektuální polyteismus, tedy řecká éra) nezaznamenává Comte žádné kladné politické přínosy. Služba, kterou lidstvu prokázali Řekové, byla intelektuální povahy a spočívala v tom, že osvobodili lidstvo od teokratických vlivů.

V římském období (věk sociálního monoteismu) došlo k významnému pokroku v politické oblasti. Nejdůležitější byl rozvoj koncepce „vlasti“, což umožnilo konsolidovat sociální vazby a skrze to vztahy kontinuity a solidarity, které jsou skutečným základem trvalosti společnosti. Svět je proto Římanům zavázán za první rozhodný krok směrem k sociokracii. Také římské právo směřuje k sociokracii, protože ve značné míře nahradilo nadpřirozené sankce při výkonu práva sociálními sankcemi.

Pak přichází závěrečné období teologické fáze, období defenzivního monoteismu (čili katolicko-feudálního přechodu). Bylo to období ustavení církve, což je událost srovnatelná se založením rodiny a státu v dřívějších obdobích.

Již v průběhu teologického stadia tedy došlo k zásadní proměně charakteru lidského soužití, kdy „řád domácnostní“ byl nahrazen „řádem politickým“. Řád založený na domácnostech držel pohromadě přirozenou sympatií vzniklou mezi členy rodiny, tedy kvalitou, kterou dokáže produkovat právě jen rodina a bez níž by trvání jakékoliv širší společnosti bylo zhora nemožné. Politický řád naopak představuje silně diferencovaný útvar, který je nutno udržovat pohromadě silou státní moci.⁶

Nastupuje metafyzické stadium (či éra „západní revoluce“), které Comte klade do období 1300 až 1800. V průběhu této epochy se mění celkový charakter společnosti, civilizace přechází z vojenské v průmyslovou. Tento epochální přerod je vlastně nezamýšleným důsledkem snahy vlád dohlížet systematictěji na ekonomickou činnost jako na pramen zdrojů nutných k vydržování vojenských aktivit a k vedení neustálých válek. Vládcí se tak, z důvodů čistě mimoekonomických, postupně stávají zodpovědnými administrátory veřejného bohatství.

2.4.2.6 Comtův organicismus

S růstem prestiže biologie rostlo v 19. století přesvědčení o nutnosti svázat sociologickou analýzu s biologickou vědou. Tato vazba se projevovala různě

⁶ Není obtížné rozpoznat v Comtově protikladu řádu domácnostního a řádu politického určitou analogii jak s Durkheimovým rozlišením solidarity mechanické a organické, tak také s Tönniesovým protikladem spopolitosti a společnosti.

široce. Někdy měla podobu otázek po funkci určité instituce pro sociální organismus, jindy vyústila do přímých analogií vedených mezi společností a živým organismem.

I když Comte sám organickou teorii společnosti příliš nerozpracoval, pozdější organicistická škola v něm mohla najít výraznou inspiraci. Ve svém raném díle omezuje vztah k biologii na úvahy o „statické“ a „dynamické“ analýze, přičemž vazba mezi sociální statikou a dynamikou je analogická vztahu mezi anatomii a fyziologií. Ve svých pozdějších pracích však již využívá vysloveně biologické analogie. „Kolektivní organismus je v základě složen nejprve z rodin, které jsou jeho skutečnými prvky, poté ze tříd a kast, které formují jeho pravou tkáň, a konečně z měst a sídel, které jsou jeho skutečnými orgány“ (Comte 1851: 236). Analogie s organismem umožňují Comtovi vysvětlit, jak je možné, že sociální systémy, pro něž vývoj znamená rostoucí diferenciaci, dokáží přesto udržet, stejně jako biologický organismus, svoji vnitřní integritu.⁷

Comte si byl ovšem vědom také nepřesností plynoucích z příliš úzkých biologických analogií a z přehlížení podstatných odlišností mezi jednotlivými úrovněmi reality. Biologický organismus je nedělitelný, zatímco sociální organismus se skládá ze samostatných členů. Sociální útvar navíc udržují pohromadě pouta duchovní povahy (jazyk a hlavně náboženství), nikoliv pouhá strukturální závislost. Individuální organismus je jednou provždy daný, zatímco sociální organismus je schopen značných vylepšení pomocí vědy. I bez těchto zásahů umožňuje sociální organismus mnohem širší distribuci funkcí a vyšší stupeň koordinace orgánů, než je možné v organismu biologickém.

Podle Comta jsou všechny sociální jevy úzce provázány, podobně jako je tomu v živém organismu. Tuto provázanost nazývá „sociálním konsensem“ a zdůrazňuje, že nelze libovolně modifikovat jednu část organismu, aniž by se změnily všechny ostatní. V lidské společnosti dosahuje tato provázanost nejvyššího stupně, a proto ji lze považovat za poslední krok v procesu organické evoluce.

2.4.2.7 Comtova analýza náboženství

Ve své analýze náboženství Comte ve skutečnosti vyjadřuje své představy o tom, co je podstatné pro strukturu a fungování celé lidské společnosti, a to ve všech fázích vývoje lidstva počínaje primitivním fetišismem až po náboženství lidskosti ustavené samotným Comtem.

Náboženství má u něj zásadní význam nejen pro sociální statiku, ale i pro sociální dynamiku. Představuje faktor, který nejen společnost stabilizuje,

⁷ Tvrzením, že sociální progres je charakterizován rostoucí specializací funkcí a doprovodnou tendencí směrem ke stále dokonalejší adaptaci orgánů, anticipuje Comte Spencera. Sociální nepokoje pak vnímá jako nemoci sociálního organismu, jež má zkoumat sociální patologie.

ale zároveň výrazně dynamizoval vývoj lidstva po celou teologickou fázi dějin. Comte se zde snaží, podobně jako později Max Weber, vysledovat vztah mezi určitými obsahy náboženské víry a organizací sociálního života, jež je touto vírou umožněna a reprodukována. V rovině sociální statiky pak chápe náboženskou víru jako základ sociální integrity i sociální regulace a odtud odvozuje nezbytnost nového náboženství pro udržení moderní společnosti. Toto náboženství se pokusil sám iniciovat v podobě kultu Velké bytosti.

Už od samého počátku plnila náboženská víra, podle Comta, dvě podstatné funkce, jež jsou vlastní každému náboženství a jež jsou zároveň předpokladem každé stabilní sociální organizace: zakládala vyšší duchovní autoritu, jež vládne nad lidmi, a vyvolávala společné představy, jež lidi navzájem spojují (Comte 1851: 315).

První fázi náboženských představ byl fetišismus, charakterizovaný snahou člověka připisovat živým bytostem i neživým předmětům kvality analogické s lidskou duší. Fetišismus vytvořil bezpočet posvátných objektů, každý z nich však měl zcela konkrétní a naprosto individuální charakter, byl tedy náboženstvím málo vhodným ke sjednocování lidí a k jejich ovládnutí z jediného centra. Rodinný a osobní charakter fetišů nepodporoval rozvoj společného, kolektivního myšlení a dlouho nepřispíval ani ke vzniku zvláštní kněžské kasty, která by zprostředkovala mezi božstvem a věřícími.⁸

Teprve s polyteismem vzniká kategorie nadpřirozena a ve společnosti se vyděluje vrstva duchovenstva, která je určena pro obcování s nadpřirozenem. Její vliv na populaci umožňuje sjednocovat dříve roztroušené rodiny ve jméno kmenových bohů, což je důležité v této epoše charakterizované neustálým válčením. Ze vzájemného soupeření se vynořují první politické útvary. Jejich vládnoucí vrstva je zatím jednotná, slučuje kněží i vojevůdce, jak to vyžadovala disciplína ustavičných vojenských střetů.

S příchodem monoteismu se odděluje moc duchovní od moci světské, navzájem se udržují v rovnováze a vytvářejí tak model stabilní politické společnosti. Monoteismus ovšem znamenal krok zpět v tom, že podpořil vzestup egoismu, neboť ze spásy učinil ryze individuální záležitost každého věřícího. Křesťanství tím pozvedlo egoistický kalkul až kamsi do nebeských výšin.

Od fetišismu přes polyteismus až po monoteismus se sice proměňovaly obsahy náboženské víry, obě podstatné funkce náboženství však zůstávaly nezměněny. Na jedné straně náboženství vyvolává představu jakési vnější vyšší instance, která je natolik mocná, že lidská existence se jí bezpodmínečně podřizuje. Na straně druhé budí v lidech city, které jsou tak silné, že propojují všechny členy v jediném společenství. Jejich podřízení se vyššímu celku je díky tomu vstřícné a dobrovolné.

⁸ Fetišismus posvěcoval materií a tím brzdil ničení prostředí, které člověk tehdy jinak zcela bez zábran plnil (Comte 1881/III: 211). Comte touto myšlenkou předjímá nejen Durkheimovo rozlišení posvátného a profánního, ale také Weberovu koncepci odkouzlení světa jako jednoho ze základních předpokladů pro rozvoj ekonomických aktivit.

Každé náboženství obsahuje systém dogmat, jež vyjadřují jeho myšlenkový obsah, dále určitý režim, který reglementuje závazné jednání všech věřících, a konečně kult, který integruje jejich citění. Všechny tři složky lidské osobnosti jsou tímto způsobem angažovány, díky čemuž je náboženství schopno vytvářet mocné pojítko celé společnosti a být základem veškerého sociálního řádu.

Náboženství lidem zároveň dává pravidla, jimiž se řídí jejich jednání, a zároveň je integruje do jediného společného celku. Dvěma podstatnými atributy každého náboženství tak je – řídit a propojovat.⁹ Regulace a propojení však vytváří zároveň základ veškerého lidského soužití. V tomto smyslu lze říci, že veškerý vývoj společnosti vyjadřuje jediný zákon – člověk se stává stále více a více náboženskou bytostí (Comte 1851: 295).

Náboženství tak odpovídá na odvěky a základní problém veškerého lidstva: zajistit v míře, v jaké je to jen možné, jednotu individua a společnosti. Náboženství je ve skutečnosti jediný známý způsob, jak tento problém řešit. Není vůbec náhodné, že fetišismus, který znamená zrod náboženství, je zároveň obdobím, kdy vzniká rodina, tedy instituce, jež tlumí egoismus a podporuje sociabilitu člověka.

Poté, co bylo náboženství v průběhu metafyzického období radikálně zpochybněno, je zapotřebí vytvořit jeho pozitivní ekvivalent, bez něhož společnost nemůže přetrvat. Jádrem nového kultu se může stát jediné lidstvo, neboť ono je tím jediným a nejvyšším, co lidi zároveň přesahuje a zároveň spojuje. Kult Velké bytosti má vyjádřit to nejlepší a nejhodnotnější, co v lidech je, a přeměnit to v princip, jenž všechny lidi na celé zemi propojí v jediný sociální celek. Pozitivismus tímto způsobem naplní obě funkce náboženství – bude lidi zároveň řídit a zároveň je bude spojovat. Antický polyteismus dokázal tyto funkce plnit jen v omezeném měřítku, a sice pouze mezi svobodnými občany. Středověký monoteismus je rozšířil na celou jednu společnost. Teprve moderní pozitivismus jim však dá všelidský, univerzální charakter (Comte 1851: 347).

2.5 COMTOVO POJETÍ SPOLEČNOSTI

Auguste Comte byl přesvědčen, že společnost je držena pohromadě především souhlasem myšlení svých členů, tedy základním hodnotovým konsensem. Lidská společnost nemůže dlouhodobě existovat, pokud její členové nesdílejí tytéž představy a víry. Vývoj těchto představ pak charakterizuje

⁹ V práci *Catéchisme positiviste* (1852) píše Comte o tom, že náboženství slouží jak k řízení (régler), tak k propojování (rallier) lidí ve společnosti. Zatímco ve své první funkci určuje náboženství vztahy mezi současníky (například mezi členy rodiny), ve druhé funkci upravuje vztahy k již mrtvým či dosud nenarozeným. Emile Durkheim později učinil právě z kategorií regulace a propojování ústřední pojmy nejen své koncepce sociální integrity, ale prakticky celé své sociologie.

různé etapy vývoje lidstva a Comtova sociální dynamika je popisem následných fází, jimiž prochází veškeré lidstvo k nejvyššímu cíli své evoluce, tedy k pozitivistické společnosti.¹⁰

Vývoj intelektu prochází v průběhu lidských dějin třemi velkými stadii – teologickým, metafyzickým a pozitivním čili vědeckým. Spolu s intelektem se však rozvíjejí v podobné triádě i další dvě složky lidské osobnosti, a sice citění a jednání. City či emoce, jež jsou základem morálky, se uplatňují historicky nejprve v rodině, poté ve státu a nakonec se budou realizovat v měřítku celé lidské rasy. Evoluce lidského jednání prochází rovněž třemi stadii: nejprve je cílem lidského snažení dobývání, poté následuje přechodné stadium, kdy veškerá energie se soustřeďuje na obranu dobytého, a nakonec se jednání zaměřuje na rozvoj nenásilných průmyslových aktivit.

Pokrok v rovině intelektuální tedy znamená vítězství rozumu nad imaginační, pokrok v rovině afektivní nárůst sociálního, altruistického citu na úkor instinktů egoistických, pokrok v rovině jednání vzrůst činností pacifistických a ústup aktivit vojenských.

Comte ovšem nezakládá svoji filozofii dějin pouze na jediném faktoru, tedy na rozvoji lidské mysli, citění a konání. Usiluje o mnohem širší syntézu, která by vedle duchovního a obecně lidského faktoru zahrнула také souběžný vývoj celé sociální organizace, postupnou proměnu základů společenského řádu, střídání typů dominantních sociálních jednotek a rozvoj materiálních podmínek lidského života.¹¹

Výsledná periodizace historického vývoje, kterou lze nalézt opět již v jeho rané práci z roku 1822, má následující podobu:

Teologické stadium. Svět je vykládán čistě jen na základě představivosti pomocí empiricky neprokazatelných sil a nadpřirozených bytostí. Cílem společnosti je neustálý výboj a všechny vztahy v ní mají podobu vojenských vazeb. Základní institucí společnosti je otroctví, jež ovšem znamená pokrok oproti stavu, kdy zajatci byli zabíjeni. Duchovními vůdci této společnosti jsou kněží, jejichmi světskými vůdci vojevůdci. Nejvýraznější sociální jednotkou je rodina integrovaná v systému příbuzenství. Základem této integrace jsou kontakty, jimiž jsou lidé propojeni v rámci nejprve malých, později stále početnějších skupin, a spolu s tím duch náboženství, který těmito skupinami postupuje.

¹⁰ Celá jeho filozofie dějin je vedena principem triád, k němuž ho inspirovala patrně četba díla Giana Battisty Vica. Comtova obliba ve třístupňových periodizacích bývá též odvozována z jeho inspirace středověkým mystikem z Kalábrie Joachimem de Fiore, jehož znalost mu údajně zprostředkovalo dílo G. E. Lessinga *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (1780). Kriticky k této hypotéze viz Gerhard Wagner (2001).

¹¹ V zásadě ovšem platí, že Comte postupuje přesně opačně než pozdější sociologie vědění. Zatímco sociologie vědění se zabývá tím, nakolik a v jakém směru podmiňuje určitá podoba sociální organizace naše vědění, Comte chce ukázat, nakolik určitý stav lidského vědění určuje povahu a organizaci lidské společnosti.

Metafyzické stadium. Vědění o světě se pohybuje v rovině úvah o podstatě jevů. Je sice odmítnuta kategorie nadpřirozena, v poznání však stále převládá představivost nad pozorováním. Duchovními vůdci jsou vedle kněží již také filozofové, světskou moc zastupují právníci. Nejvýraznější sociální jednotkou je stát, který tato epocha zdědila již z předchozího období. Základem integrace je kontrola ze strany státní moci zprostředkovaná jednak armádou, jednak systémem práva. V pozdějších fázích začíná vznikat sektor průmyslový, je však teprve v zárodku, takže vojenský charakter společnosti stále převládá a potřebám válčení je podřizován i rozvoj průmyslu. Je odstraňováno otroctví a další formy čistě osobní závislosti.

Pozitivistické stadium. Vědění je založeno na pozorování vedeném přísně vědeckou metodou. Jsou odmítnuty všechny spekulace bez empirické evidence. Duchovními vůdci společnosti se stávají vědci. Nejvýraznější sociální jednotkou je průmysl s průmyslníky jakožto světskými vůdci. Základem všech aktivit se stává výroba a osou sociální integrace je vzájemná závislost, která se stále více rozšiřuje ze státu na celou lidskou rasu.

V nastíněné periodizaci převažuje zřetelně plynulost nad diskontinuitou. Každé dřívější stadium připravuje podmínky pro stadium následující. Nové ideje a nové organizační struktury jsou volně připojovány ke starým a nikdy je zcela neeliminují (například ve vyšších fázích nemizí instituce příbuzenství ani vztah k nadpřirozenu). Prvky starého řádu jsou vhodně integrovány do nového sociálního a kulturního uspořádání. Každý vyšší stupeň vývoje vyrůstá teprve, když potence starého mentálního řádu jsou vyčerpány.¹²

Přechod z jednoho stupně do druhého, vyššího navíc nebývá nikdy zcela kontinuální a přímočarý. Lidské dějiny se vyznačují střídáním period „organických“ s obdobími „kritickými“. V organických obdobích převládá sociální stabilita a intelektuální harmonie, různé části sociálního tělesa jsou v rovnováze. V kritických obdobích jsou naopak staré jistoty káceny, tradice je podkopána a sociální těleso se ocitá dočasně v naprosté nerovnováze. Taková kritická období – a věk, kdy Comte žil, se mu jevil jako jedno z nich – jsou vysoce labilní a vyvolávají zmatek a znepokojení v lidech, kteří běžně usilují o řád. Přesto jsou nezbytným předstupněm pro ustavení nového organického stavu věcí. Přechodný stav anarchie trvá vždy po několik generací, a trvá tím déle, čím kompletnější obnova společnosti má nastat.

¹² Přesvědčení o tom, že vývoj nezná příkré zlomy a že prvky nového řádu jsou již vždy připraveny v řádu starém, převzal Comte zřejmě od Turgota. Podle Turgota se rozum nerealizoval proti křesťanství, nýbrž s jeho pomocí, a tedy i středověk patří do vzestupné linie pokroku. Podobný motiv nalezneme později u Maxe Webera, který ve své sociologii náboženství sleduje prvky racionalizace nejprve v rámci velkých náboženských systémů, než došlo posléze k jejich zesvětštění.

Konečným cílem sociální evoluce je dokonalá realizace aristotelovského ideálu harmonie, tedy bohatě rozvinutá distribuce funkcí spolu s účinnou zpětnou koordinací jednotlivých orgánů společnosti. Nejvyšším koordinačním centrem má být v pozitivní společnosti vláda odborníků, která se bude skládat z odborníků na řízení ekonomiky (industriálové) a z expertů na vývoj v oblasti morální a intelektuální (sociologové).

Celá lidská společnost je podle Comta udržována pohromadě trojím poutem. Prvé spočívá ve vzájemné závislosti částí, které se ve své diferencovanosti zcela přirozeně navzájem potřebují, druhé je zaručeno centralizací autority, která koordinuje aktivity jednotlivých částí, a konečně třetí a nejdůležitější pouto spočívá v rozvoji společné morálky či společného ducha, jenž propojuje celou populaci.

Součástí tohoto vývoje ke stále větší integritě a provázanosti – do budoucna dokonce v měřítku celé planety – je, že určující lidská aktivita přechází z fáze vojenské do fáze industriální. Comte se domníval, že války, které sehrály svoji roli v minulosti, se stávají v industriálním systému stále větším anachronismem, a byl zásadně proti tomu, aby Evropa vnucovala svou civilizaci násilím druhým. Válčení již splnilo svoji dvojí historickou funkci: jednak přispělo ke zformování pracovní disciplíny, jednak dalo vzniknout namísto roztržitého moci velkým centralizovaným státům. Vojenský duch připravil v rovině organizační nástup ducha průmyslového, podobně jako duch metafyzický připravil v rovině poznání nástup vědy. Bez válčení, jež teprve dalo vzniknout větším mocenským útvarům, by rodiny zůstaly navzájem izolovány, což by bránilo rozvoji dělby práce. Zároveň vojenská činnost zvyšovala disciplínu, bez níž není možný průmysl. Ve zprostředkujícím stadiu metafyzickém nahradili v rovině moci právníci vojáky, aby pacifikací společnosti připravili prostor pro nástup průmyslníků. Zdrojem sociální disciplíny se namísto armády stává stále více průmysl a v době, kdy bohatství plyne z organizace práce, jsou vojenské výboje již zbytečné.

Reorganizace společnosti na nových a mírových základech proběhne podle Comta nikoliv v rámci národních států, nýbrž v měřítku celé Evropy. Jednota Evropy se přitom stane ještě výraznější, než byla ve středověku, neboť nebude založena pouze na moci duchovní, ale povede i ke sjednocení moci světské. Na ustavení nového systému se svým dílem budou podílet všechny národy (západní) Evropy, předvídal Comte opět již ve své rané práci z roku 1822. Cestu pro to připraví evropští učenci, kteří tak pomohou překonat průmyslníkům jejich omezený patriotismus.

V celém Comtově pojetí společnosti se ustavičně prolíná optimismus osvícenství s pochybami konzervatismu. Comte je přesvědčen, že průmyslová společnost jednou obsáhne v univerzální jednotě veškeré lidstvo. Zároveň se hrozí toho, že jednota společnosti byla po pádu náboženství rozbita. Věří v emancipační sílu vědy, ale stejně silně ho znepokojuje krajně roztržité

obraz světa, který přináší specializace vědeckého poznání. Věří v nikdy neukončený rozvoj a rozkvet lidských schopností, má však záporný postoj k rozvoji ničím nekročené lidské žádostivosti, která tento proces emancipace individuí od starých omezení historicky doprovází. A je pro něj zcela nepřipustné ptát se spolu s Rousseauem, nakolik vyhovuje určitý sociální systém povaze individuí. Jediné, v čem individua neomezeně podporuje, je přizpůsobovat se stále dokonaleji „přirozeným“ společenským zákonům.

Po vzoru osvícenství je přesvědčen o výrazné tendenci k neustálému zlepšování poměrů. Odmítá však tuto tendenci podporovat přímou sociální intervencí, neboť věří, že každá fáze vývoje společnosti je tak dokonalá, jak jen může být, a změny, které přináší zcela spontánně sám vývoj, jsou vždy nadřazeny tomu, co by vymysleli ti nejlepší reformátoři. To mu nebrání uvažovat o společnosti řízené direktivně vědci, neboť je přesvědčen, že pozitivní vědec bude uskutečňovat jen taková opatření, která jsou diktována nutnostmi vývoje a která se lidem zjevují v podobě sice postupně odkrývaných, přitom však věčných a zcela neměnných zákonů.

2.6 COMTOVA ANTROPOLOGIE

Od počátku dějin má člověk neměnné psychické dispozice založené na věčné opozici mezi egoismem a altruismem. Instinkty egoismu převažují v jednotlivci uvažovaném izolovaně nad ušlechtilějšími sklony k sociabilitě. Dějiny lidské afektivity jsou ovšem dějinami postupného rozvoje altruistických dispozic, aniž by kdy přitom člověk přestal být spontánní a primární egoista. Egoismus mocně inspiruje jeho jednání, dodává mu energii, zatímco altruismus ho naopak řídí a s postupem dějin jeho jednání stále více usměrňuje a ukázněje.

Comte předpokládá, že altruismus bude i do budoucna stále více působit jako hlavní motiv lidského jednání a egoismus bude tlumen. Pro to, aby se společnost udržovala a sílila, je totiž nezbytné, aby člověk velmi často obětoval své osobní zájmy, dokonce i ty, které pociťuje nejsilněji, zájmům kolektivity. Nicméně veškerý pokrok sociability na úkor egoismu nemůže nikdy dospět až k naprosté atrofii osobnosti a k jejímu rozpuštění v kolektivu. Pojem veřejného zájmu by pak již neměl žádný smysl, pokud by se vytratil pojem zájmu osobního. „Jestliže by bylo možno zničit v nás převahu osobních instinktů, naše morální povaha by byla zničena, nikoliv vylepšena“ (Comte 1881/III: 134). Egoismus jako činný prvek vždy zůstane mocným tahounem altruismu. Altruismus ho však bude zpětně zmírňovat a jedině tím umožní existenci morálky, trvání společnosti a uskutečnění sociálního pokroku.

Podobná dialektika, jakou Comte načrtává ve vztahu mezi motivujícím egoismem a usměrňujícím altruismem, charakterizuje podle něj též vztah mezi citem a inteligencí. Cit je motorem, který inspiruje naše jednání, zatímco inteligence toto jednání řídí a kontroluje. Vývoj spěje k růstu inte-

ligence a každé zvýšení inteligence znamená nárůst altruismu a sociability. Egoismus, altruismus, cit a inteligence jsou, podle Comta, distribuovány nerovně mezi muži a ženami. Muž, u něhož převažuje aktivita a inteligence, představuje v manželském vztahu dominantní prvek, žena ho má poslouchat a následovat, neboť je nadána vlohami – zde Comte cituje Aristotela –, které jí pomáhají překonávat obtíže plynoucí z poslušnosti. Ovšem tato nadvláda muže, která je založena na obyčejné síle, přináší zároveň z jiného hlediska jeho podřízenost. Spirituální moc v rodině, tedy moc nejušlechtlejší a nejvyšší, patří bezesporu ženám. Žena stojí sice intelektuálně níže než muž, převyšuje ho však mocí lásky, která je důležitější než marnivá superiorita pouhé inteligence. Podle vlastních Comtových slov: „Člověka může omrzet jednání, ba někdy ho omrzí i myšlení. Lásky však nebude mít nikdy dost.“

Auguste Comte promítá vztah mezi dravou inteligencí a usměrňujícím citem nejprve z roviny osobní psychologie do roviny mezilidských vztahů, což je obsahem jeho teorie rodiny. Posléze ho ještě přenáší do vztahů makrosociálních, a to v souvislosti s charakteristikou moci světské a moci duchovní, jež tvoří významnou součást jeho teorie politiky. Zatímco světský řád má podobu autoritativní a hierarchickou, řád spirituální je založen na hledání toho, co lidi propojuje ve prospěch společné práce. Řád spirituální je světskému řádu nadřazen, což umožňuje nejen posvěcovat práva těch, kdo vládou, ale také mírnit egoismus mocných, obdobně jako dravost našeho intelektu je mírněna našimi city a povýšenost mužů je mírněna láskou žen.

Existence společnosti by nebyla možná, pokud by lidé nebyli nadáni vzájemnou náklonností, díky níž mezi nimi vládne pochopení a která nedovolí, aby se společnost rozložila. Člověk je sociabilní teprve díky tomu, že žije v rodině. Za krajně naivní považuje Comte názory, podle nichž se člověk spojuje s druhými především z vypočítavosti. Nejdříve je zde, oponuje Comte, fakt soužití s druhými, k němuž jsme vedeni spontánní sociabilitou, a teprve odtud vzniká zkušenost, že se nám takové soužití vyplácí.

Comte zde vychází z Aristotelova axiomu o vrozené sociabilitě člověka. Neuznává koncepci původního přírodního stavu, neuznává ani teorii sociálního kontraktu. Člověk převládá nad ostatními živočichy právě díky své vyšší sociabilitě a při vývoji této významné sociální kvality byla snad nejvýznamnějším faktorem dlouhá doba, po kterou dítě zůstává závislé na dospělých. To je, podle Comta, další důvod pro tvrzení, že základní jednotkou společnosti není jednotlivec, nýbrž rodina. Právě rodina hraje úlohu zcela zásadního socializačního faktoru. Pokud by lidé žili jednotlivě, jejich egoismus by nebyl ničím mírněn. Uvnitř rodiny jsou však původní egoistické vlastnosti kroceny a zapraženy k naplňování sociálních účelů. V tomto smyslu tedy platí, že základní jednotkou společnosti není jednotlivec, nýbrž rodina. „Když přijde rodina,“ praví Comte, „člověk překračuje svoji pouhou osobu a učí se žít ve druhém, čímž je poslušen svých nejmocnějších instinktů.“ Tato *altru-*

izace členů rodiny, bez níž by společnost nebyla možná, je především dílem ženy.¹³

Svou koncepcí lidské sociability a názor o primátu společnosti nad jednotlivcem opírá Comte též o biologické analogie. „Biologická studia ukazují, že nadřazenost organismu spočívá ve stále vyšší specializovanosti různých funkcí, zajišťované orgány stále více odlišnými, nicméně solidárními“ (Comte 1881/III: 142).

Pomocí analogie s organismem řeší Comte otázku vztahu mezi individuem a společností ve prospěch společnosti, aniž by přitom zbavoval jednotlivce jejich významu a upíral jim právo na různost. Zároveň mu analogie s organismem umožňuje přesunout problém nedostatečné kooperace mezi diferencovanými částmi společnosti do oblasti sociální patologie.

Pro disciplinizaci individuí, bez níž není existence žádné společnosti možná, má velký význam pozitivní věda. Odhalení základních zákonů, určujících vývoj společnosti, vyléčí lidi z jejich domýšlivých, samolibých, arogantních ambicí a oni se poučí, že v každém historickém okamžiku jsou možnosti jejich jednání omezeny požadavky správného fungování sociálního organismu. Pokud jedinec ve svém jednání zohlední zákony společnosti a bude se řídit v rámci mezi daných společenskou nutností, umožní mu to lépe a bez zbytečných omylů dosahovat svých vlastních cílů.

Vztah ke svobodné individualitě není u Comta zcela jednoznačný. V rovině teoretické vyzvedává přínosy individualismu, který je spojen se svobodnou volbou, a tedy s možností zodpovědného jednání. Individuální práva a svobody však, podle jeho názoru, hrály důležitou roli jen dočasně, a sice při rozbití starého systému. Ve jménu rovnosti bylo nutno bojovat proti starým nerovnostem, které začaly bránit dalšímu vývoji společnosti a staly se příliš utlačivé. Proto bylo třeba individuum od těchto tlaků osvobodit. Individualismus však zároveň vnesl do společnosti anarchii, která brání nutnému sladění úsilí. Individualismus přenáší na každého jednotlivce neomylnost, jež byla dříve vyhrazena jedině papežům, a libovůli, která bývala výsadou pouze králů. V zájmu reorganizace společnosti je třeba tento stav změnit.

Lidé si nejsou rovni ve svých schopnostech a další vývoj společnosti nebude tuto nerovnost mezi nimi nijak snižovat. Při konstrukci nového systému idea individuální rovnosti již nebude mít takovou úlohu jako v minulosti. Proto v Comtových politických úvahách také nemá individuum žádnou soukromou sféru osobních práv, která by byla chráněna před zásahy ze strany společnosti. Ústředním pojmem jeho politické filozofie jsou povinnosti, nikoliv práva. Práva jsou výrazem osobního egoismu, v pozitivistické společnosti budou rozhodující povinnosti vůči druhým a lidstvu, jemuž jedinec vděčí za vše, čím

¹³ Teze, že základní skladební jednotkou společnosti je rodina, stejně tak jako představa společnosti coby analogie živého organismu umožňují Comtovi, aby po konzervativci de Bonaldovi opakoval, že individuum je jen abstrakce, umělá konstrukce metafyzického (čti: osvícenského) uvažování.

je a co má. Každý bude mít v této společnosti jen tolik místa, nakolik bude jeho činnost prospívat hladkému fungování sociálního organismu. Kvalifikovaná technokracie bude řešit problémy namísto běžných individuí a v jejich zájmu.

Člověka budoucnosti líčil Comte jako tvora, ve kterém altruismus s definitivní platností převážil nad egoismem. Jeho člověk budoucnosti je asketa, který je schopen omezovat sám sebe ve stejné míře, v jaké je oddán společnosti a lidstvu jako celku. Takový člověk nebude zpochybňovat vědecké uspořádání společnosti, neboť to by bylo stejně bláhové jako nesouhlasit se zákony platnými v oblasti astronomie či ve fyzice. Svoboda osobního postoje a vlastní názor nemá v těchto disciplínách místo a v budoucnu bude taková svoboda stejně nepřípustná i ve vědách sociálních. Ježto učenci prosazují svůj názor zcela oprávněně vůči ignorantům a amatérům v oborech, jako je matematika či astronomie, musejí logicky prosazovat svůj verdikt stejným způsobem také ve věcech sociologie a politologie, jakmile se tyto disciplíny stanou přísnými vědami.¹⁴

2.7 COMTOVA KONCEPCE SOCIOLOGIE

Sociologie má podle Comta výjimečné postavení po stránce teoretické i praktické. V rovině teoretického vědění je vyvrcholením veškerého dosavadního procesu poznání, tak jak to Comte vyjádřil ve své klasifikaci věd. V rovině praktické se musí stát základem k reorganizaci společnosti, která se momentálně nalézá v hluboké krizi způsobené tím, že stará společnost již značně zeslábla, nová se však ještě neustavila. Politika tuto krizi řešit nedokáže, politici nabízejí lék buďto v návratu k minulosti (teologická politika), anebo v pouhé negativní kritice poměrů, aniž by k nim podali alternativu (metafyzická politika). Tím jen prodlužují boj obou překonaných stadií a krize dále přetrvává.

Skutečná reorganizace společnosti musí spočívat na důkladném vědění, a proto je třeba, aby byla sociologie nejprve promyšlena jako pozitivní disciplína, neboť teprve příchod pozitivismu umožňuje skutečně poznat fungování společnosti a dává šanci zasahovat do ní v souladu se zákony. Toto pozitivní vědění vyřeší krizi současnosti, neboť zbaví stoupence starých pořádků oprávněných obav z rozkladu společnosti, kvůli kterým bránili a dosud brání pokroku lidského ducha. Zároveň zbaví revoltující lid obav z návratu starého systému, který bude moci uvolnit místo novému plynule a bez otřesů.

Kurs dějin je pevně dán, žádné utopie či revoluce ho nemohou změnit. Jestliže má ovšem společenský vývoj zákonitý a na lidské vůli nezávislý charak-

¹⁴ Comte měl výhrady vůči všeobecnému hlasovacímu právu a kritizoval instituci parlamentní vlády. Kládl ovšem velký důraz na veřejné mínění jako činitele sociální kontroly. Úlohou pozitivistických vědců je dodávat veřejnému mínění potřebné informace a tímto způsobem ho kultivovat.

ter, vzniká otázka, jak může být na základě vědeckého poznání modifikován. V odpovědi na tuto otázku Comte hovoří o „modifikovatelné osudovosti“ (fatalité modifiable). Čím je určitý systém komplexnější, tím větší prostor pro modifikace v něm lze v mezích daných minulým vývojem najít. Proto může sociologie krizi zmírňovat. Při naprosté determinovanosti by to možné nebylo. I když základní vývojové trendy změnit nelze, je rozdíl sledovat vývoj slepě, anebo inteligentně. Ve druhém případě si můžeme ušetřit hodně otřesů a strádání.

Koncepce modifikovatelné osudovosti dává Comtovi také odpověď na otázku o úloze osobnosti v dějinách. Velké osobnosti se vyznačují instinktem, který jim umožňuje uhádnout základní tendence směřování dějin. Svým současníkům prozrazují, jaké doktríny a jaké instituce odpovídají těmto tendencím nejlépe. Tím ještě více uvolňují prostor pro sociální síly, které již dřímaly v lůně společnosti. Bez vystoupení velkých osobností by se tyto síly projevíly o něco později. Pokud by naopak osobnost vystoupila proti silám dějin, bude jejich logikou smetena. Neuspěje ani tehdy, pokud by krok dějin předběhla příliš.

Ve svých návrzích na reformu společnosti Comte nevychází ani z ekonomických vztahů, ani ze sféry politiky. Domnívá se, že základní podmínkou jakékoliv změny je reforma myšlení, protože právě vývoj myšlení je, podle jeho koncepce, určujícím faktorem veškerého společenského vývoje. Nové postavení vědy zajistí dynamický vývoj a nová morálka přitom zaručí kohezi společnosti.

Není třeba brát mocným jejich politickou moc, domnívá se Comte, stačí jim připomenout jejich povinnosti vůči celku. Podobně je třeba skrze morální vzdělávání zajistit, aby pozitivní etika působila na sobecké užívání bohatství. Je třeba vštípit těm, kdo jsou bohatí, že mají také povinnost zajistit vzdělání a práci pro všechny. Je zbytečné usilovat o moc, stačí ukáznit a usměrnit ty, kdo moc mají.

Jak ukázaly dosavadní dějiny, míní Comte, stabilita řádu předpokládá oddělení duchovní a světské složky moci. Zatímco v oblasti moci duchovní přejímají po kněžích moc pozitivističtí vědci, zaujímají industriálové (tedy podnikatelé, ředitelé továren, bankéři) místo dřívějších válečníků. Vědci budou vysvětlovat nezbytnost průmyslového řádu, a tím dodají morální autoritu řídicí moci podnikatelů a bankéřů. Nebudou však jen posvěcovat moc, ale také umírňovat a ukázněvat mocné, připomínat jim, že jsou povinni vykonávat určité sociální funkce ve prospěch celku. Comte tedy akceptuje mocenské uspořádání své doby a zároveň je chce podřídít vyššímu organizačnímu principu, který by ustavil převahu sociálního cítění nad všemi osobními zájmy. Duchovní moc bude, podobně jako dříve náboženství, celou společnost zároveň regulovat i propojovat ve vyšším zájmu univerzální jednoty.

Comtova představa reorganizace společnosti byla výrazně elitářská. Vědci, kteří pronikli do tajemství pozitivního vědění, mají hrát roli kněží sociolo-

gie, kteří povedou obec laiků. To je obsahem jeho ideje sociokracie.¹⁵ Vědci budou užívat svého vyššího vědění k tomu, aby připomínali lidem jejich povinnosti a závazky, řídili vzdělávání všech a posuzovali schopnosti členů společnosti. V posledním období svého života se Comte zabýval do neuvěřitelných podrobností úvahami o organizaci pozitivistické společnosti.¹⁶

Zatímco vědci se budou starat o duchovní orientaci lidí, materiální výrobu budou řídit majitelé koncentrovaného kapitálu, tedy jacísi osvícení manažeři, kteří mají nezbytnou ekonomickou a sociální autoritu. Budou zajišťovat, aby soukromé vlastnictví, které je nezbytné a nevyhnutelné, nebylo používáno k sobeckým účelům, ale aby sloužilo výhradně výkonu kolektivně užitečných funkcí.¹⁷

Comte se nedomníval, že existuje zásadní zájmová opozice mezi dělníky a podnikateli. Podobně jako liberální ekonomové byl přesvědčen, že produkce bohatství je v průmyslové společnosti v zájmu všech. Měl ovšem kritický vztah k existujícím poměrům v oblasti výroby a v souhlase s francouzským ekonomem Sismondim tvrdil, že kapitál se změnil z nástroje emancipace v nástroj útlaku. Podle Comta se tak stalo právě proto, že ještě nebyla vyvinuta nová industriální a sociální morálka, která by kontrolovala a disciplinovala moderní průmyslový systém. Cílem pozitivistické sociologie je, aby kapitalisté poznali své povinnosti a naplňovali je. Sociální problémy se tím vyřeší, neboť vědecká organizace průmyslové společnosti dá každému takové uplatnění, jaké odpovídá jeho schopnostem.

¹⁵ Svoji ideu sociokracie chápal Comte jako rozšíření typologie republikánského zřízení, kterou propracoval Montesquieu. Zatímco Montesquieu rozlišoval dvě formy republiky, demokratickou a aristokratickou, Comte k tomu přidává republiku vedenou učenci, tedy sociokracii. Také rozdělení moci na duchovní a světskou má, podle Comtových představ, nahradit model dělby a kontroly moci, tak jak ho chápal Montesquieu.

¹⁶ Pozitivističtí kněží (tedy sociologové) mají být vědeckými správci společnosti. Budou vybíráni pro svůj zvláštní talent a znalost těch sociologických principů, na nichž závisí osvícená sociální politika. Budou zajišťovat výklad doktríny pozitivismu, jehož principem je láska, základem řád a účelem pokrok.

Pro západní Evropu počítal Comte s 20 000 kněžími. Jejich vůdce měl mít sídlo v Paříži, řadoví kněží měli spravovat lokální chrámy, z nichž vždy jeden by připadal na každých 10 000 rodin. Kněží mají dohlížet na vzdělávání, mají hledat lidem uplatnění podle jejich schopností, posilovat v nich pocit kontinuity mezi generacemi i pocit solidarity mezi různými třídami. Mají je učit vztahu k přírodě, k minulosti a ke druhým lidem. Mají udržovat morálku komunity, upozorňovat lidi na jejich sociální povinnosti, varovat je před deviací. Mají lidem předávat užitečné vědecké znalosti a poskytovat nezbytnou sociální pomoc. Nemají mít však žádnou světskou moc, pouze mají učit, kázat a ovlivňovat veřejné mínění. Dostávali by pevný, stabilní, ale poměrně nízký plat.

¹⁷ Comte proto vítal tendenci ke koncentraci výroby a majetku. Ti, kdo mají velké bohatství, tvrdí v úvodu své práce *Systém pozitivní politiky*, mají také větší klid k úvahám o tom, jak tento majetek využít užitečně pro všechny. Drobní majitelé na takové úvahy nemají čas.

Comte polemizuje zároveň s liberálními ekonomy i se socialisty. Stoupence socialismu obviňoval z utopičnosti a z toho, že nepochopili význam řídicích průmyslníků pro vědeckou organizaci výroby. Přiznával jim ovšem, že zcela oprávněně kritizují anarchii, která v průmyslové společnosti vládne a která pramení z toho, že tržní mechanismy nejsou podřízeny žádné kontrole. S liberálními ekonomy naopak souhlasil v tom, že neexistuje žádná nepřeklenutelná zájmová opozice mezi dělníky a podnikateli. Vytýkal jim ovšem metafyzický způsob uvažování. Ekonomové uvažují v abstrakcích odtržených od reality a uměle oddělují mechanismy ekonomické od sociálního celku. Svobodná konkurence není nejlepším organizačním principem uspořádání společnosti a liberalismus představuje v tomto ohledu jen patologický prvek moderního myšlení.¹⁸

Comtův pozitivismus měl vyvrátit jak bludy socialismu ohledně možnosti změny vlastnických vztahů, tak také omyly liberalismu s jeho přílišným důrazem na svobodu individuí a malým pochopením pro potřeby celku. Comtovo řešení spočívá v důrazu na rezignovanost nižších vrstev a na podřízenost všech neosobním a předem daným zákonům vývoje společnosti. „Pozitivní“ charakter sociologie v tomto smyslu znamená, že z vědy mají být vyloučeny všechny sociálně kritické momenty. Jen tak se podaří odvrátit nebezpečí dalších revolucí a dosáhnout toho, aby se „množství“ smířilo se svým osudem. „Pozitivní politika provede konsolidaci veřejného řádu tím, že bude rozvíjet moudrou rezignaci tváří v tvář neléčitelným bolestem“ (Comte 1881/III: 58).

Zákony formulované sociologií jsou nezměnitelné a je v nich zakódováno, že nižší vrstvy společnosti nemohou očekávat za své strádání žádnou kompenzaci na tomto ani na onom světě. Člověk má pochopit, že je prostě podroben nepříznivým vlivům světa kosmického a světa přírody, a na základě toho musí také pochopit, že se stejnou nutností na něj doléhají i strádání ve světě sociálním.¹⁹

V rezignaci a sebekázni mají jít obyčejným lidem příkladem sami sociologové. Nežli se dostanou k vrcholu svého vědění a nahlédnou povahu komplexních zákonů společnosti, musejí zvládnout všechny ostatní vědní obory a toto trpělivé a pracné studium je naučí disciplíně a zcela spolehlivě vyřadí všechny rebelující jedince.

Právě tak jako vědci nemají svobodu vymýšlet si libovolně své vlastní zákony, nemají lidé žijící ve společnosti svobodu neustále rokovat o jejich základech.

¹⁸ Podle Raymonda Arona hraje tedy Comte zprostředkující roli mezi liberalismem a socialismem. Chce sice podržet soukromé vlastnictví, zároveň však požaduje změnit jeho význam tak, aby plnilo sociálně užitečnou funkci. V tomto ohledu stojí Comte blízko některým doktrínám sociálního katolicismu (Aron 1967: 91).

¹⁹ Jak vidno, Auguste Comte zdůvodňoval odkazem na existující zákony společnosti nutnost rezignovat na změnu, zatímco Karel Marx zdůvodňoval naopak těmito zákony nutnost revolučních změn.

Pro společnost založenou na vědě bude příznačná jednota a absolutní souhlas všech členů s danými poměry. Všechny protiklady budou z tohoto světa odstraněny, třídní konflikt bude eliminován bez změny politických a ekonomických institucí morálním usmířením tříd a jediné vědecká elita bude kompetentní stanovit míru, v níž lze pozvolna zlepšovat osud nižších vrstev. Takové bezpodmínečné podřízení poznané nutnosti lidem v zásadě ulehčí, protože každý je ve skrytu duše vděčen, může-li přenést tíhu zodpovědnosti na moudrou a spolehlivou autoritu.²⁰

Představa hierarchizované, dogmatické a autoritářské společnosti tak stojí na konci úsilí, jež bylo inspirováno snahou provést syntézu lidského vědění, která by společnosti umožnila projít co nejrychleji a bez větších otřesů nevyhnutelnou krizí, jež vždy doprovází evoluční přechod od jedné fáze civilizace ke druhé.²¹

Organickou součástí a logickým vyvrcholením Comtovy pozitivistické sociologie je jeho náboženský pozitivismus soustředěný kolem představy Nejvyšší bytosti jako ztělesnění veškeré lidskosti.²² Jako každé náboženství také kult Nejvyšší bytosti má jednak spojovat individuální existence mezi sebou navzájem a s celkem společnosti, jednak má řídit jejich jednání. „Nejvyšší bytost“ představuje pro Comta souhrn všech lidí, kteří kdy na planetě žili, žijí a budou žít. V tomto smyslu platí, že je stále více složena spíše z mrtvých než z právě žijících a že „mrtví řídí živé“ (Comte 1851: 280). Právě lidé, kteří zde žili před námi, vytvořili podmínky našeho života, a to především díky vědění, které postupně v dlouhém sledu generací akumulovali. Bez nich bychom byli ničím a právě tuto závislost chtěl Comte ve svých obřadech pozitivistické církve především zdůrazňovat. Náš horizont nesmí být ohraničen námi samými, musí být zaměřen na potomky, neboť „pracujeme zejména pro ty, kdo přijdou po nás, a naše hlavní uspokojení pochází od našich předchůdců“ (Comte 1851: 32).

Nejvyšší bytost má v Comtově představě společné s tradičními bohy to, že díky svému přesahu nad věřícími má autoritu zadávat pravidla, která respektujeme. Tento vztah ovšem není čistě rozumový. Jako v případě každého

²⁰ J. S. Mill, dlouholetý příznivec zakladatele sociologie, o pozdním Comtovi prohlásil, že jeho systém je „nejkompletnějším systémem duchovního a temporálního despotismu, který kdy vymyslela lidská bytost – snad s výjimkou Ignáce Loyoly“ (Zeitlin 2001: 86).

²¹ Jediný posun, k němuž v tomto ohledu u Comta došlo, spočívá v tom, že zatímco původně spoléhal na moc vědecké elity, jež bude společnost usměrňovat technokraticky, v pozdějším období se orientoval na moc elity duchovní, která bude společnost vést teokraticky.

²² Kromě Nejvyšší bytosti, která je ztělesněním lidstva, zaplňuje Comte ve svém pozdním spise *Synthèse subjective* svůj pozitivistický panteon ještě božstvem Země (Nejvyšší fetiš) a božstvem veškerého prostoru (Nejvyšší prostředí). Comtův kult Země s jejími moři a ovzduším jakožto aktivní a laskavé bytosti hodné zbožňování o více než jedno století předznamenal úvahy hlubinné ekologie.

náboženství je třeba, aby byl posílen afektivními pouty: „Aby podřízení bylo úplné, je třeba, aby se k respektu připojila láska“ (Comte 1851: 139).

Jediným, zato však podstatným rozdílem mezi Nejvyšší bytostí a klasickými bohy je to, že na rozdíl od bohů, kteří byli v našich představách vždy absolutní, Nejvyšší bytost je bytí relativní a složené. Není všemohoucí, žije jen skrze nás a jen pokud jsme schopni a ochotni účastnit se společně a koordinovaně na pokroku veškerého lidstva. I když má Comte vážné výhrady ke krizi doby, ve které žije, zdá se, že nikdy nezapochoyboval o tom, že tato ochota a schopnost nakonec vždy převáží a lidstvo čeká skvělá budoucnost.²³ Opak by totiž rozbil celou jeho koncepci podstaty společnosti a zákonitostí jejího vývoje.

2.8 VLIV AUGUSTA COMTA

V posledním, mystickém stadiu svého života se Auguste Comte rozešel prakticky se všemi, kteří s ním dříve v odborném světě sympatizovali a naslouchali mu. V padesátých až osmdesátých letech 19. století se v evropském sociálně-vědním myšlení odvolávalo na Comta jen pár jednotlivců, mezi nimi Eugène de Roberty a Alfred Espinas. V rámci své filozofie navazuje na Comtův pozitivismus v době bezprostředně po jeho smrti Alfred Fouillé. K myšlenkám pozitivismu, ovšem bez přímé vazby na sociologickou koncepci Augusta Comta, se hlásila v poslední třetině 19. století také řada historiků a teoretiků kultury, ale i kriminologové, logici, řada psychologů a filozofů.²⁴

Několik let po publikování Comtova díla o pozitivní politice se zrodil darwinismus, který společně se Spencerovým evolucionismem vedl sociologii buďto k sociálnímu darwinismu Gumpłowicze a jeho školy, anebo k biologickým analogiím Schöffleho, Lilienfelda, Wormse a dalších. Zatímco sociální darwinisté nejsou Comtem nijak ovlivněni, škola biologického organicismu se může na zakladatele sociologie odvolávat v souvislosti s jeho pojetím společnosti jako organického celku, jehož části jsou ve vzájemném vztahu, takže je nelze studovat odděleně. Tyto zásady, které sám Comte přejal z konzervativního myšlení, přešly pak ve dvacátém století do teorií strukturního funkcionalismu. Přešla do něj též Comtova zásada, podle níž „vždy musí existovat spontánní harmonie mezi částmi a celkem sociálního systému“.

²³ Konkrétně Comte ve svých představách budoucnosti v mnohém anticipoval leccos z dnešního regionalismu či bioregionalismu. Dlouhá zkušenost podle něj prokázala, že město je největší politický útvar, který může existovat, aniž by se stal opresivním. Dnešní státy jsou jen přechodnými útvary, na jejich místě vzniknou skupiny měst sjednocených společnou náboženskou péčí poskytovanou kněžími lidskosti coby duchovními administrátory.

²⁴ Ve Francii to byli především filozofové a historici Ernest Renan a Hippolyte Taine, v Anglii John Stuart Mill, Herbert Spencer a Thomas Buckle, ve Spojených státech například Edward B. Taylor a Lester F. Ward, v Německu historici Karl Lamprecht či Kurt Breysig.

Herbert Spencer rozvíjel prvky organické teorie nezávisle na Comtovi, podobně jako rozvíjel svoji koncepci evolucionismu nezávisle na Darwinovi.

Přímo ve Francii oživil linii Comtova myšlení Emile Durkheim, jehož práce, publikované od sklonku 19. století, jsou do značné míry reformulací principů vyjádřených již o půl století dříve Augustem Comtem. Tímto způsobem zprostředkoval Emile Durkheim Comtův vliv významným stoupen-cům funkcionalismu, jako je Talcott Parsons či Niklas Luhmann.

Americká sociologie byla v první generaci založena buďto na anglickém spencerismu (W. G. Sumner, F. H. Giddings), nebo vycházela z německé teorie konfliktu a boje tříd (A. Small a jeho škola), anebo čerpala z francouzské psychologizující sociologie (E. A. Ross). Vysloveně na Comta navazoval důsledně pouze Lester F. Ward a zřejmě pod jeho vlivem lze prvky Comtova myšlení nalézt také u F. H. Giddingse.

Odkaz Comtovy sociologie byl vnitřně rozporný. Na straně jedné spočívá v důrazu na to, že věda o společnosti vzniká z pocitu závažné krize, do níž se společnost ve svém vývoji dostala. Tento moment v sociologii od dob Comta přetrvává a v současnosti nabývá opět výrazně na aktuálnosti. Druhý prvek Comtova odkazu je mnohem problematičtější. Jedná se o jeho snahu předepsat do nejmenších podrobností jedinou možnou cestu z krize, a to imperativním způsobem, který nesnese nesouhlas. Tato totalitární tendence je právem odmítána, takže sociologii pak zůstává pouze role kompetentního diagnostika krize společnosti.

KAPITOLA 3

KAREL MARX (1818–1883)

Jestliže se tedy nesnažíme konstruovat budoucnost a řešit otázky jednou provždy, tím bezpečněji víme, co musíme udělat teď – mám na mysli bezohlednou kritiku všeho existujícího, bezohlednou jak v tom smyslu, že je to kritika, která se nebojí svých výsledků, tak v tom smyslu, že se nebojí ani konfliktů s mocnými tohoto světa.

Marx v dopise Arnoldu Rugovi v září 1843

Ze všech myslitelů moderní doby vyvolalo a dosud vyvolává dílo Karla Marxe největší rozruch. Na jedné straně bylo nekriticky zbožňováno a povinné odvolávání na ně se stalo základem ideologie politického systému, který prováděl modernizaci nejednou velice brutálním způsobem, přímo odporujícím emancipačnímu duchu marxismu. Na straně druhé se Marxovo dílo stalo předmětem zákazů a paušálního odmítání, často ze strany těch, kdo se studiem jeho myšlenek nezdržovali.

Marxovy (a Engelsovy) analýzy vznikaly v podmínkách omezeně liberální modernity a byly výrazem radikální, „bezohledné kritiky“ právě těchto podmínek. Nástup organizované modernity se příliš nedotkl Marxovy kritiky základů kapitalismu, výrazně však oslabil sociální rozhořčení, které bylo součástí této kritiky. Rozvoj zaměstnanecké společnosti a s ní rozvoj nové střední třídy, institucionalizace pojištění v podobě sociálního státu, úspěchy vynucené odborovým hnutím a masovými dělnickými stranami i následná demokratizace spotřeby, to všechno výrazně oslabilo – alespoň v tržně vyspělých zemích – sociální napětí a konflikty. Organizovaná modernita však znamená také masivní byrokratizaci, jež se rozvinula v zemích tzv. reálného socialismu, což nebylo samotným Marxem předvídáno.

Dějiny jsou plné paradoxů. Marxismus byl silně kompromitován právě praxí zemí reálného socialismu. Převládnutí sil reálného kapitalismu, k němuž po zhroucení státního socialismu došlo, může však paradoxně marxismus znovu oživit, pokud by triumf kapitalismu opět vedl k nastolení poměrů, jež byly charakteristické pro omezeně liberální modernitu: rozvoj sociálních nerovností, které marginalizují významnou část společnosti, ztráta perspektiv pro ty, kterým jsou odepřeny důstojné životní podmínky, privilegizace malé

části společnosti po vzoru privilegizace bílého zámožného muže, tak jak to známe z první poloviny 19. století, odbourávání sociálních jistot pro všechny ostatní, nástup nových a účinnějších forem vykořisťování, projev státní moci jako organizované síly vlivných a bohatých, ať již uvnitř země, či v mezinárodních vztazích.

Vzhledem k otevřeným vývojovým možnostem získává na významu diskuse o charakteru druhé modernity, tedy o sociálních dopadech přechodu ekonomiky od organizačních forem k sítím. Konkrétní sociální důsledky tohoto procesu budou rozhodující i pro další osudy Marxova učení. Pokud by se naplnily sliby o větší svobodě a emancipaci, jež se ve světě sítí před každým otevírá, byl by marxismus odsouzen k zapomenutí. Pokud se naopak ukáže, že sítě slouží pouze k maskování nových sociálních nerovností, nových forem vykořisťování a nových podob polarizace společnosti, zažije marxismus s velkou pravděpodobností svoji renesanci.

3.1 NĚMECKO V DOBĚ MARXOVĚ

Ve třicátých letech 19. století bylo Německo opanováno silami protirevoluční reakce a samo Porýní, kde tehdy Marx dospíval a kde poměry byly dříve relativně liberální, bylo přičleněno k pruskému státu, jedné z hlavních opor Svaté aliance. Země byla politicky rozdrobená a hospodářsky zaostalá. Neexistoval parlament, svoboda slova či shromažďování. Hustá síť policejních agentů dohlížela na to, aby se v zemi nešířily myšlenky francouzské červencové revoluce z roku 1830.

Země měla oproti Anglii té doby ještě spíše středověký, agrárně řemeslnický charakter s malými městečky, kde každé z pestré mozaiky třiceti devíti malých i větších knížectví si ponechávalo svoji vlastní měnu, svůj systém měř a vah. Ve výrobě se dosud udržoval starý cechovní systém a obchod měl z větší míry ještě lokální charakter. Německé podnikatelské vrstvy byl slabé, v celé východní části země vládla, podobně jako za feudalismu, pozemková šlechta. V zemi až na výjimky neexistoval moderní proletariát, ve výrobě zcela převládali drobní řemeslníci a jejich tovaryši. Nejnuznější část obyvatelstva tvořili v Německu drobní rolníci, kteří, jako tomu bylo v případě moselských vinařů, jen těžce přežívali léta neúrody.

Ovšem už od počátku čtyřicátých let se Marxův obzor přestal omezovat na Německo a během svého pobytu v Paříži vstřebal řadu nových evropských impulsů. Většinu svého života pak prožil v Anglii, která po ekonomické i politické stránce představovala oproti Německu zcela jiný svět. Pohyboval se přitom v emigrantském prostředí, kde vlivy z celé Evropy se prostupovaly a mísily.

Ve Francii a zejména v Anglii přitom Marx reagoval na masivní a překotnou transformaci agrární ekonomiky na ekonomiku průmyslovou, v jejímž průběhu se z rolnické a řemeslnické populace vydělily masy námezdních

dělníků. Součástí tohoto procesu bylo oddělení ekonomické produkce od sociální reprodukce bezprostředních výrobců a zároveň redukce hodnoty člověka na hodnotu jeho pracovní síly. Doprovodným jevem těchto procesů byla divoká urbanizace, která vytvářela barbarské prostředí, nevhodné pro civilizovanou reprodukci pracovní síly. Masy námezdních byly vytrženy z tradičních poměrů a zbaveny všech zdrojů, s jejichž pomocí mohly dříve konstruovat svoji identitu.

Tato syrová sociální zkušenost spolu s filozofickou výbavou, založenou na univerzální Hegelově filozofii, umožnily Marxovi v jeho díle nejen přenést se přes stísněné poměry Německa své doby, ale vytvořit systém, který přispíval k analýze napětí, konfliktů a proměn modernity ještě dlouho po Marxově smrti a jehož aktuálnost pravidelně narůstá v dobách sociálních krizí, konfliktů a zvrátů.

3.2 ŽIVOT A DÍLO

Karel Marx se narodil 5. května roku 1818 v měšťanské rodině jako nejstarší syn Heinricha Marxe, soudního rady v Trevíru. V letech 1830 až 1835 vystudoval gymnázium Bedřicha Viléma v Trevíru. Již během této doby se seznámil s myšlenkami Saint-Simona, které mu zprostředkoval rodinný přítel vládní rada Ludwig von Westphalen.

Od října 1835 do srpna 1836 studoval práva na univerzitě v Bonnu. V létě 1836 se ve svých osmnácti letech tajně zasnoubil s Jenny von Westphalen, pocházející z bohaté šlechtické rodiny. Ve studiu práv pokračoval pak až do března 1841 na univerzitě v Berlíně, kde mimo jiné navštěvoval přednášky Savignyho, zakladatele německé historické školy právní. Zabývá se ovšem především studiem filozofie (zejména Hegelovy) a také historie a brzy vstupuje do kontaktu s mladohegelovci, mezi nimi s Bruno Bauerem a Adolfem Rutenbergem. V té době uvažoval ještě o životní dráze univerzitního profesora filozofie. Na jaře 1841 obhájil na univerzitě v Jeně disertační práci o rozdílech ve filozofii přírody Démokrita a Epikura a stal se doktorem filozofie. Právě v tomto roce vyšla kniha Ludwiga Feuerbacha *O podstatě křesťanství*, která na něj mocně zapůsobila.

Po krátkém pobytu v Bonnu, kde měl v úmyslu působit na univerzitě, se v roce 1842 stal spolupracovníkem a od října 1842 šéfredaktorem *Rheinische Zeitung*, novin vydávaných protifeudálními liberálními podnikatelskými kruhy v Kolíně nad Rýnem. Skrze člena redakce Mosese Hesse se zde poprvé seznámil s myšlenkami komunistického hnutí a také osobně, byť zatím jen epizodicky, s Bedřichem Engelsem. V průběhu roku 1842 zde otiskl své první články k sociální otázce a k problému cenzury. Kvůli úřednímu zákazu novin z nich Marx v březnu roku 1843 odchází. Krátce poté odmítl nabídku vstoupit do služeb pruského státu. Odchází do Bad Kreuznachu, kde píše práci věnovanou kritice Hegelovy filozofie práva.

V dubnu 1843 uzavřel sňatek s Jenny von Westphalen a v listopadu téhož roku se odstěhovali do Paříže, kde zprvu s podporou publicisty a mladohegelovce Arnolda Rugeho začal vydávat časopis *Deutsch-Französische Jahrbücher* (*Německo-francouzské ročenky*). Během svého prvního pobytu v Paříži (v letech 1843 až 1845) se Marx stýkal s místními francouzskými i emigrantskými revolučními kroužky a osobně se seznámil například s Michaelem Bakuninem, revolučním básníkem Heinrichem Heinem, německým radikálem Wilhelmem Weitlingem, či s Proudhonem, s jehož názory zprvu nadšeně souhlasil. Během svého pařížského pobytu se Marx ztotožnil s myšlenkou o proletariátu jako subjektu revolučního odstranění kapitalistických poměrů (což vedlo záhy k roztržce s Rugem), začal studovat politickou ekonomii a uvažovat o nutnosti vytvořit samostatnou vědu o společnosti. V Paříži píše *Ekonomicko-filozofické rukopisy*, a když za ním koncem srpna 1844 přijel Engels, sepsali společně spis *Svatá rodina*, ve kterém se definitivně rozešli s mladohegelovci. „Právě v Paříži se z mladého Marxe stal marxista“ (Garaudy 1968: 43).

V únoru roku 1845 byl Marx na nátlak pruského krále Guizotovou vládou z Paříže vypovězen. Následující čtyři léta prožil v Bruselu, kde již na jaře roku 1845 sepisuje *Teze o Feuerbachovi*. Engels v té době, konkrétně v březnu 1845, dokončil svoji knihu o postavení dělnické třídy v Anglii. V létě 1845 Karel Marx společně s Engelsem navštívil poprvé Anglii, kde navázali kontakty s radikálním Svazem spravedlivých, jenž se později přeměnil v komunistickou organizaci. Na přelomu let 1847 a 1848 vypracovali nový program této organizace v podobě *Komunistického manifestu*, jenž byl publikován v Londýně v únoru 1848. Mezitím v létě 1846 společně s Engelsem dokončili v Bruselu spis *Německá ideologie* a v roce 1847 Marx uveřejnil rozhořčenou polemiku s Proudhonem pod názvem *Bída filozofie*.

Počátkem března 1848 byl Marx vyhoštěn z Bruselu, francouzská vláda však mezitím zrušila dekret, který mu zakazoval pobývat ve Francii, takže se přechodně vrátil do Paříže. Krátce nato, po vypuknutí revoluce v Německu, se po pěti letech vrátil na jaře 1848 do Kolína nad Rýnem, kde se s velkými finančními těžkostmi ujal řízení novin *Neue Rheinische Zeitung* a aktivně se účastnil revolučního dění. V únoru 1849 se úspěšně obhájil před kolínským soudem, po porážce revoluce byl však v květnu 1849 vyhoštěn z Pruska. Přes Paříž odešel do Londýna, kde se usadil natrvalo a žil zde s rodinou ze skrovných výtěžků publicistiky (přispíval téměř deset let pravidelně do listu *New York Herald Tribune*) a s finanční podporou Engelse jako soukromý badatel.

Počátkem padesátých let 19. století Marx nejprve analyzoval průběh revolučního roku 1848 a pomáhal z Londýna v právních sporech souzeným německým komunistům. Žil přitom v Londýně v nucných bytových poměrech, kde mu v důsledku nemoci a nedostatečné výživy zemřely tři ze čtyř dětí. Od druhé poloviny padesátých let přes svůj zhoršující se zdravotní stav intenzivně pracoval v čítárně Britského muzea na svých ekonomických studiích, jejichž výsledky shrnul v *Rukopisech Grundrisse* (publikovány byly teprve

v roce 1923), dále ve spisu *Ke kritice politické ekonomie* (1859) a konečně v prvním díle *Kapitálu* (1867).

Účastnil se rovněž politických událostí, jako bylo založení Mezinárodního dělnického sdružení (První internacionály) v roce 1864 v Londýně, v němž brzy získal vedoucí pozici a vypracoval pro toto sdružení prozatímní stanovky a politický program. Byl účasten sporů probíhajících v rámci rodícího se dělnického hnutí, kde tvrdě vystupoval například proti stoupencům Lassalla, s nímž se osobně seznámil v roce 1861 v Berlíně, dále proti žákům Blanquiho, či proti stoupencům anarchistů Proudhona a Bakunina.

V prosinci 1865 dokončil práce na první variantě *Kapitálu*, jehož první díl byl o dva roky později německy publikován v Hamburku a během deseti let byl přeložen do francouzštiny, angličtiny, ruštiny a italštiny. Na přelomu šedesátých a sedmdesátých let komentoval události probíhající v souvislosti s vyhlášením Pařížské komuny a souhrnně je zhodnotil v knize *Občanská válka ve Francii* (1871). Po pádu Pařížské komuny došlo k oslabení Marxova vlivu ve vedení První internacionály a její sídlo bylo přeloženo do Spojených států, kde v roce 1876 zanikla.

V roce 1875 sepsal Marx pod dojmem vítězství lassallovců v německém dělnickém hnutí *Kritiku Gothajského programu* (byla publikována až po jeho smrti), kde se vyslovil proti reformismu v sociálním hnutí. Koncem sedmdesátých let a počátkem let osmdesátých se ještě angažoval ve sporech o taktiku dělnického hnutí v Německu, ve Francii, ale i v Rusku. I když se v sedmdesátých letech jeho životní situace zlepšila díky pevné penzi, kterou mu vyplácel od roku 1869 Bedřich Engels, nenapsal již žádné větší texty. V prosinci roku 1881 umírá jeho manželka, kterou přežil jen o patnáct měsíců. Bedřich Engels, který po Marxově smrti publikoval druhý (1885) a třetí (1894) díl *Kapitálu*, zemřel v Londýně o dvanáct let později v srpnu 1895.

3.3 MYŠLENKOVÉ VLIVY

Marx byl již v mládí silně ovlivněn francouzským a německým osvícenským myšlením. To byla nejranější a nejhlubší vrstva jeho úvah. V době jeho studií v Berlíně přistoupil k tomuto základu silný vliv německé, především Hegelovy, klasické filozofie a také vliv Feuerbacha. V době pobytu v Paříži se důkladněji seznámil s myšlenkami francouzského socialismu a začal také studovat klasickou liberální ekonomickou teorii, v jejímž studiu pokračoval intenzivně zejména od poloviny padesátých let v Londýně. Myšlenková syntéza, kterou provedl, tak vyrůstá přímo z tradic evropského filozofického, sociálního a ekonomického myšlení, jak se rozvíjelo v Německu, Francii a Anglii na prahu liberální modernity.

3.3.1 OSVÍCENSTVÍ

Francouzští a němečtí osvícenci ovlivnili Marxe svým přesvědčením o tom, že ve všech fázích dějin se postupně realizuje zákonitý a nezadržitelný pokrok, který může sice na kratší či delší čas stagnovat, nakonec však nutně vyústí do stavu, kdy lidé se stanou pány svého osudu, budou kontrolovat podmínky své existence. V tomto vyšším stadiu dějin nebude člověku nic bránit v tom, aby zcela spontánně a autonomně projevoval své nejlepší morální vlastnosti ve svobodné jednotě s druhými lidmi.

Součástí osvícenského optimismu byla i víra v to, že poté, co se stane člověk jednou svoboděn, bude i bez vnějšího vedení spontánně rozvíjet sám sebe a kultivovat své vztahy ke druhým lidem. Tato antropologie osvícenců vysvětluje bezstarostnost, s níž Marx uvažoval o budoucí komunistické společnosti, která se obejde bez donucujících institucí typu státu i bez regulujících institucí typu soukromého vlastnictví. Právě tato osvícenská antropologie v něm živila také přesvědčení o tom, že svobodný člověk dá vždy přednost společnému zájmu před svým zájmem úzce osobním.

Odtud zřejmě pramenil také Marxův nezáměr o studium formálních organizací, které koordinují činnost velkého počtu jednotlivců. Patrně se domníval, že potřebnost těchto institucí v nových podmínkách pomine, stejně jako v demokratické společnosti nebude místo pro instituci pruské byrokracie, kterou ve svých raných textech podrobil tvrdé kritice. Podcenění významu organizačních struktur pro koordinaci života v komplexní společnosti se projevilo jednak při přechodu od omezeně liberální modernity k modernitě organizované (sociální přesuny, které to v rámci přechodu ke společnosti zaměstnání doprovázely, Marx nepředvídal), jednak se to projevilo při fungování těch společností, jež prošly socialistickou revolucí a snadno podléhaly všudypřítomné byrokratizaci.

Z francouzských osvícenců měl na Marxe velký vliv především Jean-Jacques Rousseau, a to zejména svým pojetím člověka jako přirozeně dobrého tvora, který byl zkažen, tedy odcizen své přirozenosti, a to právě vlivem společenské nerovnosti. Teprve poté, co se ve spojení s druhými jedinec podřídí osvobozující obecné vůli, tedy upřednostní zájmy kolektivity před svými zájmy osobními, dobro v něm ve společnosti sobě rovných opět převládne. Rousseauův příběh odcizení vlivem nerovnosti a jeho překonání díky obnovení rovnosti nalézáme u Marxe prakticky nezměněn.

3.3.2 NĚMECKÁ KLASICKÁ FILOZOFIE A LUDVÍK FEUERBACH

Je nesnadné v úplnosti naznačit mnohostrannost vlivů Hegelova myšlení na Marxe. Marx přejal Hegelovu dialektickou metodu a s ní také celkový pohled na svět obecně a na společnost zvláště jako na totalitu vnitřně konfliktních sil, které si teprve ve vzájemném střetávání postupně uvědomují samy sebe.

Odmítl přitom konzervativní výklad Hegela, který zdůrazňoval smíření ideje se skutečností a který v praxi vedl ke konzervativní politice, prezentující instituci státu jako nejvyšší a konečný projev vývoje, jako definitivní vítězství rozumu. Přijal naopak mladohegelovský důraz na střetávání protikladů jako na zdroj neustávajícího pohybu a jejich vizi, která kladla realizaci rozumu teprve do budoucích poměrů, kdy budou překonány protiklady vyhocené v současnosti.

Od Hegela přejal Marx představu společnosti jako reality ve vývoji, kde každé následující stadium se již dopředu vyvíjí v rámci stadia předchozího, samo přitom v sobě již ukrývá zárodky stadia pozdějšího. V každé době přitom společnost tvoří systém, kompletní celek, jehož jednotlivé části jsou spolu navzájem provázány, takže pochopit je lze jedině v této celistvosti a jednotě.

Ludvík Feuerbach využil Hegelových pojmů, aby s jejich pomocí představil náboženství jako iluzorní, odcizené vědomí, které zapomnělo na svůj zcela pozemský původ a tyranizuje člověka, tedy svého skutečného tvůrce. Feuerbach inspiroval Marxe také svojí kritikou Hegelovy filozofie s její snahou vyvozovat z ducha skutečný svět, tedy odvozovat z myšlenkových konstrukcí realitu. Marx tuto Feuerbachovu kritiku, podle níž myšlení je vlastnost bytí a nikoliv naopak, doslova převzal už ve svém raném textu *Ke kritice Hegelovy filozofie práva*.

Od Feuerbacha (ale také od Hegela) přejímá Marx filozofický koncept odcizení, který Feuerbach rozpracoval ve své kritice náboženství. Idea boha podle něj vznikla tím, že člověk pokládá své vlastní dílo či část sebe sama (svoji duši) za něco, co existuje mimo něj, co je mu nadřazeno a co jej na dálku ovládá. Lidé pak zapomínají, že to byl člověk, kdo stvořil bohy k obrazu svému.¹

V raných pracích přejímá Marx rovněž Feuerbachův termín rodové bytosti, tedy ideu abstraktního člověka, který je chápán nadčasově a odtrženě od proměňujících se historických kontextů. Feuerbachův člověk je jednou provždy hotovým výtvozem přírody. Teprve postupně se Marx od tohoto naturalizujícího pojetí oprošťuje a chápe člověka jako výtvor společnosti, tedy jako produkt konkrétních sociálních vztahů.

Kriticky se Marx staví k Feuerbachovu pojetí komunismu, podle něhož komunismus znamená, že na místo fiktivního boha je dosazena idea humanity. Celý tento přerod se u Feuerbacha odehrává čistě jen ve filozofické

¹ Jak upozorňuje Erich Fromm, celý koncept odcizení byl ovšem poprvé vyjádřen již ve Starém zákoně jakožto podstata idolatrie. Člověk vytváří své idoly, zapomíná přitom, že je to jeho dílo a sám se jim podrobuje. Ve skutečnosti je idol mrtvý a prázdný a člověk se jeho prostřednictvím klaní jen svým vlastním silám, o kterých neví, že jsou jeho. Čím více své síly na idoly přenáší, tím prázdnější se stává on sám a tím je na svých idolech závislejší (Fromm 1963: 44).

rovině a nijak se nedotýká ekonomických a mocenských poměrů vládnoucích ve společnosti.²

3.3.3 SOCIALISTICKÉ SYSTÉMY

Marx se už v dobách gymnazijních studií setkal díky Ludwigovi von Westphalen s učením Saint-Simona, systematicky se však různým učením socialismu věnoval teprve během svého prvního pařížského pobytu. Ještě předtím byl však v roce 1842 ovlivněn německým radikálem Mosesem Hessem, který spojoval fenomén odcizení s vládou peněz a soukromého vlastnictví. Jako propojení Feuerbacha s Hessem působí Marxovy texty z této i pozdější doby, v nichž opakovaně vede analogie mezi odcizením náboženským a odcizením ve sféře sociální a ekonomické.

Učení Saint-Simona obsahovalo pojetí společnosti na třídním principu, který Marx doplnil konkrétním obrazem boje tříd, jak ho vyčetl především z děl historiků restaurace Guizota a Thierryho. Sám pak tento přístup aplikoval ve svých třech analýzách současnosti, jež byly publikovány ve třech historicky laděných pracích v letech 1850, 1852 a 1871.

U Saint-Simona a právě v souvislosti s bojem tříd mohl Marx nalézt také důraz na vlastnické vztahy jako základní instituci určující charakter celé společnosti a konečně také úvahy o významu průmyslu pro podobu a sociální charakter moderní společnosti. Marx ovšem nesouhlasil se Saint-Simonovým přesvědčením, podle něhož do třídy průmyslníků patří také dělníci, jejichž zájmy na rozvoji produktivní výroby jsou v zásadě totožné se zájmy podnikatelů.

3.3.4 KLASICKÁ EKONOMIE

Spisy klasických liberálních ekonomů studoval Marx poprvé za svého pařížského pobytu v letech 1843 až 1845. Tehdy se seznamoval především s teoriemi francouzských ekonomů, mezi nimi Jeana-Baptisty Saye, a ve francouzském překladu také poprvé četl knihy Adama Smithe, Ricarda či Jamese Milla. Důkladně se vrátil ke svým ekonomickým studiím teprve za pobytu v Londýně, kdy četbu ekonomické teorie kombinoval se studiem tzv. modrých sešitů, tedy s výkazy inspektorů o poměrech v anglických továrnách.

Ve znalosti ekonomických teorií a především sociálních poměrů ve světě tovární velkovýroby měl před Marxem náskok Engels, syn spoluvlastníka textilní továrny v Manchesteru. Engels se už koncem třicátých let seznamoval s katastrofálními životními podmínkami německých dělníků a referoval

² Feuerbachův program měl v tomto smyslu velice blízko k představám Augusta Comta a později ho v sociologii realizoval Emile Durkheim, který identifikuje v bohu zbožštělou lidskou společnost a dosazuje na místo boha ideu humanity, jež se má stát novou oporou pozemské morálky.

o nich ve svých *Dopisech z Wuppertalu*. Koncem roku 1842 zveřejnil v *Rheinische Zeitung* text o podobně bezútěšných podmínkách života dělníků v Anglii. A v roce 1844 překvapil Marxe svým *Nástinem kritiky politické ekonomie*, který nabídl k otištění v *Německo-francouzských ročenkách*.

Marx interpretoval nejprve v rovině filozofie teorii hodnoty, obsaženou v klasické ekonomii jako oporu myšlenky o rozhodující úloze práce, skrze níž člověk zpředměťňuje své tvůrčí potence. Četba prací Adama Smithe, Ricarda a Malthuse ho dovedla k myšlence, že anatomii občanské společnosti je třeba hledat právě v politické ekonomii. Do roviny ekonomických rozborů dovedl tuto myšlenku ve studiích, na nichž pracoval od poloviny padesátých let a jež vyvrcholily vydáním prvního dílu *Kapitálu*.

3.4 HLAVNÍ MARXOVY PRÁCE

Nepočítáme-li Marxovu doktorskou práci z roku 1841, věnovanou rozdílům v přírodní filozofii u Démokrita a Epikura, pak jeho první texty pocházejí z roku 1842, kdy působil v redakci *Rheinische Zeitung*. Kritizoval v nich cenzuru a pruský policejní stát, vyslovoval se pro svobodu tisku a pro existenci politické opozice, ale zabýval se také například návrhem zákona o rozvodu. Kritizuje pruskou vládu a poukazuje na politický marasmus, který v nesvobodné zemi převládá.³

V komentáři z října 1842 k debatám porýnského zemského sněmu ohledně zákona o krádeži dříví hovoří Marx poprvé o materiálních zájmech „chudé třídy“ a zasazuje se za zvyková práva těch, kdo stojí naspodu společnosti. V tomto období se rozchází s hegelovským chápáním státu jako principu, který údajně vytváří občanskou společnost. Podle Marxe však jen zpětně ospravedlňuje zájmy soukromého vlastnictví. Kritizuje byrokratický charakter stávající státní moci. Tisk považuje za třetí sílu, která má zprostředkovat napětí mezi státní mocí, postiženou byrokratizací, a občanskými zájmy, zatíženými „zvrhlým materialismem“ soukromého zájmu.⁴

Během epizodické existence Německo-francouzské ročenky, kterou začal vydávat počátkem svého prvního pobytu v Paříži, zde Marx uveřejnil dva

³ „Vláda slyší jen svůj vlastní hlas, ví, že slyší jen svůj vlastní hlas, ale dál si namlouvá, že slyší hlas národa, a přitom vyžaduje i od národa, aby tomu dál věřil. Národ sám potom propadá zčásti politické pověře, zčásti politické nevěře, nebo se úplně odvrací od státního života a mění se v tlupu lidí žijících soukromými zájmy“ (Marx 1956: 83).

⁴ V létě roku 1843 Marx sepsal text nazvaný *Ke kritice Hegelovy filozofie práva*. Byl uveřejněn teprve v roce 1927. Marx v něm kritizuje Hegela za to, že převrátil vztah mezi státem a (občanskou) společností, když za určující a nepodmíněnou považoval právě státní moc, která je však teprve důsledkem určitých konkrétních sociálních poměrů. V polemice s Hegelem si všímá vztahu mezi státem a občanskou společností a provádí zde také kritickou analýzu byrokracie, ve které předjíhá některé z hlavních myšlenek moderní sociologie organizace.

významné texty. V prvním z nich, napsaném na podzim 1843 a nazvaném *K židovské otázce*, potvrzuje své pojetí občanské společnosti jako společnosti vlastníků, kteří hájí ve vzájemném soupeření své základní právo – právo na zjištnost. Tato otevřeně materialisticky orientovaná společnost stojí proti státu, který se snaží pokrytecky vystupovat jako ztělesnění idealismu. „Zatímco pomyšlně je politika nadřazena peněžní moci, ve skutečnosti se stala její nevolnicí“ (Marx 1956: 396). Tuto zjištnou (občanskou) společnost nelze emancipovat pomocí svobody majetku a svobody podnikání, nýbrž oproštěním od čachru a od závislosti na penězích. Emancipace se tedy nemůže odehrát pouze v rovině filozofie a politiky (jak si představovali mladohegelovci), ale musí nabýt sociálního rozměru.⁵

V lednu 1844 pak Marx píše a v Německo-francouzské ročence přetiskuje *Úvod ke kritice Hegelovy filozofie práva*. Aplikuje zde Feuerbachovu kritiku náboženského odcizení, kterou chápe jako předpoklad veškeré další kritiky, a v souvislosti s ní se propracovává k požadavku změnit nevyhovující reálné poměry. „Požadavek vzdát se iluzí o svém postavení je požadavek vzdát se postavení, ve kterém je zapotřebí iluzí“ (Marx 1956: 402). Nalezneme zde také poprvé myšlenku o historické úloze proletariátu jako aktéra, který je schopen realizovat emancipaci společnosti, o níž obecně hovořil ve stati *K židovské otázce*. Proletariát zde charakterizuje jako „třidu občanské společnosti, která není třidou občanské společnosti, stavu, který je rozkladem všech stavů, sféry, která pro své univerzální utrpení má univerzální charakter...“ (Marx 1956: 413).⁶

3.4.1 EKONOMICKO-FILOZOFICKÉ RUKOPISY Z ROKU 1844

Nad *Ekonomicko-filozofickými rukopisy* pracoval Marx v Paříži od dubna do srpna roku 1844. Centrálním motivem této práce je idea odcizení, konkrétně odcizené práce, a možnost překonání tohoto odcizení. Proto se zde prolínají úvahy filozofické (se stále ještě silným vlivem Hegelova myšlení a Feuerba-

⁵ Ve stati *K židovské otázce* najdeme také jednu z mála ekologicky významných myšlenek, s nimiž se lze setkat v Marxově díle. „Názor na přírodu, který se tvoří v panství soukromého vlastnictví a peněz, je skutečně opovržení přírodou, praktické zneuctění přírody...“ Marx zde cituje Tomáše Münzera, který napsal, že je nesnesitelné, „že všechna stvoření byla přeměněna ve vlastnictví, ryby ve vodě, ptáci ve vzduchu, rostlinstvo na zemi – vždyť i tvorstvo musí být svobodno“ (Marx 1967: 52).

⁶ Toto Marxovo vymezení proletariátu je přesně tím, co současná sociologie chápe pod označením „negativní svoboda“, či „negativní individualismus“. Ve druhém díle *Grunderisse* k tomu v souvislosti s rozkladem feudalismu dodává: „Peníze samy, pokud v této historii nějak spoluúčinkují, tedy jen potud, že samy zasahují do tohoto procesu jako velice energický odlučovací prostředek a že spolupůsobí k vytvoření oškubaných, bezobjektivních svobodných dělníků, určitě ale ne tím, že pro ně vytvářejí objektivní podmínky jejich existence, nýbrž tím, že pomáhají urychlovat jejich odloučení od těchto podmínek – jejich ne-vlastnictví“ (Marx 1974: 121).

chova antropologismu) s prvními rozboru ekonomické povahy a s myšlenkami na reorganizaci společnosti přicházejícími především z francouzského socialismu.

Odcizení práce (tedy produktu práce, aktu práce i pracovníka vůči druhým lidem i vůči sobě samému) vykládá Marx analogicky s Feuerbachovým výkladem boha a náboženství jako odcizených vlastností samotného člověka. Převádí však celý výklad do roviny vztahů mezi výrobcem a majitelem výrobních prostředků. Dělník, jehož pracovní sílu si najal kapitalista, vyrábí věci, které mu nepatří. Čím více těchto věcí dělník vyrobí, tím bude kapitalista bohatší a vlivnější a v tomto smyslu je dělníkova bída v nepřímém poměru k moci a velikosti jeho produkce. Věřící je tím prázdnější, čím více svých vlastních kvalit a duchovních schopností přesunul na boha, aby se jim tam obdivoval. Dělník je tím více znehodnocen jako lidská bytost, čím více bohatství vytvořil a zhodnotil pro toho, kdo si ho najal. Produkty jeho vlastní práce vystupují vůči němu jako cizí moc, která si ho podrobuje a jíž musí sloužit. Konečným důsledkem odcizené práce je produkce odcizení člověka člověku a právě tento proces popisuje celá klasická politická ekonomie, aniž si to vůbec uvědomuje.

Marx odtud dovozuje, že za těchto podmínek se celá společnost rozpadá na dvě třídy, a sice na třídu vlastníků a třídu nemajetných dělníků. Dělníkovi jeho pracovní síla dovoluje žít jen tehdy, podaří-li se mu ji prodat vlastníkově výrobních prostředků. Pokud by byla dělníkům zvýšena mzda, na logice odcizení by se tím nic neměnilo, pouze by byli za svou degradaci lépe odměněni. Jejich práce není jejich vlastní volbou a vlastním cílem, nýbrž pouze prostředkem pro vytváření nadhodnoty. Důstojnost mohou získat jedině radikální změnou podmínek, tedy zrušením soukromého vlastnictví jako mechanismu, který odcizení stále znovu a znovu produkuje. Takovým pozitivním zrušením soukromého vlastnictví je komunismus.⁷

3.4.2 SVATÁ RODINA

Práce *Svatá rodina aneb Kritika kritické kritiky* byla prvním společným textem Marxe a Engelse. Psali ji na podzim roku 1844 v Paříži a znamenala jejich rozchod s Bruno Bauerem a dalšími mladohegelovci. Je zde již zcela jednoznačně formulováno dějinné poslání proletariátu, jakožto činitele, který je přímo logikou věci předurčen zrušit soukromé vlastnictví, jež se reprodukuje na jeho úkor. Některé pasáže z této knihy znějí vysoce deterministicky

⁷ Již v *Ekonomicko-filozofických rukopisech z roku 1844* hovoří Marx v souvislosti s odcizením o fenoménu, na který moderní sociologie naráží opakovaně jako na projev samopohybu lidmi vytvářených struktur a který se stal například základní ideou Simmelova výkladu tragédie kultury. „Čím více se dělník zdokonaluje ve své práci, tím mocnějším se stává cizí, předmětný svět, který si proti sobě vytváří, tím chudším se stává on sám, jeho vnitřní svět, tím méně mu náleží jako jeho vlastní“ Marx 1967: 82).

(proletariát je předurčen zrušit vlastnictví, ať si to proletáři uvědomují, anebo nikoliv). Na jiných místech je ovšem tento dojem překonán: „Dějiny nedělají nic, nemají žádné nesmírné bohatství, neprobojovávají žádné boje! To všechno dělá, má a probojovává člověk, skutečný, živý člověk. Není to tak, že by dějiny používaly člověka jako prostředku k dosažení svých cílů – jako by byly nějakou zvláštní osobou – ne, dějiny nejsou ničím jiným než činností člověka, který sleduje své cíle“ (Marx 1957: 111).

Opakuje se zde kritika občanské společnosti, v níž je člověk spojen s druhými lidmi jen poutem soukromého zájmu, přičemž zůstává otrokem „své vlastní i cizí zjištěné spotřeby“. Občanská společnost je výrazem boje všech proti všem, který se rozpoutal poté, co padla stará feudální a stavovská privilegia. V občanské společnosti má každý naprostou svobodu libovat si ve svém odcizení, ať již má podobu soukromého vlastnictví anebo náboženství. Získává na své odcizení plné právo, takže se cítí plně svoboděn. Svoboda podnikání ho činí otrokem „špinavé honby za výdělkem“, právě tak jako svoboda náboženství ho činí otrokem jeho iluzí. V této práci autoři poprvé konstatují, že skutečným představitelem občanské společnosti je buržoazie.

3.4.3 TEZE O FEUERBACHOVI

Teze o Feuerbachovi sepsal Marx na jaře 1945 hned po svém nuceném odchodu z Francie a příjezdu do Bruselu. Uveřejněny byly ovšem teprve několik let po Marxově smrti v roce 1888. V jedenácti heslovitě psaných tezích je podána kritika tzv. nazíravého materialismu, tedy kritika učení radikálních německých filozofů, kteří v polemice s idealismem německé klasické filozofie negovali jeho tvrzení ve svých spekulativních systémech, místo aby sestoupili až k ekonomickým poměrům a k sociální realitě.

Důraz je tedy položen na kategorii praxe, která má filozofování sblížit s reálnými problémy, reálnými konflikty a napětími společnosti. Prvá teze podává kritiku dosavadního materialismu, který byl nazíravý a tím uvolňoval prostor pro idealismus, aby rozvíjel činnou stránku člověka. Ve třetí tezi se připomíná, že společenské poměry, jejichž produkty lidé jsou, jsou vytvářeny opět lidmi a lidé je tedy mohou také změnit. V šesté tezi Marx konstatuje, že „lidská podstata není nějaké abstraktum vlastní jednotlivému individu. Ve své skutečnosti je to souhrn společenských vztahů“ (Marx 1957: 18). Konečně v nejznámější, jedenácté tezi se praví, že filozofové svět zatím jen různě vykládali, jde však o to jej změnit.

3.4.4 NĚMECKÁ IDEOLOGIE

V této společné práci, jež vznikala na přelomu let 1845/1846 (vydána byla teprve v roce 1932) si Marx s Engelsem po předchozích kritických pracích ujasňovali základy svého vlastního pohledu na společnost. Poprvé se zde

v relativně ucelené podobě setkáváme se základními kategoriemi a tvrzeními historického materialismu: je zde nastíněn pojem společensko-ekonomické formace a podána jejich stručná typologie, je vyjádřena relace mezi vývojem výrobních sil a výrobních vztahů, je konstatována závislost společenského vědomí na společenském bytí, je zde rovněž podán základ teorie tříd a stát je definován jako mocenský nástroj vládnoucí třídy. Stát „není ničím jiným než formou organizace, kterou si buržoové musí zavádět navenek i uvnitř, aby si navzájem zaručili své vlastnictví a své zájmy“ (Marx 1958: 75).⁸

V knize je dále vyjádřeno přesvědčení, že vykořisťování může být odstraněno jedině proletářskou revolucí. Autoři zde podávají také svoji první periodizaci historického vývoje, opřenou o vývoj forem vlastnictví v úzké návaznosti na rozvoj dělby práce. Hovoří se zde konečně také o komunismu: „Komunismus není pro nás stav, který by měl být nastolen, ani ideál, podle něhož se má řídit skutečnost. Komunismem nazýváme skutečné hnutí, které překoná nynější stav. Podmínky tohoto hnutí vyplývají z předpokladů, které existují v současné době“ (Marx 1958: 49).

Za hlavní předpoklady pro úspěšnost pokusu o překonání kapitalismu zde Marx s Engelsem považují jednak vyhocení protikladu mezi velkou masou lidí, kteří přicházejí o všechno, a úzkou vrstvou těch, kdo disponují bohatstvím a vzděláním, jednak rozšíření tohoto stavu na celou planetu, neboť „komunismus je empiricky možný jen jako čin vládnoucích národů provedený naráz a současně, což předpokládá univerzální rozvoj výrobní síly a světové styky, souvisící s tímto rozvojem (Marx 1967: 150).⁹

3.4.5 BÍDA FILOZOFIE

Tento polemický spis s plným názvem *Bída filozofie. Odpověď na Filozofii bídy pana Proudhona* napsal Marx v Bruselu na přelomu let 1846/47. Kritizuje v něm Proudhonovu vizi univerzalizace vlastnictví, tedy společnosti drobných vlastníků, kteří budou sami pracovat na svém majetku. Považuje ji za projev třídní nevyhraněnosti maloburžoazie. V závěru knihy o Proudhonovi píše: „Chce se jako vědec vznášet nad buržoay i nad proletáři, je to však jen

⁸ Na jiném místě *Německé ideologie* to autoři vyjadřují ještě konkrétněji a radikálněji: „Proto se také ukazuje, že jakmile buržoazie nashromáždí peníze, musí k ní stát chodit s prosíkem a nakonec si jej buržoazie koupí se vším všudy“ (Marx 1958: 367).

⁹ V *Německé ideologii* tematizují Marx s Engelsem další z myšlenek, jež se staly více či méně uvědomovanou součástí úvah sociologie a o půl století později byly explicitně formulovány Georgem Simmelem. Hovoří zde o souběžnosti procesů abstrakce a individualizace: Výrobní síly se odpoutávají od individuů a vytvářejí svůj vlastní abstraktní systém, jenž vůči nim stojí jako něco zcela nezávislého, jako jakýsi svět pro sebe. V konfrontaci s tímto abstraktním světem se však rodí také kvalita abstraktního individua, což umožňuje konkrétním individuům navazovat mezi sebou spojení jakožto navzájem izolovaná – a v tomto smyslu svobodná – individua“ (Marx 1967: 174).

maloměšťák, který se neustále zmítá mezi kapitálem a prací“ (Marx 1958a: 161).

Marx se však v knize zabývá také obecnějšími problémy, například otázkou dělby práce. V této souvislosti hovoří o „odbornickém idiotismu“, který je výsledkem přehnané specializace, pokud je doprovázena absencí vědomí širších souvislostí. Vyslovuje rovněž romantický názor, inspirovaný pravděpodobně Saint-Simonem, podle něhož po zrušení tříd nebude politické moci, „protože právě politická moc je oficiálním výrazem třídního antagonismu uvnitř měšťácké společnosti“ (Marx 1950: 146).

3.4.6 MANIFEST KOMUNISTICKÉ STRANY

Tento dokument vznikl na žádost Svazu komunistů, jak se v létě 1847 přejmenoval dřívější Svaz spravedlivých, do něhož Marx vstoupil na jaře téhož roku. Manifest vznikl jen několik týdnů před vzednutím revoluční vlny roku 1848, což se projevuje v jeho patosu. Ve čtyřech kapitolách zde autoři rozebírají vztah mezi třídou buržoazie a proletariátu, zabývají se vztahem mezi proletariátem a komunisty, kriticky se vyjadřují k hlavním proudům prezentovaným v socialistické a komunistické literatuře a zaujímají stanovisko k různým nekomunistickým stranám a hnutím.

V konkrétní rovině obsahuje Manifest řadu požadavků, které byly v roce 1848 vnímány jako vyhraněně revoluční: vyvlastnění velkého pozemkového majetku, zavedení progresivní daně, zestátnění dopravy a průmyslu, zavedení bezplatné výchovy dětí, odstranění rozdílů mezi městem a venkovem aj. Marx s Engelsem se v této době domnívali, že dělníci mohou využít pro splnění svých požadavků existující státní moc. Tento názor opustili teprve později a v práci *Osmnáctý brumaire Ludvíka Bonaparta* už Marx požaduje rozbití buržoazního státu, který zatím všechny revoluce pouze upevňovaly a zdokonalovaly.

3.4.7 TŘÍDNÍ BOJE VE FRANCII

Marx zde velmi podrobně popisuje události revolučního roku 1848 a jeho dozvuky za nástupu kontrarevoluce. Analyzuje pozici a chování buržoazie, která na straně jedné odstraňovala zbytky minulých feudálních poměrů v ekonomice a politice, zároveň však již byla ohrožena, a to především ve Francii, vzestupem proletariátu s jeho sociálními a politickými požadavky. Marx spojuje svůj výklad příčin a průběhu revoluce s výkladem krizového vývoje ekonomiky ve snaze vyložit politické dění jako důsledek ekonomických poměrů. Dospívá k závěru, že „nová revoluce je možná jen jako následek nové krize. Je však také právě tak jistá jako tato krize“ (Marx 1978: 133).

Současně provádí rozbor chování různých tříd a jejich frakcí v průběhu revolučních událostí, aby také v této souvislosti vyložil politické postoje jako

funkci materiálních zájmů velkých skupin společnosti. Zde formuluje přesvědčení, že třídní zájmy proletariátu nelze prosadit ve společném boji s buržoazií, nýbrž jen v nesmiřitelném boji proti ní. Touto tezí se jednoznačně staví proti konsenzuálnímu pohledu, zdůrazňujícimu možnost spolupráce napříč třídami, jenž je tradován v linii Saint-Simon, Comte, Durkheim.

Zvláštní pozornost věnuje vnitřně rozpornému postavení maloburžoazie, od něhož se odvíjejí její krajně kolísavé politické postoje. Již v tomto období Marx sleduje ústup maloburžoazie z jejích pozic v ekonomice a politice, což ovlivnilo jeho přesvědčení o postupném slábnutí středních vrstev a narůstající polarizaci společnosti. V polovině 19. století nemohl ovšem předvídat, že ústup starých středních vrstev bude časem kompenzován nástupem středních vrstev nových, k němuž dojde v souvislosti s vývojem velkých firem a organizací.

3.4.8 OSMNÁCTÝ BRUMAIRE LUDVÍKA BONAPARTA

Na pozadí vzestupu Ludvíka Bonaparta podává Marx v této práci především analýzu povahy moci centralizovaného státu. Tento stát líčí zcela toquevillovsky jako dědice obrovského soustředění moci, k němuž došlo ještě v dobách absolutní monarchie, kdy pomáhalo urychlit rozpad feudalismu. Všechny převraty, počínaje Velkou francouzskou revolucí, tento stroj pouze „zdokonalovaly, místo aby jej rozbily. Strany, které střídavě zápasily o panství, považovaly zmocnění se této obrovské státní budovy za hlavní kořist vítěze“ (Marx 1978: 265).

V době, kdy se vlády zmocnil Bonaparte, byla tato byrokratická státní mašinerie již natolik komplexní, že jako by stála nad všemi soupeřícími třídami, stranami a frakcemi, schopná diktovat jim svůj vlastní zájem. Zároveň však celá tato státní moc může vládnout jen pod podmínkou, že zabezpečuje buržoazní pořádek, tedy zájmy průmyslu a obchodu, či přesněji zájmy těch, kdo průmysl a obchod kontrolují.

Marx přitom ukazuje, jak se za vyhraněných historických okolností buržoazie vzdává svých pozic v politice a přenechává je úřednickému aparátu, či dokonce jen malé skupince lidí kolem diktátora, ovšem pod podmínkou, že budou chránit její vlastnické zájmy. Ironicky přitom komentuje hesla o řádu a pořádku, jež kryjí nástup pravicových diktatur: „Vlastnictví, rodina, náboženství, pořádek! Společnost je zachraňována pokaždé, kdykoli se zužuje kruh jejích vládců a kdykoli se výlučnější zájem prosazuje proti zájmu širšímu“ (Marx 1978: 184).

Také v této práci Marx pokračuje v kritice maloburžoazní mentality, která se v politice institucionalizovala do podoby sociální demokracie, aby zastírala a maskovala objektivně existující rozpory mezi prací a kapitálem. V zásadě tak plní stejný úkol, jaký plní byrokratický a zdánlivě nadtřídní a nadstranícký stát v režii bonapartismu.

3.4.9 RUKOPISY GRUNDRISSE

Třídílný rukopis, nazvaný *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*, vznikl v letech 1857 a 1858 a sloužil jako jedna z pracovních verzí Marxových ekonomických studií, jež byla završena o necelých deset let později vydáním prvního dílu *Kapitálu*. Rukopis *Grundrisse* byl poprvé zveřejněn teprve v roce 1939. Již v úvodu Marx konstatuje, že čím hlouběji se vracíme do dějin, tím více je člověk jen nesamostatným členem většího celku. Jako izolované individuum se vyhraňuje teprve v moderní době, tedy paradoxně v epoše nejrozvinutějších společenských vztahů. Člověk se tedy může stát izolovaným teprve v rámci vysoce komplexní společnosti, což nechápou ekonomové, kteří individuum umísťují na počátek dějin i svých výkladů (Marx 1971: 38).

Ve druhém dílu *Grundrisse* je obsažena část nazvaná *Formy předcházející kapitalistickou výrobu*. Zde Marx zkoumá, jak se postupně z pospolitých forem vlastnictví vymaňovalo vlastnictví soukromé. Analyzuje tento proces odděleně v podmínkách antické, germánské, slovanské a asijské formy. Hovoří zde o tom, že prvním předpokladem (pozemkového) vlastnictví je přirozeně vzniklé společenství, například rodina či kmen. Soukromé vlastnictví začíná u starých i nových národů nejprve vlastnictvím movitostí. Marx přitom opět ukazuje, jak se člověk stává izolovaným teprve v důsledku dlouhého historického procesu.

3.4.10 PŘEDMLUVA KE SPISU KE KRITICE POLITICKÉ EKONOMIE

V tomto krátkém a neukončeném textu, jenž vznikl v lednu 1859, bilancuje Marx svoji dosavadní badatelskou cestu a v několika řádcích formuluje základní teze, k nimž dospěl: „Ve společenské výrobě svého života vstupují lidé do určitých, nutných, na své vůli nezávislých vztahů, výrobních vztahů, které odpovídají určitému vývojovému stupni jejich materiálních výrobních sil. Souhrn všech těchto výrobních vztahů tvoří ekonomickou strukturu společnosti, reálnou základnu, na níž se zvedá právní a politická nadstavba a které odpovídají určité formy společenského vědomí. Způsob výroby materiálního života podmiňuje sociální, politický a duchovní životní proces vůbec. Bytí lidí není určováno jejich vědomím, nýbrž naopak, jejich vědomí je určováno jejich společenským bytím. Na jistém stupni svého vývoje se materiální výrobní síly společnosti dostávají do rozporu s existujícími výrobními vztahy nebo – což je jen právní výraz toho, s vlastnickými vztahy, uvnitř nichž se dosud pohybovaly. Z forem vývoje výrobních sil se tyto vztahy proměňují v jejich pouta. Nastává pak epocha sociální revoluce. Se změnou ekonomické základny dochází pomaleji nebo rychleji k převratu celé ohromné nadstavby“ (Marx 1967: 186).¹⁰

¹⁰ Srovnatelnou míru stručnosti a zjednodušení najdeme v Marxově dopise P. V. Anně-

Obsah celé této knihy Marx stručně shrnul v prvním dílu *Kapitálu*.

3.4.11 KAPITÁL

V roce 1867 vydal Marx v Hamburku první díl *Kapitálu*, zatímco druhý a třetí díl byly vydány teprve po Marxově smrti Engelsem. I když na něm pracoval od roku 1857 až do své smrti, jeho hlavní dílo zůstalo nedokončeno. Podstata kapitálu jako ekonomické kategorie je u Marxe výrazně sociologická. Kapitál vyjadřuje společenský vztah, od něhož se odvíjí celá povaha moderní buržoazní společnosti. Je to vztah mezi vlastníkem a tím, koho si vlastník najímá, aby svou produktivní prací zvyšoval jeho bohatství. Marx věnuje velkou pozornost odlišení produktivní práce (produktivní zde neznamená automaticky užitečná či nutná) od různých forem práce neproduktivní, které majetek vlastníka nijak nezvyšují.

Základem kapitálu jako sociálního vztahu je asymetrie v postavení vlastníka a nevlastníka v procesu výroby. Tato asymetrie umožňuje vlastníkovi získávat od toho, kdo pro něj pracuje za mzdu, část práce zdarma. Vyrobenou nadhodnotu, o níž se nedělí se zaměstnancem, si kapitalista bez náhrady přivlastňuje. Prodlužováním pracovní doby či zvyšováním intenzity práce kapitalisté objem nadpráce zvyšují.

Objemem nadpráce, která tvoří nadhodnotu přivlastňovanou bez náhrady kapitalistou, tak Marx promítl do ekonomické oblasti princip odcizení, který již dříve rozpracoval v rovině sociální filozofie. Základním principem koncepce vykořisťování i odcizení je chápání společenských vztahů jakožto hry se sumou rovnou nule, tedy takové hry, v níž jedna strana získává na úkor strany druhé. Veškerá pozdější kritika Marxe je naopak postavena na tvrzení, které bylo společně klasické ekonomii i Comtově sociologii a podle něhož jsou společenské vztahy hrou se sumou různou od nuly, na níž všichni zúčastnění více či méně vydělávají.¹¹

kovovi z 28. 12. 1846: „Co je společnost, nechtě je její forma jakákoliv? Produkt vzájemného působení lidí. Mají lidé na vůli zvolit si tu neb onu společenskou formu? Naprosto ne. Vezměte určitý stupeň vývoje výrobních sil lidí, a máte příslušnou formu směnného styku a spotřeby. Předpokládejte určitý vývojový stupeň výroby, směnného styku, spotřeby a dostanete příslušnou formu společenského zřízení, příslušnou organizaci rodiny, stavů nebo tříd, zkrátka odpovídající měšťanskou společnost. Předpokládejte takovou měšťáckou společnost a dostanete příslušné politické zřízení, které je pouze oficiálním výrazem měšťácké společnosti.“ A na jiném místě téže práce: „Ekonomické formy, ve kterých lidé vyrábějí, konzumují a směňují, jsou tedy formami přechodnými a historickými. S nově nabytými výrobními silami mění lidé svůj výrobní způsob a s výrobním způsobem mění všechny ekonomické vztahy, které byly nutné jen za toho určitého výrobního způsobu“ (Marx 1950: 22, 23).

¹¹ Zatímco Comtovo stanovisko se stalo východiskem konsensuálních sociologických teorií, stanovisko Marxovo zakládá tradici všech pozdějších teorií konfliktu.

Ve své analýze tvorby a reprodukce kapitálu, k níž dochází na trhu, ukazuje Marx dvojí funkci tržního mechanismu. Na jedné straně trh koordinuje celý komplexní systém společenské práce a v tomto ohledu vytváří dojem naprosté mocenské neutrality. Současně však institucionalizuje a reprodukuje určité vztahy mezi vlastníky výrobních prostředků a těmi, kdo na těchto prostředcích v námezdním poměru pracují. Tyto vztahy ovšem již nejsou politicky neutrální, neboť jsou mocensky výrazně asymetrické. Jak konstatuje Jürgen Habermas: „Protože je sociální násilí kapitalistů ve formě soukromé pracovní smlouvy institucionalizováno jako směnný vztah a nahrazuje politickou závislost odčerpáváním soukromě vlastněné nadhodnoty, přejímá trh současně se svou kybernetickou funkcí i funkci ideologickou. Třídní vztah může získat anonymní podobu v nepolitické formě námezdní závislosti“ (Habermas 2000: 39).

3.5 ZÁKLADNÍ MARXOVY POJMY A KONCEPCE

Prakticky všechny sociologicky relevantní kategorie Marxova učení se vyvíjejí souběžně. Nejprve mají povahu abstraktních pojmů filozofickoantropologických (dědictví především Hegela a Feuerbacha). Poté, v průběhu prvního a nejdelšího Marxova pobytu v Paříži v letech 1843 až 1845, získávají tyto kategorie radikální náboj sociálně filozofický. Nakonec jsou pak naplněny ekonomickým obsahem, a právě této technicky nejobtížnější myšlenkové operaci věnoval Marx většinu svého života.

3.5.1 BYTÍ A VĚDOMÍ, ZÁKLADNA A NADSTAVBA

Marx se výrazně liší od Hegela, ale například také od Comta, podle nichž je pozorovatelný vývoj společnosti zapříčiněn vývojem idejí, vývojem ducha (Hegel) či rozvojem poznání (Comte). V polemice s Hegelovým dědictvím se Marx dopracovává k názoru, že určujícím faktorem vývoje jsou materiální podmínky, které lidé pro svůj život nalézají a které se snaží měnit podle svých potřeb. V intelektuálním prostředí, ve kterém bylo toto „materialistické“ tvrzení velmi nesamozřejmé, sahá Marx k formulacím, které dnes znějí téměř jako banality. V *Německé ideologii* se praví: „K životu je však především třeba jídla a pití, přístřeší, oděvu a ještě některých jiných věcí. Prvním historickým činem je tedy výroba prostředků k ukojení těchto potřeb, produkce přímo materiálního života, a je to takový historický čin, taková základní podmínka veškerých dějin, která ještě dnes právě tak jako před dvěma tisíci lety musí být každý den, každou hodinu splněna, mají-li se lidé třeba jen udržet na živu“ (Marx 1952: 26).¹²

¹² Do této kategorie tvrzení určených pro idealistické filozofy, sociologicky ne však příliš podnětných, patří řada podobných výroků z *Německé ideologie*: „Život není určován vědomím, nýbrž vědomí je určováno životem“ (Marx 1958: 41).

Důraz na tyto evidentní pravdy vedl bohužel k tomu, že Marxova koncepce ekonomické základny, nad níž se zvedá politická, právní, duchovní aj. nadstavba, přímo svádí k jednosměrnému determinismu. Vzniklo tak určité nedorozumění, kdy celá pozdější sociologie (následujíc Maxe Webera) se snažila Marxe vyvrátit tím, že poukáže na určující vliv různých složek nadstavby, a to včetně těch nejduchovnějších, na vývoj ekonomické základny. Přehlízí se přitom, že Marxův pohled na společnost se rodil z polemiky s filozofickým idealismem a pouze v tomto kontextu stavěl Marx tak energicky kategorii bytí proti kategorii vědomí.

Mnohem méně jednoznačná je situace v rovině sociologické, tedy ve vztahu mezi lidským jednáním a hodnotami, na něž se toto jednání orientuje. Marx v žádném případě nepopírá význam obsahů vědomí pro lidské jednání, tím by degradoval chování člověka na úroveň zvířete. Nepopírá ani význam politických, právních, náboženských a jiných institucí pro charakter ekonomiky v dané zemi. V tom případě by nekritizoval zaostalost německých poměrů jako příčinu pomalého vývoje ekonomiky směrem ke kapitalismu.

V rovině nikoliv již filozofické Marx na mnoha místech konstatuje, že vztah mezi idejemi (a dalšími složkami nadstavby) a materiálním jednáním je vzájemný. Ideje sice odrážejí určitý stav společnosti, zároveň však aktivně slouží při jeho přeměně. Ostatně veškerá Marxova praktická politická činnost by bez předpokladu o revolucionizujícím dopadu myšlenek na změnu poměrů pozbývala smysl. Již v *Úvodu ke kritice Hegelovy filozofie práva* Marx prohlašuje: „...avšak i teorie se stává materiální silou, jakmile se zmocní mas“ (Marx 1956: 408).

Tuto větu bychom mohli parafrázovat zcela weberovsky: také určitý systém víry se stává materiální silou, jakmile se podle něj začne orientovat jednání dostatečného počtu lidí.¹³

Rozlišování základny a nadstavby nemá ze sociologického hlediska příliš smyslu, jestliže si uvědomíme, že lidské aktivity jsou projevem vědomého úsilí, tedy obsahují jak (ideální) část vědomí, tak (materiální) složku úsilí. Toto rozlišování má smysl opravdu jen při kritice filozofických koncepcí, které chtěly z čistých idejí vysvětlovat vznik a povahu tohoto světa. Jen v polemice s nimi mělo smysl ve spisu *Svatá rodina* pronášet tvrzení typu: „Ideje nemohou vůbec nic provést. K uskutečnění idejí je třeba lidí, kteří vynaloží praktickou sílu“ (Marx 1957: 138).

Vztah mezi vědomím a bytím má smysl ovšem také z hlediska sociologie vědění, která se snaží vysvětlit obsahy myšlenek, teorií a ideologií z charakteru doby, z charakteru poměrů, za nichž vznikly a byly šířeny. Právě v tomto

¹³ A zcela weberovsky pak zní následující myšlenka z *Rukopisů Grundrisse*: „Kult peněz má svůj asketismus, své odříkání, své sebeobětování – šetrnost a střídmost, opovrhování světskými, dočasnými a pomíjivými požitky, honbu po věčném pokladu. Odtud ta souvislost anglického puritanismu nebo i holandského protestantismu se získáváním peněz“ (Marx 1971: 190).

smyslu, tedy ve smyslu odhalování reálných poměrů, jež tvoří základ ideologických konstrukcí, Marx už od svých nejranějších textů trvá na primárnosti bytí oproti vědomí. Například v *Obhajobě moselského dopisovatele* v *Rheinische Zeitung* v lednu roku 1843 píše: „Existují však poměry, které určují jednání jak soukromých osob, tak jednotlivých úřadů a jsou na nich právě tak nezávislé jako způsob dýchání“ (Marx 1956: 202).

Ústředním mottem celé sociologie vědění, či spíše nauky o materiální podmíněnosti ideologických konstrukcí by se mohla stát věta z *Německé ideologie*: „Vládnoucí myšlenky nejsou nic jiného než ideový výraz vládnoucích materiálních poměrů“ (Marx, Engels 1952: 48).¹⁴

Vše, co jde v úvahách o základně a nadstavbě nad to, mívá obvykle charakter planých scholastických sporů a příliš neslouží k objasnění fungování společnosti a charakteru lidských aktivit v ní.¹⁵ Tyto spory jsou totiž zcela závislé na tom, jak široce si vymežíme kategorii „společenského bytí“. Stačí do ní zahrnout kromě čistě ekonomických proměnných například také spotřební možnosti pracujících, jejich bytové podmínky, úroveň sociálního zabezpečení a rovněž kulturní, etnické a náboženské zvláštnosti, a pak bude rozdíl například oproti Weberovým východiskům (či východiskům dalších Marxových kritiků) do značné míry překlenut.

3.5.2 SPOLEČENSKO-EKONOMICKÁ FORMACE

Také pojem společensko-ekonomické formace vyvolal řadu kritik a také zde přísluší významné místo v těchto polemikách Maxu Weberovi. Jedná se v zásadě o to, nakolik jsou společensko-ekonomické formace reálně existujícími stadii historického vývoje, a nakolik jsou to jen účelové konstrukce badatelů, jež mají vést k pomocnému rozřídění nepřehledného historického materiálu, a tak v něm badateli usnadnit orientaci. Tento spor není čistě jen akademický, má i významné politické dopady. Podle klasiků marxismu vystihuje pojem formace a jejich typologie skutečný základ lidských dějin. Pokud by toto stanovisko opustili, nemohli by například podržet tezi o nutnosti a zákonitosti proletářské revoluce, která povede k překonání kapitalistické formace.

¹⁴ Na jiném místě *Německé ideologie* to autoři vyjadřují ještě pregnantněji: „Myšlenky vládnoucí třídy jsou v každé epoše vládnoucími myšlenkami, to znamená, že třída, která je vládnoucí materiální mocí společnosti, je zároveň i její vládnoucí mocí duchovní“ (Marx, Engels 1952: 48).

¹⁵ Uvědomoval si to Bedřich Engels, když v dopise Josefu Blochovi z 21. září 1890 psal: „Marx i já jsme částečně sami zavinili, byť i proti své vůli, že mladší lidé přikládají občas ekonomické stránce větší význam, než jí přísluší. Musili jsme vůči svým protivníkům zdůrazňovat hlavní zásadu, kterou popírali, a tu vždy nebyl čas, místo a příležitost, abychom náležitě vyzdvihli ostatní momenty, zúčastněné ve vzájemném působení. Ale jakmile šlo o vylíčení nějakého historického období, tedy o praktické použití, to bylo něco jiného, a tu byl omyl vyloučen“ (Marx, Engels 1952a: 381).

Zároveň však je zřejmé, že koncepce společensko-ekonomických formací byla budována na základě analýzy ústupu feudalismu a zrodu a rozvoje kapitalismu. Směrem do minulosti je typologie formací mnohem mlhavější. Svoji první periodizaci historického vývoje podávají Marx s Engelsem v *Německé ideologii*. Na počátku stálo kmenové vlastnictví, kdy dělba práce nepřekračovala příliš stupeň, jehož dosáhla v rodině. Další formou bylo antické vlastnictví obce a státu, kdy zejména v Římě se časem vytvářejí podobné poměry jako později u moderního soukromého vlastnictví: Na jedné straně dochází k rychlé koncentraci vlastnictví v rukou hrstky soukromníků, na druhé k přeměně drobných vlastníků v masu ne-vlastníků. Třetí formou je vlastnictví feudální nebo stavovské. Stejně jako kmenové a antické vlastnictví také ono je založeno na pospolitosti, tedy jeho podmínkou je příslušnost k určitému stavu. V roli hlavních výrobců zde nestojí otroci, nýbrž drobní nevolníci. Teprve buržoazní vlastnictví se zbavilo všeho zdání pospolitosti a vyhranilo se v čistě soukromovlastnické podobě.

V rukopisech *Grundrisse* hovoří Marx o antické, germánské, slovanské a asijské formaci (přesněji formě). Přitom úvahy o asijském výrobním způsobu vyvolaly později velké diskuse, neboť v této formaci vlastnictví zůstává společné, ale přesto se v ní objevují specifické formy vykořisťování člověka člověkem a despotický stát, což mimo jiné výrazně narušuje dogmatické představy o primárnosti ekonomické základny ve vztahu k politické a právní nadstavbě.

V předmluvě ke spisu *Ke kritice politické ekonomie* se asijská formace (či výrobní způsob) objevuje opět: „V hrubých obrysech je možno označit asijský, antický, feudální a moderní buržoazní výrobní způsob za progresivní epochy ekonomické společenské formace“ (Marx 1967: 186).

Tato nejednotnost naznačuje, že koncept formace může být koneckonců chápán i jako pouhá orientační pomůcka, užitečná pro utřídění historického materiálu. Jak ostatně ukazuje úryvek z práce *Německá ideologie*, byli klasikové marxismu (na rozdíl od naprosté většiny jejich pozdějších vykladačů) ochotni zmírnit strnulost svého konceptu společensko-ekonomické formace, a to velmi výrazně: „Samy o sobě, odděleny od skutečných dějin, nemají tyto abstrakce vůbec žádnou cenu. Mohou sloužit jen k tomu, aby usnadňovaly uspořádání historického materiálu, aby naznačily pořadí jeho jednotlivých vrstev. Rozhodně ale nepodávají nějaký návod nebo schéma, podle něhož by bylo možno přistříhovat dějinné epochy, jako to dělala filozofie“ (Marx 1958: 41).

Přinejmenším ze dvou důvodů však tento nejobecnější pojem marxistického výkladu dějin a společnosti libovolný přece jen není. Jednak je zřejmé, že je pokusem o přesnější vymezení tak velkých historických epoch, jakými byly starověk, středověk a novověk. Koncept asijského výrobního způsobu slouží podobně k postižení odlišnosti mimoevropského vývoje ve vztahu k vývoji v Evropě. A za druhé slouží pojem společensko-ekonomické formace jako

Toto je pouze náhled elektronické knihy. Zakoupení její plné verze je možné v elektronickém obchodě společnosti eReading.