

Sociologický časopis



Czech Sociological Review

Volume 41 (2005): 5



Sociologický časopis Czech Sociological Review

Vydává Sociologický ústav Akademie věd České republiky

Published by the Institute of Sociology, Academy of Sciences of the Czech Republic

České vydání

Šéfredaktor: Marek Skovajsa

Redakční rada: Marie Čermáková (SOÚ AV ČR, Praha); Ludmila Fialová (PřF UK, Praha); Hana Havelková (FFS UK, Praha); Michal Illner (SOÚ AV ČR, Praha); Jan Jandourek (FF UK, Praha); Martin Kreidl (SOÚ AV ČR, Praha); Věra Majerová (ČZU, Praha); Radim Marada (FSS MU, Brno); Jiří Musil (CEU, Budapešť); Miroslav Novák (FSV UK, Praha); Miloslav Petrušek (FSV UK, Praha); Ladislav Rabušic (FSS MU, Brno); Jan Sedláček (FF UK, Praha); Ján Sopóci (FF UK, Bratislava); Jadwiga Šanderová (FSV UK, Praha); Jiří Šubrt (FF UK, Praha); Jiří Večerník (SOÚ AV ČR, Praha); Klára Vlachová-Plecitá (SOÚ AV ČR, Praha); Ivan Vodochodský (FSV UK, Praha); František Znebežánek (FF UP, Olomouc)

English edition

Editor-in-Chief: Jiří Večerník

Managing Editor: Robin Cassling

Editorial Board: Maarten Keune (Brussels); Zdenka Mansfeldová (Prague); Petr Matějů (Prague); Georges Mink (Paris); Stein Ringen (Oxford); Marek Skovajsa (Prague); Michael Steiner (Graz); Iván Szelenyi (Yale and Budapest); Georg Vobruba (Leipzig)

Redakce/Editorial Office

sekretariát/Secretary: Eva Strnadová ▲ *sazba/Typeset by:* Martin Pokorný, Hostouň
návrh obálky/Cover Design: Filip Blažek ▲ *tisk/Printers:* Tiskárna ÚJI, Praha 5

Sociologický časopis/Czech Sociological Review (ISSN 0038-0288). Objednávky přijímá Postservis, Poděbradská 39, 190 00 Praha 9, tel. 800 104 410, e-mail: predplatne@prstc-p.cpost.cz a redakce. Objednávky do zahraničí přijímá redakce. Vychází 6 čísel ročně (4 český, 2 anglický). Cena 66 Kč bez DPH, v zahraničí 3 € (3 \$), Slovensko 66 Kč, roční předplatné v ČR 396 Kč.

Časopis je citován v *Current Contents/Social&Behavioral Sciences (CC/S&BS)*, v počítačové databázi *Social SciSearch* a v aktuálních oznámeních *Research Alert*, publikacích Institute for Scientific Information, USA. Obsah časopisu (od roku 1993) je uveřejněn na internetu na URL <http://sreview.soc.cas.cz/>

Sociologický časopis/Czech Sociological Review (ISSN 0038-0288) is published bimonthly (4 issues in Czech, 2 issues in English) by the Institute of Sociology, Academy of Sciences of the Czech Republic. Orders: Czech Sociological Review, Jilská 1, 110 00 Praha 1, Czech Republic, e-mail: sreview@soc.cas.cz. One issue costs 3 \$ (3 €).

The Review is cited in publications of the Institute for Scientific Information, *Current Contents/Social & Behavioral Sciences (CC/S&BS)*, *Social SciSearch* and in *Research Alert*.

Contents of the Review (since 1993) are published on the Internet URL <http://sreview.soc.cas.cz/>

Podávání novinových zásilek povoleno ŘPP Praha, čj. 1043/95 ze dne 20. 3. 1995. MK ČR E 4901.

© Sociologický ústav AV ČR, Praha

<i>Slovo úvodem (Miroslav Novák)</i>	772
--	-----

RAYMOND ARON (1905–1983)

<i>Miloslav Petrusek: Fenomenolog a analytik svobody i zla.</i> <i>Raymond Aron (1905–2005)</i>	777
<i>Miroslav Novák: Mezi primátem politiky a ekonomickým rozvojem:</i> <i>Aronova sociologická koncepce industriálních společností</i>	801
<i>Jan Maršálek: Člověk a dějiny – lze překročit vlastní stín?</i> <i>Aronova odpověď na skepticismus historického relativismu</i>	823
<i>Marek Skovajsa: Sociolog fascinovaný jedinečným:</i> <i>epistemologie Raymonda Arona</i>	841

STATI

<i>Jiří Večerník: Proměny a problémy české sociální politiky</i>	863
--	-----

ZE SOCIOLOGICKÝCH VÝZKUMŮ

<i>Zdenka Vajdová a Jana Stachová: Politická kultura české populace</i> <i>v regionálním rozměru</i>	881
---	-----

ESEJ

<i>Stein Ringen: Volnost, svoboda a skutečná svoboda</i>	903
--	-----

JUBILEUM

<i>70 let Jiřiny Šiklové – aneb nejen o genderové rovnosti (Hana Maříková)</i>	919
<i>Energie věnovaná druhým není ztracená. Gratulace Jiřině Šiklové (Jan Sokol)</i>	922
<i>Hledač integrálního řádu. Prof. Martinu Hamplovi k 65. narozeninám (Jiří Musil)</i> ...	923

MEDAILON

<i>Zemřel PhDr. Miroslav Purkrábek, CSc. (Antonín Rašek)</i>	927
--	-----

RECENZE

<i>Jan Keller: Soumrak sociálního státu (Jiří Musil)</i>	931
<i>Raymond Aron: Angažovaný pozorovatel (Daniel Kunštát)</i>	935
<i>Ivana Marková (ed.): Trust and Democratic Transition in Post-Communist Europe</i> <i>(Markéta Sedláčková)</i>	940

<i>Milena Lenderová: Chytila patrola aneb Prostituce za Rakouska i republiky</i> (Blanka Soukupová)	944
<i>Historická demografie 28</i>	
<i>Mnohojazyčný demografický slovník (Dana Hamplová)</i>	946
<i>Aleš Sekot (ed.), Dušan Leška, Jozef Oborný, Vladimír Jůva: Sociální dimenze sportu (Arnošt Svoboda)</i>	948
<i>Brian Fay: Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup (Dušan Janák)</i> ...	951
<i>Nancy Fraserová, Axel Honneth: Přerozdělování nebo uznání? (Zuzana Uhde)</i>	954
<i>Robert B. Reich: V pasti úspěchu: Diagnóza kapitalismu 21. století (Ivo Bystřičan)</i> ...	958
<i>Nelson Phillips, Cynthia Hardy: Discourse Analysis. Investigating Processes of Social Construction (Jiří Nekvapil)</i>	961

ZPRÁVY

<i>Konference Raymond Aron (1905–1983). CEFRES (Nathanaël Dupré la Tour)</i>	965
<i>EU Integration Process from EAST to EAST: Civil Society and Ethnic Minorities in a Changing World (Jitka Laštovková, Yana Leontiyeva)</i>	969
<i>Sedmá mezinárodní konference o smrti, Bath (Olga Nešporová)</i>	970

Sociologický časopis Czech Sociological Review

(ISSN 0038-0288) vydává Sociologický ústav Akademie věd ČR v Praze. Vychází 6x ročně (4 čísla v češtině a 2 v angličtině). Časopis je impaktován v *ISI Journal Citation Reports*.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review je recenzovaný vědecký časopis zaměřený na sociologii a příbuzné obory, který publikuje příspěvky z oblasti teorie, empirického výzkumu a metodologie. Chce napomáhat rozvoji sociálních věd, včetně jejich výuky, a být užitečný při řešení společenských problémů a tvorbě politik.

Nabídka rukopisů

Redakce přijímá tři nejlépe oboustranně tištěné kopie, které neobsahují jméno ani údaj o pracovišti autora. V průvodním dopise uveďte úplnou kontaktní adresu včetně telefonního čísla a e-mailové adresy. Kromě toho jsou autoři povinni rukopis redakci poskytnout v elektronické podobě v editoru Word, a to buď na disketě či CD přiložených k vytištěným kopiím nebo e-mailem.

Recenzní řízení je oboustranně anonymní. Redakce si vyhradzuje právo provést anonymizaci textu, tj. odstranění údajů usnadňujících identifikaci autorů, předtím, než text postoupí do recenzního řízení. Nabídnout rukopis jinému časopisu, zatímco je posuzován našim časopisem, je považováno za neetické.

Formát rukopisu: Rukopis musí obsahovat vedle vlastního textu abstrakt (do 20 řádků), *název stati v angličtině a češtině a abecední seznam citované literatury*. Zvlášť musí být přiložena stručná informace o autorovi. Bibliografické odkazy musí být úplné a odpovídat standardům SC. Rukopisy musí být tištěny na tiskárně počítače a splňovat ČSN 880220, tj. řádkování 2, 60 úhozů na řádce, 30 řádek na stránce A4, anebo používat velikost písma 12 a řádkování 2. Stránky musí být číslovány. Stati, výzkumné a metodologické texty by neměly přesahovat 30 normostran (tj. 54 000 znaků s mezerami), recenze 7 normostran, zprávy a informace 5 normostran, anotace 1 normostranu. Pro grafy a obrázky vyžadujeme zdrojové soubory (soubor, v němž byly vytvořeny), grafy nejlépe v programu Excel, obrázky nejlépe ve formátu TIF nebo EPS. Redakce provádí jazykovou úpravu textu.

Adresa redakce: Sociologický časopis/Czech Sociological Review, Jilská 1, 110 00 Praha 1
telefon: (+420) 222 221 761, 221 183 217-218
fax: (+420) 222 220 143, e-mail: sreview@soc.cas.cz
<http://sreview.soc.cas.cz>

Sociologický časopis Czech Sociological Review

(ISSN 0038-0288) is published 6x annually (4 issues in Czech and 2 issues in English) by the Institute of Sociology of the Academy of Sciences of the Czech Republic in Prague. The review is impacted in the *ISI Journal Citation Reports*.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review is a scholarly review that focuses on the field of sociological theory and methodology, the dissemination of research results, and the interpretation of sociological research. It concentrates on the development of and education in the field of sociology and related social sciences, while simultaneously striving to help solve practical problems in Czech social and economic policy.

Manuscript Submission

The editors require three legible copies, preferably double-sided, which do not state the name or workplace of the author. The accompanying letter should contain complete contact information, including address, telephone number and e-mail address.

The authors are also required to submit the manuscript in electronic format in Word, either on a floppy disc attached to the printed copies or by e-mail. The editorial review process is anonymous on both sides. The editors reserve the right to ensure the anonymity of the text's content, i.e. to eliminate any information or data that could facilitate identification of the author, before submitting the text to the review process. Submission of a manuscript to another journal while it is under review by the SC/CSR is considered unethical.

Manuscript format: Along with the manuscript please submit an abstract (no more than twenty lines), *the title of the article in English, and an alphabetical list of references for literature cited in the text*. Brief information on the author should be attached separately. Bibliographic references must be complete and comply with SC/CSR standards. Manuscripts must be computer printed with numbered pages and meet Czech Standard (ČSN) 880220. Manuscripts must be double-spaced, with 60 characters per line and 30 lines to an A4 page, or should use font size 12 and be double-spaced. The maximum length of research and methodological essays is 30 pages (54 000 characters with spaces), 7 pages for reviews, 5 pages for news or information, and 1 page for annotations. Please submit all tables, graphs and illustrations as separate files in the format in which they were created, with graphs preferably in Excel and illustrations preferably in TIF or EPS. The editors reserve the right to review and edit the text.

Address: Sociologický časopis/Czech Sociological Review, Jilská 1, 110 00 Praha 1, Czech Republic
Tel.: (+420) 222 221 761, 221 183 217-218
Fax: (+420) 222 220 143, e-mail: sreview@soc.cas.cz
<http://sreview.soc.cas.cz>

Slovo úvodem

Letos uplynulo sto let od narození významného francouzského sociologa, teoretika mezinárodních vztahů, filosofa dějin, esejisty a politického publicisty Raymonda Arona (1905–1983). Redakční rada *Sociologického časopisu* se rozhodla věnovat mu při této příležitosti blok statí. Omezíme-li se na sociologickou složku jeho díla, lze zde připomenout, že v roce 1955, kdy Aron vydává svůj slavný spis *Opium intelektuálů* (přeložený i do češtiny), stává se profesorem sociologie na pařížské Sorbonně. Mnohé jeho univerzitní kursy vycházejí později v 60. letech knižně, zejména jeho slavná trilogie o průmyslových společnostech (jejíž poslední část, *Demokracie a totalitarismus*, byla publikována i v českém překladu). Mezi jeho vydanými přednáškami je vhodné uvést také *Etapy sociologického myšlení*, které vyšly knižně roku 1967. Aron v nich podává zasvěcenou analýzu a kritiku Montesquieua, Comta, Marxe, Tocquevilla, Durkheima, Pareta a Maxe Webera. Tato významná kniha – přeložená do řady jazyků, nikoli však do češtiny – představuje dodnes nejlepší dějiny klasické sociologie, abych užil názvu nové rozsáhlé učebnice českého autora Jana Kellera. Roku 1970 je Aron povolán jako profesor na katedru sociologie prestižní francouzské univerzity Collège de France.

Je těžké bilancovat bohaté dílo autora, který napsal okolo čtyřiceti knih, stovky odborných nebo politických časopiseckých studií, o novinářských článcích ani nemluvě, organizoval a vedl „Kongresy pro svobodu kultury“, řídil edici „Svoboda ducha“ v nakladatelství Calmann-Lévy, získal čestný doktorát více než desítky světových univerzit (mj. Kolumbijské, Harvardské, Oxfordské a Jeruzalémské) a stal se nositelem mnoha vědeckých a čestných vyznamenání, řádů a cen. Z Aronovy sociologie, která je svou podstatou sociologií politickou, stojí zvláště za zmínku např. jeho koncepce industriální společnosti, jeho kritika teorií konvergence, jeho sociologie politických režimů a jeho příspěvky k teorii společenských tříd a politické elity. Významným způsobem zasáhl také do teorie mezinárodních vztahů, do níž spadají dva jeho nejrozsáhlejší spisy *Přemýšlet o válce: Clausewitz* (1976) a zejména *Mír a válka mezi národy* (1961), a to jako představitel originální podoby realismu, kterou jeden jeho komentátor (A. Campi) označil za realismus „historicko-kritický“. Jak o tom svědčí mj. i do češtiny přeložená kniha *Esej o svobodách*, Aron byl osobitým liberálním myslitelem, kterému byl z francouzských autorů asi nejbližší Tocqueville, jehož ostatně považuje za spoluzakladatele sociologie. Nejvíce ho však poznamenali dva němečtí autoři – Marx a Weber. Raymond Aron patří spolu s Leszkiem Kołakowskim k nejlepšímu kritickým analytikům Marxe a jeho následovníků. Weberův vliv je patrný jak v Aronově filosofii dějin, tak v různých oblastech jeho sociologie, včetně pokusu o řešení otázky vztahu vědy a politiky. Mimořádný byl Aron jako politický analytik. Jeho vzácnou jasnozřivost prověděl čas.

Francouzský konzervativní deník *Le Figaro*, s nímž Aron dlouhá desetiletí spolupracoval, v březnu tohoto roku publikoval dlouhou sérii článků zamýšlejících se

nad Aronovým odkazem. Mezi jejich autory nebyli jen jeho bývalí žáci, kteří se stali sami významnými představiteli sociálních a politických věd (např. Jean Baechler, Alain Besançon nebo Pierre Hassner), a zahraniční sociální vědci (např. Stanley Hoffmann), ale rozsáhlou statí „Raymond Aron, myslitel pro evropské XXI. století“, publikovanou ve víkendovém vydání z 12.–13. března 2005, přispěl i tehdejší francouzský premiér Jean-Pierre Raffarin. Francouzský institut pro výzkum ve společenských vědách CEFRES se sídlem v Praze uspořádal v říjnu 2005 o Raymondovi Aronovi francouzsko-českou konferenci, mezi jejímiž francouzskými účastníky byli Pierre Hassner a Bertrand Badie.

I dlouho po Aronově smrti vycházejí mnohé jeho práce, které za autorova života knižně vydány nebyly, např. v roce 2002 kniha *Marxův marxismus*, která je přepisem přednášek na Sorbonně z roku 1962, nebo v roce 1989 *Přednášky o dějinách*, což byly kurzy konané na Collège de France v letech 1972–1974. O neobyčejné kvalitě Aronových vysokoškolských přednášek podal v doslovu k českému knižnímu vydání *Opia intelektuálů* (2001) zajímavé svědectví i jeden z jeho bývalých českých studentů Petr Fleischmann.

Za minulého režimu v češtině nesměl vyjít žádný Aronův knižní titul, ale v druhé polovině 60. let (1965 a 1967) se s ním čeští (a slovenští) sociologové mohli dost podrobně setkat zejména díky ještě vydaným dvěma svazkům *Soudobé sociologie* od Jaroslava Klofáče a Vojtěcha Tlustého (třetí svazek, jak známo, už nemohl být publikován). Později k rozšíření Aronových myšlenek v českých zemích před listopadem 1989 významně přispěla samizdatová edice *Prameny*, která vznikla v roce 1987 z podnětu ekonoma Jiřího Müllera. Členy její ediční rady byli mj. jazykovědec Milan Jelínek, fyzik Martin Černohorský a chemik Vladimír Turek. Zvláštní zmínku si mezi nimi zaslouží dva sociologové: Vladimír Jochmann (který v 80. letech přeložil z Aronových prací *Demokracii a totalitarismus*, *Esej o svobodách* a *Opium intelektuálů*) a Miloslav Petrušek, který k překladům napsal o Aronovi cennou biografickou poznámku, jež byla přetištěna i v polistopadových knižních vydáních prvních dvou zmíněných překladů Aronových děl. *Esej o svobodách* vydalo česky bratislavské nakladatelství Archa v roce 1992, roku 1993 pak brněnské nakladatelství Atlantis *Demokracii a totalitarismus*. Kromě toho v nakladatelství Academia vyšla roku 1999 objemná kniha *Historie XX. století*, což je sborník vhodně vybraných Aronových textů, uspořádaný až po autorově smrti (francouzský originál vyšel roku 1996). *Opium intelektuálů* vyšlo až v roce 2001 v nakladatelství Mladá fronta v novém překladu Heleny Beguivinové. Zatím poslední Aronova kniha vydaná česky, *Angažovaný pozorovatel* (Mladá fronta 2003), je přepis televizních rozhovorů, který ve francouzštině vyšel roku 1981 a dnes si ho lze koupit i na DVD.

Sociologický časopis věnuje Aronovi v tomto čísle čtyři statí. Významný český sociolog Miloslav Petrušek v úvodním souhrnném příspěvku „Fenomenolog a analytik svobody i zla“ zaměřuje svou pozornost na Aronovo místo ve francouzském intelektuálním diskursu, Aronovo pojetí totalitarismu a demokracie a jeho stýkání a potýkání s Marxem a jeho následovníky. Miroslav Novák ve statí „Mezi primátem politiky a ekonomickým rozvojem: Aronova sociologická koncepce industriálních

společností“ analyzuje Aronovo vlivné pojetí industriální společnosti s důrazem na myšlenku „primátu politiky“. Stať Jana Maršálka „Člověk a dějiny – lze překročit vlastní stín?“ rozebírá Aronovu filosofii dějin a zamýšlí se nad jeho vztahem k existencialismu Jeana-Paula Sartra, bývalého Aronova spolužáka. Marek Skovajsa se v příspěvku „Sociolog fascinovaný jedinečným: epistemologie Raymonda Arona“ zabývá zejména filosofií dějin, kterou Aron vypracoval ve své dizertační práci. Poukazuje právem na spojení Aronovy sociologie s filosofií a historií. „Aronovský rozměr“ tohoto čísla SC dále podtrhuje dovětek ve stati Jiřího Večerníka „Proměny a problémy české sociální politiky“, zpráva z pražské konference CEFRES o Raymondu Aronovi a recenze česky vydané knihy rozhovorů s Aronem *Angažovaný pozorovatel* z pera Daniela Kunštáta.

Miroslav Novák

Tematický blok

Raymond Aron

(14. března 1905 – 17. října 1983)

Hostující editor

Miroslav Novák

Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy, Praha

Sociologický časopis

vypisuje

výzvu

k podávání návrhů na editaci monotematických čísel a bloků do českých čísel na rok 2007

Zájemci o editorství monotematických čísel a bloků *Sociologického časopisu* mohou redakci SČ zaslat příslušné návrhy obsahující následující položky:

- stručné CV a základní seznam publikací všech editorů/editorek (popř. odkaz na osobní webové stránky obsahující tyto informace)
- název monotematického čísla nebo bloku
- stručný nástin obsahového zaměření projektu (maximální rozsah 3600 znaků)
- předpokládaný rozsah (tj. cílový počet článků k uveřejnění, předpokládaný počet nabídnutých článků, obsazení jiných rubrik SČ, jako jsou Recenze, Anotace, Zprávy, Jubilea apod.)
- časový harmonogram sestavování čísla nebo bloku
- informace o způsobu výběru příspěvateľů (veřejný call for papers otištěný v SČ popřípadě i jinde, předem kontaktovaná skupina příspěvateľů, jiný model)
- seznam oslovených/ pravděpodobných příspěvateľů s předběžnými názvy (nebo tématy) jejich příspěvků, jsou-li již v okamžiku podání návrhu známi
- návrh obsahu čísla včetně vymezení autorské a editorské odpovědnosti u každé položky.

Termín doručení návrhů redakci SČ: 31. ledna 2006

Návrhy zasílejte vytištěné v jednom exempláři na adresu redakce SČ, popřípadě emailem v jednom souboru formátu doc nebo rtf na redakční emailovou adresu sreview@soc.cas.cz. Návrhy posílané emailem po částech budou vyřazeny.

Zájemci o editaci monotematických čísel nebo bloků budou vyzkoušeni o přijetí/nepřijetí svého návrhu do 30. června 2006. Posuzovatelé (redakční rada českého vydání SČ společně se šéfredaktorem českého vydání SČ) si vyhrazují právo přijetí podmínit provedením úprav v předloženém projektu. Přijetí ani odmítnutí návrhů posuzovatelé nezdůvodňují.

Prostor pro monotematická čísla a bloky je v SČ každý rok velmi omezený, přijaty mohou být jen nejlepší návrhy v počtu závislém na volné kapacitě časopisu v daném roce.

Fenomenolog a analytik svobody i zla*

Raymond Aron (1905–2005)

MILOSLAV PETRUSEK**
Fakulta sociálních věd UK Praha

Raymond Aron (1905–2005): The Phenomenologist and Analyst of Freedom and Evil

Abstract: This article asks why it is so difficult to find a place for Raymond Aron among sociologists, even though he is consensually regarded as one of the most important contributors to the development of political sociology and to the analysis of the democratic political regimes of his day. The author examines the foundations of Aron's 'political sociology' in terms of (a) Aron's intellectual development and (b) the French intellectual scene from the 1940s to the 1980s (including the conflict with Sartre and Merleau-Ponty over Soviet totalitarianism). Also discussed are Aron's intellectual roots in the French philosophical tradition (Montesquieu and Tocqueville), his analysis of German thought in the late 1930s (especially the influence of Max Weber), and the fundamentals of his philosophy of history. In the second part the author looks at Aron's critical analyses of totalitarianism and contrasts the specifics of his approach with some frequent themes in the theories of totalitarianism, namely the so-called uneven distribution of fear and 'hidden' (illegal and illegitimate) exclusion. In conclusion the author interprets Aron's 'pessimist dialectics' (disenchantment with the idea of progress) as a vital stimulus for the study of social and political issues today.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2005, Vol. 41, No. 5: 777–800

1. Francouzská sociologie a Aronovo „zmizení“

Raymond Aron, osobnost, která spoluurčovala duchovní, kulturní, intelektuální a politickou tvářnost Francie po několik desetiletí 20. století, jako by zmizel. Téměř zmizel z učebnic a příruček sociologie a politické vědy a v historických monografiích se objevuje skoro jako marginálie, jako cosi zvláště nezařaditelného, snad do-

* Při redakčním krácení tohoto příspěvku byla vypuštěna původní šestá podkapitola nazvaná „Teorie jednotné industriální společnosti“ a „pesimistická dialektika“. Tématem industriální společnosti se zabývá samostatná stať Miroslava Nováka uveřejněná v témže čísle SČ (pozn. red.).

** Veškerou korespondenci zasílejte na adresu: Prof. PhDr. Miloslav Petrusek, CSc., Institut sociologických studií Fakulty sociálních věd UK, U kríže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice, e-mail: mpetrusek@seznam.cz.

konce obtěžujícího. A přece ještě v syntetické čtyřsvazkové práci vydané pod redakcí Madelaine Grawitz a Jeana Lecy *Traité de science politique* [Grawitz, Leca 1985] je zdůrazněna Aronova podstatná role při vymezení komplikovaných vztahů mezi politickou teorií, filosofií, politickou filosofií a ekonomikou, jeho organizační aktivita v *Revue française de science politique*, kooperace s časopisem *Political Theory* (od roku 1973), kde spolupracoval s osobnostmi jako I. Berlin, K. R. Popper, J. Habermas, J. Rawls, G. Sartori, ba též M. Walzer, tedy dokonce s částí teprve „nastupující“ politologické generace. Aronův příspěvek k rozvoji politické teorie spočívá (podle 2. svazku kompendia) v

1. rozlišení pravomoci (*puissance*) jako latentní schopnosti vnucovat vůli a moci (*pouvoir*) jako manifestované, realizované pravomoci (Aron o funkčnosti rozlišení ale občas pochyboval);
2. rozvinutí „teorie závislosti“ v polemice s Leninem, Luxemburgovou a generální teorií „imperialismu“ (aktuálnost tématu netřeba dokládat, ačkoliv pojem „teorie závislosti“ je u Arona dvojznačný: jednak odpovídá tomu, co se jím rozumí v teorii mezinárodních vztahů, jednak – a častěji – označuje historický determinismus marxistické filosofie dějin, tj. kauzální závislost „nadstavby“ na ekonomice, srov. [Aron 1988: *passim*]);
3. rozvoji obecné teorie mezinárodních vztahů jako základu teorie mezinárodní komparativní politické vědy;
4. konkrétních analýzách aktuálního stavu „mezinárodního řádu“ jako podkladu k dalším generalizujícím aktivitám, a konečně v
5. zásadní formulaci „teorie totalitarismu“.

Již v kompendiu je ovšem Aronova koncepce konfrontována nejen s pojetím H. Arendtové, ale i C. Leforta, A. Besançona, ba dokonce C. Castoriadis.

Co s Aronem – je ona palčivá, nebagatelní a opakující se otázka, na kterou ani v rámci kapitoly „Politická sociologie“ ve svém kompendiu nedokázali odpovědět jinak než značně neurčitě Jean-Pierre Durand a Robert Weil: „Pokud jde o Francii, celé politické dílo Raymonda Arona je možné komprimovat do podoby kritiky marxistického pojetí společnosti a obhajoby pluralistického pojetí politiky.“ [Durand, Weil 1989: 427] To je ale věru málo, i když – pravda – Aron „nepřispěl“ ani k rozvoji teorie volebního chování, ani k analýze politického elektorátu, ba ani k teorii politické socializace, občanské společnosti či k teorii státu.

Není tedy vcelku divu, že v roce 2000 v reprezentativní francouzské monografii o „současném stavu“ francouzské sociologie Aron již nefiguruje vůbec, a to ani v kapitole o politické sociologii, ba dokonce ani v historické rekapitulaci předmětu [Berthelot 2000]. Zmizel tedy Aron z dějin sociologického myšlení jako zanedbatelná antikvita, nebo je spíše „nezařaditelný“ svým intelektuálním typem?

Sám Aron – povězme hned úvodem – je jaksi „přirozeně nezařaditelný“, celé jeho směřování intelektuální (včetně jeho epistemologických základů) je totiž orientováno jinak, a především jinam než francouzská, ba evropská „standardní sociologie“ poválečná. Poválečná diskuse v sociologii je ve Francii rozčleněna do dvou pro-

tichůdných proudů: na jedné straně stojí fenomenologicky orientované myšlení inspirované Merleau-Pontym (ale i marxismem), na druhé pak „institucionalizovaná sociologie“ Georgese Gurvitche, která transponuje durkheimovský impuls do podoby „dialektického hyperempirismu“, tedy „dialektické a dynamické sociologie“ [Gane 2003: 174].

Nebo ještě jinak: jeden proud je „snášenlivý“ k durkheimovské tradici (Raymond Boudon), druhý navazuje spíše na durkheimovské dědictví zprostředkované Marcelem Maussem a směřuje ke strukturalismu Clauda Lévi-Strausse. To ale znamená, že teoretická (a zčásti empirická) studia se rozlomila na orientaci zdůrazňující struktury v dějinách a dějiny ve strukturách (Althusser) a na druhou orientaci, nejlépe programově vyjádřenou v Bourdieuově rané práci *Sociologovo řemeslo* [1968],¹ která usiluje vytvořit epistemologické předpoklady (založené na G. Bachelardovi) výstavby nové sociologie, jež se sice vyhne rozmanitým „pokusům“ (například pozitivistickým), ale přitom zůstane „aplikovaným racionalismem“. To podstatné, co se odehraje potom, je však jakási totální pluralizace sociologie, ona notoricky známá „koexistence paradigmát“. Ve specificky francouzské verzi, jež se ale dost podstatně liší od verze anglosaské, jde zejména o *akcionalismus* (R. Boudon, F. Bouricaud), *genetický strukturalismus* (P. Bourdieu),² *sociologii sociálních hnutí* (F. Dubet, A. Touraine, M. Wieviorka), *sociologii organizovaného jednání* (M. Crozier, P. Naville), *socioantropologii modernity* (G. Balandier), *interpretativní sociologii* jako postempirický obrat (G. Durand, M. Mafessoli, J. Baudrillard), a konečně o *sémantickou redukci v sociologii* (J. Kristeva, T. Todorov částí díla).

A potom i vedle toho je samozřejmě sociologie členěna standardně „horizontálně“, podle *dominantních témat* – přechod od práce k zaměstnání, fenomén „nové exkluze“, růst a proměna města, výchova jako nová sociální dominanta, politická sociologie jako kontinua francouzsko-italské tradice, nové přístupy ke zdraví a nemoci, sociologie médií, sociologie náboženství v sekularizovaném světě, redefinování umění a „nová kultura“ v informační společnosti a „společnosti vědění“.

Intelektuální typus Aronův sice umožňuje jeho legitimní včlenění do *každé* sociologie politiky, ale povaha a způsob jeho „dělání sociologie“ jej z akademických přehledů *dnes* prostě exkomunikuje, tedy – rozhodně z oněch dvou výše uvedených způsobů klasifikace („paradigmatického“ a „předmětného“). Je svým způsobem ale

¹ Spolu s J.-C. Chamboredonem a J.-C. Passeronem. V této knize je hlavní autoritou G. Bachelard a Aronův spolužák G. Canguilem. Aron je dvakrát rozsáhle citován, jednu myšlenku zopakují, protože je názvukem toho, čemu se později začne říkat „reflexivní sociologie“. Ambice zakládat tento typ sociologie ale ani při své dokonalé znalosti Mannheima Aron neměl: „Dříve než byla sociologie, byla sociologie sociologie. Žádný z velkých sociologů minulosti neopomenul příležitost vyrovnat se sám se sebou. Celý problém pak spočívá v tom, abychom věděli, na jaké úrovni sociologové sami sebe interpretovali.“ (Takto je Aron citován in [Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1968: 163]).

² U nás jsme si zvykli rozumět pod genetickým strukturalismem dědictví Piagetovo, případně Goldmannovu neomarxistickou estetizující sociologii. Bourdieuova koncepce se nejčastěji označuje jako „strukturalistický konstruktivismus“ [např. Corcuff 1995: 30–42].

příznačné, že Bernard Sichère sice mluví o „generaci Sartrově a Merleau-Pontyho“, ale nikoliv o generaci Aronově [Sichère 2001: 21]. Asi to tak skutečně bylo.³

Z kulturních a intelektuálních dějin nejen francouzských, ale dokonce evropských, však Arona nelze vyřadit proto, že *sociolog, který reflektuje navýsost kultivovaně svou dobu, její nejvýznamnější a nejbolavější problémy, a který přitom ignoruje „paradigmatické“ spory, ačkoli je dostatečně kvalifikován k tomu, aby se jich účastnil, nemůže být z dějin sociologie eliminován*. Každá „exkluze“ je zde projevem nedostatečné intelektuální kultury nepovolaných vymítačů.

Zkusme tedy Arona zařadit jinak a jinam.

2. Aron ve francouzském „intelektuálním diskursu“

Intelektuální scénu (dnes bychom řekli diskurs) Francie 40. až 60. let ovládaly tři myšlenkové orientace – *strukturalismus* (Claude Lévi-Strauss, Michel Perrin), *existencialismus* (Jean-Paul Sartre, Simone Beauvoirová a jim politicky zásadně protikladný Albert Camus) a *marxismus* (Henri Lefebvre, psycholog a filosof Georges Politzer, sociologizující filosof Louis Althusser, filosof Lucien Sève aj.). Tyto koncepce se vzájemně ovlivňovaly způsobem dnes téměř neuvěřitelným: existencialismus koketoval s marxismem (zejména v Sartrově *Kritice dialektického rozumu* a v eseji *Marxismus a existencialismus*), strukturalismus dal vzniknout „strukturálnímu marxismu“, který se radikálně distancoval od „raného Marxe“ (Althusser), vzniká strukturalismem i marxismem ovlivněná psychoanalytická škola, marxismus i strukturalismus expandují do historiografie (např. ve slavné škole *Annales*), a kromě toho působí bezpočet významných i druhořadých autorů, kteří se s těmito tematickými dominantami nemohou nevyrovnat.

V tomto velkém „paradigmatickém trojúhelníku“ mezi sebou se svářících, vzájemně se ovlivňujících a podmiňujících koncepcí stála velká, vlastně svým způsobem výjimečně osamocená postava „pravcového liberála“ [Rainko 1979: 235], osobnost sociologa, politického vědce, žurnalisty a filosofa *Raymonda Arona*. Aron sám rozhodně nepatřil k osobnostem, o nichž platí to, co se tradovalo o Mannheimovi, že totiž konflikt pro něj není jenom vědecké téma, ale osobní životní styl. Sám o sobě ostatně říká – „víte, já nejsem rozený bojovník“ [Aron 2003: 170]. První část „mannheimovského bonmotu“ nicméně platí – kromě několika ryze „akademických“ studií je většina Aronova díla věnována *fenoménu sociálního konfliktu* v jeho nejrozmanitějších podobách: od teoretického uchopení problému v marxismu přes rozbor totalitární „kanalizace“ konfliktu v násilnickém politickém systému a detailní zkoumání fenoménu války u Carla Philippa von Clausewitze až po studie o „tragédii alžírské občanské války“.⁴

³ Připomeňme dobový slogan levičácké provenience – „je lépe mýlit se se Sartrem než mít pravdu s Aronem“.

⁴ V tomto smyslu lze Arona dosti jednoznačně zařadit pod tzv. konfliktualistické paradigma (stojící v opozici vůči tzv. paradigmatu konsenzuálnímu).

Od konce 30. let není významnější politické události francouzské a světové, kterou by Aron nekomentoval – studií, článkem, případně dokonce knihou. Aron tedy patří do onoho „století intelektuálů“, jež tak přesvědčivě popsal Michel Winock [1999]. V jeho téměř devítisetstránkové knize jsou nejfrekventovanější tyto osobnosti: André Gide, Jean-Paul Sartre, Charles Maurras, Raymond Aron, Charles Péguy, Romain Rolland, Louis Aragon, François Mauriac, André Malraux, Emmanuel Mounier a Roger Martin du Gard. Na této intelektuální scéně Aron hrál skoro půl století téměř vždycky první housle. Je to ostatně neadekvátnější rámec, v němž má smysl o Aronovi uvažovat, nechceme-li jeho životní dílo tematicky zcela partikularizovat, a zbavit je tak až uhrančivé ucelenosti intelektuální a mravní.

Aronovi velcí a vlivní současníci jej pokládali právem za *výjimečnou osobnost*, i když s ním nesdíleli jeho stanoviska politická či filosofická. Claude Lévi-Strauss píše: „Záviděl jsem mu téměř nadpřirozený dar vyjadřovat myšlenky v definitivní podobě již ve chvíli, kdy je formuloval. To, co z jeho úst vycházelo, mělo definitivní charakter, a když mi Aron řekl, že na napsání redakčního úvodníku nepotřebuje více než hodinu, nezmohl jsem se na více než na nevěřící údiv.“ Slavný historik François Furet píše, že Aron „byl současně profesorem i žurnalistou. Snadno slučoval filosofii, ekonomickou teorii a dějepisectví jak ve svých abstraktních dedukcích, tak při analýze konkrétních faktů. Aron patřil k těm vzdělancům, jejichž mysl prostě potřebovala bezprostřední kontakt se světodějnými událostmi.“ A konečně z jiného soudku – bývalý americký státní tajemník Henry Alfred Kissinger píše: „Nikdo kromě Arona na mě neměl tak silný intelektuální vliv. Byl mým učitelem v posledních letech mého univerzitního vzdělávání. Byl mým laskavým kritikem, když jsem vykonával vysoké administrativní funkce. Jeho pochvala mě inspirovala, jeho kritika mě korigovala. Aron byl nesporně jednou z nejvýznamnějších osobností naší doby.“ [Vše citováno in Aron 2000: 536.]

A přece...

3. Postavení mezi předchůdci, současníky a následovníky

Nad Aronovým dílem lze totiž, jak ostatně již naznačeno, vést neplodný spor (každý takový spor je *a priori* neplodný), zda byl spíše politologem, nebo sociologem, zda těžiště jeho díla je v jeho politických studiích, nebo historickosociologických a filosofickohistorických úvahách, lze dokonce zpochybnit „vědeckost“ Aronova díla, a to minimálně čtyřmi triviálními argumenty kuhnovské tzv. „normální vědy“:

1. nepatřil k žádnému dominantnímu paradigmatu, a ačkoliv sám vytvořil několik *teoreticky relevantních koncepcí*, samostatné paradigma, školu, směr nezaložil;
2. kvantitativně je těžiště Aronovy práce v žurnalistice a všechny jeho texty jsou téměř bez výjimky (výjimkami jsou studie z dějin sociologie a z filosofie dějin) psány spíše podle pravidla žurnalistické čtivosti než podle kánonů, jež stanoví akademický jazyk;
3. v řadě prací přesahuje do oblasti, která je dnes (neprávem) pokládána za antikvovanou, totiž do oblasti *filosofie dějin* (proto jej někteří autoři řadí spíše vedle

Collingwooda, Sorokina a Toynbeeho než vedle jeho velkých sociologických současníků Parsonse, Mertona, či dokonce Gurvitche),⁵ a co víc,

4. prakticky vůbec nepracuje se standardní sociologickou metodologií, empirická data používá *ad hoc* a z druhé ruky (pokud vůbec), empirickému výzkumu se nikdy nevěnoval, a o „empirické komponentě“ jeho díla tedy proto nemůže být ani řeči.

A přesto, ačkoliv se Aron vytrácí z učebnicových přehledů, patří k největším sociologům 20. století tím, *jaká témata a jak otevřel* a jaká řešení navrhl, jistě ale i tím, s jakou urputností lpěl na své pozici, která byla svrchovaně nekonjunkturální (například v roce 1968 se postavil značně kategoricky proti studentské vzpouře, kterou Sartre naopak konjunkturálně podpořil, srov. Winock, kap. 59 s příznačným názvem „Sartre hoří, Aron je zneklidněn“ [Winock 1999: 701n]). Pověděno Aronovými vlastními slovy: „Snažil jsem se sloužit různým hodnotám za různých okolností a různými cestami. Mám pocit, že jsem zůstal věrný sám sobě, svým myšlenkám, své filosofii. Mít politické názory neznamená, že musíte už jednou provždy vyznávat tutéž ideologii.“ [Aron 2003: 192] Tato Aronova deviza je cenná nejen sociologicky, ale i lidsky: Aron připouští (a nejen sám pro sebe, na jiných místech pro Sartra, Althussera, Merleau-Pontyho či Malrauxe) možnost ideologické proměny při zachování základní lidské (duchovní, filosofické) důslednosti. Nikoliv ideová rigidita, ale schopnost pružné, ne však konjunkturální reakce na proměnlivou situaci (a jiná než proměnlivá politická a historická situace není) je znakem vyspělého ducha.

Aronův myšlenkový typus jej tedy řadí k *francouzské racionalistické tradici*, jež sice počíná Descartem, ale pokračuje Italem Vicem (kterému předchází Machiaveli, k jehož myšlenkovému dědictví se Aron hlásí), a posléze Montesquieuem a Tocquevillem a znovu italskou linií politické sociologie (Pareto, Mosca, Michels). U Arona ovšem najdeme filosofické inspirace pascalovské, vlivy historiografické tradice micheletovské atd. Velkým a vlastně kontinuálním tématem Aronovým je (vedle stálého stykání s Tocquevillem) kritické *vyrovnávání se s Marxem a Weberem*, nikoliv však v jejich přímé kontrapozici. Pominout nelze tradici *filosofie dějin*, vycházející z německých podnětů novokantovských, a autory, jejichž tematickou dominantou je *kritika doby*, jež u Arona ústí v osobitý druh historického pesimismu (v „deziluzi z pokroku“, řečeno titulem jedné z jeho prací), pesimismu zvláštním způsobem však kombinovaného s neutuchající vírou v možnosti lidského ducha. Aron je tedy – shrnuto – *francouzským racionalistou vzdělaným německou duchovnědou a poučeným politickými kataklyzmami a ekonomicko-technologickým vývojem moderních společností se všemi jeho důsledky*.

Kdybychom přece jenom chtěli provést onu neblahou vivisekci a pokusili se převést Arona na *intelektuální prvočinitele*, z nichž vychází, nepochybně by domi-

⁵ Je pozoruhodné, ač vysvětlení pro to nemám, jaké oblibě se dnes těší filosofie dějin v Rusku (je součástí standardizovaných osnov sociologie, filosofie a kulturologie). Proto také v učebnicové příručce redigované A. S. Panarinem [1999] se lze o Aronovi jako „filosofovi dějin“ poměrně podrobně dočíst.

nantou byly – stejně tak pro něj jako pro naši dobu – dvě osobnosti: hraběte Montesquieu a markýze Alexise de Tocquevilla. To, co o Tocquevillovi pronesl ve svých „amerických přednáškách“ z roku 1965 (česky vydaných v roce 1992), platí navíc téměř beze zbytku o něm samém: „Tocqueville patřil k duchovním potomkům Montesquieuovým. Stejně jako autor *Ducha zákonů* je i on zároveň sociologem a filosofem. Sociologem v tom smyslu, že se snaží pochopit rozmanitost mravů, zákonů a politických režimů. Filosofem v tom smyslu, že zkoumání této rozmanitosti mu není cílem samo o sobě a nebrání hodnotícím soudům. Oba pozorují a vysvětlují, ale také schvalují a odsuzují... Sociální determinismus, tak jak jej chápal Montesquieu, nebrání lidem, aby přemýšleli o svém osudu, ani nezakazuje myslitelům hodnotit chování jednotlivců a pospolitosti z hlediska mravních zákonů.“ [Aron 1992: 12] V této Aronově tezi ale nejde o nic menšího než o proklamaci práva sociologa (a filosofa) zaujímat ke světu aktivní postoj nejen proto, že je sám *fakticky* jeho součástí, ale také proto, že je svým posláním k tomu predestinován.

Relevantní otázka pak zní, jak se tato více než proklamace snáší s Aronovým „weberiánstvím“. Tedy především – Aron „weberián“ nebyl, jakkoliv silně byl Weberem ovlivněn, ba oslněn, a jakkoliv hluboce byl přesvědčen o tom, že Weber je více než Durkheim nebo Pareto „naším současníkem“ (spolu s Marxem), neboť kladl otázky svrchovaně aktuální, a *právě proto* je alespoň jedním podstatným rozměrem svého díla univerzální. To ale neznamená, že Aron sdílel Weberovu koncepci „nehodnotící sociologie“ tak, jak ji známe, ať už „autenticky“, nebo z „gouldnerovského převyprávění“. Aron věcně spojil Webera s motivem ve své době navýsost aktuálním a učinil to způsobem nadobýče delikátním. Tedy: „Když Max Weber přednášel, usiloval o to, aby byl vědcem, nikoliv politikem. Rozdělení hodnotících soudů a vztahu k hodnotám mu dovoľovalo, aby vymezil jasněji *hranici* mezi vědeckou prací a politickou aktivitou a současně aby prokázal *jednotu zájmů* vědce a politika... Tak se pokusil překonat známou antinomií: vědec, který je fascinován objektem svého studia, nemůže být nezainteresovaným a objektivním divákem. Na druhé straně ale badatel, který např. v náboženství nevidí nic jiného než soubor předsudků, riskuje, že náboženský život nikdy nepochopí dostatečně hluboce... Otázky, které si Weber kladl, když pracoval na své teorii náboženství, politiky a soudobých společností, jsou otázky existenciální povahy. Týkají se bytí každého z nás. Týkají se našich vzájemných vztahů, našeho vztahu k obci, k náboženským a metafyzickým pravdám... Weberovská sociologie nachází své vyjádření v existencialistické filosofii, která do základů každého výzkumu vkládá dva negativní postoje. Žádná věda totiž nemůže naučit lidi žít, ani nabídnout společnosti způsob, jak by měla být optimálně uspořádána. Žádná věda nemůže lidstvu předpovědět budoucnost. První odmítnutí staví existencialistickou filosofii proti durkheimovské, to druhé proti marxovské.“ [Aron 1972: 197, 199]

Tato velmi promyšlená obecně metodologická pozice, poučená Weberem, Durkheimem, Paretem a Marxem (z těch starších pak především kromě Tocquevilla Montesquieuem), tvoří jakousi eticko-filosofickou páteř Aronovy *politické sociologie*. Kde jinde jsou weberovské otázky tak aktuální jako právě tam?

Dozajista, Aron je primárně *politický sociolog*, ačkoliv – a opět a znovu – žádný „systém politické sociologie“ nenabídl. Na druhé straně si ale bez Arona nelze představit ani „velkou teorii“ totalitarismu, promyšlenou, *diferencovanou* a nefrázovitou, ani teorii industriální společnosti, bez Arona by filosofie dějin asi natrvalo zůstala antikvitou a Francouzi by se k Weberovi dostávali až dnes. Jeho skutečnými následovníky – bez ohledu na „politické vyznání“ – jsou tedy ti, kdo se zabývají „velkými otázkami naší doby“ na vysoké profesionální a kulturní úrovni a pro něž změna optiky či volby tématu neznamena zradu vlastního přesvědčení.

Jmenovitých následovníků Aron vlastně nemá – i v tom zůstal velkým solitérem.

4. Aron v Německu konce dvacátých a počátku třicátých let

Aron, který se narodil v roce 1905 v Paříži, v letech 1924–1928 studoval na proslulé École normale supérieure spolu s Jeanem-Paulem Sartrem (v tomtéž ročníku), kde jej ovlivnil zejména Léon Brunschvicg, „kritický idealista“ usilující o spojení kantovského kriticismu s moderní přírodovědou (v čemž ostatně nebyl ojedinelý, obdobný pokus u nás učinil třeba Vorovka). Brunschvicg fascinoval právě tím, jak propojoval filosofii s matematikou a fyzikou a jak volně se pohyboval po obou terénech – na polích exaktní vědy a „neexaktní“ filosofie. Je možné, že právě on přivedl Arona k hlubšímu zájmu o Pascala, který jej provázel ne sice přímočaře, ale intenzivně, po celý život.

Po skončení této prestižní školy, mimochodem mimořádně úspěšném (na školní fotografii z roku 1924 je se spolužáky J.-P. Sartrem, Paulem Nizanem,⁶ Georgem Canguilhem a učitelem Célestinem Bouglém),⁷ odešel na studia do Německa, jak velela dobová zvyklost: „Do Německa jsem odešel z tradice. Všichni filosofové, kteří si chtěli doplnit vzdělání, jezdili do Německa. Dvě generace přede mnou jel do Německa Durkheim a přivezl odtud útlou knížku o německých společenských vědách. Můj školitel Bouglé udělal totéž, a já koneckonců také, když jsem napsal menší práci nazvanou *Současná německá sociologie*.“ [Aron 2003: 32]

O této nevelké knížce Aronově [(1935) 1966] se ví málo, ačkoliv její dokonce aktuální relevance zdá se nesporná. Aronova ambice je na první pohled skromná,

⁶ Paul Nizan byl po dlouhou dobu radikálně komunistický. Aron vzpomíná, že byly doby, kdy lidé mohli být přáteli, aniž se světónázorově snášeli – stačil lidský a intelektuální respekt. Ostatně toutéž chorobou jako Nizan trpěl po jistý čas i Merleau-Ponty, ba nejen on.

⁷ Vedle C. Bouglého, který byl také jedním z oponentů jeho disertace, pokládal Aron za své skutečné učitele v první fázi svého intelektuálního vývoje uvedeného již Brunschvicga, u něhož oceňoval mj. také jeho „intelektuální asketismus“, dále to byl ještě Alain (vlastním jménem Émile Chartier), který na Arona působil svým politickým radikalismem, jenž se ale z pozdější perspektivy ukázal spíše jako póza než promyšlený postoj (Alain ostatně Aronovi na konec sám řekl – „neberte moje myšlenky vážně; spokojil jsem se s tím, že říkám, co si myslím o jistém počtu lidí, které nesnáším.“ [Aron 2003: 41])

chce jen doplnit francouzské vědění o německé sociologii, které od dob Durkheimových a od časů Bouglého informativní knížečky z roku 1896 řádně zastaralo. Ačkoliv se omlouvá, že musel pominout celou marxistickou sociologii (!), Schelera a Freyera, je jeho obraz německé sociologie oné doby navýsost úplný a navíc přehledný.

Aron dělí text na tři části:

1. výklad *systematické sociologie*, kam řadí *formální sociologii* (po kratinké zmínce o Simmelovi je dominantou rekapitulace a interpretace von Wieseho), teorii *Gemeinschaft und Gesellschaft*, kde jednak upozorňuje na ideátypický charakter Tönniesovy dichotomie, protože „není žádné společenství (*communauté*), které by dnes nevykazovalo podstatné znaky společnosti (*société*)“ [Aron (1935) 1966: 25], jednak na to, že dichotomie implikuje možnost politického zneužití, což se ostatně bez Tönniesova souhlasu také reálně v nacionálně socialistické ideologii stalo,⁸ *fenomenologickou sociologii* (tehdy sociologicky reprezentovanou Vierkantem; Aron ovšem *filosofickou fenomenologii* přejímal jako filosofický postoj od Husserla), a konečně „univerzalistickou sociologii“, již představovala škola vedená Othmarem Spannem;⁹
2. výklad *historické sociologie*, kterou člení na samostatný výklad Oppenheimera (u něhož podtrhuje mj. antirasistické postoje), výklad sociologie kultury (s přirozenou dominantou Alfreda Webera) a sociologie vědění (Mannheim), v závěru se pak zmiňuje o Spenglerově *Zániku Abendlandu*;
3. celou třetí část (s. 81–126) věnuje Aron *Weberovi*, „bezpochyby největšímu německému sociologovi, právníku, ekonomovi, historikovi, filosofovi, který se stal tvůrcem i mistrem ‚rozumějící‘ (*compréhensive*) sociologie“ [Aron (1935) 1966: 81].

Věcně je *dnes* zajímavé zejména shrnutí kapitoly o *systematické sociologii*. Její smysl (ve značném souladu s Theodorem Geigerem) shledává Aron v pěti bodech:

- v pochopení sociologie jako samostatné vědy, která má rozměr encyklopedický a na druhé straně rozměr historický;
- ve snaze vyhnout se analogiím převzatým z přírodních věd a z právní vědy (úsilí o formulaci zákonů za každou cenu);
- v možnosti přijmout nebo alespoň tolerovat fenomenologickou metodu jako jeden ze základních pohledů na dynamiku jedince a kolektivity;
- v oproštění se od pragmatistického požadavku služebnosti sociologie jako vědy, a konečně

⁸ Poměrně laskavě, ale věcně tuto souvislost zkoumá G. Lukács ve spise ne zcela právem marginalizovaném, v *Rozkladu rozumu* [Lukács 1958: 399n.], kde přesně postihuje, že Tönniesova „Gesellschaft“ je „kapitalismus viděný zrakem romantického antikapitalismu“. To přece byl zásadní postoj Rosenbergův, který v odíózním *Mýtu 20. století* pochopil, že „ve společenství (*Gemeinschaft*) se již nedosahuje mytického konsensu“, protože „vědomí společenství bylo rozvráceno právě od dob rozvinutého kapitalismu“. Což konstatuje Manfred Frank [1994: 33].

⁹ U nás Spannovu koncepci asi nejlépe rekapituluje Martin Jeřábek [2004].

– v přijetí skutečnosti, že sociologie bude pracovat se stále abstraktnějším a „relačnějším“ pojmem společnosti než doposud [Aron (1935) 1966: 42].

Aron, který byl nakonec na hony vzdálen jakékoliv přílišné abstraktnosti a který toho na téma „obecná“ či „systematická“ sociologie opravdu nenapsal mnoho, ovšem v této své první studii píše pasus, který je i dnes svým způsobem zavazující: „Ptáte-li se, čemu slouží *systematická sociologie*, mělo by se odpovědět – ničemu. Zeptáte-li se naopak, čemu vás může *systematická sociologie* naučit, pak odpovíme takto: vyhnout se jednoduchým formulím, jako jsou sociální tlaky a nápodoba,¹⁰ lépe porozumět nekonečně rozmanitému souboru forem interpersonálních vztahů, vzájemně protikladným typům sociálních vazeb, proměnlivé hře mezi individui samotnými a individui začleněnými do sociálních formací, permanentní přítomnosti jedinců ve zdánlivě extrémně velkých sociálních fenoménech,¹¹ a naopak přítomnosti kolektivit v mezilidských vztazích zdánlivě velice proměnlivých a prchavých. Abychom porozuměli tomuto životu, který je zároveň mysteriózní i intimně blízký, nabízí nám *systematická sociologie* pojmové nástroje, které nás přibližují skutečné realitě.“ [Aron (1935) 1966: 44]

Je zřejmé, že po paradigmatickém („postparsonsovském“) obratu v sociologii na sebe tuto roli („přiblížit nás skutečné realitě“) poněkud agresivně převzaly jednostrannější sociologické přístupy, které nerespektují to, co Aron přesně viděl – „dialektiku“ individua a kolektivity na straně jedné a svobody a determinace na straně druhé. A především, že předmětem žádné (nejen „systematické“) sociologie nemůže být jedinec vytržený z celku sociálních vztahů a struktur, a už vůbec ne společnost, která „zmizela“, a „sociálně“, které se ztratilo.

V Německu se kromě jiného seznámil s díly raného Heideggera, studoval ale také podrobně právě Maxe Webera, ba i dílo jeho bratra Alfreda, a v neposlední řadě se dobře obeznámil s *psychoanalýzou*. Po krátkém působení na univerzitě Aron odchází s vědomím rasového i politického ohrožení do Velké Británie a zapojuje se do politické činnosti mj. prací v časopise *France libre*: začíná se velká kapitola Arona-žurnalisty, Arona, který je „nakažen virem politiky“, jehož se do konce svých dnů nezbaví – a ani nechce.

5. Intelektuální peripetie a krátké hledání: filosof dějin a historický relativista

Než Aron rozpracuje své teoretické vidění „modernity“ v syntetických i polemic-
kých textech, projde obdobím, v němž si sám pro sebe (ale i *ad usum delphini*, třebaš
jako doktorskou disertaci) ujasní základní teze *kritické filosofie dějin* a vytvoří si uce-
lený názor na dějiny jako jednotu lidské svobody a vnější determinace. Aronovy

¹⁰ Aron zde evidentně naráží na své francouzské předchůdce a téměř současníky – Durkheima s jeho pojetím sociálního faktu, který vykonává na individuum nátlak (*contrainte*), a současně na Durkheimova oponenta Tardea, který celé dějiny dokonce viděl jako střídání imitativních a inovačních cyklů. K tématu se vrátil ve svých „dějinách sociologie“.

¹¹ Aron mluví o „věcech“ v duchu francouzské tradice, v českém překladu by věta byla to-
porná.

úvahy – zpočátku zdánlivě samoučelně abstraktní (parafrázujeme-li Parsonse: kdo dnes čte Troeltsche?, ačkoliv se právě na něho Aron jednou odvolává) – vytvářejí ve skutečnosti teoretický předpoklad pro hluboké porozumění politice. Říká se, že závěrečný pasus *Introduction à la philosophie de l'histoire* z roku 1938 [Aron (1938) 1986] je „prvním velkým existencialistickým textem“ (a nejen ve francouzském myšlení), což nepochybně platí, protože celá závěrečná kapitola je věnována *par excellence* „existencialistickému motivu“ lidské svobody, determinace, a zejména volby. Se stejným oprávněním lze ale říci, že Aron nás uvádí do základních teoretických principů a nejširších souvislostí (k nimž se v budoucnu již v této míře abstraktnosti nevrátí, s výjimkou textu *Dimensions de la conscience historique* [Aron 1961]) své politické teorie.

Abychom porozuměli kontextu tohoto Aronova uvažování – *revenons à nos moutons*: Raymond Aron získal své základní filosofické vzdělání v Německu, kde byl silně ovlivněn zejména tzv. bádenskou školou. Bádenská škola ovlivnila kromě Arona také spoluzakladatele „sociologie vědění“ Maxe Schelera, ale i Martina Heideggera, první vývojovou intelektuální etapu mladého Lukáče, z později vlivných nutno zmínit Norberta Eliase. Ostatně *ad vocem* Elias: Aron byl pravděpodobně jeden z prvních, kdo zaznamenal pronikavost Eliasova historicko-sociologického vidění, a snad i díky němu si uvědomil, jak nedostatečná je „konceptuální výbava francouzské sociologie k porozumění fenoménu tak neuchopitelnému, jako je nacismus“ [Aron citován in Rutkevič 2001: 354].

Vliv bádenské školy na Arona však byl poměrně omezený: zdá se, že Arona ovlivnil spíše filosoficko-politický („duchovní“ a kulturní) *konzervatismus* bádenské školy, protože její metodologicko-noetický *absolutismus* nikdy nepřijal. Naopak – Aron se postupně vyvinul ve *filosofického a sociologického relativistu*, svébytného, leč nepochybného.

Ze svého německého pobytu (1930–1933) Aron vytěžil kromě přehledové knihy *La sociologie allemande contemporaine* [(1935) 1966], která je dodnes pokládána – zejména pro svou nepředpojatost – za snad nejlepší dějiny německé sociologie „od počátků“ po Webera, také daleko ambicióznější práci *Essai sur une théorie de l'histoire dans l'Allemagne contemporaine. La philosophie critique de l'histoire* (poprvé 1938, reedice 1987 pod zkráceným názvem *Kritická filosofie dějin*) [Aron (1938) 1987], v níž si také ujasňuje, že *sociologie 20. století* je nesrovnatelně „jemnější“ a zejména „skromnější“, než byli její zakladatelé a zvláště její němečtí mluvčí, protože nepřetenduje být

- *vědeckou* (ve smyslu přírodních věd),
- *historickou* (ve smyslu pochopení celého historického vývoje včetně zdůvodnění vize budoucnosti) a
- *politickou* (ve smyslu úsilí stanovovat a ukazovat makrosociální cíle).

Tohoto kritického i věcného východiska, jež tvoří jakousi „aronovskou trojčlenku“ (antinaturalismus, historická explanační a makrostrukturální praktická zdrženlivost), se Aron držel celý život.

V téže souvislosti Aron poprvé rekapituluje – a velmi důrazně – svůj *relativistický postoj*, odvozený konec konců z německého historismu: „Historický relativis-

mus svou podstatu zakládá na vazbě hodnot a času a na jejich proměnách, jež provázejí proměnu epoch. Stoupenci tohoto typu historismu jsou Troeltsch, Klages a zejména Mannheim. Důsledkem tohoto relativismu je skepticismus.“ [Aron (1938) 1987: 432] Ale dále, což je podstatnější – „kritika historického rozumu a logika politického myšlení se vzájemně podmiňují. Odtud plyne základní teze: relativita historického poznání ukazuje moment, v němž dochází k přijetí rozhodnutí. K důkazu této teze jsem použil fenomenologické metody, která ukazuje, že subjekt historického poznání není čistý subjekt, transcendentální Já, ale živý člověk, historické Já, jež usiluje o porozumění minulosti i budoucnosti. Takový relativismus ale nemá antiscientistický charakter. Ukazuje pouze, že v sociologii kromě kauzálních existují ještě jiné vazby.“ [Aron (1938) 1987: 529]

Aron úvahy o filosofii dějin nikdy nepokládal za antikvitu. Ostatně například jeho pozoruhodná polemika se Spenglerem nabývá na aktuálnosti koneckonců tím, že s podobnými kategoriemi („historickými celky“) jako u Spenglera se dnes operuje jako s nástroji politologických i sociologických, ba dokonce mediálních soubojů. Aron vřdycky sdílel představu historické plurality a diverzity, různorodosti, proti níž stojí Spengler (a před ním třeba Danilevskij a po něm třeba Huntington), který má za to, že dějiny lze uchopit prostřednictvím „historických celků“, jež mají povahu „kultur“. Ale – kde a jak tyto celky existují, ptá se skepticky Aron. Existují pouze v hlavách specialistů na komparativní dějepis jako jejich mentální konstrukce, nebo „také ještě někde jinde“? A potom, i kdyby snad existovaly „někde jinde a nějak jinak“, jak je tomu s jejich *vnitřní jednotou*? Tvoří elementy těchto celků provázané celky vzájemně propojené a ovlivňující se, nebo tokem času postupují více méně samostatně?

Z toho ale plynou dva netriviální závěry. Jestliže „kulturní jednoty“ (dnes „civilizace“) je výslednicí retrospektivní aktivity historika (a ničím jiným být podle Arona nemůže), pak to znamená, že a) v žádné realitě nelze najít žádnou kulturu jako nekonstruovaný celek a b) nelze si představovat, že by bylo možné zasahovat do procesu tvorby kultur nebo je regulovat jinak než naprosto svévolně a násilnicky [srov. Aron 1961: 97]. Aron však na druhé straně nepopírá, že existují „ideální celky“: „Náboženství, víry, filosofické systémy, jež tvoří určité celky, jsou reálné v závislosti na své celistvosti, avšak vazba mezi různými momenty či elementy nemá ani tak kauzální, jako spíše významový charakter.“ [Aron 1961: 40]

Aronův relativismus jako obecně metodologické východisko všeho jeho ostatního i dalšího uvažování, jehož základy jsou vyloženy v jeho „německých studiích“, se dá tedy (v razantním zjednodušení) shrnout takto:

- Aron popírá existenci jakékoliv objektivní zákonitosti, již by se vývoj „absolutně“ podřizoval, především pak důsledně odmítá kategorii historické „nutnosti“;
- z této premisy mu logicky vyplývá, že předpoklad existence *pokroku* je falešný – pokrok se objektivně prokázat nedá;
- v sociálních procesech a v dějinách hraje zásadní roli člověk, podmíněný sociálními okolnostmi, nicméně svobodný a odpovědný za své činy;
- dějinný vývoj je nepředvídatelný – krátkodobě i dlouhodobě, všechny vize budoucího vývoje, které se tváří jako vědecké prognózy, jsou fikce.

6. Teorie totalitarismu jako komplement k teorii svobodné společnosti

O Aronově pojetí totalitarismu rozhodně neplatí bonmot Benjamina Barbera z roku 1969, že „termín totalitarismus je konceptuální prostitutka, která nepatří nikomu a obsluhuje všechny“. Aronova analýza a kritika totalitarismu není samoučelnou žurnalistickou kritikou, je to (nejen, ale také) polemická *obrana demokracie*: totalitarismus je u Arona vždycky v opozici k demokracii (arci kromě jejích historických počátků) a je jejím ohrožením. V zásadě Aron formuluje jako ústřední charakteristiku totalitarismu to, co se někdy označuje pojmem *totalitní syndrom*, totiž pět znaků, jež tvoří „dokonalý fenomén tehdy, když jsou všechny prvky spojeny a plně realizovány“ [Aron 1993: 158]:

- *monopolní existence jedné strany*, případně obecněji „monopol jedné strany na politickou činnost“ s tím, že princip duality „jedna strana“ – „pluralita stran“ je rozhodujícím diferenciačním znakem totalitních (případně autokratických) a demokratických společností, je montesquieuovským „principem“,¹² z něhož zde vyplývá, že přijmout jako kritérium rozlišení dvou základních politických typů („režimů“) „existenci jedné nebo více stran znamená považovat formu organizace stranického boje za charakteristický znak politického zřízení naší doby“ [Aron 1993: 54; zvýrazněno M.P.];
- *ideologie*, již je vedoucí strana řízena a již přikládá „absolutní prioritu“ a proměňuje ji v „oficiální státní pravdu“;
- *monopol násilí a monopol prostředků přesvědčování*, tedy obrazně jakási jednota „cukru a biče“, přičemž proporce užití se s proměnami doby samy proměňují;
- *podřízení většiny ekonomických a profesních aktivit státu*, tedy proměna ekonomiky a profesních činností v „součást fungování státního soukolí“;
- *politizace všech chyb jednotlivců*, která je důsledkem ideologizace celého sociálního života (soukromého i veřejného) a která vede k tomu, že společnost je ovládána terorem nejen ideologickým, ale i politickým, lidé jsou v rukou státní bezpečnosti.

Aron (na rozdíl od jiných teorií totalitarismu, třebaš Hannah Arendtové¹³ aj.) formuluje současně „fundamentální tezi“ o jeho původu: „Podstatným jevem, původní příčinou je sama revoluční strana. Režimy se nestaly totalitními nějakým po-

¹² Je nesmírně zajímavé, že analýza totalitarismu je u Arona podložena právě dokonalou znalostí Montesquieua (a četnými odkazy na jeho dílo). Ale není bez zajímavosti, že studiem Montesquieua začíná svou kariéru také Louis Althusser, a to prací s podtitulem *Politika a dějiny* [Althusser 1959], v níž je Montesquieu sice oceněn, nikoliv však doceněn („mýtus dělbý mocí“). Aron po letech, kdy už měl polemiku s Althusserem za sebou, připomíná – „ukážete mi jediný případ, kdy althusserismus ovlivnil skutečnou politickou debatu“ [Aron 2003: 251].

¹³ Jak konstatuje Nicolas Baverez, koncepce Aronova a Arendtové se „jasně odlišují“, protože „přesně zapadají do rozdílných tradic německé filosofie, do kritického historismu Maxe Webera na jedné straně a Heideggerovy fenomenologie na straně druhé“ [Baverez 1997: 87]. Zajímavý je Baverezův poukaz na roli koncepcí, které Arendtové i Aronovi předcházely, zejména Emila Lederera a Franze Neumanna, ve vztahu k Aronovi pak v neposlední řadě Elieho Halévya.

stupným vývojem, ale v důsledku původního záměru, snahy od základů přeměnit existující řád podle nějaké ideologie.“ [Aron 1993: 159] Odtud odvodil Aron svou myšlenku o rozhodující roli Leninovy knihy *Co dělat?*, v níž je historicky poprvé formulována role „revoluční strany jako politické avantgardy“ (rozuměj: proletariátu).¹⁴ Do jaké míry znal Aron Stalinovy texty, mi není známo. Je ovšem nesporné, že Aron přesně pochopil, že „učení o straně“ je jádrem celé postmarxovské komunistické totalitní teorie. Stalin je rozvinul zejména v textech „O základech leninismu“ z roku 1924 a „K otázkám leninismu“ z roku 1926 [Stalin 1950]. Explicite (ve snaze zmírnit Leninovy radikální teze o „diktatuře strany“) říká, že „v několika málo případech, kdy byl Lenin nucen mluvit o diktatuře strany, mluvil obvykle o diktatuře *jedné strany*, tj. o tom, že naše strana drží moc *samojedíná*, že *nesdílí vládu s jinými stranami*, a přitom vždy vysvětloval, že diktaturou strany vůči dělnické třídě je nutno rozumět vůdcovství strany, její vedoucí úlohu“ [Stalin 1950: 139]. Vyžaduje snad tato „apologetika“ komentář?

Aron se totalitarismem, zejména a především sovětským, komunistickým či stalinistickým, zabýval také proto, že pochopil (teoretickou analýzou, ale i na základě historické zkušenosti), že inherentní vlastností všech totalitarismů je *rozpínavost*. Proto analyzoval stalinismus jako *sekulární náboženství*, které je nebezpečné tím, že „neexistuje země, kde by nemohla vzniknout přinejmenším komunistická sekta“ [Aron 1999: 192], v jejímž rámci by se realizovaly tři výchozí funkce:

- morální příprava profesionálních revolucionářů,
- u protivníka vzbuzování nejistoty ohledně správnosti vlastní věci,
- vytváření předpokladů pro formování nového člověka, tj. nové elity a nových podřízených podle pravidel hodnotového řádu komunistické ideologie.

Aron samozřejmě nemohl nenarazit na otázku, jež se vrací dokonce po pádu totalitarismů: „Máme upustit od teorie totalitarismu, která byla módní v době studené války, ale už vyšla z módy? A vyhlásit, že obě revoluce, hnědá i rudá, neměly nic společného, nebo jen málo? Nebo má být nacismus zařazován mezi fašismy a komunismus ponechán stranou jako jediná revoluce 20. století, která přetrvala a vybudovala společnost?“ [Aron 1999: 200] Aron od teorie totalitarismu neupustil, ačkoliv dokázal velmi pečlivě rozlišovat podstatné a jevové stránky obou typů totalitarismu (např.: „Odmítám, že záleží pouze na moci, že ideje nemají žádný význam. Avšak stejně jako odmítám uznat za rozhodující argument o neslučitelnosti ideologií, nesouhlasím ani s argumentem, podle něhož víra komunistů v univerzální a humanitní hodnoty nic neznamená.“ [Aron 1993: 161]) a v rámci sovětského totalitarismu odlišovat jeho jednotlivé vývojové fáze (leninismus – stalinismus – poststalinismus).

Obečnou sociologickou otázkou – svým způsobem weberovskou (a jiným způsobem paretovskou) – mu ovšem bylo také toto tázání: do jaké míry dokážeme učinit pochopitelným jednání, které oprávněně považujeme za iracionální? Komunis-

¹⁴ Aron knihu několikrát datuje do roku 1903, ačkoliv byla napsána v roce 1901 a vydána poprvé v roce 1902 [Lenin (1902) 1975].

tický totalitní režim totiž prokázal, že bez ohledu na proklamace, či dokonce případné hluboké vnitřní přesvědčení o tom, že jeho geneze sahá k *osvícenskému racionalismu*, připustil nejen zjevný rozpor mezi „ústavní fikcí“ (zvláště nápadnou ve „stalinské ústavě“ z roku 1936) a sovětskou realitou, ale *racionálně nepochopitelné použití teroru* v dobách, kdy teror neměl politický ani jiný smysl a kdy byl obrácen proti lidem, kteří nebyli nepřáteli režimu – dokonce naopak. Aron je historicky chladný, když konstatuje, že lze mít jisté porozumění (jakkoliv to může být lidsky bolestné) pro porevoluční teror let 1918–1922, ba dokonce pro teror let 1929–1930 („zde jde o formu teroru neříkám legitimní či nelegitimní, ale rozumově vysvětlitelnou“, protože ruští rolníci skutečně vědomě vybili polovinu dobytka a stali se „nepřáteli systému“ [Aron 1993: 153]).

Ale i z Aronovy perspektivy je zhola nepochopitelná politická a ideologická¹⁵ iracionalita teroru rozpoutaného po zřejmě inscenované vraždě S. M. Kirova (1934) proti stranickým a vojenským kádřům, naprosto oddaným a naprosto spolehlivým. Solženicyn má nepochybně pravdu v tom, že „analýza fenoménu Gulag“ nemůže začínat až rokem 1937, kdy došlo k největším pogromům vůči „vlastním“, protože historie teroru začíná dávno předtím, než do táborů přišli „pravověrní“ [srov. zejména Solženicyn 1990: kap. 11, 164n], tedy než revoluce začala masově požírat své děti. Solženicyn ale také nedovede odpovědět na otázku, jak je možné, že „pravověrnost“ u uvězněných přetrvávala. Ostatně kapitulu o iracionálním teroru uzavírá více než výmluvně: „Celý ten dlouhý přehled a analýza pravověrných? Místo toho pouze napíšeme palcovými písmeny JÁNOS KÁDÁR, WLADYSLAW GOMULKA, GUSTÁV HUSÁK. Prošli nespravedlivým zatčením i vyšetřováním a mučením, řadu let si odseděli. Celý svět vidí, co se z toho naučili. Celý svět poznal, zač stojí.“¹⁶ [Solženicyn 1990: 181]

Jakkoliv je Solženicyn práv ve svém odporu k pravověrným a jakkoliv má historicky pravdu v tom, že pravověrní nejen mlčeli, když se „šlo proti nepřítelům revoluce“, ale byli aktivními spolutvůrci revolučního teroru (exemplárním příkladem je heroizovaný maršál Tuchačevskij, který nejprve brutálně potlačil rolnickou vzpouru v Tambově, a potom byl sám popraven), přesto neodpovídá na otázku – odkud se vzala ona *paranoidní forma zla*, která je – nota bene – specifická pro sovětský (stalinsko-komunistický) totalitní systém. Otázky, které klade Aron po psychologii a logice poznání, zůstaly zodpovězeny jen částečně (skvělým anticipujícím případem je slavná Koestlerova kniha *Tma o polednách* psaná v polovině čtyřicátých let [Koestler 1992]) a otázky po psychologii žalobců a vyšetřovatelů zůstanou otevřeny asi navždy: má

¹⁵ Jak známo, ideologicky tento teror Stalin zdůvodnil svou proslulou teorií „zostřování třídního boje“, podle níž třídní boj zesiluje v přímé závislosti na velikosti „budovatelských úspěchů“. Aron tuto poučku komentoval tak, že „vzbuzuje údiv, jako bychom byli v úplném logickém deliriu“ [Aron 1993: 140].

¹⁶ Tento fenomén byl i u nás teoreticky reflektován v knize, jejíž monumentálnost zastrašila čtenáře, totiž v Čermákově *Otázce demokracie*, v níž figurují všichni velcí teoretici tohoto jevu, Aron však zcela chybí, není uveden dokonce ani v jediné poznámce pod čarou [srov. Čermák 1992].

snad v „dějinách teroru“ analogie fenomén, kdy vyšetřující ví, že vymáhá od vyšetřovaného lživou výpověď, a kdy žalobce ví, že obžalovaný mluví vynucenou nepravdu – a on ji chce slyšet? V tomto fenoménu lze shledat snad největší zrůdnost komunistické varianty totalitarismu, která nadto přesáhla hranice „barbarského“ či „byzantinizovaného“ Ruska. Aron má jen částečnou, zato závažnou odpověď, když poukazuje na „roli osobnosti v dějinách“, téma tak oblíbené v marxistické teorii (od věcného Marxova 18. *brumairu* a Plechanovovy monografie [Plechanov 1960] k Chruščovovu absurdnímu konceptu „kultu osobnosti“).

K doplnění Aronovy úvahy o tom, že totalitarismy stojí vždycky na *jednotě víry a strachu*, dodáme náčrt doplňující verze obecné teorie totalitarismů. Nejde pouze o strach sám o sobě, o přítomnost strachu ve společnosti. Tento fenomén přesvědčivě popsal např. Franz Neumann [podle Čermák 1992: 120], který dokonce ukázal, jak v totalitních režimech musí být strach z reálného světa „transmitován“ i do „světa fikcí“, strach prostě musí být „omniprezentní“. Ale to samo o sobě nestačí, protože strach je nejen v totalitarismech „dán“ jako *conditio sine qua non* jeho existence, je jím navíc vědomě manipulováno, takže prakticko-politicky (propagandisticky, šeptandou, ideologií) dochází k *jeho nerovnoměrnému rozložení synchronně i diachronně*: vládnoucí moc disponuje strachem jako nástrojem a rozkládá jej tak, že ohrožuje v různých dobách a v různých souvislostech různé sociální skupiny (vrstvy), čímž vytváří stav permanentní nejistoty, existenciální i existenční úzkosti. Strachu nejsou uchráněni, jak dobře víme z paměti zejména komunistických mocných, ani ti, kdo stojí v hierarchii moci nejvýše: po obdobích relativního klidu přichází období zoufalého strachu a nejistoty. Dokonale je popsán v sovětských románech, například Rybakovových (*Třicátý pátý a další roky*) [Rybakov 1989], u nás poprvé v knize Jiřího Weila z roku 1937 *Moskva-hranice* [Weil (1937) 1991].

Druhým principem totalitarismu, který se u Arona nečte, je zásada nelegitimního (a někdy přímo nelegálního) *vylučování určitých vrstev společnosti* z určitých standardních občanských a lidských práv. Jestliže bolševická revoluce ještě ve své první ústavě, jak ji popisuje Aron [1993: 135], byla legislativně otevřená, „upřímná“, protože se explicitě hlásila k diktatuře proletariátu a vykořisťovatelské třídy (výslovně vyjmenované) zbavovala volebního práva, pak následující dvě ústavy zakládaly fenomén „ústavní fikce“, jak tomu říká Aron; obecněji pak vytvářely nejen možnost, ale dokonce nezbytnost nelegálního (či aspoň nelegitimního) vylučování velkých skupin lidí z možností zastávat určité pozice nejen ve světě politiky, ale v občanském životě vůbec: vzniká početná vrstva marginalizovaných, „exkludovaných“.

Druhým definičním znakem totalitarismů je tedy fenomén „neviditelné exkluze“ nebo – v jiné podobě – exkluze stupňované až na hranici genocidního chování (holocaust je příkladem nad jiné výmluvným).¹⁷

¹⁷ Tím se samozřejmě pojem exkluze významově rozšiřuje – překračuje obvyklý „diskurs chudoby“, statusového znevýhodnění atd. a vrací jej i historicky tam, kam patří, protože exkludováni jsou nejen „moderní chudí“, ale i antičtí ostrakizovaní, středověcí kacíři, Židé v nacistickém Německu a kulaci v bolševickém Rusku. Podstatou totalitarismů je ale fakt, že po

7. Aronova „marxistická obsese“: marxismus Marxův a marxismy „imaginární“

Analýza totalitarismů souvisí u Arona (a samozřejmě nejen u něho) úzce s *analýzou marxismu*. Aron byl důsledný protivník a odpůrce marxismu ve všech třech pro něj relevantních formách – marxovské, sovětské („marxismus obyčejného člověka“, sekularizované náboženství) a francouzské (Sartre, Althusser aj.).¹⁸ Přitom ale důsledně rozlišoval mezi původní verzí Marxova učení a jeho pozdějšími modifikacemi.

Základní tezi formuloval Aron v knize, která je věnována kritice francouzského marxismu, *Od jedné Svaté rodiny k druhé* [1970]: „Zakladatel I. internacionály se z rebela proměnil v proroka a z proroka v teologa. Nekonečné spory mezi ortodoxními a heretiky jsou nakonec více určovány argumenty síly než silou argumentů. Ale velikost našeho myslitele nemůže vyvolat pochyby ani u těch, kteří jej jako já desetiletí znovu a znovu četli, ani u těch, kteří jej nečetli nikdy, protože platí to, co řekl kdysi de Gaulle: Existuje přesvědčivější důkaz velikosti než veliký spor? Budeme-li poměřovat Marxovu velikost velikostí diskusí, jež vyvolává, s kým jej lze za poslední dvě století srovnat? ... Ale co to znamená – veliký spor? V jakém smyslu dokazuje velikost člověka, vědce, revolucionáře? Jak jsem kdysi napsal, každý historický výtvar je *nejednoznačný a nevyčerpatelný*. A právě to platí o Marxovi. Kdyby nebylo nejednoznačnosti, nepochopili bychom množství rozličných interpretací. Ale bez nejednoznačnosti by nebylo ani bohatství myšlenek, jež by stálo za to brát v úvahu. Kdyby dnešní věda vyřešila otázky položené Marxem, patřil by Marx minulosti. Ale všechno se zdá nasvědčovat tomu, že Marx je prostě stále naším současníkem.“ [Aron 1970: 357]

Při všem obecném respektu k Marxovi byl Aron celý život radikálním a zasvěceným antimarxistou, kritikem všech dimenzí marxismu. Ve svých úvahách o pohybu „klasického marxismu“ ke stalinismu (toto téma pokládá Aron za nebagatelní: přechod není přímočarý a jednoznačný) Aron rozlišil tři znaky-témata „marxismu jako křesťanského kacířství“:

– *téma křesťanské*, které slibuje odplatu ponižovaným a trpícím, což je podle Arona vlastně „myšlenka převrácené hierarchie, jež je součástí materialistické dialektiky“ a která „zastírá svůj pravý původ, jenž tkví v křesťanských tužbách“. Pozitivistické

vymezení toho, kdo je, kdo bude, kdo se stane vyloučeným, *nejsou nikdy stanovena explicitní pravidla*. Zatímco osoby poválečnými soudy u nás (1945–1947) odsouzené podle „velkých“ či „malých“ dekretů explicitně věděly, podle jakých pravidel se věci dějí, osoby vyloučené z veřejného života v 50. a 70. a 80. letech nikdy od nikoho nedostaly „potvrzení“, že jejich vyloučení je motivováno politicky. Tato „skrytost pravidel“ je tak jedním z neviditelných, ale podstatných znaků totalitních režimů.

¹⁸ V roce 2002 vydal Jean-Claude Casanova monumentální text, více než osmisetstránkový Aronův rozbor *Marxova marxismu* [Casanova 2002], který je založen na přednáškách, jež Aron přednesl na pařížské Sorbonně na přelomu let 1962–1963. Aron text upravoval do závěrečné publikovatelné podoby, chtěje se „definitivně“ vyjádřit k tématu, ale plicní embolie práci zdržela, potom zcela znemožnila. V Casanovově citlivé úpravě máme k dispozici Aronovu velkou rekonstrukci, která – budiž to dovoleno říci – v některých momentech (zejména detailním srovnáním I. a III. svazku *Kapitálu*) připomíná Masarykovu *Otázku sociální*.

- vědecké zastírání vyvolává u věřících klamné představy, ale citové zdroje víry tím nevyschnou [Aron 1999: 171];¹⁹ pojetí „marxismu jako nového náboženství“ je ovšem poměrně časté, čteme je třeba u Schumpetera [Schumpeter 2004: 24];
- *téma prométheovské*, které vypovídá o tom, jak člověk stále více zvládá přírodní síly a zapojuje je do svých služeb, čímž vytváří předpoklady pro vznik „království hojnosti“, v němž se stane nerovnost pohoršujícím útlakem a kde „volný čas a bohatství nebudou vyhrazeny několika málo jedincům na úkor většiny, ale díky lidskému géniu budou dostupné všem“ [Aron 1992: 31];
 - *téma racionalistické*, které odkazuje k osvětskému původu marxismu, ale centrální ideu osvěcenství přece jen specifikuje: dosavadní dějiny byly dějinami „nutnosti“, společnost se vyvíjela živelně a nesvobodně, teprve nyní, kdy lidé znají zákony vývoje dějin, je možné jednat s plnou uvědomělostí a odpovědností; „soukromé vlastnictví a anarchie trhu ustoupí kolektivnímu vlastnictví a plánování“ [l.c.].

O přiměřenosti Aronova vidění *obecné charakteristiky Marx*e svědčí nepřímou i na Aronovi nezávislé tvrzení Leszka Kołakowského [1989: 345], který konstatuje, že pohlédneme-li na myšlení Karla Marx^e „panoramaticky“, lze identifikovat „tři hlavní motivy“:

- *motiv romantický* (odpovídá Aronovu křesťanskému), který je variantou romantické kritiky kapitalismu, je snem o zrušení všeho *zprostředkování* mezi jedincem a společností, „jeho teorie odcizení, teorie peněz, jeho víra v budoucí jednotu, v níž jedinec sám a dobrovolně chápe své síly jako síly společenské, jsou jen variantou romantické kritiky kapitalismu“ [Kołakowski 1989: 346];
- *motiv prométheovsko-faustovský*, víra v neomezené možnosti člověka-tvůrce, pojetí dějin jako procesu sebeutváření prostřednictvím práce, pohrdání tradicí a kultem, přesvědčení, že člověk bude poezii svého života čerpat z budoucnosti, nikoliv z minulosti, a
- *motiv osvícenský, deterministický, racionalistický*, který je nejuplněji vyjádřen v Marxově pojetí zákonitosti dějin a jeho konceptu revoluční praxe.

Aron se jakési srovnávací analýze Marxova díla jako celku nejsystematičtěji věnoval ve skvělých „dějinách sociologie“ *Les étapes de la pensée sociologique* [Aron 1967], v nichž je vývoj sociologického myšlení přesvědčivě vyložen na sedmi osobnostech: Montesquieu – Comte – Marx – Tocqueville – Durkheim – Pareto – Weber.²⁰

¹⁹ Aron touto metaforou ani v nejmenším nenaznačuje, že by mělo jít o genetickou souvislost, že by marxismus vyplýval z křesťanství. Karl Kautsky, významný představitel tzv. ortodoxního marxismu a oponent Leninův, se o takovou genetickou řadu, ostatně kdysi nikoliv neobvyklou, pokusil. Ukazoval v práci *Předchůdcové moderního socialismu* (1909) „kořeny moderního socialismu“ v prakřesťanském komunismu, v komunistických středověkých sektách, v kacířském komunismu italském a francouzském, u Tomáše Münzera a novokřtěnců. Protože „idea socialismu je věčná a bude se objevovat stále znova“, jak píše kdesi právě Aron, není s podivem, že myšlenku spravedlnosti a odplaty lze takto historicky vysledovat včetně komunistické redistribuce majetku. S Marxem to ale „geneticky“ má společného jen málo [srov. Kautsky 1958].

²⁰ Jde zajisté o výklad sociologie jako *par excellence* „evropské vědy“ (ba u Arona lze mluvit dokonce o „frankocentrismu“): sociální vědy byly v celých svých institucionalizovaných ději-

Marx je zde analyzován zevrubně, podstatný je Aronův neustálý poukaz na *ambivalentnost*, nejednoznačnost Marxovy teorie filosofické i sociologické. Vidí ji jednak v nejasnosti vztahu mezi výrobními silami a tím, co „určují“ – jde o vztah determinace, kauzality, či podmíněnosti? A dále v tom, jak nejasné jsou pojmy základna a nadstavba a vymezení jejich vzájemných vztahů. Připomeneme-li post-strukturalistický obrat – základna a nadstavba jsou typickými produkty *metaforického uvažování*, které je sice inspirující a rétoricky většinou přesvědčivé, současně však velice nebezpečné právě pro svou pojmovou nejednoznačnost a neurčitost. Co Aron shledával na marxismu nejpodstatnějším a současně nejnebezpečnějším, byla (a zůstává) jeho inherentní vnitřní dvojdomost: může být vědou i „ortodoxií“, „výkladem světa“ i „revolučním plánem“, je „revoluční“ ve jménu vědy a vědecký ve jménu revoluce“ [Aron 2002: 575]. Protože Aron připouští, že věcná analýza kapitalismu vedená z marxistických pozic je možná, zavádí upřesňující pojem *militantního marxismu*, jímž rozumí koncepci, která

- je bytostně „esencialistická a totalizující“ v kritické analýze kapitalismu (kapitalismus je principiálně nespravedlivý, a proto je „odsouzen k smrti“, což plyne z jeho „strukturální povahy“);
- je bytostně diskriminující, protože tím, že jedné třídě (proletariátu) přisuzuje extrémně významnou dějinnou roli, staví ostatní do pozice marginalizovaných (jako by obracel společnost z hlavy na nohy, ostatně oblíbené hegelovské úsloví Marxovo);
- je bytostně zjednodušující, neboť celá filosofie dějin marxismu stojí a padá s tezí, že pohyb socioekonomických formací je dán zákonitě a že jejich posloupnost je závazná (kdyby tomu tak nebylo, idea socialismu jako „historicky nevyhnutelné dějinné vývojové fáze“ by ztratila smysl [Aron 2002: 576]).

Aron si kategoricky nesmlouvavě postavil otázku po odpovědnosti (samozřejmě *ex post*) Marxova klasického učení za to, co se v dějinách 20. století stalo, za stalinismus, gulagy atd. Aron ale *právě proto* (nikoliv pro potřeby akademické diskuse) rozlišil velmi ostře *oficiální marxismus sovětského státu* (podobně jako Herbert Marcuse [1958]) a *původní marxismus*: samozřejmě, že spolu geneticky souvisejí, ale identické nejsou. Navíc – „pluralita marxismů“²¹ po Marxově smrti znemožňuje jedinou interpretaci, s Marxem to prostě není tak snadné jako s některými jinými

nách eurocentrické, což pregnantně formuloval – již poučen sporem mezi „modernizátory“ a „dependentisty“ – Immanuel Wallerstein. Immanentní eurocentrismus sociálních věd plyne z jejich dějin, omezeného univerzalizmu, dominance „západních“ témat, neadekvátního uchopení fenoménu „orientalismu“, a konečně ze snahy vnutit všem ostatním ideu pokroku [srov. Wallerstein 2004: 205]. Zde stojí za připomenutí Aronovo kategorické přesvědčení: „Lze žít obranou lidských práv? Pokud jde o zahraniční politiku, říkám ne. Zahraniční politiku nelze stavět na myšlence lidských práv. Pokud by Spojené státy bezpodmínečně trvaly na zásadě, že jejich spojencem mohou být pouze státy, které dodržují lidská práva, ptám se v duchu, kolik států, vyjma západní Evropy, by mohlo být spojencem Spojených států.“ [Aron 2003: 308]

²¹ Asi není bez zajímavosti, že při Aronově znalosti věci je zcela pominuta frankfurtská škola jako teoretická koncepce; vysvětlení pro to nemám. Prakticky však byl Aron frankfurtské

„klasiky“ už proto, že každá interpretace Marxe je politicky zatížená: „Asi opravdu nemá smysl se ptát, čím by se Marx stal, zda stalinistou, trockistou, chruščovcem nebo maoistou. Marxovi se podařilo – nebo nepodařilo – žít o století dříve. Neodpověděl na naše otázky, my však můžeme odpovědět za něho. Budou to ale naše, nikoliv jeho odpovědi“ [Aron 1967: 287]. Na jiném místě však Aron říká: „Je možno namítnout, že dialog Chruščova a intelektuálů nebo maďarská revoluce nemají nic společného s marxismem, a ten že nechtěl zrušit, ale doplnit formální svobody buržoazie. To nepopírám. Ale *praktická teorie jednání* (doctrine de l'action), již je učení Marxovo, je odpovědná nejen za své vlastní záměry, ale také za své implikace, dokonce i když jsou opačné než její hodnoty a cíle. Souhlasím však s tím, že všemohoucnost jediné strany, jako je strana bolševická, neodpovídá Marxovým myšlenkám“ [Aron 1992: 45; zvýrazněno v originále]. V této ambivalenci lze paradoxně spatřovat *nejodpovědnější odpověď* na otázku po „Marxově odpovědnosti“ za to, co se stalo po jeho smrti.

Tím, jak Aron neustále klade věcné, aktuální a politicky živé otázky v souvislosti s marxismem jako teorií, se liší od oné levicové skupiny „imaginárních marxistů“, kteří spojovali nespojitelné (Sartre marxismus s existencialismem, Althusser marxismus se strukturalismem), pro něž však celý problém byl navýsost akademický – „v dialogu mezi existencialismem a marxismem má přednost metafyzický spor, nikoliv konkrétní studium situace ve Francii a ve světě“ nebo ještě ostřeji a obecněji ve vztahu k Althusserovi: „Proč althusserovci pokládají za vědecké to, co většina vědců vztahuje k filosofii? Jedna z příčin spočívá v tom, že buď neznají, nebo odmítají soudobou ekonomickou vědu. Druhá příčina takové interpretace *Kapitálu* spočívá v jejich vášnivě touze odhalit v marxismu ekvivalent pojmu struktury, který je tak módní v pařížských intelektuálních kruzích.“ [Aron 1970: 321] Ostatně právě v polemice s althusserovským „strukturalistickým marxismem“ Aron hájí „fundamentální problematiku *Marxova marxismu*“, již je právě to, co Althusser tak radikálně odmítl, totiž jeho „antropologický rozměr“. Při vší zásadní kritičnosti bere poněkud paradoxně Marxe pod svá ochranná křídla, když ukazuje, že kritika kapitalismu i u „pozdního Marxe“ je oboustranná – je „kritikou kapitalistické skutečnosti a vulgární ekonomie, která ji odráží, ale také antropologickou kritikou životních podmínek člověka za kapitalismu“ [Aron 1970: 320]. Althusser ostatně sám přiznal, že si „vyrobil jakéhosi vlastního Marxe, dosti cizího Marxovi skutečnému, určitý imaginární marxismus, jak to nazval Raymond Aron“ [Althusser 2001: 213].

Aron byl téměř posedlý permanentním studiem, ale i aktivním politickým *engagement* v politických zápasech zejména mezi „levicí“ a „pravicí“ (v 50. až 70. letech mělo toto členění ve Francii rozhodně smysl). To bylo *engagement* sice „čistě politické“, ale sociologicky fundované, to byla sociologie politiky v politice (a nejen o politice). V padesátých letech, kdy zejména existencialisté sartrovského ražení ovláda-

škole nápomocen na sklonku 30. let při vydávání časopisu v Paříži. I to je dokladem Aronovy lidské velkorysosti, protože teoretickou „afinitu“ mezi Aronem a nikým z „frankfurtských“ nelze najít.

jí pařížskou filosofii a kdy Merleau-Ponty píše onen neuvěřitelný spis *Humanismus a teror*, v němž hájí moskevské procesy (ať pravé, ať zfalšované!) ve jménu vyšší ideje sociální spravedlnosti sovětského státu, Aron publikuje své *Opium intelektuálů* [Aron 1955], drobný spisek, v němž dokládá, jak intelektuálové snadno propadají magii několika málo slůvek – spravedlnost, rovnost, svoboda apod. – a jak potom z těchto slov vytvářejí deštník pro politiku velice špinavou (o níž toho opravdu nemusejí mnoho vědět, a vědí-li, jsou ochotni uzavřít i se špinavou politikou intelektuální kompromis): „V *Opium intelektuálů* s komunisty vůbec nediskutuji. Vedu diskusi se svými přáteli, kteří existenci koncentračních táborů uznali, kteří nejsou komunisty, ale nechťejí být ani antikomunisty. Do značné míry je tak *Opium intelektuálů* v podstatě mým dialogem se Sartrem a Merleau-Pontym. Tedy dialogem s muži, kteří začali ve stejném bodě jako já, kteří do jisté míry nasáli tutéž filosofii, existencialismus, prošli marxistickým obdobím, byli proti fašismu, po celá léta je pojilo blízké přátelství, a nakonec se z nich stali nesmířitelní nepřátelé, protože jedni si říkali nekomunisté a druhí antikomunisté.“ [Aron 2003: 184]

Aronův vlastní vztah k *Opium intelektuálů* je zajímavě ambivalentní – na jedné straně v *Angažovaném pozorovateli* zjišťuje retrospektivně, že „všechny tyto velké intelektuální debaty, kterými se bavila francouzská inteligence, neměly na život ve Francii sebemenší, ani krátkodobý vliv“ [Aron 2003: 188], na druhé straně podle Tanneguye de Quénétain [1997: 86] pokládal Aron sám za své tři nejdůležitější knihy *Úvod do filosofie dějin* z roku 1938, *Opium intelektuálů* z roku 1955, a konečně *Mír a válku mezi národy* z roku 1962. „Komerčně“ však byla nejúspěšnější kniha „lekci o industriální společnosti“ (jen ve Francii přes 100 tisíc výtisků) [Aron 1963]. V každém případě *Opium intelektuálů* sehrálo mimořádnou roli v sebereflexi středo- a východoevropských vzdělanců, kteří propadli – byť na čas – marxistické ideologii „en bloc“, aniž byli hloupí nebo nečestní.

Aron, který „začal ve stejném bodě“ jako Sartre, Merleau-Ponty či Camus, nakonec zůstal velkým solitérem francouzské sociologie a žurnalistiky, protože se nekonformoval s dominující levicí a nikdy, ani v jediném textu, neudělal „úlitbu marxistickým božstvům“ (viz jeho vystoupení proti revoltujícím studentům v roce 1968 v *Nezvěstné revoluci* [Aron 1968] a jeho slavné vyjádření: „představa, že by banda uličníků měla svrhnout vládu, režim a rozbít politickou strukturu Francie, mi přišla zcela nedůstojná“ [Aron 2003: 268]).

Na druhé straně se ale Aron nikdy nesnížil k vulgaritě a simplifikaci, a to ani tam, kde polemizoval – ostře a nekompromisně – se svými třemi velkými současníky Merleau-Pontym, Sartrem a Althusserem. Například hlavními tématy již citované knížky *Od jedné Sváté rodiny k druhé. Esej o domnělých marxismech* [Aron 1970] nejsou ani tak kritické analýzy jednotlivých autorů, jako spíše velkých témat marxismu a neomarxismu – dialektika, *organický celek* (postulát marxistického holismu), vztah k Hegelovi atd.

Na sklonku života Aron postřehl, že nelze směšovat dvě debaty, debatu o povaze sovětského systému (ta je koneckonců uzavřena jeho pádem) a debatu o „filosofickém výkladu marxismu“, protože ta druhá je „v románských zemích, třeba

v Itálii, stále aktuální a v Latinské Americe běžná" [Aron 2003: 187]. Ba dokonce „v anglosaských zemích lze rovněž pozorovat návrat marxismu, ovšem zcela odlišného od marxismu Sartrova či Merleau-Pontyho. Je to marxismus vycházející z Marxových méně filosofických textů. Nejde ani tak o historickou úlohu proletariátu, o historickou pravdu, ale o následující otázky: Určují, podmiňují výrobní síly výrobní vztahy? Existuje nějaká posloupnost společenských zřízení, kterou by bylo možné rekonstruovat na základě výrobních sil nebo vztahů?" [Aron 2003: 188]. Tyto otázky nezastaraly proto, že v poněkud jiné dikci jsou kladeny stále znova v kontextu diskusí o modernizačních procesech, o „nezbytnosti modernizačních etap“, o „závislosti“ atd.

O tom, jakou starost měl Aron o osudy světa, vypovídá jeho spis *Mír a válka mezi národy* [1962], o tom, jakou starost měl o osudy Francie, vypovídají zejména jeho texty věnované tragické válce v Alžíru (*Alžírská tragédie*, 1957; *Alžír a Republika*, 1958 – [Aron 1957, 1958]), o starosti, jakou měl o budoucnost Evropy, kromě řady jiných textů asi nejzajímavěji vypovídá jeho téměř poslední dílo *Plaidoyer pour l'Europe décadente* [Aron 1977]. V něm se vrací k Marxovi kritikovi a prorokovi a ukazuje, jakou roli v Evropě hraje *ideokracie* (nadvláda ideologií), zejména pak v sovětském bloku. Podstatná je ale Aronova obava z toho, že „Evropa byla mystifikována marxismem-leninismem“ více, než jsme ochotni připustit, že Evropa ztrácí vědomí své superiority a že se nakonec může stát „obětí sebe samé“ (problém možné autodestrukce liberálních demokracií). Aronovy obavy jsou pádem komunistického bloku zčásti zažehnány, Aronovy problémy (zejména evropské identity v kontextu evropské globalizace) zůstávají.

Raymond Aron, duch velký a člověk pracovitý, se zabýval ještě několika podstatnými sociologickými problémy, zejména teorií a dějinami válek.²² Jeho dílo tvoří ucelený i uzavřený, duchovně vzácně bezrozporný celek: „Nemyslím, že by sociolog byl odsouzen buď k cynismu, nebo k dogmatismu. Neupadá nutně do cynismu, protože politické nebo morální myšlenky, na něž se odvolává při posuzování politických zřízení, jsou součástí reality samé. Velká iluze cynického myšlení posledního bojem o moc spočívá v neuznání jiného aspektu skutečnosti: hledání *legitimní* moci, uznávané autority a *nejlepšího* zřízení. Lidé nikdy nemysleli, že politika je definována výlučně bojem o moc. Ten, kdo nevidí aspekt boje o moc, je naivní, avšak ten, kdo nevidí nic jiného než aspekt boje o moc, je *falešný realista*. Skutečnost, kterou studujeme, je skutečnost lidská.“ [Aron 1993: 27]

Studiu a proměně této lidské skutečnosti zasvětil Raymond Aron celý svůj plodný a mnohorozměrný život.

²² Zde nutno připomenout závažné Aronovy texty věnované rozboru díla německého generála a vojenského myslitele (na něhož se pragmaticky občas odvolával Lenin) Clausewitze (*Penser la guerre, Clausewitz* z roku 1976). Spis se zajímavě dělí na svazek věnovaný „věku evropskému“ a „věku planetárnímu“ [Aron 1976]. Nepochybně inspirován Aronovým rozбором Clausewitze napsal André Glucksmann strhující, spornou a provokující knihu o důsledcích teroristického útoku na New York pod názvem *Dostojevskij na Manhattanu* [Glucksmann 2003].

MILOSLAV PETRUSEK (1936), akademický pracovník na Institutu sociologických studií Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy. Zabývá se (v posledních letech především pedagogicky) teoriemi soudobých společností, dějinami české a světové sociologie a moderními a pozdně moderními sociologickými teoriemi. V poslední době publikoval několik studií o sociologii umění.

Literatura

- Althusser, L. 1959. *Montesquieu. La politique et l'histoire*. Paris: PUF.
- Althusser, L. 2001. *Budoucnost je dlouhá. Fakta*. Praha: Karolinum.
- Aron, R. 1955. *L'opium des intellectuels*. Paris: Calmann-Lévy.
- Aron, R. 1957. *La tragédie algérienne*. Paris: Plon.
- Aron, R. 1958. *L'Algérie et la République*. Paris: Plon.
- Aron, R. 1961. *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Plon.
- Aron, R. 1962. *Paix et guerre entre les nations*. Paris: Calmann-Lévy.
- Aron, R. 1963. *Dix-huit leçons sur la société industrielle*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. (1935) 1966. *La sociologie allemande contemporaine*. Paris: PUF.
- Aron, R. 1967. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. 1968. *La révolution introuvable. Réflexions sur la révolution de mai*. Paris: Fayard.
- Aron, R. 1970. *D'une Sainte Famille à l'autre: Essais sur les marxismes imaginaires*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. 1972. *Études politiques*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. 1976. *Penser la guerre, Clausewitz. Tome I: L'Âge européen; Tome II: L'Âge planétaire*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. 1977. *Plaidoyer pour l'Europe décadente*. Paris: Laffont.
- Aron, R. (1938) 1986. *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. (1938) 1987. *La philosophie critique de l'histoire*. Paris: Juillard.
- Aron, R. 1992. *Esej o svobodách*. Bratislava: Archa.
- Aron, R. 1993. *Demokracie a totalitarismus*. Brno: Atlantis.
- Aron, R. 1999. *Historie XX. století*. Praha: Academia.
- Aron, R. 2000. *Izbrannoje: Vvedenje v filosofiju istorii*. Moskva – Sankt Petěrburg: Akademičeskaja kniga.
- Aron, R. 2002. *Le Marxisme de Marx*. Paris: Fallois.
- Aron, R. 2003. *Angažovaný pozorovatel*. Praha: Mladá fronta.
- Baverez, N. 1997. „Hannah Arendt – Raymond Aron: Zoči voči totalitarizmu“. *Kritika a kontext* 2 (4): 87–91.
- Berthelot, J.-M. 2000. *La sociologie française contemporaine*. Paris: PUF.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C., Passeron, J.-C. 1968. *Le métier du sociologue*. Paris: Mouton.
- Corcuff, P. 1995. *Les nouvelles sociologies*. Paris: Nathan.
- Čermák, V. 1992. *Otázka demokracie. Díl 1: Demokracie a totalitarismus*. Praha: Academia.
- Durand, J.-P., Weil, R. 1989. *Sociologie contemporaine*. Paris: Vigot.
- Frank, M. 1994. „Rosenbergův Mýtus 20. století a tradice německého myšlení“. *Souvislosti* 22 (4): 29–35.
- Gane, M. 2003. *French Social Theory*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage Publications.

- Glucksmann, A. 2003. *Dostojevskij na Manhattane. Esej o globalizovanom nihilizme*. Bratislava: Agora.
- Grawitz, M., Leca, J. (eds.) 1985. *Traité de science politique*, vol. 1–4. Paris: PUF.
- Jeřábek, M. 2004. *Konec demokracie v Rakousku, 1932–1938. Politické, hospodářské a ideologické příčiny pádu demokracie*. Praha: Dokořán.
- Kautsky, K. 1958. *Předchodcovia moderného socializmu*. Bratislava: Pravda.
- Koestler, A. 1992. *Tma o polednách*. Praha: Odeon.
- Kołakowski, L. 1989. *Główne nurty marksizmu. Część I: Powstanie*. Warszawa: Krag.
- Lenin, V. I. (1902) 1975. „Co dělat: Palčivé otázky našeho hnutí“. Pp. 265–445 in *Vybrané spisy v pěti svazcích. Sv. 1: 1894–1904*. Praha: Svoboda.
- Lukács, G. 1958. *Rozklad rozumu. Cesta iracionalismu od Schellinga k Hitlerovi*. Praha: SNPL.
- Marcuse, H. 1958. *Soviet Marxism. A Critical Analysis*. New York: Columbia University Press.
- Panarin, A. S. (ed.) 1999. *Filosofija istorii*. Moskva: Gardariki.
- Plechanov, G.V. 1960. „O úloze osobnosti v dějinách“. Pp. 280–311 in *Vybrané filosofické spisy, sv. II*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury.
- Quénétain, T. de 1997. „Raymond Aron“. *Kritika a kontext* 2 (4): 86–87.
- Rainko, S. 1979. *Marxismus a jeho kritici*. Praha: Svoboda.
- Rutkevič, A. M. 2001. „Istoričeskaja sociologija Norberta Eliasa“. Pp. 349–374 in N. Elias *O procese civilizaciji. Tom: II. Moskva – Sankt Petěrburg: Akaděmičeskaja kniga*.
- Rybakov, A. N. 1991. *Třicátý pátý a další roky*. Praha: Lidové nakladatelství.
- Schumpeter, J. A. 2004. *Kapitalismus, socialismus a demokracie*. Brno: CDK.
- Sichère, B. 2001. „Léta struktury, léta revolty“. Pp. 7–50 in A. Marès, B. Sichère, Ch. Delacampagne, G. Samana (eds.) *Padesát let francouzské filosofie*. Praha: CEFRES.
- Solženicyn, A. 1990. *Souostroví Gulag: Pokus o umělecké pojednání, 2. díl*. Praha: OK Centrum.
- Stalin, J. V. 1950. *Otázky leninismu*. Praha: Svoboda.
- Wallerstein, I. 2004. *Koniec świata jaki znamy*. Warszawa: Scholar.
- Weil, J. (1937) 1991. *Moskva-hranice*. Praha: Mladá fronta.
- Winock, M. 1999. *Le siècle des intellectuels*. Paris: Seuil.

Mezi primátem politiky a ekonomickým rozvojem: Aronova sociologická koncepcie industriálních společností

MIROSLAV NOVÁK*
Fakulta sociálních věd UK, Praha

Between the Primacy of Politics and Economic Development: Raymond Aron's Sociological Conception of Industrial Societies

Abstract: This article presents an analysis of Raymond Aron's sociological conception of 'industrial society', with an emphasis on the idea of the 'primacy of politics'. The discussion of Aron's conceptual and empirical treatment of 'industrial society' is based on an analysis of a selection of his major works. The author explains in what sense this is a genuinely sociological conception and to what degree it is inspired by classical political philosophy. He identifies where Aron departed from the theory of the convergence of capitalist and communist political systems and shows how Aron's conception of industrial society contradicted the central tenets of both classical and official Soviet Marxism. In the article, Aron's conception of industrial society is examined within the context of various strands of comparative political sociology. The author asks whether different approaches than those so successfully put to use by Aron in his analyses of 20th-century societies are necessary in order to fully understand the new realities that only became visible years after Aron's death.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2005, Vol. 41, No. 5: 801–821

Úvod

Z bohatého díla významného francouzského politického sociologa, teoretika mezinárodních vztahů, filosofa dějin, esejisty a politického komentátora Raymonda Arona (1905–1983), od jehož narození letos uplynulo 100 let, měla po dlouhou dobu velký úspěch u odborné i širší kultivované veřejnosti jeho koncepce „industriální společnosti“, jak ji vypracoval především ve své trilogii *Dix-huit leçons sur la société industrielle*, *La lutte de classes* a *Démocratie et totalitarisme* [Aron 1963a, 1964, 1966a].¹ Aronova koncepce je subtilní, a přestože je formulována s typicky „karteziánskou“

* Veškerou korespondenci zasílejte na adresu: Prof. Dr. Miroslav Novák, Institut politologických studií, Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy, U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice, e-mail: novak.miroslav@gmail.com.

¹ Jednalo se o přepis přednášek pronesených na pařížské Sorbonně v letech 1955–58. Vydány byly nejprve ve formě univerzitních skript, a teprve v šedesátých letech vyšly v knižní podobě.

jasností, bývá interpretována dost rozdílně. Aron bývá např. nejednou označován za představitele tzv. teorie konvergence, zatímco ve skutečnosti je od samého začátku jejím otevřeným odpůrcem a jeho odpor k ní ještě časem roste. Podobně je tomu s jeho vztahem k roli ideologie: ve slavné knize *L'Opium des intellectuels* [Aron (1955) 1968; český překlad Aron 2001] je poslední kapitola nazvána „Fin de l'âge idéologique?“ (Konec ideologického věku?), takže byl někdy spolu s Danielem Bellem řazen k těm, kdo hlásali „konec ideologie“, ale v řadě jiných textů Aron obhájí myšlenku, podle níž ideologie hraje významnou úlohu, zejména pak v režimech sovětského typu – stačí připomenout zejména spisy *Plaidoyer pour l'Europe décadente* [Aron 1977b] a jeho důležitý sborník *Trois essais sur l'âge industriel* (Tři eseje o industriálním věku) [Aron 1966b].

I když Aron vychází z ekonomické struktury a z podobností „industriálních“ společností 20. století, nachází mezi nimi zásadní rozdíly, jež jsou podle něho dány politickými režimy. V českém kontextu je zvláště potřeba klást důraz na klíčovou roli politického režimu v Aronově koncepci industriální společnosti, protože její ekonomické aspekty už někteří jeho čeští analytici vyložili v 60. letech minulého století [viz zejm. Klofáč, Tlustý 1967; Müller 1968].²

Od filosofie k politické sociologii

Aron ani nevytvořil nějaký sociologický „velký systém“, ani se nevěnoval empirickému výzkumu. Především však na rozdíl od většiny klasiků sociologie, od Augusta Comta, Karla Marxe a Emila Durkheima, odmítá podřítit politické sociálnímu [srov. např. Aron 1972a: 275–276]. Pokud Giovanni Sartori rozlišoval svého času mezi „political sociology“ a „sociology of politics“ [Sartori 1968: 1–25], Raymonda Arona, který hlásá tzv. „primát politiky“, lze charakterizovat jako typického „politického sociologa“, zatímco např. Seymour Martin Lipset je podle Sartoriho typickým představitelem „sociologie politiky“. Odtud Aronův odpor k Durkheimovu sociologismu. Naopak s Tocquevillem a Montesquieum, kteří hlásají autonomii politické oblasti, cítí v této věci spřízněnost, jak nejednou upozorňuje [viz např. Aron 1983: 352].³

Pokud je Aronovi blízký Tocqueville, zabývá se ještě více Marxem. To ovlivní jeho východisko a otázky, nikoli však závěry a odpovědi, které nalezneme v jeho

² K rozšíření Aronových myšlenek v českých zemích před listopadem 1989 významně přispěla samizdatová edice *Prameny*, v níž vycházely aronovské překlady sociologa Vladimíra Jochmanna (podrobněji viz editorial). V nich se také objevila cenná biografická poznámka z pera Miloslava Petruska, jež byla přetištěna v polistopadovém vydání *Eseje o svobodách* [Petrusek 1992; Aron 1992]. Sto let od Aronova narození připomněl Novák [2005].

³ Aron je dost jasnoživý i pokud jde o jeho sociologii: „Mým přínosem podle mě bylo hlásat, že sociologie neimplikuje filosofii sociologismu. Mou chybou bylo, že jsem nerozšířil analýzu dál a neúčastnil se debat o typech vysvětlení nebo modelech společnosti.“ [Aron 1983: 352] Raymond Boudon [Boudon 1985] se zajímavě pokusil situovat Arona ve vztahu k dvěma filiím v sociologii (jednu z nich reprezentuje mj. Durkheim, druhou Weber).

konceptu industriální společnosti. Aron ve svých *Memoárech* vypráví, že jeho „konverze“ k sociologii začala studiem marxismu [Aron 1983: 666]. To jsme na počátku 30. let 20. století. Několik let poté, v roce 1937, se jeden jeho text vztahuje k politice a ekonomii v marxistické doktríně („Les rapports de la politique et de l'économie dans la doctrine marxiste“, přetištěno v [Aron 1972a: 85–103]). Tato jeho studie má spíše filosofický než sociologický ráz, ale Aron se později vrátí k dané problematice sociologičtějším způsobem, a to zejména ve výše zmíněné trilogii o industriálních společnostech vycházející z jeho přednášek na Sorbonně. Poslední část této trilogie vyšla i v českém překladu jako *Demokracie a totalitarismus* [Aron 1993]. Jak se pokusím dále ukázat, představuje myšlenka primátu politiky u Arona jakýsi most mezi klasickou politickou filosofií a současnou politickou sociologií.

Kde se u Arona projevuje přechod od politické filosofie k politické sociologii? Je vhodné začít přednáškami, které Aron pronesl na ENA (Ecole nationale d'administration) v roce 1952 a které byly knižně publikovány teprve v roce 1997, čtrnáct let po jeho smrti. Podtitul „Démocratie et révolution“ (Demokracie a revoluce) vyjadřuje podle mého názoru obsah knihy lépe než hlavní název *Introduction à la philosophie politique* (Úvod do politické filosofie) [Aron 1997]. Aron sám ke konci svého úvodu upozorňuje: „... společným faktem je přijetí tzv. demokratického režimu, který se budu snažit *sociologicky* a filosoficky definovat“ [Aron 1997: 31; zvýraznění M.N.]. Mohli bychom k tomu dodat, co napsal v závěru své knihy *La lutte de classes* (Třídní boj): „Sociologie, jak jsem ji chápal v tomto kursu, se pokouší dát přesnou formulaci a možné odpovědi na problémy, které klade politická filosofie.“ [Aron 1964: 347]

Zmíněná kniha *Introduction à la philosophie politique* působí hned na první pohled „schumpeterovsky“. Aron v ní podtrhuje, že demokracie může být definována a analyzována „bez užívání konfúzních, transcendentních slov, která se vystavují všem interpretacím a kritikám“ [Aron 1997: 52]. Odpověď na to, co je demokracie, nám tedy dávají instituce [Aron 1997: 141]. Aron je z tohoto hlediska ještě explicitnější v článku „Les sociologues et les institutions représentatives“ (Sociologové a reprezentativní instituce), publikovaném v roce 1960 v *Archives européennes de sociologie* [Aron 1960a] a přejatém do dvou sborníků, z nichž první, *Etudes politiques* (Studie o politice) [Aron 1972a], vyšel za jeho života, zatímco druhý, *Etudes sociologiques* (Sociologické studie) [Aron 1988], až po jeho smrti. Píše v něm: „Demokracie, jak funguje, nemá nic společného s nějakou nadsmyslnou ideou nebo s nějakým ideálním režimem. Je to souhrn prozaických institucí, které nutí vládců, aby se svými soupeři trvale a spořádaně soutěžili podle pravidel. ... Taková definice demokracie – organizovaná soutěž kandidátů na výkon moci, takže prozatímní vítězové souhlasí s tím, aby jejich odpůrci mohli dostat znovu za několik let šanci, přičemž sama soutěž a výkon moci podléhají přesným pravidlům – vyplývá z idejí J. Schumpetera, které přijala s druhotnými obměnami většina západních sociologů.“ [Aron 1988: 220] Aron tedy v hlavních rysech přijímá Schumpeterovu neklasickou procedurální definici demokracie [viz Schumpeter (1942) 2004], kterou později rozvinuli např. Robert A. Dahl [Dahl (1989) 1995] a Giovanni Sartori [Sartori (1987) 1993].

V kapitole „Histoire et progrès” (Dějiny a pokrok) první ze tří zmíněných knih o industriální společnosti [viz Aron 1963a: 75–93] se Aron dotýká otázky základní jednoty nebo základní plurality dějin, přičemž jako příklad prvního pojetí uvádí marxistickou koncepci, podle níž lidstvo jako celek směřuje k beztřídní společnosti, zatímco podle druhé koncepce, za jejíž představitele považuje Oswalda Spenglera a Arnolda Toynbeeho, jsou jednotlivé kultury příliš rozdílné na to, aby mohly mít společné dějiny. V dnešní době, jak známo, se tato otázka objevuje v rozporu mezi koncepcemi „konce dějin” Francise Fukuyamy [Fukuyama 1992] a „střetu civilizací” Samuela P. Huntingtona [Huntington 1996]. Podle Arona závisí unitární nebo pluralitní koncepce dějin na prvku, který je zvolen jako základní (např. u Toynbeeho je to náboženství, u marxistů hospodářství). Rozhodnutí, kterou lidskou činnost budeme považovat za základní, však náleží filosofii. „Pozitivní” sociologická analýza se pak zabývá tím, do jaké míry daný stav techniky a hospodářství určuje nebo neurčuje jistou sociální strukturu a politický režim [viz např. Aron 1963a: 93].

„Problém, z něhož bych chtěl vyjít, je následující: Přijmeme-li, že v současných společnostech – západních i sovětských – lze pozorovat klíčový fakt, jímž je uplatňování vědy v průmyslu, které vede k zvyšování produktivity a k růstu zdrojů pro celou společnost a na jednoho obyvatele, jaké důsledky z toho vyplývají pro sociální řád?” [Aron 1963a: 49] Pro tento účel je vhodný pojem *industriální společnosti*, který je ekonomického řádu a je spjat se stavem technologického rozvoje. Jde o to, izolovat jednak společné rysy všech industriálních společností, jednak ty rysy, které jsou specifické pro různé typy industriálních společností – „kapitalistický” a „sovětský”.

Konceptuální otázky

Aron zpočátku dával přednost výrazu „industriální civilizace” před termínem „industriální společnost”. Setkal se však s námitkami, že existuje „čínská” nebo „indická” civilizace [viz Aron 1966b: 132–133]. Termín „industriální společnost” neoznačuje historicky jedinečnou společnost ani určité období současných společností, ale „sociální typ”, který zahajuje novou éru v lidských dějinách. Vyplývá to z toho, že věda a její aplikace ve výrobě je „podstatou” a „poslední příčinou” rozvoje [viz Aron 1966b: 77]. Pojem industriální společnosti je podle něho srovnatelný s pojmem „archaické společnosti”, má stejné výhody a přináší stejné potíže. Je na jedné straně snadné zhruba naznačit specifické rysy „sociálního typu”, ale je těžké stanovit jeho přesné hranice. Mělo by se možná podle Arona hovořit raději o „industriálním typu společnosti” než o „industriální společnosti” [viz Aron 1966b: 132]. Aron uvádí, že se mu nezamlouvala aristotelská logika, podle níž by industriální společnost byla „rodem”, přičemž sovětské a západní společnosti by představovaly různé jeho „druhy” [viz Aron 1966b: 133]. Přitom však výraz „industriální společnost” ve smyslu „rod”, který má dva základní „druhy”, často užívá. Důvod spočívá nejspíš v tom, že to je jednodušší při výkladu. Výraz „ideální typ”, o němž ještě dále pojednám, je asi Aronovi bližší, i když už ho na rozdíl od Webera, jak ukazují na ji-

ném místě, nespojuje ani s epistemologickým relativismem, ani s novokantovskou filosofií.⁴

O tom, jak chápe „sociální typ“, píše Aron v první kapitole svého spisu *Dix-huit leçons sur la société industrielle* (Osmnáct přednášek o industriální společnosti) [Aron 1963a: 25 n]. Sociolog se podle něho pokouší nalézt rysy společné všem ekonomikám naší doby a chápat dvě soupeřící ekonomiky jako „dvě variace na totéž téma nebo dva druhy stejného rodu“ [Aron 1963a: 25]. Všechny moderní ekonomiky charakterizuje růst, aplikace vědeckých poznatků na organizaci práce, což předpokládá např. jisté rozdělení pracovní síly do rozličných sektorů. Kromě toho je nutné určit, co dva různé druhy ekonomik odlišuje. Totéž lze provést pro politické struktury, nakonec je možné pokusit se o vytvoření typů globálních struktur.⁵

Aron rozsáhle analyzuje tři úseky sociálního života industriálních společností: nejprve *ekonomické systémy*, pak *sociální a třídní struktury*, nakonec *politické režimy*. V rámci těchto úseků dále rozlišuje mezi abstraktní úrovní na jedné straně, a úrovní konkrétních historických jednotek (např. Sovětský svaz nebo Francie) na straně druhé. K tomu přidává specifičnost různých vědeckých disciplín při analýze. Např. na ekonomický růst lze nahlížet a) z čistě ekonomického hlediska, b) z hlediska historické singularity, a něco mezi tím představuje c) sociologická teorie růstu, která by se pokusila kombinovat ekonomickou analýzu a historické vyprávění [viz Aron 1963a: 203].

Při analýze a komparaci ekonomických systémů lze určit čtyři momenty: 1) obecný pojem „*industriální společnosti*“ jako společný „*rod*“, 2) různé „*druhy*“ nebo-

⁴ O tom, do jaké míry lze považovat Webera za novokantovce, viz [Havelka 1992]. O vztahu mezi Aronem a Weberem viz [Raynaud 1985, 2002]. Jak ukazují jinde, Aron také odmítá Weberovu myšlenku „zápolení bohů“, v níž spatřuje nietzscheovsko-darwinovskou inspiraci. Přestože však už je k Weberovi kritičtější než v době svého mládí, obdiv a úcta k Weberovu dílu nikdy Arona neopustily. Jen jedním (rovněž německým) myslitelem se zabýval ještě víc než Weberem. Byl to Marx, k němuž však zaujímal odmítavější stanovisko. Raymond Aron patří spolu s Leszkiem Kołakowským k nejlepšímu kritickým analytikům Karla Marxe. Stojí za zmínku, že jeden z jeho dvou univerzitních kurzů o „Marxově marxismu“ (*Marxisme de Marx*) byl v roce 2002 vydán knižně [Aron (2002) 2004].

⁵ Neopouštíme však v tomto případě vědu a nedostáváme se k filosofii? Max Weber nabízí epistemologický relativismus: existují různé obecné teorie sociální organizace, přičemž každá z nich je spjata s jistým záměrem pozorovatele. Aron uvádí, že když psal svou doktorskou práci v druhé polovině třicátých let 20. století, plně převzal Weberův epistemologický relativismus. O dvacet let později však se domnívá, že je-li nebezpečné přijmout jednu teorii jako univerzálně platnou, je téměř stejně nebezpečné hlásat relativismus všech sociologických interpretací. Poukazuje na to, že Weberův relativismus byl spjat s jeho pojetím reality, vyplývajícím z novokantovské filosofie. Realita je tam beztvárným nahromaděním rozptýlených a nesoudržných faktů. Řád tvoří teprve badatel pomocí svých pojmů. Podle Arona však sociální realita není ani totální, ani nesoudržná, a proto nelze hlásat ani všeobecnou platnost jediné teorie sociálních typů, ani relativismus všech teorií [Aron 1963a: 26–27]. Aron také nesouhlasí s Weberovým tvrzením [Weber 1998: 45], podle něhož vytváření ideálních typů není cíl, ale jen prostředek.

li „typy“ industriální společnosti, 3) rozdílné „modely růstu“ a 4) odlišná „stadia (fáze) růstu“ [viz zejm. Aron 1963a: 363]. V každém stadiu růstu (ve smyslu Colina Clarka) lze pozorovat tu režim centrálního plánování, tam režim tržní, což nijak nebrání tomu, že v rámci jedné fáze růstu jsou přes protiklad těchto dvou režimů jisté jevy podobné [viz Aron 1966b: 91]. Naproti tomu se podle Arona zdá, že např. velký rozdíl mezi Spojenými státy a Sovětským svazem v podílu obyvatelstva zaměstnaného v obchodu nezávisí na „fázi růstu“, ale na „modelu růstu“ a na „typu industriální společnosti“ [viz Aron 1963a: 226]. Srovnávání je ztíženo tím, že Sovětský svaz neprochází současně stejnou fází růstu jako USA, ale je zhruba o půlstoletí opožděn. Do jaké míry je tato okolnost relevantní? Narážíme tím na zásadní otázku, zda od jisté „fáze růstu“ dojde ke sblížování obou rozdílných „typů“ industriální společnosti, takže by vlastně rozdíl mezi nimi byl jen dočasný a týkal by se pouze „modelů růstu“. Aron později také vzal v úvahu, že Čína po svém rozchodu se Sovětským svazem v 60. letech 20. století zpopularizovala jiný ekonomický „model růstu“ vycházející z podobného politicko-ideologického režimu jako sovětský model [viz Aron 1977b: 246].

Industriální společnosti

Aron podává několik vysvětlení, proč základ jeho koncepce představuje právě pojem „industriální společnosti“. Společným znakem západní a sovětské společnosti je, že jsou to „dva druhy stejného rodu“ nebo „různé odpovědi na stejné problémy“, resp. „různé metody řešení podobných problémů“. První ze zdůvodnění vychází z reakce na marxistické pojetí přechodu od kapitalismu k socialismu, ostatní z kontrastu mezi moderními společnostmi na straně jedné, starým režimem v minulosti nebo rozvojovými (resp. nerozvinutými) společnostmi dnes na straně druhé. Označím pomocí čísel tři odpovídající Aronovy argumenty.

1) „Marxistické schéma sugerovalo, že socialismus je takřikajíc nástupcem kapitalismu. Zkušenost 20. století však ukazuje, že režimy, které se samy označují za socialistické, nenásledují nutně po kapitalistických režimech, ale že do značné míry plní funkci, kterou Marx sám připisoval kapitalismu, totiž funkci rozvoje výrobních sil. Jsou-li tedy tzv. socialistické režimy substitutem kapitalismu nebo plní-li funkci, kterou marxismus sám připisoval kapitalismu, je normální, že klademe problém obecněji, že se ptáme, jaké rysy jsou společné všem podobám (*versions*) industriální společnosti.“ [Aron 1963a: 54]

2) „Moje cesta do Asie mě přesvědčila, že klíčový pojem naší doby je pojem industriální společnosti. Evropa nahlížená z Asie se neskládá ze dvou zásadně nesourodých světů, světa sovětského a světa západního, ale je tvořena jen z jedné skutečnosti – industriální civilizace. Sovětské a kapitalistické společnosti jsou jen dva druhy stejného rodu nebo dvě modalities stejného sociálního typu: dynamické⁶ industriální společnosti.“ [Aron 1963a: 50]

⁶ Překládám slovo *progressive* jako „dynamické“. „Progresivní“ (které užívají Jaroslav Klofáč a Vojtěch Tlustý [Klofáč, Tlustý 1967]) je dvojznačné, „pokrokové“ je nevhodné, „pokročilé“

3) „Konfrontujte filosofii buržoazie při činu a filosofii marxistů u moci: přes všechny polemiky to není protiklad, který nás zaráží, ale naopak společné cíle a ambice. Jedni i druhí chtějí co nejlépe užívat přírodních zdrojů, co nejvíc vyrábět, všichni se domnívají, že kdo nepracuje, nezaslouží si, aby žil. Každá z těch dvou skupin aplikuje své zásady jinými metodami. Skutečností zůstává, že obě filosofie vychvalují práci, hojnost a pokrok.

Stejně tak se společně staví proti starému režimu, který si utváří stabilní představu společnosti, v níž se zdá být hierarchie jaksi vynucená osudem a určená, aby se udržela. Buržoazie i marxisté (*naopak* – M.N.) tvrdí, že sociální řád se musí neustále obnovovat, a chtějí, aby nejvyšší funkce zastávali ti, kdo si to zaslouží. ... Jde o dva druhy téhož rodu, zatímco filosofie buržoazie a aristokracie patří do dvou různých rodů.“ [Aron 1964: 183]

Ve své studii „*Théorie du développement et philosophie évolutionniste*“ (Teorie rozvoje a evolucionistická filosofie), která vyšla v jeho už výše zmíněné významné knize *Trois essais sur l'âge industriel* [viz Aron 1966b: 67–121], staví Aron proti sobě „nerozvinutost“ (*sous-développement*) a „rozvoj“ (*développement*). Rozdíl mezi zeměmi „nerozvinutými“⁷ a „rozvinutými“ není podle Arona jen kvantitativní, ale kvalitativní. Rozvinuté společnosti podle Arona charakterizuje zejména soustavná aplikace vědy ve výrobě, což vede k radikálnímu rozdílu oproti společnostem minulosti. [Aron 1966b: 77] Pokud jde o „nerozvinutost“ (*sous-développement*), jde podle něho o pojem čistě negativní (charakterizuje pouze to, co země, jichž se termín týká, nemají), který je vytvořen na základě srovnání s „rozvinutými“ zeměmi. „Nerozvinutost“ se vztahuje na země staré civilizace (Indie), na kmenové uspořádání (v určitých územích Afriky) i na nejméně pokročilé oblasti průmyslových zemí (např. v Latinské Americe). Proto je pojem nerozvinutosti použitelný jen velmi omezeně.

Neplatí však totéž i o pojmu „industriální společnosti“, který propaguje Aron? Aron uznává, že je v jistém smyslu tato kritika nesporná [viz Aron 1966b: 81]. Přesto se domnívá, že pojem industriální společnosti je legitimní, a to ze dvou důvodů: jednak v důsledku již výše zmíněné konfrontace s preindustriálními společnostmi minulosti i současnosti, jednak díky nutným konsekvencím základních rysů industriální společnosti. Zatímco ve všech minulých dobách se počítalo s násilím, dobýváním a s kořistí ke zvýšení vlastního podílu na bohatství, v současných industriálních společnostech lze zvýšit svůj podíl na zdrojích, aniž by někdo jiný na tom prodělal. [Aron 1966b: 85] Dále pak základem všech historicky minulých společností bylo rolnictvo, které v nich tvořilo většinu obyvatelstva, zatímco industriální společnosti jsou schopny snížit podíl zemědělské populace na méně než 10 %. Ukazuje

(jež se objevuje u Vladimíra Müllera [Müller 1968]) označuje stav, nikoli proces. Možná by vyhovoval i doslovný překlad, totiž „postupující“.

⁷ V češtině se termín *pays sous-développés* překládá jako „rozvojové země“, což má i výhodu „politické korektnosti“. Aron však proti termínu *sous-développement* staví *développement* (rozvoj), nezbyvá mi proto než překládat *sous-développement* jako „nerozvinutost“ (doslovný překlad „zaostalost“ by byl ještě „nekorektnější“) – jinak by se vytratil antagonismus mezi oběma výrazy.

se tedy, že pojem rozvoje (*développement*) je užitečnější a méně napadnutelný než pojem nerozvinutosti (*sous-développement*). Nerozvinuté společnosti jsou stejně rozmanité jako jsou historicky známé společnosti minulosti. Naproti tomu rozvoj zahrnuje a předpokládá strukturální rysy „sociálního typu“, který Aron nazývá „industriální společnosti“.

Neznamená to ovšem, že se nutně mýlí ti, kdo kladou důraz na rozdíly mezi sovětským režimem a západním kapitalistickým režimem. Je tomu podobně jako v antickém Řecku mezi Athénami a Spartou: patřily do téhož „sociálního typu“, ale ztělesňovaly současně hodnoty vzájemně protikladné.

Poté, co zdůvodnil užití tohoto pojmu, přechází Aron k jednoduché definici industriální společnosti: společnost, kde průmysl – a především velkovýroba – představuje nejcharakterističtější formu výroby [viz Aron 1963a: 97]. Z toho vyvozuje další rysy společné všem industriálním společnostem:

- 1) Podnik je přísně oddělen od rodiny.
- 2) Kromě tradiční dělby práce vzniká technologická dělba práce uvnitř podniku.
- 3) Průmyslový podnik vyžaduje akumulaci kapitálu (to necharakterizuje jen kapitalistické společnosti, ale všechny industriální společnosti, zdůrazňuje Aron).
- 4) S tím souvisí nutnost užívat racionální kalkulace, a to kalkulace ekonomické, nikoli jen technické.
- 5) Koncentrace dělníků, v jejímž důsledku se tradiční otázka vlastnictví výrobních prostředků dostává do nového světla [viz Aron 1963a: 98–100].

Rozdíly mezi různými druhy industriálních společností se týkají:

- 1) Vlastnictví výrobních prostředků (zjednodušeně: soukromé versus státní).
- 2) Způsobu regulace (zjednodušeně: trh versus plánování).

Aron potom abstraktně definuje kapitalistický typ hospodářství a velmi pečlivě rozebírá různé argumenty proti kapitalismu.⁸ Dochází k závěru, že většina námitek proti kapitalismu se vztahuje i na společnosti sovětského typu. Vezmeme „vykořisťování“. Nejen příjmová nerovnost, ale i fakt, že dělník nezískává plný ekvivalent toho, co vyrobil, platí pro všechny industriální společnosti, včetně sovětských [viz Aron 1963a: 127].

Velkou důležitost hraje v Aronově koncepci industriálních společností jejich dynamický charakter, který se projevuje v častém užívání slov *progressif* (postupující, dynamický, rostoucí), a v důrazu, který je kladen na problematiku *ekonomického růstu*. Aron patří k těm nemnoha intelektuálům, kteří jsou schopni výborně se orientovat v ekonomické literatuře a problematice. V otázkách růstu se opírá zejména o klasické práce Colina Clarka [viz Clark (1940) 1951],⁹ Arthura Lewise [Lewis 1955],

⁸ Tyto argumenty, jakož i Aronovu analýzu v české literatuře rozvádějí [Klofáč, Tlustý 1967: 433 n].

⁹ Aron uznává svůj dluh Clarkovi, zatímco Comte nebo Saint-Simon ho zpočátku nijak zvlášť neovlivnili, i když později u Comta našel definiční rysy industriální společnosti, které se mu zdají stále ještě platné [viz Aron, Kennan, Oppenheimer et al. 1960: 78–81; srov. též Aron

Walta W. Rostowa [Rostow 1953] a Jeana Fourastiého [Fourastié 1949]. Aronův výklad o ekonomickém růstu z prvního dílu jeho trilogie o industriálních společnostech podrobně podávají v české literatuře Klofáč a Tlustý v 3. kapitole 2. dílu *Soudobé sociologie* [Klofáč, Tlustý 1967: 93 n]. Něco takového v úzkém rámci mého článku není ani možné, ani nutné. Vhodné však je upozornit zde na pozdější Aronovu kritiku Rostowovy [viz Rostow 1960] koncepce pěti stadií ekonomického růstu: „... než se snažit identifikovat společné fáze vývoje, jejichž cíl je neurčitý, bylo by lepší především definovat, k jakému typu industriální společnosti ony fáze růstu vedou. Bylo by dobře rozlišit růsty spontánní od růstů vyvolaných zvenčí, spontánní vznik industriální společnosti od jejího napodobení. Kromě rysů společných všem modernizujícím se společnostem by bylo dobře hledat také různé modely růstu. A konečně: v případě industriální společnosti si rovnou položit otázku plurality jejich možných verzí.“ [Aron 1966b; český překlad Aron 1999: 580]

O kus dál pak Aron shrnuje: „Rostowův pokus vymezit ‚fáze růstu‘, jako kdyby měly všechny národy projít stejnými etapami a po stejné cestě, je podle mého soudu ukvapený a metodologicky dobrodružný. Zdálo by se mi lepší vyjít z pojmu industriální společnosti, rozlišit zhruba fázi výchozí a fázi zralosti a hledat typy situace předmoderní a typy modelů či strategií růstu. Takto analyticky a kriticky pojatá teorie rozvoje by pak mohla osvětlit tři otázky: Jaký typ režimu či politiky nejlépe odpovídá požadavkům určité fáze? Jaký typ režimu je v určité dané fázi nejpravděpodobnější? A směřují všechny země – za předpokladu, že nejdou stejnou cestou – k jednomu a témuž cílovému bodu?“ [Aron 1966b; český překlad Aron 1999: 581]

Tyto kritické poznámky, zejména rozlišování výchozí fáze a fáze zralosti, nás přivádějí rovněž k tomu, proč Aron neměl příliš v oblibě pojem „postindustriální společnosti“, který používají např. Daniel Bell nebo Alain Touraine. Upozorňuje [viz zejm. Aron 1983: 661], že saint-simonisté, z nichž nejvýznamnější byl Comte, nechápou pojem *industrie* (průmysl) v protikladu se zemědělstvím na straně jedné a se službami na straně druhé, jak se to dnes nejčastěji děje, když se rozlišuje mezi primárním, sekundárním a terciárním sektorem. *Industriel* je pro saint-simonisty protikladem *militaire* (vojenského). „Pokud tedy *industrie* označuje nikoli tzv. sekundární sektor, ale systematické užívání (vědeckého – M.N.) poznání ke zvýšení výrobních sil, společnost nazývaná postindustriální je nadále součástí industriální společnosti,

1983: 393 n]. Za zmínku stojí zajímavý rozdíl v pohledu na „industriální společnost“ u dvou klasiků sociologie, Augusta Comta a Herberta Spencera. Oba ji staví do protikladu k „vojenské společnosti“, ale jejich chápání industriální společnosti se velmi liší. Zatímco podle Comta je byrokratická a plánovačská, pro Spencera je individualistická a liberální [srov. Rocher 1972: 64]. Nelze však z tohoto rozdílu vyvozovat shodu se dvěma „druhy“ industriální společnosti, jež rozlišuje Aron, protože byrokracie je společná oběma. Dále pak je Aron méně optimistický než Comte a Spencer: industriální společnosti podle něho nevylučují války. Jak známo, fenoménem války se Aron intenzivně zabýval. Jeho nejrozsáhlejší odborný spis vůbec se jmenuje *Přemýšlet o válce. Clausewitz (Penser la guerre. Clausewitz [Aron 1976a])*, druhý nejrozsáhlejší pak *Mír a válka mezi národy (Paix et guerre entre les nations [Aron 1961])*.

i když přítomná etapa představuje jistou originalitu ve vztahu k předchozím fázím.“ [Aron 1983: 663] Ostatně dodnes tento význam *industrie* úplně nevymizel, upozorňuje Aron. Svědčí o tom takové výrazy jako „industrializace zemědělství“.

Ale i kdyby se pojem *industrie* (průmysl) užíval v úzkém smyslu, byl by stále ještě pojem „postindustriální společnosti“ podle Arona napadnutelný. Průmysl coby vědecky organizovaná výroba statků zůstává prý základem moderních společností, i když pokrok v produktivitě umožňuje snížit procento pracovní síly v primárním a sekundárním sektoru. Navíc toto snížení odpovídá povaze industriálního typu společnosti, a proto představuje normální vývoj, nikoli nějaký zlom nebo obrácení směru. Čím víc je výroba vědecky organizována, tím víc směřuje ke zvýšení podílu strojů, a pak administrativy. Období nazývané postindustriální se nachází v rámci typu, který označuje Aron za industriální. I společnost služeb má prý za bázi výrobu materiálních statků. [Aron 1966b: 141]

Od sociálních tříd k politickému panství

Druhou část své trilogie o industriálních společnostech věnuje Aron analýze sociálních tříd a vládnoucích menšin. Staví proti sobě nominalistickou a realistickou definici tříd a ukazuje, že otázkám, které si klade (např. do jaké míry se třídy liší v různých ekonomických systémech a do jaké míry spolu bojují), nevyhovuje ani jedna, ani druhá definice. Nominalistická nevyhovuje proto, že tyto problémy eliminuje, realistická proto, že na ně dává odpověď předem.¹⁰ Aronovi jde naopak o to, zjišťovat empiricky, do jaké míry se v industriálních společnostech jednotlivci sdružují do tříd, do jaké míry si tyto třídy uvědomují svou existenci, do jaké míry se domnívají, že jsou mezi sebou v konfliktu, konečně pak jaký je ten konflikt, zejména zda mezi nimi musí jít o boj na život a na smrt, nebo ne [srov. např. Aron 1964: 91].

Jak se liší třídní vztahy v industriálních společnostech sovětského typu od třídních vztahů západních zemí? Zrušením soukromého vlastnictví nezmizely sociální rozdíly. Rozdělování obyvatelstva do různých zaměstnání se vyvíjí podobně v obou případech, např. postupně se snižuje podíl pracovníků v zemědělství a zvyšuje se podíl pracovníků v průmyslu a později v terciárním sektoru. V průmyslu už nejsou vlastníci výrobních prostředků, ale jen správci. Je tento rozdíl relevantní?

¹⁰ Aron jako příklad realistické koncepce tříd udává v několika svých textech Gurvitchovu definici tříd: „*Les classes sociales sont des groupements particuliers de fait et à distance, caractérisées par leur suprafonctionnalité, leur tendance vers la structuration poussée, leur résistance à la pénétration par la société globale et leur incompatibilité radicale avec les autres classes.*“ [viz Aron 1988: 25] Její rozpracovanější verzi viz [Aron 1964: 64–65; Gurvitch 1966: 234]. Podle Arona se Gurvitch dopouští na úrovni teorie tříd konfúze mezi předběžnou definicí na základě konvence na straně jedné a definicí vyjadřující výsledky výzkumu na straně druhé. Taková definice jako je Gurvitchova může být navržena teprve na konci empirického zkoumání, a nikoli jako předběžné označení předmětu nebo jako teorie, která výzkum inspiruje [viz Aron 1988: 25].

Podle ideologie, kterou zastáváme, ho lze považovat buď za rozhodující, nebo za naprosto bezvýznamný (*dératoire*). Pokud jde o „inteligenci“, svobodná povolání už neexistují. Právníci a lékaři jsou zaměstnanci veřejné organizace. Podle Marxe ekonomický vývoj kapitalismu vede k zevšeobecnění proletářského údělu, ve skutečnosti to však nezapříčinil kapitalismus, ale – v důsledku zrušení soukromého vlastnictví – režim sovětského typu, který tak má všeobecnou proletarizaci „za cíl, za funkci nebo za důsledek“ [Aron 1964: 137].

Ve všech industriálních společnostech je z dlouhodobého hlediska ekonomický růst příznivý i pro sociálně nižší kategorie obyvatelstva. Ve všech industriálních společnostech také existují třídní konflikty. Jádrem marxistické koncepce třídního boje není maximalizace příjmů, ale boj o panství. Vychází se v něm z teze, podle níž dělnická třída se za jistých okolností může stát panující třídou [srov. např. Aron 1964: 108–110]. Jak však zdůrazňuje Aron, dělnická třída nikde není – a být nemůže – třídou panující, ani v USA, ani v SSSR. Aron spojuje ve svém pojetí tříd marxistickou tradici s „elitářskou“ linií Gaetano Mosca-Vilfredo Pareto. „Paretova odpověď Marxovi“ [Aron 1966a: 48; český překlad Aron 1993: 26; srov. též Aron (1967) 1976b: 465] je jednoduchá: Marx měl pravdu, pokud jde o minulost a přítomnost „třídního boje“, ale jeho vize „panství proletariátu“ – o budoucí „beztrždní společnosti“ ani nemluvě – je iluzorní.

Aron si klade následující otázky:

- 1) Do jaké míry se masy rozpoznávají v těch, kdo vládou jejich jménem?
- 2) Do jaké míry přijímají skupiny rozhodnutí plánu, který rozděluje kolektivní zdroje?
- 3) Do jaké míry se spojují ekonomické požadavky se zpochybněním režimu jako takového?

Spíše než spekulovat o tom, jaký podíl na poslušnosti sovětských občanů tvoří „rezignace, nadšení, zvyk nebo strach“ [Aron 1964: 149], je podle Arona opatrnější vyjít z těch případů, kdy skutečně došlo k protestům dělníků nebo rolníků proti režimům sovětského typu, a z toho, jak se projevovaly. V takových případech se ukázalo, že opovrhované „formální“ svobody nabývají na významu právě v režimu sovětského typu, který je zrušil. Zajímavou „dialektiku“ formálních a reálných svobod lze najít zejména v *Essai sur les libertés* [Aron (1965) 1977a], který byl přeložen i do češtiny pod názvem *Esej o svobodách* [viz Aron 1992].

V Sovětském svazu podle Arona ekonomický systém nevylučuje, že dojde ke spojení mezi ekonomickými požadavky a zpochybňováním systému jako takového. Takovému spojení brání naopak sovětský politický režim. Příklad maďarské revolty roku 1956 ukazuje, že „fasádu jednomyslnosti“ vystřídalo velmi rychle globální odsouzení celého systému, přičemž i většina privilegovaných občanů přešla do tábora opozice. K tomu lze dodat, že velmi podobná metamorfóza nastala i v „roce zázraků“ 1989, jehož se už Aron nedožil.

Raymond Aron podobně jako jeho mladší kolega Ralf Dahrendorf patří spíše do „sociologie konfliktu“ než konsenzu. Důležité však je, jak třídní konflikt chápe, což vyložil zejména v konfrontaci s Maxem Weberem a jeho kritikem Leo Straus-

sem. Podle Arona Weber soudil právem, že politika je v podstatě konflikt, ať už mezi národy, mezi třídami, mezi stranami, nebo mezi jednotlivci. Ale v industriální společnosti, kde je konflikt všudypřítomný a permanentní, není nutně bojem na život a na smrt, nevylučuje rozumnou diskusi a hledání přijatelného řešení vyjednáváním. Weber také právem rozlišoval mezi politickým rozhodnutím a vědeckým důkazem. Ale neměl podle Arona pravdu, když rozdílné preference ztotožňoval se základním a neřešitelným rozparem. Kritéria spravedlivého řádu jsou spíš rozličná (plurální) než rozporná; protiklady vyvstávají víc na úrovni konkrétních řešení než na úrovni abstraktních principů a hodnot, které se spíš doplňují, než by se vylučovaly. Krása a mravní povinnost jsou dvě různé hodnoty, ale nemusí být mezi nimi neřešitelný antagonismus. Nutnost volby mezi různými hodnotami neznamena, že rozhodnutí musí být iracionální. Mezi racionálním tvrzením dokázaným, a proto platným pro všechny, a iracionálním rozhodnutím, k němuž každý dospívá sám, je podle Arona místo pro rozumné rozhodnutí, i když vstupuje do rozporu se zájmy některých jedinců či skupin [viz Aron (1959) 1963b: 42–51].

Můžeme shrnout, že základní rozdíly mezi dvěma soupeřícími typy industriálních společností nevyplývají podle Arona ani z ekonomického systému, ani ze sociální struktury, ale z politického režimu. Tím se dostáváme k Aronově myšlence „primátu politiky“.

„Primát politiky“ podle Arona

Jak je možné hlásat koncepci „industriální společnosti“ a zároveň „primát politiky“? Není v tom rozpor? Myšlenka „primátu politiky“ na jedné straně navazuje na klasické filosofické myšlení,¹¹ na druhé straně a především ji však Aron zdůvodňuje právě argumenty získanými ze zkoumání industriálních společností 20. století. Zatímco totiž Marx spatřoval klíč k vysvětlení transformace sociální struktury a politických poměrů v rozvoji výrobních sil a jim odpovídajících výrobních vztahů, Aron na základě analýzy industriálních společností 20. století dospívá naopak k „primátu politiky“, který lze podle něho paradoxně pozorovat zejména v režimech, jež se Marxe dovolávají a hlásají učení o ekonomické „základně“ a politické „nadstavbě“. Bolševická revoluce je podle Arona v zásadě politický fenomén a hlavní rys ekonomiky sovětského typu vyplývají podle něho do značné míry z politických záměrů a ideologické orientace komunistických stran a jejich předáků. Ekonomiky sovětského typu jsou politizované, jejich struktura a fungování jsou podřízeny politickým zřetelům [viz Aron 1966a: 26–34; český překlad Aron 1993: 15–20]. „Ani v Sovětském svazu, ani v hitlerovském Německu nevedlo k tyranii řízení hospodářství. Právě naopak: vedla k ní všemoc sekty nebo hnutí, které po uchopení moci postavilo ekonomiku do služeb grandiózního vágního projektu, umístěného do vzdá-

¹¹ Viz např. Aronovu studii „Thucydide et le récit historique“ [Aron 1960b], kde poukazuje na to, že Řekové spatřují v politice konstitutivní činnost svobodné lidské existence.

leného horizontu dějin. Takový projekt vyžadoval mobilizaci zdrojů k válce nebo – v případě bolševiků – radikální převrat sociálních vztahů.“ [Aron 1977b: 92]

Jak je tomu v západních „ústavně pluralitních“ režimech? Připomeňme, že se zejména ve 40. letech 20. století (mj. ve Velké Británii) mnoho diskutovalo o tom, zda rozšíření ekonomického plánování a obecněji rostoucí intervence státu do ekonomického života neohrožuje politické svobody. V tomto bodě se Aronův liberalismus liší od Hayekova. „Totální plánování, prováděné revolučními stranami, ať už komunistickou, nebo nacionálně-socialistickou, bylo výsledkem uchopení moci, nikdy nebylo konečným vyústěním poloplánování takové strany jako Labour party, která chce zůstat věrná liberálním hodnotám.“ [Aron (1965) 1977a: 118–119; český překlad Aron 1992: 90; upravil M.N.] Na jednom místě jde Aron ještě dále: „... lze si představit ekonomické zřízení, kde by veřejné vlastnictví výrobních prostředků bylo velmi rozšířené, ale nikoli totálně, a kde by neexistovala mesianistická ideologická strana, která by vnucovala všem obyvatelům poslušnost v projevu i v myšlení.“ [Aron 2003: 248; upravil M.N.]¹²

Kdyby se sovětští plánovači rozhodli opustit centralistické plánování a přistoupit k tržním mechanismům, byl by nevyhnutelným následkem tohoto rozhodnutí rozpad režimu jediné strany a ideologického monopolu? „Na tuto otázku odpovím bez váhání negativně.“ [Aron 1966b: 164] To, co se děje v dnešní Číně, potvrzuje tento Aronův názor. Jistě, v Maďarsku, jak na to Aron nejednou poukazuje, se komunismus zhroutil roku 1956 v několika dnech [srov. např. Aron 1966b: 164]. Tento pád však jednak neměl převážně ekonomickou, ale spíše politickou logiku, jednak v SSSR, kde je režim pevnější, by se jistě mohl také zhroutit, ale bylo by tam třeba rozkolu uvnitř sovětského vedení: „Aby vznikla revoluce v pevně zakořeněném režimu monopolní strany, jak je tomu v Sovětském svazu, bylo by třeba, aby došlo k rozkolu v privilegované menšině.“ [Aron 1966a: 337; český překlad Aron 1993: 184; upravil M.N.; srov. též Aron 1966b: 166] K tomu skutečně došlo a Aron coby velký obdivovatel Tocquevillova by pravděpodobně nebyl udiven, že se sovětský režim rozpadl právě tehdy, když se ho Gorbačev snažil reformovat. Připomeňme slavná slova z *L'Ancien régime et la Révolution* (Starý režim a Revoluce): „...zkušenost učí, že nejnebezpečnější moment pro špatnou vládu je obvykle ten, kdy se začíná reformovat.“ [Tocqueville 2003: 204–205] Aniž bych chtěl popírat význam ekonomických aspektů, musím zdůraznit fakt, že rok 1989 je v komunistických zemích střední a východní Evropy především vítězstvím politické demokracie. „Lid' roku 1989 jistě toužil po lepší ekonomice, ale impuls ke změně byl hlavně politický.“ [Dahrendorf 1990: 93]

¹² Aron však na rozdíl od jiných předních francouzských intelektuálů, jako byli např. politolog Maurice Duverger nebo filosof Paul Ricœur, nejen nevyhledával nějakou syntézu mezi komunistickým direktivně plánovaným hospodářstvím (oba tyto přední intelektuálové byli naopak přesvědčeni o „evidentní superioritě“ centrálně plánovaného hospodářství nad „tržní anarchií“) a západním liberálně demokratickým politickým režimem, ale z hlediska ekonomického liberalismu ostře kritizoval i představy francouzských socialistů o hospodářství!

Vraťme se však k Aronovi. Ten nachází další argumenty ve prospěch své teze o primátu politiky v rámci analýzy sociální struktury industriálních společností. Nerovnosti mezi sociálními kategoriemi jsou vlastní všem industriálním společnostem: existují nejen v západních společnostech, ale i společnostech sovětského typu. Ale zatímco v západních liberálních demokraciích se jednotlivé skupiny a třídy mohou spontánně organizovat a hájit své zájmy např. ve svobodných odborech, něco takového není možné v režimech sovětského typu, kde odbory jsou převodovou pákou komunistické nadvlády a nemohou chránit své členy proti zaměstnavateli, kterým je v naprosté většině stát ovládaný komunistickou stranou. Tento rozdíl je zásadní a má politickou povahu, není dán stupněm ekonomického rozvoje (fází růstu) ani sociální strukturou.¹³ Je pozoruhodné, že v této souvislosti považuje Aron za „nejméně špatnou definici“ specifčnosti západních společností ve srovnání se společnostmi sovětského typu legální uznání svobodných odborů [viz Aron 1964: 171–172]. Lze se domnívat, že mnohem pozdější zkušenost autonomních polských odborů Solidarnosc ukázala názorně jasnozřivost této myšlenky.

Aron tedy převzal z klasické politické filosofie myšlenku primátu politiky a tvůrčím způsobem ji adaptoval v kontextu sociologické analýzy industriálních společností 20. století. Podobně postupuje při analýze politických režimů industriálních zemí 20. století. Tím, že proti sobě staví „režimy monopolní strany“ a „ústavně pluralitní režimy“, volí jako kritérium počet stran (jediná strana nebo pluralita stran). Inspiruje se tak početním kritériem, kterého užívala klasická antická filosofie ke klasifikaci politických režimů (jeden, malé množství, všichni). „Považoval jsem za vhodné převzít antitezi jeden-více a místo toho, abych ji použil na nositele svrchovanosti, aplikovat ji na strany. ... Kladu-li tedy otázku, zda existuje jediná strana nebo pluralita stran, aplikuji na moderní politický život klasický protiklad filosofie minulosti.“ [Aron 1966a: 99; český překlad Aron 1993: 53; upravil M.N.] Když totiž klasičtí antičtí političtí myslitelé klasifikovali režimy podle počtu držitelů moci na monarchii, aristokracii a demokracii, vysvětluje Aron, nemohli znát reprezentativní (zastupitelský) princip, který znamená, že formální nositel svrchovanosti, např. lid, už pak nemůže splývat s nositelem reálným, zatímco v Řecku shromáždění lidu přijímalo skutečně přímo rozhodnutí. A forma reprezentace je dnes dána právě tím, zda existuje jediná strana, nebo pluralita stran.

Dnes, kdy takřka každý tvrdí, že moc vychází z lidu, záleží podle Arona především na institucionální formě vyjádření demokratického principu. Jediná strana a pluralismus stran symbolizují dvě charakteristické formy institucionálního vyjádření principu ideje svrchovanosti lidu. Jsme ostatně svědky toho, že Sovětský svaz

¹³ To neznamená, že by Aron chtěl nahradit marxistické učení o ekonomické struktuře určující v „poslední instanci“ formy společenské „nadstavby“ podobně problematickým pojetím o rozhodující úloze politického režimu. Primát politiky podle něho znamená jen dvě věci: 1) To, co specificky odlišuje moderní industriální společnosti, je politického původu. 2) Politika má primát ve smyslu lidském, humánním. To, jak se vybírají vládnoucí, a způsob, jakým vykonávají moc, nám odhaluje lidský nebo nelidský ráz celého „systému“.

přechází z vlády jednotlivce na kolektivní vedení, aniž by došlo k podstatné změně režimu. Naproti tomu přechod od monopolu jediné (nebo hegemonické) strany k soutěži mezi dvěma nebo více než dvěma rovnoprávnými stranami vyvolává zásadní změnu. Evropa je, jak se zdá, po 2. světové válce ovládána protikladem mezi režimy, v nichž si jediná revoluční strana vyhrazuje monopol nebo hegemonii na politickou činnost, a režimy, v nichž pluralita stran akceptuje pravidla pokojného soutěžení o moc. Případ maďarské revolty v roce 1956 ukazuje, že zhroucení monopolu vede bezprostředně k druhé alternativě – k pluralitě stran [viz Aron 1966a: 98–100; český překlad Aron 1993: 52–54; srov. též Novák 1997: 63].

Co zůstává z Aronovy politické sociologie společností 20. století?

Začínáme dnes zapomínat, že velmi dlouho byly neprávem považovány za silné stránky režimů sovětského typu jejich rychlý ekonomický růst, vyřešení problému nezaměstnanosti a direktivní plánování, které kupř. většina známých francouzských intelektuálů zejména v 50. a 60. letech pokládala za „racionální“. Aron naopak rozuměl ekonomice mnohem lépe než většina jeho vrstevníků a na rozdíl od nich nikdy neměl obavy z ekonomického triumfu Sovětského svazu [srov. Aron 1983: 407]. Jeho texty o komunistickém fenoménu stojí na rozdíl od většiny západní (o „východní“ ani nemluvě) literatury z té doby stále za přečtení.

Stoupenci tzv. teorie konvergence, k jejímž představitelům patřil významný americký sociolog ruského původu Pitirim Alexandrovič Sorokin nebo velký francouzský politolog Maurice Duverger, hlásali sblížování mezi politickým Východem a Západem: zatímco Východ se postupně liberalizuje, Západ se socializuje [viz např. Duverger 1964: 367]. Podle Duvergera tento proces vyústí nakonec v „demokratickém socialismu“. Aron jasně, explicitně a od samého začátku odmítá myšlenku „konvergence“ zemí Východu a Západu, např. ve svých *Trois essais sur l'âge industriel*, kde podrobně a přesvědčivě vyvrací teze svého kolegy Duvergera [viz Aron 1966b: 142 n], nebo stručněji ve svých *Memoárech* [viz Aron 1983: 403–404, srov. též Aron (2002) 2004: 621–623].

Jak si už uvědomuje Aron ve své knize vzpomínek, dnes, kdy je teorie konvergence opuštěna, by kritiky mohly přijít spíše z druhé strany. Má ještě samotné srovnávání mezi západními a sovětskými režimy smysl? Lze i dnes zastávat názor, že režimy sovětského typu a režimy Západu tvořily dvě odlišné metody postupující industriální společnosti, jak to hlásal Aron v polovině 20. století? Jak jsem uvedl výše, jinou tezi zastupoval mezi jinými Walt W. Rostow [Rostow 1960: 164], který spatřoval v komunismu jakousi chorobu, jež může zasáhnout společnost v době přechodu (*disease of the transition*). Nyní, kdy komunismus svůj zápas s liberální demokracií prohrál, máme sklon dát zapravdu spíše Rostowovi než Aronovi. Aron však Rostowovu a jiné podobné teorie dobře znal a měl některé dobré důvody stavět se k nim zdrženlivě, i když uznával, že každá etapa ekonomického růstu favorizuje určitý režim, že režim sovětského typu je pravděpodobnější ve fázi odstartování indu-

strializace než ve společnosti, která už industrializovaná je, a že zvýšení životní úrovně obyvatelstva snižuje riziko nejkrajnějších forem stalinismu. Před determinismem dával přednost probabilismu, proti primátu hospodářství hlásal primát politiky. Svě pojetí označuje ve svých memoárech [Aron 1983: 413] jako pravděpodobnostní evolucionismus (*évolutionnisme probabiliste*).

Kromě toho Aron nebyl jen politickým sociologem, ale také teoretikem mezinárodních vztahů. Byl si proto vědom, že užitečnost různých teorií stadií ekonomického růstu na způsob W. W. Rostowa nebo koncepcí o předběžných ekonomických podmínkách demokracie na způsob S. M. Lipseta pro pochopení mezinárodního systému je jen velmi omezená. Např. vznik a šíření komunismu lze těžko analyzovat na základě stadií ekonomického růstu, protože i průmyslově vyspělé země jsou za určitých okolností zranitelné, nemluvě o faktorech ideologické náказы a geostrategických, nebo dokonce vojenských proměnných.

Aron sám v *Memoárech* nepopírá, že oživení saint-simonovského pojmu „industriální společnosti“ souviselo se soupeřením mezi Východem a Západem, s ekonomickou expanzí po druhé světové válce a s popularitou tezí o stadiích ekonomického růstu, jež inicioval Colin Clark. Aronovým cílem však bylo uvést sociální třídy a politický režim do vztahu s ekonomickým rozvojem. Tocqueville byl přesvědčen o nezvratnosti demokracie v sociálním slova smyslu a spařoval alternativu mezi její despotickou a liberální variantou. Aron podobně hlásal, že industriální společnost může být spojena s režimem monopolní strany leninského typu nebo s pluralismem stran západního stříhu. „Jde pak o jedinou otázku: existuje ještě mezi sovětskými a západními společnostmi dost společných rysů, aby ospravedlnily komparaci, a tím pádem i pojem (*industriální společnosti* – M.N.)? Myslím, že pozitivní odpověď zůstává platná.“ [Aron 1983: 405] Zůstává platná i po „krátkém 20. století“? Zajímavě to formuloval Christian Stoffaës ve stati „La ‚société industrielle‘ trente ans après“ („Industriální společnost“ po třiceti letech): „... debata o komparaci mezi liberálním systémem západního hospodářství a plánovaným systémem sovětského hospodářství je, zdá se, dnes ovšem překonaná, a to v té míře, v níž se Aronovy předpovědi a intuice staly skutečností.“ [Stoffaës 1985: 241]

Aronovo dílo bylo v posledních letech jeho života konečně uznáno. Chválila se zejména jeho mimořádná intelektuální a politická jasnozřivost, která ho ušetřila těžkých omylů, jimž podlehl mnoho jeho vrstevníků včetně jeho kamaráda z dob studií Jeana-Paula Sarta. Aronovy *Memoáry* [Aron 1983], které byly publikovány několik měsíců před jeho úmrtím, se staly po svém vydání ve Francii přes svých skoro osm set stran velkého formátu nejprodávanějším bestsellerem v oblasti nebeletristické literatury. Jak jsem na to však upozornil před několika lety [viz Novák 2002], neznamená to, že by se Aronovo pojetí „primátu politiky“, na němž tolik trval, mezi specialisty sociálních a politických věd příliš prosadilo. Přesto je pravda, že takoví autoři jako Jean Baechler, Philippe Bénétou, Martin Malia nebo Giovanni Sartori se k němu ještě v 90. letech minulého století stále hlásili.¹⁴ Nechme promlu-

¹⁴ Viz např. [Baechler 1996: 111–114; Bénétou 1996, 1997: 134–135; Malia 2004: 30, 120; Novák 1990: 35–37].

vit např. známého italského politologa: „Dlouho jsem se domníval, že dějiny komunistických diktatur potvrzují primát politiky ve vztahu k hospodářství. Dodnes se ještě tohoto mínění přidržuji.“ [Sartori 1991: 467] Je však jasné, že v současné době, jak výstižně upozorňuje Zygmunt Bauman, jsou „politická fragmentace“ a „ekonomická globalizace“ blízkými spojenci a spřeženci [viz Bauman 2000: 85], takže je třeba myšlenku primátu politiky v tomto kontextu znovu promyslet.

Je Aron zařaditelný v rámci komparativní politické sociologie?

Aronův přístup lze v rámci komparativní politické sociologie charakterizovat jako kombinaci *funkcionální* a *institucionální* analýzy, které proti sobě nijak nestaví.¹⁵ Je podle mě zjevné, že čím více se srovnávané systémy od sebe liší, tím více má navrch funkcionalismus, a čím více se srovnávané systémy k sobě blíží, tím více se uplatňuje institucionalismus. Když např. v *Demokracii a totalitarismu* srovnává různé „ústavně pluralitní“ politické režimy mezi sebou, zejm. francouzský, britský a americký, analýza je převážně institucionální, zatímco když srovnává „ústavně pluralitní“ režimy s režimy „monopolní strany“, analýza je spíše funkcionální.

Z hlediska cíle můžeme dále pokládat Arona za představitele přístupu označovaného jako „hledání systematických variací“, jak ho chápe Charles Tilly [1984]. Tento typ srovnávání se podle Tillyho nachází mezi komparacemi „s generalizujícím cílem“ a komparacemi „s individualizujícím cílem“: ani nehledá jedinečné charakteristiky jednotlivého případu, ani se nesnaží generalizovat na základě všech možných případů, ale jde tam o hledání systematických variací mezi rozličnými zkoumanými případy. Podle této perspektivy existují sice zákonitosti nebo pravidelnosti politických systémů, ale všechny systémy se nevyvíjejí stejným směrem a podle stejných principů. Počet možností je přitom obvykle dost omezený a to, která z nich se uskuteční, záleží na dané konstelaci podmínek. Existuje tedy větší diverzifikace možností a příčin než předpokládají velké evolucionistické teorie.

Jiný známý příklad tohoto přístupu představuje Barrington Moore [Moore 1966] a jeho klasická práce o původu demokracie a diktatury. Podle něho není jen jedna, ale nejméně tři různé cesty rozvoje či „modernizace“, přičemž demokracie představuje pouze jedno z možných vyústění tohoto modernizačního procesu, druhým je fašismus a třetím komunismus. Jak konstatuje Ragin [Ragin 1987; srov. též Kriesi 1994], takový typ komparací se stal nedávno v sociálních vědách aktuálnější, zatímco zájem o obecné teorie právem poklesl.

Obdobně jako Ralfa Dahrendorfa, k jehož francouzskému překladu *Classes et conflits de classes dans la société industrielle* ostatně napsal Aron úvod [viz Aron 1972b], lze i jeho řadit do *sociologie konfliktu*. Uznává třídní boj, ale nikoli marxistické mesia-

¹⁵ „Dvě metody analýzy se dnes běžně užívají (v *politické sociologii* – M.N.). Jedna pomocí funkcí, druhá pomocí institucí, přičemž se ostatně obě nutně setkají. Vychází-li se z funkcí, hledáme instituce, které je plní nebo mezi nimiž se rozdělují. Vychází-li se z institucí, hledají se funkce, které každá z nich plní.“ [Aron 1966c: 35]

nistické pojetí panství proletariátu. Aronovy texty o sociálních třídách a vládnoucích kategoriích (podobně jako jeho monumentální práce o mezinárodních vztazích, kterými se zde téměř vůbec nezabývá) patří k těm jeho dílům, která došla značného uznání v odborných kruzích. Nacházejí se nejen v druhé části jeho trilogie o industriálních společnostech, nazvané *La lutte de classes* (Třídní boj) [viz Aron 1964], ale i v řadě statí, které publikovaly známé odborné časopisy. Aronova koncepce „vládnoucích kategorií“¹⁶ je jakýmsi pokusem o syntézu Marxe a Pareta [srov. Aron 1988: 111]. Bývá ostatně řazena k „elitářským“ koncepcím [viz např. Bottomore 1964]. Raymond Aron ovšem stejně jako Robert A. Dahl hlásá, že v západních demokraciích je „rozptýlená moc“, zatímco Charles W. Mills tam považuje moc za „sjednocenou“. T. B. Bottomore Aronovi a Moscovi vytýká jejich nedůslednost: oba občas přecházejí od pojmu plurality elit ke zcela jinému pojmu multiplicity nezávislých dobrovolných sdružení [Bottomore 1964: 118]. Mezi oběma pojmy je jistě významný rozdíl, ale nikoli rozpor, spíše komplementarita. Pokud je Aronovo pojetí rozptýlené moci velmi blízké pojetí Dahlova, důraz, který klade např. na svobodné odbory, ho přibližuje Trumanově *demokratické teorii pluralismu skupin* [viz Truman (1951) 1971]. Pallo Svensson [Svensson 1995: 161] konstatuje: „Jak demokraticky elitářská představa soutěžení, tak pluralistická představa navzájem si odporujících skupin ve vzájemné rovnováze vlastně připomíná aristotelovskou myšlenku smíšeného státu.“ Obdobně jako Schumpeter, jehož procedurální definici demokracie přijímá, Aron patří k teoretikům *konkurenční demokracie*. Tu rozvinuli zejména Robert A. Dahl a Giovanni Sartori (který rovněž Arona zná a cituje) a nelze ji redukovat na „elitářství“.

Závěr

Aron pronikavě zasáhl do politické sociologie 20. století. Jeho koncepce industriální společnosti,¹⁷ jeho kritika teorií konvergence, jeho sociologie politických režimů a jeho příspěvky k problematice vládnoucí třídy stojí podle mého názoru zvláště za

¹⁶ Aron rozlišuje zejména mezi „politickou třídou“ (později dává přednost termínu „politický personál“) v užším smyslu a „vládnoucí třídou“ v širším smyslu. Důležitější je samozřejmě „vládnoucí třída“, která má buď tendenci k rozptýlenosti, nebo k unifikaci. Nejlépe to Aron vysvětluje ve své stati „Classe sociale, classe politique, classe dirigeante“ (Sociální třída, politická třída, vládnoucí třída) [viz Aron 1988: 143–165].

¹⁷ Jak na to poukázal už sám Aron [1977b: 103], dobrým příkladem aplikace koncepce industriální společnosti na komparativní sociologickou analýzu režimů sovětského typu je kniha Davida Lanea *The Socialist Industrial State* [viz Lane 1976]. Tentýž Lane mezi řadou dalších prací o 20 let později publikoval knihu *The Rise and Fall of State Socialism: Industrial Society and the Socialist State* [viz Lane 1996]. Pokud jde o to, jak obстоjí Aronova koncepce samotná, Christian Stofferås ve své již citované stati o industriální společnosti po třiceti letech [viz Stofferås 1985] poukazuje právem na to, jak se většina Aronových ekonomicko-sociálních tezí potvrdila, např. v rozporu s tehdy rozšířenými prognózami o rychlém nástupu průmyslové demokracie podniky zůstaly hierarchickými institucemi, rovněž se prokázal Aronův důraz na slabost sovětského zemědělství, odmítnutí konvergence atd. O Aronově odkazu dnes viz [Mahoney 1992; Baverez 2002], o aktuální otázce jeho „euroskepticismu“ viz [Kende 2002].

zmínku. Dnes je třeba klást si o něm zejména otázku, do jaké míry nové problémy, které nastaly mj. po rozpadu komunismu, vzestupu islamismu a rozšíření ekonomické globalizace, nevyžadují ke svému adekvátnímu uchopení jiné přístupy než ty, které se v Aronově analýze společností 20. století velmi osvědčily. V každém případě bych doporučoval číst Aronovy texty o demokracii. Připomněl bych mezi nimi např. důležitý referát „Les institutions politiques de l'Occident dans le monde du XX^e siècle“ (Politické instituce Západu ve světě 20. stol.) přednesený v Berlíně na jednom z kolokvií pořádaných Kongresem pro svobodu kultury [viz Aron, Bondy, Kennan et al. 1960: 11–42]. Jeho úvahy o „stabilizaci demokracie“ (poněkud kontroverzní termín „konsolidace demokracie“ [viz O'Donnell 1996] tehdy ještě nebyl v módě) jakož i o legitimitě a efektivitě (ty se poněkud inspirovaly Lipsetem) se velmi dobře vyjímají mezi anglosaskou „transitologickou“ literaturou 90. let 20. století.

MIROSLAV NOVÁK je první a prozatím jediný profesor politologie na Univerzitě Karlově. Doktorát (Ph.D.) sociologie získal na univerzitě v Ženevě. Specializuje se na komparativní politickou sociologii, zejm. stranické systémy a typy demokracie. Publikoval 4 odborné knihy, z toho 2 ve francouzštině a 2 v češtině. Vyšlo mu 39 kapitol v kolektivních knižních publikacích, z toho v 22 zahraničních a 17 domácích. V letech 1994–2003 byl členem redakce Politologické revue, v současnosti je členem redakční rady Sociologického časopisu, členem vědeckého komitétu Revue internationale de politique comparée (Louvain-la-Neuve, Belgie) a členem redakce Annuaire français des relations internationales (AFRI, Paříž). Má 16 citací v mezinárodním citačním indexu.

Literatura

- Aron, R. 1960a. „Les sociologues et les institutions représentatives“. *Archives européennes de sociologie* 1 (2): 142–157.
- Aron, R. 1960b. „Thucydide et le récit historique“. *Theory and History* 1 (2): 103–128.
- Aron, R. 1961. *Paix et guerre entre les nations*. Paris: Calmann-Lévy.
- Aron, R. 1963a. *Dix-huit leçons sur la société industrielle*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. (1959) 1963b. „Introduction“. Pp. 7–52 in M. Weber. *Le savant et le politique*. Paris: Plon 10/18.
- Aron, R. 1964. *La lutte de classes*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. 1966a. *Démocratie et totalitarisme*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. 1966b. *Trois essais sur l'âge industriel*. Paris: Plon.
- Aron, R. 1966c. „La sociologie politique“. Pp. 29–41 in G. Le Bras, P.-H. Chombart de Lauwe, R. Aron et al. *Aspects de la sociologie française*. Paris: Les Editions ouvrières.
- Aron, R. (1955) 1968. *L'Opium des intellectuels*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. 1972a. *Etudes politiques*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. 1972b. „Introduction“. Pp. XIII–XXV in R. Dahrendorf. *Classes et conflits de classes dans la société industrielle*. Paris: Mouton.
- Aron, R. 1976a. *Penser la guerre. Clausewitz*. Paris: Gallimard.
- Aron, R. (1967) 1976b. *Les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.

- Aron, R. (1965) 1977a. *Essai sur les libertés*. Paris: Le Livre de poche.
- Aron, R. 1977b. *Plaidoyer pour l'Europe décadente*. Paris: R. Laffont.
- Aron, R. 1983. *Mémoires. 50 ans de réflexion politique*. Paris: Julliard.
- Aron, R. 1988. *Etudes sociologiques*. Paris: PUF.
- Aron, R. 1992. *Esej o svobodách*. Překlad Vladimír Jochmann. Bratislava: Archa.
- Aron, R. 1993. *Democracie a totalitarismus*. Překlad Vladimír Jochmann. Brno: Atlantis.
- Aron, R. 1997. *Introduction à la philosophie politique: démocratie et révolution*. Paris: Livre de poche.
- Aron, R. 1999. *Historie XX. století*. Překlad Helena Beguivinová, Věra Dvořáková a Kateřina Vinšová. Praha: Academia.
- Aron, R. 2001. *Opium intelektuálů*. Překlad Helena Beguivinová. Praha: Mladá fronta.
- Aron, R. 2003. *Angažovaný pozorovatel*. Překlad Hana Zahradníčková. Praha: Mladá fronta.
- Aron, R. (2002) 2004. *Le Marxisme de Marx*. Paris: Le Livre de poche.
- Aron, R., Bondy, F., Kennan G. et al. 1960. *La Démocratie à l'épreuve du XX^e siècle*. Paris: Calmann-Lévy.
- Aron, R., Kennan, G., Oppenheimer, R. et al. 1960. *Colloques de Rheinfelden*. Paris: Calmann-Lévy.
- Baechler, J. 1996. „Economie et politique en URSS“. Pp. 311–314 in J. Baechler. *Contrepoints et Commentaires*. Paris: Calmann-Lévy.
- Bauman, Z. 2000. *Globalizace*. Praha: Mladá fronta.
- Baverez, N. 2002. „Raymond Aron et la liberté au XX^e siècle“. Pp. 73–86 in Ch. Bachelier, E. Dutartre (eds.) *Raymond Aron et la liberté politique*. Paris: Editions de Fallois.
- Bénéton, Ph. 1996. *Les régimes politiques*. Paris: PUF.
- Bénéton, Ph. 1997. *Introduction à la politique*. Paris: PUF.
- Bottomore, T. B. 1964. *Elites and Society*. London: Watts.
- Boudon, R. 1985. „Raymond Aron et la pensée sociologique“. *Commentaire* 8 (28–29): 222–225.
- Clark, C. (1940) 1951. *Conditions of Economic Progress*. London: McMillan.
- Dahl, R. A. (1989) 1995. *Democracie a její kritici*. Praha: Victoria Publishing.
- Dahrendorf, R. 1990. „Cesty ke svobodě: demokratizace a její problémy ve střední Evropě“. *Svědectví* 24 (91): 87–97.
- Duverger, M. 1964. *Introduction à la politique*. Paris: Gallimard.
- Fourastié, J. 1949. *Le Grand Espoir du XX^e siècle. Progrès technique, progrès économique, progrès social*. Paris: PUF.
- Fukuyama, F. 1992. *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Gurvitch, G. 1966. *Etudes sur les classes sociales*. Paris: Gonthier.
- Havelka, M. 1992. „Do jaké míry je možné číst Maxe Webera novokantovskými očima?“. *Sociologický časopis* 28 (6): 743–756.
- Huntington, S. P. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Kende, P. 2002. „L'euroscépticisme' de Raymond Aron“. Pp. 149–164 in Ch. Bachelier, E. Dutartre (eds.) *Raymond Aron et la liberté politique*. Paris: Editions de Fallois.
- Klofáč, J., Tlustý, V. 1967. *Soudobá sociologie II. Teorie industriálních společností*. Praha: Svoboda.
- Kriesi, H. 1994. *Les démocraties occidentales. Une approche comparée*. Paris: Economica.
- Lane, D. 1976. *The Socialist Industrial State*. London: Allen and Unwin.
- Lane, D. 1996. *The Rise and Fall of State Socialism: Industrial Society and the Socialist State*. Cambridge: Polity Press.
- Lewis, W. A. 1955. *The Theory of Economic Growth*. London: Allen and Unwin.
- Mahoney, D. J. 1992. *The Liberal Political Science of Raymond Aron*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.

- Malia, M. 2004. *Sovětská tragédie. Dějiny socialismu v Rusku 1917–1991*. Praha: Argo.
- Moore, B. 1966. *The Social Origins of Dictatorship and Democracy*. Boston: Beacon Press.
- Müller, V. 1968. Úvod k teorii „industriálně vyspělé společnosti“. Praha: Ideologické oddělení a Večerní universita marxismu-leninismu při Středočeském KV KSČ.
- Novák, M. 1990. *Du Printemps de Prague au Printemps de Moscou*. Genève: Georg.
- Novák, M. 1997. „Is There One Best 'Model of Democracy'? Efficiency and Representativeness: 'Theoretical Revolution' or Democratic Dilemma?“. *Czech Sociological Review* 5 (2): 131–157.
- Novák, M. 2002. „La sociologie politique de Raymond Aron. Entre Tocqueville et Marx“. Pp. 149–164 in Ch. Bachelier, E. Dutartre (eds.) *Raymond Aron et la liberté politique*. Paris: Editions de Fallois.
- Novák, M. 2005. „100 let od narození Raymonda Arona“. *Newsletter CEP* 2005 (6): 4–5.
- O'Donnell, G. 1996. „Illusions about consolidation“. *Journal of Democracy* 7 (2): 34–51.
- Petrusek, M. 1992. „Raymond Aron (1905–1983). Biografická poznámka“. Pp. 201–206 in R. Aron *Esej o svobodách*. Bratislava: Archa.
- Ragin, Ch. 1987. *The Comparative Method. Moving Beyond Qualitative and Quantitative Strategies*. Berkeley: University of California Press.
- Raynaud, Ph. 1985. „Raymond Aron et Max Weber“. *Commentaire* 8 (28–29): 213–221.
- Raynaud, Ph. 2002. „Raymond Aron et le jugement politique. Entre Aristote et Kant“. Pp. 123–131 in Ch. Bachelier, E. Dutartre (eds.) *Raymond Aron et la liberté politique*. Paris: Editions de Fallois.
- Rocher, G. 1972. *Introduction à la sociologie générale II*. Paris: Seuil.
- Rostow, W.W. 1953. *The Process of Economic Growth*. Oxford: Oxford University Press.
- Rostow, W.W. 1960. *The Stages of Economic Growth. A Non Communist Manifesto*. New York: Cambridge University Press.
- Sartori, G. 1968. „The Sociology of Parties: A Critical Review“. Pp. 1–25 in O. Stammer (ed.) *Party systems, party organizations, and the politics of new masses*. Berlin: Institut für Politische Wissenschaft an der Freien Universität.
- Sartori, G. 1991. „Repenser la démocratie: mauvais régimes et mauvaises politiques“. *Revue internationale des sciences sociales* 1991 (129): 465–491.
- Sartori, G. (1987) 1993. *Teória demokracie*. Bratislava: Archa.
- Schumpeter, J. A. (1942) 2004. *Kapitalismus, socialismus a demokracie*. Brno: CDK.
- Stoffaës, Ch. 1985. „La 'société industrielle' trente ans après“. *Commentaire* 8 (28–29): 238–241.
- Svensson, P. 1995. *Teorie demokracie*. Brno: CDK.
- Tilly, Ch. 1984. *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. New York: Russel Sage Foundation.
- Tocqueville, A. de 2003. *Starý režim a Revoluce*. Překlad Adriena Borovičková a Vladimír Jochmann. Praha: Academia.
- Truman, D. (1951) 1971. *The Governmental Process. Political Interests and Public Opinion*. New York: Alfred A. Knopf.
- Weber, M. 1998. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH.

SOCIOLÓGIA

SLOVAK SOCIOLOGICAL REVIEW

Časopis Sociologického ústavu
Slovenskej akadémie vied

Obsah - ročník 37, 2005, č. 5, s. 385-484

Š T Ú D I E

Filadelfiová, Jarmila: *Demografická situácia a správanie rodín vz. verejná politika v SR*

Strapcová, Katarína: *Percepčia nerovností a príčin chudoby na Slovensku*

Bahna, Miloslav: *Latentná ekonomika kultúrnej výmeny au pair*

R E C E N Z I E

Durkheim, Émile: *Společenská dělba práce* (Zuzana Kusá)

Krekovič, Eduard; Mannová, Elena; Krekovičová, Eva (eds.): *Mýty naše slovenské*
(Robert Klobucký)

Katrnák, Tomáš: *Odsouzení k manuální práci. Vzdělanostní reprodukce v dělnické rodině* (Bohumil Búzík)

Adresa redakcie:

SOCIOLÓGIA - redakcia

Klemensova 19

813 64 Bratislava

Slovenská republika

telefón: +421-2-52 968 125

fax: +421-2-52 962 315

e-mail: silvia.danisova@savba.sk

Ročné predplatné (vrátane poštovného) 468 Sk, á 60 Sk za jedno číslo.

Rozširuje, objednávky a predplatné pre Slovensko prijíma:

Slovak Academic Press, spol. s r.o., P.O.BOX 57, 810 05 Bratislava, Slovenská republika

e-mail: sap@sappress.sk

Objednávky do zahraničia prijíma a vybavuje:

Slovart G.T.G. Ltd., Krupinská 4, P.O.BOX 152, 852 99 Bratislava, Slovenská republika

e-mail: info@slovart-gtg.sk

Člověk a dějiny – lze překročit vlastní stín?

Aronova odpověď na skepticismus historického relativismu

JAN MARŠÁLEK*

Fakulta sociálních věd UK, Praha

Man and History – Which Way Out?

Aron's Answer to the Scepticism of Historical Relativism

Abstract: The French sociologist Raymond Aron himself felt that his reflections on the conditions of political action, a topic dealt with in his *Introduction à la philosophie de l'histoire*, became the basis for his own political involvement. In the book, the problem of action is closely linked to an analysis of man's relationship to history, an analysis that explores the issue of man's ability to know his past and present. This article looks at Aron's attempt to overcome the scepticism of historical relativism, and to regain objectivity. Before explaining this process the author attempts to place the book in its proper historical and intellectual context, and he then reveals how its theme of human action is linked to Aron's epistemology. According to Aron, *choice*, *action* and *decision* are the three main concepts and requisites positively linked with man's relationship to history. After explaining their relevance, the author shows how Aron uses them to overcome historical relativism and scepticism. This solution is then confronted with the issue of the *other*, not really elaborated by Aron, and discussed in the light of post-modern thought. The article closes with a look at the question of Aron's existentialism, as his *Introduction* is often said to resemble Sartre's philosophy.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2005, Vol. 41, No. 5: 823–840

Úvod

Filosofická erudice je dnes u sociologů jevem spíše výjimečným a není na tom snad nic podivného. O to poutavější a inspirativnější jsou ale pak příběhy těch, kteří se ve své vlastní sociologické práci o takový základ opírají. Takový je samozřejmě i příběh Raymonda Arona.

Když se Aron ve vzpomínkách vrací ke své disertační práci z roku 1938 [Aron 1967], vyzdvihuje z této knihy tři hlavní body: za prvé myšlenku plurality možných interpretací minulosti, dále vyvrácení determinismu, a konečně reflexi podmínek politického jednání [Aron 2003: 61]. Na stejném místě pak Aron říká, že právě tato analýza podmínek politického jednání stojí za jeho angažovaností v politickém ži-

* Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Jan Maršálek, École normale supérieure, 45 rue d'Ulm, Paris 75230 Cedex 05, France, e-mail: jan.marsalek@ens.fr.

votě. Očekávání, že *Úvod do filosofie dějin*¹ přivede nás čtenáře k porozumění Aronovi coby „angažovanému pozorovateli“, je tedy posvěceno tím nejpovolanějším – autorem samým.

V této stati se budeme věnovat poslednímu dílu Aronova *Úvodu* (Sekce IV: *Dějiny a pravda* [Aron 1967: 335–437]), a to zejména jeho poslední části, v níž se Aron zabývá vztahem mezi člověkem a dějinami. Od výkladu Aronova pohledu na tento poměr přejdeme k problematice jednání, jejíž rozpracování tvoří součást jeho odpovědi na problém neustále unikající pravdy skutečnosti. Relativní povaha našeho poznávání je přitom Aronem odhalena v I. až III. sekci *Úvodu*. Analýza jednání nás tedy bude na tomto místě zajímat především jako Aronovo hledání východiska pro subjekt „paralyzovaný“ filosofií historického relativismu,² která je podle něj „směsicí skepticizmu a iracionalismu“ [Aron 1967: 376].

Ačkoliv se zde budeme zabírat závěrečnou a do jisté míry syntetizující částí Aronovy knihy, zdaleka z ní nebude vyčerpáno vše cenné. Aron ve svém eseji od začátku rozlišuje tři roviny [Aron 1967: 11], totiž rovinu *epistemologickou*, *transcendentální* a *filosofickou*. V tomto textu se budeme pohybovat především na poslední jmenované úrovni, aniž bychom si kladli za cíl její rozsah zcela vyčerpat.

Zasazení do historického a intelektuálního kontextu

Tvrzení, že dnes již nebudeme moci číst Aronův *Úvod do filosofie dějin* tak, jak mohl být a byl čten v roce 1938, snad zní trochu banálně. Právě v této knize ale Aron vlastně odkrývá, proč tomu tak je a jakou souvislost s povahou našeho poznávání minulosti a současnosti můžeme v tomto omezení najít. Zasazením této knihy do jejího historického a intelektuálního kontextu se pokusíme k její současnosti přece jen alespoň přiblížit.

Při četbě *Úvodu* je přinejmenším prospěšné dobře si uvědomit na jedné straně tehdejší politické události a na straně druhé naději, kterou víra ve smysluplné směřování věcí lidských, víra v konečný smysl dějin nabízela. Jen tak budeme moci například pochopit, proč Fauconnet nacházel v Aronově *Úvodu* jistý „patetický akcent“ [srov. Aron 1971: 25] a proč měl pravdu, když jej chápal jako útok na „racionalistický optimismus“ [srov. Baverez 1993: 136]. Jak Aron sám zmiňuje v přednášce z roku 1970, svoji práci uváděl v době obecného přijímání sociálního determinismu na způsob determinismu přírodního, kdy se věřilo, že se vše v dlouhodobé perspektivě v dobré obrátí [srov. Aron 1971: 25]. *Úvod do filosofie dějin* není především

¹ Celý název díla zní: *Úvod do filosofie dějin. Esej o hranicích historické objektivity*. Pro stručnost budu dále používat pouze první část názvu nebo jen „*Úvod*“.

² Stručně vyjádřeno, historickým relativismem zde s Aronem nazývám takovou pozici, která odmítá možnost poznání univerzálních zákonů, akumulace pravdivého poznání, možnost etiky, která by nebyla odrazem společnosti, v níž vzniká, a možnost univerzálních předpisů. Vychází z empirického doložení historické proměnlivosti morálky, filosofie a náboženství. Vede k hodnotové anarchii [srov. Aron 1967: 369–376].

polemikou s marxismem, jak bychom se mohli pod dojmem další Aronovy kariéry domnívat, minimálně ve stejné míře je polemikou s tehdy vládnoucím pozitivismem a v neposlední řadě je snad také intelektuálním základem odmítnutí pacifismu, který tehdy ve Francii převládal a jehož filosofickou podobu v Aronově blízkosti reprezentoval Alain. Aron sám víru v nezadržitelný dějinný postup rozumu podle vlastních slov ztratil během pobytu v Německu na začátku třicátých let minulého století, kdy se „dějiny daly znovu do pohybu“ [Toynbee citován in Aron 1971: 21].

Jak byl Aronův podnik v kontextu tehdy vládnoucí představy o vědeckosti ve společenských vědách odvážný, je dobře patrné již z dramatického průběhu obhajoby této jeho disertační práce na pařížské Sorbonně [o tom např. Baverez 1993: 127–137]. Ostatně výmluvné je již samo složení komise: Mezi šesti oponenty zasedli reprezentanti dominujícího pozitivismu, jakými byli již zmiňovaný Paul Fauconnet, Célestin Bouglé nebo Maurice Halbwachs. Na druhou stranu Aron nebyl prvním vyzyvatelem pozitivismu, s nesmlouvavou kritikou vládnoucí durkheimovské sociologie přišel například již v roce 1932 Aronův přítel a spolužák Paul Nizan v knize, kterou výmluvně nazval *Hlídací psi* (*Les Chiens de garde*) [srov. Cuin, Gresle 2004: 140].

Přestože se Aron zabýval studiem ve Francii málo známých myslitelů – v roce 1935 vydal práci *La Sociologie allemande contemporaine* (Současná německá sociologie) [Aron 1935], jejíž významná část je věnována do té doby ve Francii prakticky neznámému Maxi Weberovi – nelze jej vytrhnout z myšlenkového světa, který formoval tehdejší francouzské intelektuály. Třicátá léta minulého století jsou, jak známo, obdobím slavných Kojèvových přednášek o Hegelovi (1933–1939), na které Aron spolu s dalšími později známými postavami francouzské kulturní scény docházel [srov. Descombes 1995: 21]. Volba filosofie dějin jako námětu disertační práce může na první pohled zdánlivě zapadat do tohoto obnoveného hegelianství, Aron stojí ale mimo tento proud, ne-li v opozici.³ Ostatně spojování své filosofie dějin s hegelovskou problematikou se Aron výslovně brání hned v prvních řádcích *Úvodu* [srov. Aron 1967: 9]. Takové vzdorování však ještě neznamená, že by se mohl zcela ubránit proměnám intelektuálního naladění doby, ke kterým v tehdejší Francii došlo. V tomto smyslu by bylo možné blíže zkoumat Aronovo používání pojmu *dialektika*, jehož prestiž byla obnovena teprve s tímto filosofickým obratem [srov. Descombes 1995: 21–23]. Konečně o vztahu Arona k dalšímu významnému proudu tehdejší filosofie, totiž k existencialismu, šířeji pojednáme v poslední části naší práce. Jde do jisté míry o nutné zastavení, protože na zmínky o tomto rozměru Aronova díla lze poměrně často narazit. Stejně tak by ale bylo namístě (pokud by to dokonce nebylo věcně vhodnější) hledat v *Úvodu* inspirace fenomenologické. Fenomenologii Aron studoval v Německu a byl to právě on, kdo na ni upozornil mladého Sartra, ačkoliv si tento druh filosofie našel cestu do Francie již dříve.

Cílem této krátké kontextualizace Aronova *Úvodu* samozřejmě nemůže být podrobné přehlednutí vlivů, kterým byl mladý Aron vystaven. Alespoň rámcová před-

³ Hegelova „filosofie dějin“ není „filosofií dějin“ Aronovou. K základním konceptům pojmu filosofie dějin viz [Havelka 2004].

stava o tom, čím se zabýval a kým se cítil být ovlivněn, je ale pro čtení *Úvodu* nezbytná (o intelektuálních vlivech na mladého Arona blíže viz [Aron 2003: 29–47]). Aron totiž jen zřídka vykládá, pokud vůbec ke svým inspirátorům odkazuje, odkud vychází, a občas je tak třeba Aronovy „spojence“ v textu teprve objevovat – a nejlépe to dobře znát.

Souvislost tématu jednání a svobody s teorií historické vědy

Proč nacházíme v knize o filosofii dějin téma jednání a svobody vedle teorie historické vědy? Teprve toto spojení tvoří filosofii dějin, do které chce Aron čtenáře „uvést“, protože ta je podle něj „interpretací přítomnosti nebo minulosti, která je spjata s nějakou filosofickou koncepcí existence“ [Aron 1967: 14]. Proč by tomu tak ale mělo být? Filosofie dějin je pro Arona disciplínou transcendentální, neopírá se o nějakou „jedinou vědeckou“ konkrétní historickou vědu (musela by ji předpokládat), ale ptá se nejdříve na *možnost* objektivitu historického poznání, na její hranice [srov. Aron 1967: 10]. Proto má být její součástí teorie historické vědy: jak člověk svoji minulost poznává?

Podobně jako Weber nebo Mannheim také Aron vyvrací víru v objektivní poznání historických zákonů, přičemž pojmem „objektivita“ rozumí univerzální platnost, tedy sílu podobnou síle zákonů přírody [Aron 1967: 9]. Historický determinismus, jak jej více konstruuje než nachází historik, je vždy jen částečný, dějiny v sobě neskrývají žádný smysl, celek dějin je našemu poznání principiálně nedostupný a musíme se spokojit s poznáním vždy jen parciálním, protože historicky ukotveným (skrže poznávající subjekt). Jakkoli je individuální percepce první a jaksi nejhrubší příčinou relativity historického poznání,⁴ nejde u Arona o subjektivistickou tezi. Poznání historika je neúplné, částečné, nebo řekněme také perspektivní, tím ale ještě není nic řečeno o jeho pravdivosti. V tomto ohledu je Aron velmi blízko sociologii vědění Karla Mannheima, kterou ostatně studoval a dobře znal. Právě proto, aby oslabil tendence usuzovat ze „spjatosti vědění s bytím“ na nepravdivost, zavádí Mannheim namísto pojmu „relativismus“ termín „relacionismus“ [Mannheim 1991: 314–315], který ovšem Aron z nějakého důvodu nepřijal. Pokud tedy percepční relativitě, nemožnosti poznání celku, nelze zcela utéct (protože poznání je v mysli, ve vědomí, a to je situované), nevyplyvá z toho ještě nepravdivost poznání, ale jeho částečnost. Situovaný poznávající subjekt je přitom třeba chápat široce. Čím více se chce historická věda osvobodit od relativity základních pozorování, tím více se vydává relativitě, která se váže na vývoj konceptů a referenčních systémů [srov. Aron 1967: 364].

Přechod k filosofii jako teorii člověka [srov. Aron 1967: 333] přímo vyplývá z těchto závěrů o povaze historického poznání. Protože je poznání minulosti a sou-

⁴ Stručný přehled nejdůležitějších omezení objektivit sociologického poznání viz také [Aron 1972].

časnosti vztažené k tomu, kdo poznává, je také třeba obrátit pozornost k tomuto poznávajícímu subjektu. Takto přecházíme k filosofii, která bude zkoumat vztah mezi *dějiny* a *člověkem*. Tento vztah člověka k dějinám je přitom podle Arona trojí: *člověk je v dějinách*, *člověk je dějinný*, a konečně *člověk je dějinami*. V analýze tohoto trojího vztahu poznáváme povahu existence člověka, a tak je možné se vrátit k otázce charakteru dějin.

V tomto smyslu, coby součást tázání se po vztahu mezi člověkem a dějinami, je téma jednání a svobody podřízeno zájmu vypracování filosofie dějin, Aron byl ale zřejmě od počátku veden také otázkou (politického) jednání, s kterou je spojen i problém překonání hodnotového relativismu, jak jej nachází například u Webera. V již zmiňované obhajobě své práce začíná tedy jakoby od konce: „Proč jsem socialista? Co znamená zastávat nějaký politický postoj?“ ptá se Aron [Aron citován in Baverez 1993: 132]. Poslední část knihy, které se zde míníme věnovat, má tak za úkol obnovit sféru platnosti v podmínkách perspektivity historického poznání.

Volba, rozhodnutí a jednání

Otázku volby, jednání a rozhodnutí Aron spojuje s prvními dvěma výše uvedenými vztahy mezi člověkem a dějinami. Člověk přináležející k nějaké kolektivitě, která spolu s dalšími participuje na dějinách [srov. Aron 1967: 403]. Společnost i její dějiny jsou pro člověka prostředím, ve kterém se realizuje (*člověk je v dějinách*). Toto prostředí ale není ani koherentní, ani jednoznačné, společnost je plná konfliktních představ o sobě samé, o svém směřování a cíli – člověk je postaven před *volbu* (*le choix*). Jeho základní volbou je pak výběr společnosti, v které chce žít: „Nejdůležitější je vědět, *jakou* společnost si přejeme.“ [Aron 1967: 406] Volba znamenající na jedné straně volbu nějaké politiky a na straně druhé podporu strany (*un parti*) nebo třídy (*une classe*), která takovou politiku prosazuje, se pro Arona velmi těsně pojí s *jednáním* (*l'action*) [Aron 1967: 410–411]. Zvolit také znamená *rozhodnout* o sobě a připojit se k historii, včlenit historii do vlastního já, přijmout ji za vlastní – to Aron míní, když říká, že *je člověk dějinný* [Aron 1967: 416–422]. Zastavme se nyní u tohoto Aronova rozboru podrobněji.

Za pojmem *volby* (*le choix*) se pro Arona v širším smyslu skrývá výběr mezi hodnotami, základní volbou je ale rozhodnutí o přijetí, nebo odmítnutí statu quo. Nejprve je podle Arona třeba volit pro nebo proti stávajícímu společenskému řádu. Podstatnou vlastností volby je, že zčásti uniká vládě rozumu. Tak je tomu nejprve v případě, kdy si má subjekt zvolit určitý lidský ideál a životní hodnoty. „V pohledu člověka samotného,“ píše Aron, „jsou hodnoty poznání a morality, užitečnosti a kultury v souřadném, a nikoliv v hierarchickém vztahu, stejně jako lidské vzory, umělec nebo mudrc, hrdina nebo světec. Všechny a všichni se ukazují být jedinečnými, proto je každý nucen volit a obětovat.“ [Aron 1967: 382] Nejinak je tomu ale i v případě základní volby: „Mezi ekonomistou, který odsuzuje kolektivismus, protože produkuje za příliš vysoké nákupní ceny, a moralistou, který odsuzuje režim zalo-

žený na touze po zisku, není a nikdy nebude dialog možný.“ [Aron 1967: 405] Volba společnosti, v níž chceme žít, souvisí s tím, jaké poslání sobě a společnosti přisuzujeme, všichni se na takovém projektu ale můžeme stěží shodnout. Pokud vůbec dokážeme společně přijmout některé principy, pak jen na takové rovině obecnosti, na které prakticky nelze „smířit ani jednotlivce, ani rivalizující skupiny“ [Aron 1967: 408]. Při každém překladu takových abstraktních etických principů na úroveň žitého světa zase dosaženou jednotu ztrácíme, protože „konkrétní definice jsou vždy svázané s historickou realitou“ [Aron 1967: 409]. Různost je podle Arona nevyhnutelná.

Není-li volba uskutečnitelná čistě rozumem, neznamená to ještě, že je iracionální, věda nám pomáhá určit podmínky, ve kterých ji provádíme: „...žádná věda nám nedokáže určit, co máme chtít, ale vezmeme-li výsledky věd teoreticky pospolu, dozvíme se od nich, jakých prostředků je třeba použít k dosažení svobodně zvolených účelů, anebo také jaké budou vedlejší důsledky nutných prostředků, jakou cenu budeme muset pravděpodobně zaplatit za přeměnu, kterou si přejeme.“ [Aron 1987: 282; podobně srov. Aron 1967: 406].

Věnujme chvilku pozornosti konceptu základní volby, co je míněno přijetím nebo odmítnutím existujícího řádu? Aron sice na jednom místě říká, že se naše volba neodehrává na úrovni konkrétních překladů abstraktních etických zákonů (volný trh vs. řízená ekonomika, příklad je Aronův), nýbrž mezi dvěma nedokonalými realizacemi těchto odvozených principů [srov. Aron 1967: 408], přesto společenským řádem, o kterém se máme rozhodnout, zřejmě myslí typ společenského uspořádání, jak si jej představujeme např. pod pojmy „demokratická společnost“ nebo „komunismus“. Tak své chápání volby vysvětluje v roce 1981: „Tato základní volba spočívá v tom, že buď přijmete druh společnosti, v níž žijete, nebo ji odmítnete. Buď jste revolucionář, nebo nejste. ... Nebyl jsem pro ten typ společnosti, který se vyskytoval v sovětském světě. Patřil jsem do naší společnosti ... to znamená společnosti, řekněme, demokraticko-liberální.“ [Aron 2003: 61–62]

Rozhodujeme se tedy mezi dvěma ideály, mezi jejich empirickými vyjádřeními, nebo mezi kombinacemi obojího? Nebo je zde nějaký posun mezi tím, co je „skutečným“ předmětem takové volby, a tím, jak tuto volbu subjektivně chápeme? Přijal by Aron takové rozštěpení? Podle všeho ano, a je to podle mého názoru další otevření možnosti racionalizace volby, i když tato bude rozumu vždy nějak unikat.

Další a podrobnější Aronův výklad směřuje jednoznačně k opuštění představy volby mezi realizacemi principů, tedy pokud se nacházíme na úrovni subjektu. Později totiž Aron uvádí, že nevybíráme mezi alternativami, protože srovnání existujícího systému s tím, který se připravuje, je nemožné, tato druhá strana nám k posouzení chybí. Volíme-li revoluci, říká Aron, nevolíme pozitivně, ale negativně, volíme *proti* stávajícímu řádu [srov. Aron 1967: 412].

Jak tedy smířit tento výklad s původním tvrzením volby mezi konkrétními realizacemi ideálů? Tímto druhým způsobem se nám volba ukazuje retrospektivně, přičemž důležité je, že taková je zpětně nahlížená *vždy*. Něco podstatného se tak totiž dozvídáme o tom, jaká je naše volba *nyní*. Konkrétní varianty volby nejsou volicímu

subjektu přístupné, rozumem je ale možné nahlédnout, že zvolit *jiné* znamená zvolit do jisté míry *neznámé*. Historická věda – se všemi jejími omezeními – která odhaluje pravidelnosti v dějinách, přitom pomáhá odhadnout, jak velkým dobrodružstvím taková nejistá volba je [srov. Aron 1967: 409–410].

Jenomže Aron odmítá chápat cestu revoluce jako volbu neznámého, a klade naopak důraz na negativitu takové volby. Zdá se to jako maličkost, ale přijmout takové tvrzení může být problém. Není to nikdo jiný než Sartre, kdo ukazuje, jak je obtížné připustit volbu, ve které by se nenabízely alternativy. Právě *chybění* Sartre chápe jako podmínku rozhodnutí i jednání: „Je zde totiž třeba obrátit obecný názor a připustit, že motivem pro to, abychom vymysleli jiný, pro všechny lepší stav věcí, není tvrdost situace nebo útrapy, jež přináší. Naopak teprve v den, kdy začneme pomýšlet na jiný stav věcí, dopadne na naše soužení a útrapy nové světlo a my se *rozhodneme*, že jsou nesnesitelné.“ [Sartre 1980: 489] Bez alternativ by tedy byla cesta revoluce nemožná. Aron by se Sartrem samozřejmě souhlasit nemusel, neneslo by ale s sebou chápání volby revoluce jako volby negativní nepřijemné důsledky i v rámci Aronova systému samého? Aron totiž, jak ještě ukáží, volbu považuje za rozhodnutí o sobě, a to také proto, že na této volbě (budoucnosti) závisí pohled na minulost, její poznání. Jestliže ale s sebou „volba přináší teorii stejně jako perspektivu“ [Aron 1967: 389], jaký pohled na minulost by umožnila tomu, kdo by volil čistě negativně, jestliže je perspektiva mimo jiné také tím, co preferenčně vybírá určité části minulosti, „které organizuje v závislosti na budoucnosti“ [Aron 1967: 388]? Možná jde ale o obtíž jen zdánlivou. Volba je sice spojená s budoucností, je jakýmsi „vykloněním“ (Heidegger) do budoucnosti, děje se ale v přítomnosti, a může tak sama o sobě být tím, k čemu se perspektiva jakoby napíná. V tomto smyslu by její negativita nerušila možnost perspektivu vytvořit.

Vraťme se však k tomu, jakým způsobem vstupuje do volby stávající řád. To, že na alternativní straně nemůžeme počítat než s jakýmsi ideálním obrazem jiného zřízení, pokud se tedy shodneme na tom, že nějaká představa alternativy tu vždy být musí, je zřejmě nutné přijmout. S tímto ideálem však poměřujeme reálnou podobu stávajícího řádu, nerozhodujeme o „autentickém liberalismu, ale o liberalismu upadajícím“ [Aron 1967: 408], anebo ještě častěji o upadajícím liberalismu, pokud jej tak vnímáme [srov. Aron 1967: 412–413]. Nepoměr mezi povahou termínů volby můžeme, jak je patrné, nejlépe nahlédnout v rozumové úvaze – taková možnost se nám přitom vždy otvírá.

Volba a *rozhodnutí* (*la décision*) v Úvodu splývají: Volba (prostředí) je zároveň rozhodnutím o sobě. Zvolit si nějaký sociální řád znamená zvolit si způsob, jakým žít, zvolit si sebe sama [srov. např. Aron 1967: 416]. Proto revolucionář nevolí jen jinou společnost, volí také svoji vlastní proměnu, a to na základě hodnot, které čerpá ze stávající společnosti, jakkoliv ji odmítá [srov. Aron 1967: 418–419]. Domnívám se, že k rozlišení volby a rozhodnutí přistupuje Aron především proto, aby bylo možné použitím jednoho nebo druhého termínu položit důraz na subjekt nebo objekt volby. Zpětně ale toto rozlišení Aron vysvětluje jinak, když rozhodnutí základní volbě podřizuje. V *Angažovaném pozorovateli* se totiž dočteme, že pokud je předmětem zá-

kladní volby přijetí nebo odmítnutí společnosti, v níž jednotlivec žije, pak se „od této základní volby odvíjejí rozhodnutí, konkrétní rozhodnutí, kterými se jedinec sám definuje“ [Aron 2003: 61]. To jsou dva pohledy, které si ale možná nemusí odporovat tak vážně, jak by se mohlo zdát, nerozumíme-li onomu „odvíjení se“ rozhodnutí od volby příliš mechanicky. V *Úvodu* nenajdeme nic v tom smyslu, že by základní volba byla jedinou „opravdovou“ volbou, z které by ostatní volby nebo rozhodnutí nějak jednoznačně vyplývaly. Ono „odvíjení se“ můžeme tedy chápat spíše jako „souvislost“. Je ale volba a rozhodnutí dvojím jménem jednoho aktu, nebo není? *Člověk je dějinný*, a stává se jím skrze rozhodnutí – takto rozumím kapitole, která se tímto poměrem člověka k dějinám zabývá [Aron 1967: 416–422]. Jednotlivé volby činí člověk v dějinách, rozhodnutím o sobě ale dějiny v sobě přijímá.

Přestože rozum sám není mocen volbu provést, řekli jsme, že tato není iracionální. Věda poskytuje volicímu subjektu poznání vlastní situace, možností a omezení, pravidelností a možných důsledků konkrétní volby. Poznání tedy volbě nějak předchází, je její oporou. Avšak podobně jako ve světě fyzických předmětů, působení je vzájemné. V celé Aronově epistemologické analýze je kladen zvláštní důraz na budoucnost, která je pro subjekt jakoby opěrným bodem v poznání minulosti i současnosti – řečeno na okraj, jde o významný krok za Halbwachse, který ve své analýze paměti význam budoucnosti výslovně neuvádí [srov. např. Halbwachs 1997]. Toto poznání, jak Aron ukázal, je totiž závislé na subjektu, jenž svůj pohled na minulost a současnost orientuje podle projektu, který si sám do budoucnosti ukládá. Podle toho, jak pohlíží sám na sebe, proměňuje člověk také vlastní minulost, která se vždy ukazuje závislá na poznávajícím subjektu. Situaci, v níž volí a rozhoduje, člověk uznává za vlastní, když ji přijímá, nebo odmítá, volba a rozhodnutí vycházejí přitom z toho, jaký člověk je. Jak už jsme řekli, volba je podle Arona rozhodnutím o sobě, přičemž to se nemůže dít bez účinku na poznání minulosti a současnosti, které bylo v základě dané volby: „Ve skutečnosti je budoucnost jak pro jednotlivce, tak i pro kolektivity základní kategorií. ... Pro sebepoznání, stejně jako pro poznání kolektivního vývoje, je rozhodujícím aktem ten, který transcenduje reálné, který dodává tomu, co již není, jakousi skutečnost, když mu propůjčuje souvislost a cíl.“ [Aron 1967: 432] Ještě jasněji vyjadřuje Aron podobnou myšlenku na jiném místě, když říká, že „rozhodnutí historika o sobě samém určuje krok za krokem celý (jeho) pohled na historii“ [Aron 1967: 168]. Dialektiku poznání a chtění lze tedy chápat také jako dialektiku minulosti a budoucnosti, která spolu s dialektikou sebe a druhých tvoří strukturu lidské existence ve světě [srov. Aron 1967: 419]. Proto také Aron nazývá svoji koncepci existence dialektickou: „Lidská existence je dialektická, to znamená dramatická, protože jedná v nekoherentním světě, angažuje se navzdory trvání, hledá pravdu, která uniká, aniž by měla jinou oporu než fragmentární vědu a formální reflexi.“ [Aron 1967: 437]

Jak se má *jednání* (*l'action*) k této dialektické struktuře lidské existence? Aronova filosofie jednání je, zdá se mi, do velké míry nezávislá na dosud uvedených rozborech (nikoliv ovšem na jeho odmítání determinismu). V kapitole, která má jednání spolu s volbou v nadpisu, toho Aron o jednání ve skutečnosti mnoho neříká,

jeho pojetí si je třeba teprve postupně vyskládat. Jednání jako kategorie je pro Arona spíše neproblematické, důraz je kladen na význam jednání pro subjekt, pro celost existence subjektu a pro jeho prožívanou svobodu.

Jednání je pro Arona nutností, je totiž tím, co umožňuje řešit (nikoliv ale vyřešit) distanci, která vzniká mezi naším poznáním a chtěním, volbou. Jednání přichází s volbou automaticky, jestliže nechceme upadnout do neupřímnosti, protože „nesloužit“ není možné: „Mezi připojení se (k názorovému proudu) a jednání se neklade žádná překážka. Kdo se včlenil do nějaké skupiny, přijal i to, že bude sloužit.“ [Aron 1967: 411] Jednání je reakcí na stav neuspokojení: „Revolucionář se tím, že rozbíjí, co je, snaží smířit (*réconcilier*) sám se sebou, neboť člověk se nachází sám se sebou ve shodě jen tehdy, když se shoduje se sociálními vztahy, jichž je, ať chce, nebo ne, věznem.“ [Aron 1967: 411] Proto také Aron na jiném místě říká, že je revolta dětinská, není-li dovedena k revoluci, protože „nahrazuje vůli touhou a jednání nároky“ [Aron 1967: 417].

Jak jsme již řekli, existenci je vlastní dialektická struktura, ani jednání přitom nemůže tento pohyb zastavit. Je možná již zřejmé, že k úplnému smíření poznání a chtění nemůže dojít, jednání, které z tohoto napětí vychází, je s to smířit člověka sama se sebou, když se účastní na chtěném, avšak „podstatou a cílem života není úplné smíření, ale stále obnovované jednání, nikdy nezavršené úsilí“ [Aron 1967: 431]. Jednání samo, které přispívá ke změně reality, přispívá k proměně poznání, jež je na této realitě částečně závislé. Krajní polohou tohoto vztahu je revoluce, jež je „dvojnásobným osvobozením: od skutečného, které je následkem minulosti, a od minulosti samé, která nyní vede k jiné budoucnosti, a která se tak zjevuje v novém pohledu“ [Aron 1967: 435]. Nejen proměnlivost světa, jeho různost, ale i sama dialektika minulosti (poznání) a budoucnosti (vůle) se nachází v základě smírujícího pohybu, který však nikdy neustává. Jakkoli tedy jednání nevede ke konečnému smíření (k zastavení dramatu dialektiky existence), se svým aktem se člověk ztotožňuje plně, přináleží mu, jeho jednání je žitou svobodou [srov. Aron 1967: 436].⁵ Zde se objevuje něco absolutního.

Jednání jako odpověď?

Jednání nemá v Aronově pojetí povahu okolnosti, něčeho, co z analýzy sice vyplývá, ale jakoby jen bezděčně. To ale není na první pohled patrné, i když Aron mluví jasně: „Když říkám, že v dějinách neexistuje žádná pravda o dějinách, ani nepropadám beznaději, protože myslet není vše, je tu také sféra jednání, ani nejsem sata-nem snad proto, že odstraňuji jisté ideologie, které, zdá se, odvál čas...“ [Aron citován in Baverez 1993: 133]

Beznaděj, o které je zde řeč, je pocit, jenž může být vyvolán nutností volby. Jak volbu provést a jak vlastní volbě důvěřovat, můžeme-li se opřít jen o nedokonalé po-

⁵ Aron se v úvaze o svobodě opírá o pojetí Henriho Bergsona. Pro Bergsonovo pojetí svobody viz např. [Čapek 2003].

znání? Jsme nuceni volit, neboť nemáme za sebou (ale ani nad sebou) nic, co by nás této povinnosti zbavovalo, řečeno se Sartrem, jsme odsouzeni ke svobodě: „Neexistuje žádná věda o tom, co by měl každý z nás chtít. A neexistuje kromě toho ani žádná filosofie, která by určila hierarchii hodnot platnou pro všechny. Podmínky morálního života vnucují každému povinnost sám se rozhodnout, přičemž jediným svědkem je svědomí.“ [Aron 1987: 283] Takový je důsledek smrti Boha a ztroskotání všeho, co jej mohlo nahrazovat. Jak uniknout této tíži, jak je možné překonat partikularitu vlastní volby?

Aron má za to, že se tato otázka neklade v rovině psychologické, lidé si otázku relativity vlastní volby v běžném životě nekladou, jde podle jeho názoru především o problém filosofický: „Filosoficky vzato, je historické rozhodnutí pochopitelné?“ [Aron 1967: 419] Dodejme, že se přitom do tohoto rozlišení promítá mnohem závažnější princip, než by se na první pohled mohlo zdát. „Svět, ve kterém myslíme, není světem, ve kterém žijeme,“ to jsou slova Gastona Bachelarda [Bachelard citován in Aron 1971: 49–50], která si Aron později k vyjádření řečeného principu vypůjčuje. S tímto metodologicky i teoreticky klíčovým rozlišováním mezi žitým a poznávaným světem se setkáváme v *Úvodu* několikrát, najdeme jej ostatně také v základu Aronovy argumentace proti determinismu (který postupuje retrospektivně a tento rozdíl „světů“ přehlíží), přičemž za ním lze hledat inspiraci Maxem Weberem (na něj Aron v této věci odkazuje ve svých *Etapách sociologického myšlení* [Aron 1996; srov. Raynaud 1985: 219]), Henri Bergsonem (pro kterého je toto rozlišení důležité při řešení otázky svobody [srov. Bergson 1994]), ale možná také Edmundem Husserlem [k otázce reflexe srov. Husserl 1993: § 15].

Na psychologické úrovni se tento problém neklade také proto, že nerozhodnost nelze žít. Člověk, který si je vědom své konečnosti a jedinečnosti, se rozhodnout musí, „pokud se nevzdává života, musí se vydat k cílům, kterým přikládá hodnotu, když jim podřizuje svůj život. Nebýt toho, všechno by se ztratilo v lhostejnosti, lidé by se ponížili na úroveň přírody, protože by se stali tím, čím jsou nahodilostí jejich narození a prostředí.“ [Aron 1967: 420] Podle Arona tedy není možné neuchýlit se k volbě, zůstat nerozhodnut. Učiněným rozhodnutím přitom podle Arona člověk překonává relativitu dějin. Pokud tomu správně rozumím, je rozhodnutí to, co dějiny pro subjekt jakoby ukotvuje, jejich výklad se má k čemu upřít: „...člověk překonává relativitu dějin absolutní povahou svého rozhodnutí a vtěluje do svého podstatného já dějiny, které v sobě nese a které se stávají jeho vlastními.“ [Aron 1967: 421]⁶ Jak ale odůvodnit *konkrétní* rozhodnutí? To je otázka, která vzniká teprve v reflexi: Jak překonat partikularitu volby?

Aron se domnívá, že do jisté míry lze této partikularitě uniknout tím, jak je subjektem poznávána. Jen do jisté míry proto, že ani toto poznání vlastní partikula-

⁶ Podobně je tomu na úrovni společnosti: „Kdyby Západ ještě dnes choval důvěru ke svému poslání, napsali bychom, kolektivně nebo individuálně, univerzální dějiny. ... Takové dějiny činí nemožnými fakt, že Evropa už sama neví, jestli dává přednost tomu, co přináší, nebo tomu, co potírá.“ [Aron 1967: 361]

rity nemůže být úplné, platí pro ně stejná omezení jako pro všechno historické poznání, reflexe je s to ukázat nutnost rozhodnutí, nemůže ale zjevit pravdu dějin, protože je sama v dějinách [srov. Aron 1967: 422].⁷ Člověk se tak v reflexi dostává na cestu hledání pravdy, aniž by ji kdy mohl celou odhalit. Relativitu nakonec překračuje v aktu uvědomování si vlastní nedostatečnosti: „...filosofie je právě tímto uvědoměním, které neruší konflikty, skrze něž lidé tvoří své dějiny, které však zachraňuje jednotlivce před *opuštěností*, protože pochopená relativita je již překonána.“ [Aron 1987: 290; zvýraznění J.M.] Poznáváná partikularita je takto uchopena na půdě Rozumu, je překonávána objektivním, byť ne úplným, sebepoznáním. Člověk je vědomým bytím, které si stále klade otázku po své partikularitě, v neustálém pohybu vycházejícím z dialektické povahy jeho existence se stále proměňuje nejen on sám, ale i jeho poznání minulosti, je „nezavršenou historií“ [Aron 1967: 428], stále na cestě za pravdou.

„Pohyb“, „cesta“, oba právě použité výrazy v sobě nesou dimenzi času. Temporalita hraje v poznání i angažovanosti jednotlivce důležitou roli. Podle Arona je podstatnou vlastností lidského poznání i lidské existence neuzavřenost. Lidské poznání je vždy neukončeným dílem, které se v čase vyvíjí, jeho vedoucí princip – hledání pravdy – ale zůstává neměnný. To umožňuje překročení dějin, když „budoucnost zachraňuje minulost“. [Aron 1967: 424] Podobně je tomu i v případě jednání. Konkrétní jednání je sice vždy historicky podmíněné, lze jej ale v novém jednání vykoupit, jestliže reflexí mezi těmito termíny vytvoříme souvislost.

Znamená to tedy, že se musíme s partikularitou konkrétní volby smířit? V jistém smyslu ano, jenomže právě v tom je zároveň i její překonání. Jednání přitom jako by rozhodnutí stvrzovalo, je věčným úsilím o smíření poznávané minulosti a současnosti na straně jedné (poznání nikdy neukončeného, vždy v pohybu) s volenou budoucností na straně druhé (která stejně tak, nikoli nezávisle, podléhá změnám). V tomto jednání je člověk sám sebou, prožívá v něm vlastní svobodu [srov. Aron 1967: 436], ta je v jednání jakoby nesena, vyjadřuje se v něm, a snad je možné za Arona dodat, svoboda se v jednání také *ukazuje*. Sféru jednání lze tak chápat jako sféru absolutna, protože „skutečně lidské a duchovní jednání (*l'action spirituelle*)“, jak píše Aron, „znamená, že jednající bytost se se svým činem (*la conduite*) vědomě ztotožňuje.“ [Aron 1967: 436] Beznaději z toho, že v dějinách neexistuje žádná pravda o dějinách, se zde uniká nalezením sféry absolutního ve světě pohyblivého a nejistého.

Problém druhých

Je tato Aronova dvojí odpověď filosofickému relativismu uspokojivá? Podstatné se v ní zdá být výše uvedené rozlišení psychologické a filosofické roviny, lze ale tyto světy opravdu tak jednoznačně oddělit? Neprostupují se častěji, než by chtěl Aron připustit? Je možné jednou provždy z našeho uvažování vyloučit psychologický aspekt?

⁷ I kdybychom ale naši partikularitu poznávali zcela, znamená to automaticky schopnost ji překonat? To je myslím obecně závažná otázka, i když její kladení není na tomto místě potřebné.

Podívejme se ještě jednou na strukturu uvedeného argumentu, který na první pohled připomíná postup, jakým se Aron v otázce nerozhodnutelnosti mezi hodnotami snažil uniknout tomu, co u Webera považoval za nihilistické sklony.⁸ Je také možné pouze *tvrdit*, nikoliv však *žít* svévolnost volby? V tom totiž spočívá Aronova korekce Webera, jeho vyvedení z hodnotového relativismu. Raynaud vyjadřuje tento základní Aronův argument následovně: „...mohu říci, že všechny reprezentace světa jsou ekvivalentní (stejně pravdivé nebo stejně nepravdivé), ale nemohu myslet tuto tezi, a to nejen proto, že je kontradiktorká, ale především proto, že ji nemohu žít, jestliže bráním platnost hodnot, které jsem si zvolil.“ [Raynaud 1985: 220]⁹ Určitou příbuznost argumentu tu myslím nacházíme, zůstává ale otázkou, jak moc nás přesvědčuje. Jakkoliv nám zůstává k dispozici filosofie, která je hledáním pravdy, zůstává nám také pluralita hodnot, mezi nimiž volíme. Jak rozumět řečené *opuštěnosti*, před kterou nás podle Arona zachraňuje uvědomění si subjektivního omezení? Vpouštíme uznáním vlastní partikularity do našeho světa druhé, jimž rozumíme? Jak se ale s *druhými* smířit?

Jak známo, problém druhého se stal ve Francii od 30. let minulého století důležitým tématem fenomenologie. Subjekt je *druhým* popírán, takový je důsledek redukce bytí druhého na moji představu [srov. Descombes 1995: 30–33]. Později převládá smířlivější náhled, a tak např. Gilles Deleuze rozliší protikladení a diferenci: jiné již není negací, ale spíše alternativou. V tomto pojetí jiného jsme blíže Aronovu problému partikularity volby, znovu nalézáme otázku hodnotového relativismu, a co především, vstupujeme na hlavní scénu postmodernismu. V Aronově úvaze nacházíme určité řešení jedné z otázek, která z popření možnosti absolutní hierarchizace hodnot vzniká, totiž otázky vůle. Subjekt sám pro sebe dokáže zdůvodnit vlastní rozhodnutí, nenabízí se mu žádná alternativa, která by byla stejně hodnotná jako ta možnost, kterou volí. Rozhodnutí je nejen nutné, ale také odpovědné.

Zpochybnění absolutního založení volby ale možná nemusí přicházet jen v reflexi, jak naznačuje Aron, nýbrž také ve zkušenosti – v ní „proti sobě“ mohou stát jednání více subjektů. Takto by však nebylo možné psychologickou rovinu zcela vyloučit. Právě odtud vychází postmoderní přístup k otázce plurality: „...postmoderna

⁸ „Nihilistické implikace některých Weberových textů jsou nepopíratelné. ... To ovšem není jediná tendence, která prochází jeho myšlením. Nietzscheovský nihilismus, ke kterému někdy dospíval, pro něj nebyl ani tak předmětem uvažované volby jako spíše napůl nechtěným důsledkem v jeho očích základního principu, totiž principu nemožnosti vědeckého důkazu hodnotového soudu nebo morálního imperativu.“ [Aron 1997: 51] Aron se nicméně v předmluvě k Weberovým přednáškám snaží ukázat, že redukce Weberova relativismu na nihilismus (zde ve smyslu odevzdanosti člověka nahodilosti rozhodnutí, která jsou v důsledku nemožnosti vědeckého soudu o hodnotách stejně ospravedlnitelná) není nutná. Jedním z hlavních Aronových argumentů je, že Weber zbytečně ztotožnil nevědecké s arbitrárním.

⁹ Na rozdíl od Raynauda čtu Aronův argument tak, že zmiňovanou kontradiktoričnost teze o ekvivalenci hodnot (reprezentací světa) nelze od nemožnosti jejího žití oddělit. Tato teze o ekvivalenci hodnot již patří k nějakému systému, proto se svým žitím sama ztrácí. [srov. Aron 1997: 62–67]

a postmodernismus nejsou v žádném případě vynálezem teoretiků umění, umělců a filosofů. Spíše se naše realita a svět našeho života staly „postmoderními“. ... Reálná je celková situace současnosti a vzájemného prolínání rozdílných konceptů a nároků.“ [Welsch 1994: 12] Reflexe plurality je pak přivedena zpět k otázce žité různosti, jak je kladena v postmoderních úvahách o veřejném prostoru: „*Postmoderní pojetí veřejného prostoru* je ... založeno v přesvědčení, že nic se nedá definitivně zdůvodnit, ale vše kritizovat, tedy že žádné hledisko, hodnota či zájem není samotnou svou podstatou lidštější, důležitější a privilegovanější než jiný. ... V postmoderním veřejném prostoru bychom pak za pravdu považovali „cokoli“, co zvítězí v svobodném a otevřeném střetnutí. Vůli k pravdě tak střídá v postmoderní situaci péče o charakter takového veřejného prostoru.“ [Hauer 2002: 46; zvýraznění v originále]

Aron se nijak nebrání uznání různosti, málo pochopení by ale měl pro princip „anything goes“. Jeho hodnotový relativismus není absolutní, stejně jako ten, který se nám v uvedené charakteristice postmoderního naladění předkládá (znovu by zde bylo možné použít argument paradoxní sebereference, kterým Aron opravuje Webera). Do jisté míry by ale Aron podobné závěry neodmítal, protože stavíme-li se na úroveň základní volby a rozhodnutí, nacházíme většinou neredukovatelnou (ale srozumitelnou) pluralitu, s kterou je třeba nakonec žít: „Vidíme-li v tom nějakou formu anarchismu, pak je tomu tak proto, že jsme uvězněni v teologických reprezentacích. ... Reflexe konečného vědomí není bezmocná, ale absolutních a univerzálních formulí nedosahuje. Jednotlivec v sobě objevuje imperativy, které jej povyšují nad animalitu. ... Ale rozhodnutí, kterým se utváří, platí jen pro něj, soud, který pronáší o druhých, je nedokonalý a relativní stejně jako poznání každého sebou samým a druhými.“ [Aron 1967: 385]

Jakkoliv Aron pluralitu tematizuje, není tato pro něj poslední metou, nezbožšťuje ji, naopak se ptá po jejím překonání. Za „faktem tragédie lidské existence“, píše Raynaud, nachází Aron možnost „šťastného konce“, „ideje Rozumu“, u Arona „idea, že existuje jakási jednota dějin, vychází vstříc naději smíření rozdílných pojetí, která si lidé učinili o sobě samých“ [Raynaud 1985: 217, 221]. Je ale takové smíření u Arona skutečně nadějí, jak naznačuje Raynaud, nebo je stále se vzdalujícím horizontem? Aronova slova nasvědčují spíše druhé možnosti: „Poslání jsou osobní, sociální řády jsou rozmanité a neredukovatelné, i kdybychom v nekončnosti mysleli společnost, ve které by se poslání mezi sebou a s jejich prostředím smířila.“ [Aron 1967: 385, srov. také 382] Právě věčná vůle člověka překonávat vlastní partikularitu však sjednocuje historické dění,¹⁰ dějiny tak nejsou zcela bez významu, byť je třeba myšlenku konečného smyslu dějin odmítnout.

Jak si ale poradit s druhým, který je jiný tady a teď? Raynaud si všímá toho, že si Aron na rozdíl od Webera příliš nepřipouští otázku možnosti porozumění druhým nebo spíše hranice srozumitelnosti druhého [srov. Raynaud 1985: 216]. Aron možná opravdu neproblematizuje „střet“ s jiným. Pro Arona je druhý stejný svou rozumovostí, teprve v reflexi mohu nahlédnout, že druhý zpochybňuje mou volbu. Co

¹⁰ Jde o ozvuk Weberovy představy postupující racionalizace?

je ale důležité, a co Arona odlišuje i od „čestného postmodernismu“ Lyotardova typu, je jeho důvěra v Rozum, nebo přinejmenším nostalgie po něm, a tedy i odmítnutí ideje nesouměřitelnosti, pokud se nechceme vzdát naší představy lidství, jehož podstatou má být sdílení. Různost je tak možné žít.

Je každodenně samozřejmé, že ani takováto naděje vkládaná v lidskou rozumovost nás nezabavuje nezbytností dalších úvah o skutečně žité různosti. Ani v nejmenším zde ale nejde o obvinění Arona z přehlížení rozsahu důsledků, které s sebou partikularita volby přináší. Jeho pozornost byla na tomto místě zkrátka směřována jinam. Tak, jak Aron tuto otázku uchopil, problém druhých samozřejmě nevyčerpává, nevyčerpává však ani tu jeho část, která se obrací k subjektu. K tomu se totiž obrací i existencialismus, který kritizoval příliš technický názor na lidské soužití, jaký byl i zde v souvislosti s postmoderním uchopením problému naznačen [srov. Mounier 1962: 109; Černý 1992: 32]. Existencialismus se naopak zajímá o vztah existence k existenci s mnohem větším důrazem právě na subjekt, který je přítomnosti druhého vystaven, v druhém vidí „apel osoby k osobě“ (Černý), a dokonce ohrožení. Jakkoliv je snad možné Aronův *Úvod* označit za existencialistické dílo, je toto další směr, kterým se Aron nevydal.

Aronův existencialismus

„Existencialismů je prý tolik, kolik je existencialistů,“ píše Václav Černý ve svém *Prvním sešitě o existencialismu* [Černý 1992: 25]. Otevřená společnost, řeklo by se. Co ale vedlo Aronovy interprety k tomu, aby jej k této společnosti přiřadili, aby jeho *Úvod* označili dokonce za první spis francouzského existencialismu?

Se Sartrovým existencialismem bývá *Úvod* poměřován možná díky intenzivnímu přátelství, které po dlouhou dobu Arona a Sartra spojovalo, jako kdyby bylo možné existencialismus na Sartra cele redukovat. Samozřejmě tatam je móda vulgarizovaného existencialismu, ve které málokdo tušil, jak podotýká Emmanuel Mounier, že „existencialismus představoval nejbohatší a nejvydatnější proud současné filosofie již v době, kdy se velký talent Jeana-Paula Sartra zajímal o mnohem bezprostřednější aspekty sklenice marmelády než o ty odkrývané existencialistickou psychoanalýzou“ [Mounier 1962: 8]. Zůstává nicméně historickou skutečností, že Sartre věnoval Aronově práci nemalou pozornost, čehož tradovaným dokladem je i věnování, které vepsal do Aronova exempláře *Bytí a nicoty*: „Mému věrnému příteli Raymondu Aronovi, aby se mu lépe psalo ‚proti módě existencialismu‘, tento ontologický úvod k *Úvodu do filosofie dějin*...“ [Sartre citován in Baverez 1993: 127]. Co tedy najdeme v Aronovi písčím „proti módě existencialismu“ existencialistického?

Pokud se na tomto místě podřídíme zmíněné tradici a poukážeme na některé paralely mezi Aronem a Sartrem, pak s vědomím mnoha „ale“, která se s takovým přístupem pojí. Tím prvním je hned to, že ke srovnání bude použita mj. Sartrova přednáška *Existencialismus je humanismus* z roku 1945, která, jak známo, byla koncipována pro široké publikum. Na úrovni, na které se budeme v této krátké kapitole

pohybovat, snad proto ale nehrozí nějaké závažnější pokřivení, i když hlubší analýza by se s takovým postupem nemohla spokojit. Dále, v rozkrývání společného není třeba hledat více než spolukladení, juxtapozici. Nejde o tvrzení nějakých přímých inspirací nebo výpůjček, protože to, co někdy nacházíme u Arona i u Sartra, třeba původně patří Husserlovi, Heideggerovi nebo jiným. A konečně je třeba mít na paměti, že cílem této kapitoly je pouze poukázat na některé existencialistické prvky v Aronově filosofii, a že tedy bude odhlíženo od rozdílů, které bychom jinak mezi Aronem a Sartrem našli stejně lehce, jako mezi nimi nacházíme paralely (např. Sartrovo pojetí svobody se neshoduje s pojetím Aronovým). Rozhodně zde tedy nepředkládáme *srovnání* mezi filosofií Sartrovou (potažmo existencialistickou) a Aronovou, nýbrž pouze poukážeme na některé vybrané *průniky* jejich úvah. Dříve než se zaměříme jen na několik výraznějších příkladů této souběžnosti, nechť je nám na okamžik dovoleno zpronevěřit se vlastnímu rozhodnutí nevšímat si rozdílů, protože alespoň jedno by mělo být řečeno: *Nálada* Aronova existencialismu, pokud o něčem takovém můžeme mluvit, není stejnou náladou, s jakou se setkáváme u pozdější existencialistické filosofie. Jakkoliv neexaktní se taková poznámka může jevit, jde snad o něco podstatného, co může být zapomenuto, pokud na danou hladinu *Úvodu* nahlížíme příliš zaujatě. Podívejme se ale konečně podrobněji na to, co nás vlastně o existencialismu *Úvodu* opravňuje hovořit.

Svět, který získává význam teprve v uchopení subjektem, svět vždy interpretovaný, situovanost subjektu, jeho zvláštnost, osamělost, jeho transcendování sama sebe v sebe-projektu, který zpětně tvaruje jeho minulost, dramatická povaha existence člověka, to vše najdeme u Arona i u existencialistů. Se Sartrem pak, zdá se, Arona nejzjevněji spojují tři myšlenky.

Výrok „Člověk je nezavršenou historií“ hraničí s banalitou, píše v závěru své knihy Aron [Aron 1967: 428]. Aron i Sartre odvozují tuto formuli v zásadě stejně, pro oba je klíčová faktická svoboda, ve které se člověk, zbaven bohů, ocitá. Pro Sartra je to teze, která je domyšlením faktu opuštěnosti člověka Bohem, je dotažením ateistické pozice osvícenství, v jehož rámci sice byla „idea Boha-stvořitele uzavřena do závorek kritiky“, jemuž ale chyběla „důslednost, aby s ideou Boha-stvořitele podrobilo kritice i primát esence“ [Janke 1995: 106]. Aron vlastně dospívá ke stejnému závěru, jen klade větší důraz (avšak pouze ten vyslovený) na neudržitelnost deterministických představ a na nemožnost jiné než triviální koncepce lidské přirozenosti. Pro Aronovu filosofii dějin je pak svrchovaně důležité, že tvrzení „existence předchází esencí“ je možné transponovat na lidstvo jako celek, na dějiny.

Člověk tedy teprve vytváří sama sebe, a to prostřednictvím vlastních činů, kterým předchází rozhodnutí. Opuštěný je postaven před nutnost volby, v níž nenachází opory: „...nemám a ani nemohu mít odvolání k nějaké hodnotě, která by mě zbavila toho, že jsem to já, kdo udržuje hodnoty v bytí. Nic mě nemůže ochránit přede mnou samým, odtržený od světa a od své podstaty onou nicotou, jíž *jsem*, musím uskutečnit smysl světa a své podstaty. O tom všem rozhoduji sám, neospravedlnitelný a bez omluvy.“ [Sartre 1980: 75] Jakkoli ale podle Arona i Sartra jednotlivec svojí volbou volí sám sebe, nacházíme mezi nimi určitý rozdíl v akcentu. Aron zdů-

razňuje, že se volba nachází v dialektickém vztahu k poznání (a nikoliv tedy „v hazardním osamění a zcela potmě“ [Černý 1992: 30]), a jestliže se zajímá o legitimitu konkrétní volby, činí tak trochu v jiném smyslu než Sartre. Aron se sice také ptá, jak odůvodnit vlastní volbu, jak překonat její partikularitu, tato otázka se mu ale vnučuje spíše jako součást vědecké optiky usilování o univerzální, o pravdivost. Sartre problém staví jinak: „Vybrat si bytí toho nebo onoho znamená současně potvrzovat hodnotu toho, co volíme, neboť si nikdy nemůžeme zvolit zlo...“ [Sartre 2004: 18] Odpovědnost a s ní spojená *úzkost* (*l'angoisse*) tak překračuje sféru subjektu, již to není jen odpovědnost za vlastní jednání, ale také odpovědnost za svět jako takový, za volbu humanity. V každou chvíli jsem v mém jednání vzorem, kdo ale přitom dokáže, že „jsem opravdu určen k tomu, abych lidstvu vnutil (*imposer*) svoje pojetí člověka a svou volbu?“ [Sartre 2004: 20] Pro Arona i pro Sartra jde o problém spojený s druhými, jak již ale bylo naznačeno v předešlé kapitole, jejich starost není totožná. Univerzální platnost je pro Arona synonymem objektivitu, ta je zároveň platností nadčasovou a platností pro všechny [srov. Aron 1967: 9]. Právě skrze problém objektivitu jsou druzí do Aronovy problematiky vtaženi. Sartre nachází univerzálně jinde, všeobecná závaznost vlastní volby je tím, co způsobuje úzkost. Zdá se, že zatímco Aron chce k univerzalitě dospět, Sartre z ní vychází.

Ačkoliv žádná přirozenost nepředchází lidskou existenci, něco společného všem lidem přesto nacházíme. Pro Sartra je to *úděl* – nutnost být ve světě, pracovat v něm, nacházet se v něm v prostředí jiných lidí, být smrtelný, muset volit sám sebe a svět [Sartre 2004: 41–43] – pro Arona je to spíše rozumová sebereflexe. Aron si klade otázku překonání partikularity a podobně jako Sartre nachází absolutní povahu jednání, angažovanosti. Jednání je přitom oběma považováno za nutné a vlastně nevyhnutelné. Pro Sartra je jednání samotnou podstatou existence: „...skutečnost spočívá pouze v činu ... člověk je jen svým projektem, existuje jen potud, pokud uskutečňuje sebe sama, je tedy jen souhrnem svých činů, pouze svým životem.“ [Sartre 2004: 34] Člověk se ve svém jednání snaží překonat podmínky, které ho svazují, a v tomto snažení se podobá jiným lidem. Pro Arona je obranou (ke které není možné se neuchýlit) proti nicotě již volba, jednání vyplývá z úsilí o smíření sama se sebou. Člověk, který je ve své podstatě konečný a omezený, se musí rozhodnout, „pokud se nevzdává života, musí se vydat k cílům, kterým přikládá hodnotu, když jím podřizuje svůj život. Nebýt toho, všechno by se ztratilo ve lhostejnosti, lidé by se ponížili na úroveň přírody ... člověk určuje sám sebe a své poslání, když se poměřuje s nicotou.“ [Aron 1967: 420–421] Jak je z těchto posledních slov patrné, i zde se rýsuje možnost těsnější blízkosti mezi Aronem a Sartrem. Ani v tomto případě ale nezacházejme dál, je snad lepší zdržet se spekulací na místě, které by si zasloužilo poctivější analýzu.

V těchto několika příkladech měla být alespoň naznačena cesta, po níž by se bylo možné vydat za účelem konkretizování častého obecného tvrzení příbuznosti mezi Aronem a Sartrem. Nacházíme-li u Arona některé existencialistické prvky, nekvalifikuje jej to ještě k zařazení mezi existencialisty. Aronovi v *Úvodu* nejde *předně* o lidskou existenci, její zkoumání považuje za důležité s ohledem na povahu lidské-

ho poznání, které na poznávajícím subjektu závisí, a s ohledem na lidské jednání, které je motivované. Aron se obrací k subjektu proto, že v epistemologické analýze odhaluje oslabenou hranici mezi tímto subjektem a tím, co poznává.

Závěr

Mohli bychom Aronovi vytýkat, že si sice odpověděl na otázku, jak může být socialistou, že ale nechal stranou všechno to, co nám dnes připadá jako nejdůležitější, totiž *jak různost žít*. Jeho doba si ale možná žádala odpovědi na jiné otázky, než které nás znepokojují dnes (oprávněně?), vždyť hlásat nutnost volby a činu ve Francii roku 1938, to samo o sobě již něco znamenalo. Na druhou stranu se nelze ubránit dojmu, že naléhavost doby diktovala Aronovi více než jen podobu otázek, které si kladl. Nejtrvalejší hodnotu bychom dnes zřejmě přisoudili jeho analýze trojího vztahu mezi člověkem a dějinami, přesto bychom mohli mít i na tomto poli určité pochybnosti o nadčasovosti Aronových úvah. Proč třeba považovat za základní volbu rozhodnutí o přijetí nebo odmítnutí stávajícího režimu? Mezi jakými režimy bychom se dnes mohli rozhodovat? Velmi dobře ale dokážeme porozumět tomu, proč právě takovou volbu mohl Aron mít za klíčovou na konci třicátých let 20. století, a můžeme tomu porozumět snad ještě lépe, pokud se shodneme s Aronovým přítelem Canguilhem na chápání války jako „přirozeného střetu sil mezi rozdílnými režimy lidství“ [Canguilhem, Planet citováni in Sirinelli 1995: 144]. Tato „sociologizace“ škodí ale ve skutečnosti Aronově filosofii méně, než se může zdát, protože její otázky neruší. Aron nabídl originální cestu k problému (politického) jednání, na jejímž začátku i konci je subjekt. Na řečeném konci je ale tento subjekt očištěn od skepse, kterou mohl na své cestě získat. Aronovou odpovědí na otázku hodnotového relativismu, po omezení jejího pole působnosti, je smíření, smíření se s nedokonalostí poznání a smíření se (nebo lépe „smiřování se“) se sebou samým skrze jednání. Ukázali jsme, že se tak otevírá problematika žitého vztahu k druhým, kterou Aron sice explicitně nerozvíjí, v jejímž rámci ale naznačuje směr, jakým se vydat.

Jednání představuje v Aronově filosofii oblast absolutního, něco pevného uprostřed nestálého. Je ale oprávněné tvrdit, že je to právě jednání, které nás má chránit před anarchismem filosofického relativismu? Lze nalezení oblasti absolutního považovat za vítězství nad tímto relativismem? V jistém smyslu možná ano, avšak mnohem důležitější se nám zdá propojení různého (druhých) tkanivem Rozumu. Teprve toto propojení umožňuje ono smíření, o němž Aron mluví jako o překonání relativismu.

JAN MARŠÁLEK studuje sociologii na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze a filosofii na École normale supérieure v Paříži.

Literatura

- Aron, Raymond 1935. *La Sociologie allemande contemporaine*. Paris: Alcan.
- Aron, Raymond 1967. *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond 1971. *De la condition historique du sociologue. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 1^{er} décembre 1970*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond 1972. „Science et conscience de la société”. Pp. 9–37 in *Études politiques*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond 1987. *La Philosophie critique de l'histoire*. Paris: Julliard.
- Aron, Raymond 1996. *Les Étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond 1997. „Préface”. Pp. 9–69 in Max Weber. *Le Savant et le politique*. Paris: Plon.
- Aron, Raymond 2003. *Angažovaný pozorovatel*. Praha: Mladá fronta.
- Baverez, Nicolas 1993. *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*. Paris: Flammarion.
- Bergson, Henri 1994. *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*. Praha: Filosofia.
- Cuin, Charles-Henry, Gresle, François 2004. *Dějiny sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Čapek, Jakub 2003. „Bergsonovo pojetí svobody”. Pp. 65–90 in Jakub Čapek (ed.) *Filosofie Henri Bergsona*. Praha: OIKOYMENH.
- Černý, Václav 1992. *První a druhý sešit o existencialismu*. Praha: Mladá fronta.
- Descombes, Vincent 1995. *Stejně a jiné. Čtyřicet pět let francouzské filosofie (1933–1978)*. Praha: OIKOYMENH.
- Halbwachs, Maurice 1997. *La mémoire collective. Édition critique établie par G. Namer*. Paris: Albin Michel.
- Hauer, Tomáš 2002. *S/Krze postmoderní teorie*. Praha: Karolinum.
- Havelka, Miloš 2004. „Co může znamenat ‚filozofie‘ v tzv. ‚filozofii dějin‘”. *Dějiny-teorie-kritika* 1 (2): 191–211.
- Husserl, Edmund 1993. *Karteziánské meditace*. Praha: Svoboda-Libertas.
- Janke, Wolfgang 1995. *Filosofie existence*. Praha: Mladá fronta.
- Mannheim, Karl 1991. *Ideologie a utopie. Přednášky a eseje*. Bratislava: Archa.
- Mounier, Emmanuel 1962. *Introduction aux existentialismes*. Paris: Gallimard.
- Raynaud, Philippe 1985. „Raymond Aron et Max Weber. Épistémologie des sciences sociales et rationalisme critique”. *Commentaire* 8 (28–29): 213–221.
- Sartre, Jean-Paul 1980. *L'être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard.
- Sartre, Jean-Paul 2004. *Existencialismus je humanismus*. Praha: Vyšehrad.
- Sirinelli, Jean-François 1995. *Deux intellectuels dans le siècle, Sartre et Aron*. Paris: Fayard.
- Welsch, Wolfgang 1994. *Naše postmoderní moderna*. Praha: Zvon. České katolické nakladatelství.

Sociolog fascinovaný jedinečným: epistemologie Raymonda Arona*

MAREK SKOVAJSA**

Fakulta humanitních studií UK, Praha

A Sociologist Fascinated by the Singular: The Epistemology of Raymond Aron

Abstract: This article analyses the recurring topics in the epistemology of the leading 20th-century French sociologist and political theorist Raymond Aron, drawing on his doctoral dissertation *Introduction à la philosophie de l'histoire* (1938) and on a range of works he published in his later years. The author first discusses six different reasons for Aron's conspicuous absence from many contemporary handbooks on the social sciences: his deliberate avoidance of developing a system in his work, his disinclination towards abstract theorising, his lack of interest in empirical research, and his refusal to specialise in one field, and also the changes that occurred in the social scientific context in which his work was received and changes in the surrounding political and social circumstances, most notably the collapse of the communist regimes. The author notes that a major feature in Aron's epistemological thought was his neo-Kantian awareness of the limits of strictly scientific knowledge, which he identified with the domain of causal analysis. The second crucial theme, recurring throughout Aron's work, is the indispensability of philosophy for providing the foundations for social scientific analysis, always in need of being positioned with respect to values. His enduring interest in international relations and contemporary history is taken as an indication of the third basic element of his epistemology: a passion for the analysis of singular events. The author concludes that, given his preoccupation with the singular and the particular, the key, albeit somehow implicit, aspect of his epistemology is the capacity for judgment in the Kantian sense.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2005, Vol. 41, No. 5: 841–861

Na případu Raymonda Arona, sociologa, filosofa a politologa, jehož význam pro vývoj sociálních věd stále čeká na spravedlivé zhodnocení, je nápadné, že na rozdíl od řady dalších světově uznávaných francouzských intelektuálů jeho i mladší generace (Sartre, Lévi-Strauss, Barthes, Foucault, Bourdieu) Aronův vliv ve Francii i mimo ni v posledních dvou desetiletích podle řady náznaků slábne. Jeho odkaz jistě zůstává živý v okruhu přímých žáků a pokračovatelů (jako např. Pierre Hassner, Alain Be-

* Tato stať vznikla s podporou výzkumného záměru MŠMT MSM0021620843. Autor děkuje recenzentům za cenné náměty k úpravám textu.

** Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Marek Skovajsa, Fakulta humanitních studií UK, U Kříže 10, 156 00 Praha 5 – Jinonice, e-mail: marek.skovajsa@soc.cas.cz.

sançon, Jean Baechler, Annie Kriegel, Jon Elster, Martin Malia a další [srov. Baverez 1993: 321]), ale mimo něj jako by se ozvuky Aronova díla postupně vytrácely. Není proto nadsázkou, ale konstatováním faktu, jehož příčiny může být zajímavé zkoumat, když Miloslav Petrusek v tomto čísle *Sociologického časopisu* hovoří o Aronově „zmizení“ ze soudobých, dokonce i francouzských společenských věd [Petrusek 2005]. Skutečně, Aronovi se přihodilo to, co se u jiných francouzských intelektuálů prvního ranku dnes jeví jako téměř nepředstavitelné, totiž že si jej na reprezentativitu aspirující přehledy sociálních věd 20. století mohou dovolit pominout. Řada příruček pojednávajících o „velkých sociálních teoreticích“ a „nejdůležitějších společenskovědních teoriích“ 20. století vydaných v posledních letech v prestižních britských a amerických nakladatelstvích Arona nejen nezařazuje mezi autory natolik významné, aby jim byla věnována samostatná kapitola nebo heslo, ale dokonce na něj nenajdeme odkaz ani ve jmenném rejstříku. Kupříkladu Ritzerův úspěšný přehled moderních sociologických teorií Arona sice zmiňuje, ale pouze jednou, a to jako předchůdce Pierra Bourdieu na Collège de France [Ritzer, Goodman 2004: 388].¹ O neméně závažné formě Aronovy intelektuální neexistence v současných sociálních vědách svědčí skutečnost, že nenašel místo nejen v globálních kompendiích sociální teorie, ale ani v publikacích zaměřených na oblasti, jimž se systematicky věnoval, jak to dokládá nedávno vydaná příručka historické sociologie sepsaná okruhem jistě nikoli marginálních současných autorů [Delanty, Isin 2003]. Tato signifikantní absence vede k zamyšlení: je nikoli naprosté, ale povážlivě rozsáhlé ignorování Arona současnou sociologií projevem definitivního historického odsudku jeho díla a zakládá se na dobrých důvodech, či nikoli?

Tato stať se nejprve pokusí stručně nastínit důvody, které mohou stát v pozadí za nezájmem, kterého se Aronovi dnes ve velké míře od společenských věd dostává. Poté přijde na řadu protiotázka: co z Aronova myšlení si mohlo podržet svou platnost navzdory neúprosnému běhu času pro dnešek a možná i pro zítřek? Odpověď se budeme snažit najít v oblasti, která není vázána na proměnlivou politickou a sociálněekonomickou situaci dne, jíž se jinak Aron věnoval možná více než dostatečně – v Aronově epistemologii. Nejprve se soustředíme na Aronovu uznávanou (ale proto ještě nikoli nutně studovanou a známou v té míře, v jaké by si to zasloužila) ranou studii o filosofii dějin [Aron 1986], poté na vybrané Aronovy texty epistemologické a metodologické povahy z 50. až 70. let minulého století.²

¹ Právě Bourdieu přitom ve své kritice francouzského univerzitního systému *Státní šlechta* Arona zmiňuje pouze tehdy, když chce uvést příklad exponenta konzervativních sil, který údajně měl posloužit technokratické elitě jako nástroj při likvidaci fenoménu nezávislého intelektuála, jehož zosobněním byl dle Bourdieu ve Francii Jean-Paul Sartre [Bourdieu 1989].

² Mimo pozornost této studie však zůstane Aron z jedné ze svých nejsilnějších stránek, která má navíc blízkou souvislost s epistemologickými otázkami: jako vynikající interpret klasického i novějšího sociologického dědictví.

1. Šestero důvodů Aronovy „neexistence“ v současných sociálních vědách

Dnešní opomíjení Arona si žádá vysvětlení, které může vrhnout trochu světla nejen na osobnost francouzského sociologa, ale také na dnešní sociální vědy. Proč Aron „mizí“? Zde se pokusíme pouze načrtnout některé možné odpovědi, z nichž nejspíše žádná neposkytuje dostatečné vysvětlení sama o sobě, ale každá k výslednému efektu přispívá svým nezanedbatelným dílem.

O tom, že v poměru části sociálních vědců k Aronovi bylo něco krajně kritického již v době, kdy vnější politicko-sociální kontext (studená válka) zůstával prakticky stejný jako za Aronova života, svědčí soud, který o něm vynesl odborník na mezinárodní vztahy Urs Luterbacher v čísle časopisu *International Studies Quarterly* věnovaném zhodnocení Aronova celoživotního díla. Luterbacherův článek vytýká „frustrovanému komentátorovi“ Aronovi eklekticismus a skepticismus, které byly údajně příčinou toho, že „ve své metodologické orientaci nedokázal překonat omezení svého prostředí a využívat nepopiratelnou šíři svého vědění a zájmů konstruktivním způsobem“ [Luterbacher 1985: 48]. Co však víc, Aron „nebyl schopen intelektuálně se povznést nad zmatky a spory své doby“ a jeho „částečné a neúplné“ dílo odráží „nekonečné hledání tradičního filosofa ztraceného uprostřed nastupujícího vědeckého stylu v sociálních vědách...“ [l.c.]. Jádrem kritiky se jeví tato poslední poznámka: Aronův styl vědecké práce není shledán na výši doby. Pro to lze najít nejméně šest různých důvodů.

1.1 Chybějící vůle k systému

Předně, Aron nebudoval systém a nesnažil se založit školu, ač by bylo mylné představovat si ho jako solitéra, kterému nezáleželo na tom, zda vůbec někdo dochází na jeho semináře. Ze vzpomínek pamětníků je patrné, že kolem Arona se pohybovala, zřejmě i díky jím vědomě uplatňované strategii, skupina obdivovatelů a sympatizantů [srov. Fleischmann 2001]. Zcela jistě však neměl, nebo v sobě účinně potlačoval, *esprit de système*, který by jej vedl ke smělým novým konceptualizacím, a velmi často (ač ne vždy, jak ukazuje např. jeho originální pojetí industriální společnosti) dával přednost analytickému uchopení a kritice koncepcí, jež vytvořili jiní. Tento sklon jeho myšlení, sám o sobě jistě nijak závadný, a naopak nedocenitelný např. z pedagogického hlediska, se může stát zdrojem obvinění z eklekticismu ve chvíli, kdy Aron začne být poměřován kritérii, podle kterých jsou hodnoceni originální tvůrci systémového založení. Je však to, co se může jevit jako eklekticismus, skutečně eklekticismem, pokud pro něj v autorově myšlení existuje přesvědčivé zdůvodnění? Na tuto otázku se pokusí aspoň zčásti odpovědět následující oddíly této stati. Aronovu myšlení samozřejmě nechyběla systematickosti, ale o systematickosti (ve smyslu pregnance základních tezí, získávání dalších pouček logickým odvozováním z axiomů a důsledné interpretace fakt v jejich světle) neusiloval. Není jistě náhoda, že Lévi-Strauss nazval své ohlédnutí za Aronem „Aron měl vše, co já jsem postrádal“ [Lévi-Strauss 1983]. Zřejmě toto tvrzení platí i obráceně, Aronovi lévi-straussovská vůle k systému prostě chyběla.

1.2 Teoretická střízlivost a preference pro jednotliviny

Neochota budovat vlastní systém u autora, který zakládal významnou část své kritiky ideologií, s nimiž nesouhlasil, na tom, že znásilňují skutečnost ve prospěch systémové konzistence, nepřekvapí. Odmítání systému však jistě neznamena, že by se Aron vyhýbal tvorbě teorie. V jeho díle nalezneme celou řadu originálních teoretických konceptů: za všechny uvedme jen industriální společnost, řetězové války nebo totalitarismus. Aronovy „teorie“ jsou ovšem teorie dílčí, jež by bylo obtížné převést, a autor se o to ani nepokoušel, na jednoho společného jmenovatele. Jsou to, dalo by se říci, teorie střízlivé skromné, dočasné, podléhající revizi, kdykoli si to okolnosti vynucují. V tom může spočívat jedna z příčin malého zájmu o Arona v těch končinách dnešních sociálních věd, kde je vysoká poptávka po *grand theory*.

K tématu Aronova teoretizování patří ještě jedna důležitá poznámka. Aron sám přiznává, že jej přitahovalo zkoumání singulárních, historicky jedinečných a neopakovatelných fenoménů. Odtud jeho zanicená obhajoba dějin složených z konkrétních událostí, *histoire événementielle*, proti historii sociálněekonomické à la *Annales* [Aron 1989: 332], odtud také trvalý zájem o historii *as usual*, historii dramatickou, tvořenou jednotlivci, nikoli třídami nebo abstraktními sociálními silami [srov. Aron 1999]. Odtud zájem o studium diplomatických dějin, objasnění singulárních souvislostí mezi politickými událostmi a činy jednotlivých aktérů, odtud ostatně také fascinace pozdního Arona von Clausewitzem, teoretikem válečné strategie a analytikem vždy nutně pouze jednotlivých a jedinečných vojenských rozhodnutí.

Snad není úplně bez opodstatnění paralela, jež se zde nabízí mezi touto stránkou Aronova intelektuálního zájmu a důrazem, který kladla na uvažování o jednotlivém zejména v pozdní fázi své tvorby Hannah Arendtová. Tato autorka, která s Aronem jistě sdílí více než jen téměř shodný rok narození a zaměření na problematiku totalitarismu, věnovala ve své studii o Eichmannovi i v pozdějších textech k politické filosofii velkou pozornost *soudnosti*, neboli schopnosti vynášet soudy o jednotlivém a zvláštním [Arendtová 2002: 25, 113]. Jak dokazuje právě kniha o Eichmannově procesu, Arendtová přikládala soudnosti zcela zásadní význam pro možnost politického společenství, a v důsledku toho i pro přežití lidského druhu. Aron, žák novokantovce Brunschvicga, v jehož myšlení lze pozorovat velmi zřetelné stopy ovlivnění Kantovou filosofií [Hassner 1985], zřejmě kantovský motiv soudnosti nikde explicitně nerozpracovává. Jeho analýzy singulárních jevů prezentované v odborných studiích a také jeho často velebená zdatnost komentátora a analytika konkrétních politických událostí jsou však vynikajícími příklady použití soudnosti v praxi.

Je s podivem, že v sociologii, oboru dnes natolik heterogenním, že v něm je možné očekávat prakticky cokoli, se dosud nezrodila žádná škola rozvíjející koncepci sociologické soudnosti. Stále vlivný scientismus preferuje scholastické *de singularibus non est scientia*. Pak se ovšem analytické myšlení Aronova typu, vyhýbající se systémovosti a schematičnosti a tíhnoucí k jednotlivinám, může jevit některým pozorovatelům jako nevědecké, ba dokonce ztracené „uprostřed nastupujícího vědeckého stylu v sociálních vědách“.

1.3 Nezájem o empirický výzkum

Dalším důvodem, pro který se Aron dnes může jevit jako odepsaná veličina, je jeho více než zjevný nezájem o původní empirický výzkum (nepočítáme-li k němu studium historických dokumentů). Jeho práce s kvantitativními daty je sporadická, ilustrativní a postrádá metodologickou sofistikovanost. Výzkum řečený kvalitativní mu mohl být bližší, nakolik byl kritickým následovníkem rozumějící sociologické školy Weberovy, avšak jiný než tento sám o sobě velmi málo relevantní styčný bod mezi Aronem a kvalitativním bádáním by se asi najít nepodařilo. Je možné, že nálepku skeptika, která mu často bývá přikládána, Aronovi nevynesl ani tak jeho obecný epistemologický postoj, který je kritický, ale proto nikoli nutně skeptický, jako spíše důsledky, které z něj plynou pro oblast empirického výzkumu. Vědomí omezenosti kauzálního poznání a schopnosti porozumět jednání a dílům druhých, o němž bude řeč níže, u Arona přirozeně vedlo k tomu – samozřejmě ne samo, ale společně s jeho převážně historicko-filosofickým vzděláním, s jeho již zmíněným zájmem o jednotlivosti a také s problémy, kterým se věnoval –, že neměl motivaci, aby přičítal původnímu empirickému zkoumání primární důležitost pro vlastní práci.

1.4 Změněný historický kontext recepce Aronova díla

Dostáváme se k dalšímu důvodu, pro který bychom mohli Arona považovat za sociálního myslitele, jehož čas snad již minul. Důvodu tak banálnímu jako platnému, totiž že ve svém myšlení zachovává věrnost autorům, kteří jej formovali v mládí a kteří se dnes mohou jevit jako sice úctyhodné, ale v podstatě téměř prediluvialní postavy náležející již pouze do dějin sociálních věd: Dilthey, němečtí a francouzští novokantovci, Weber, Pareto a ovšem také klasikové sociologie 19. století. Vskutku se zdá, že Aronova epistemologie sociálních věd stojí na úrovni kritické syntézy zejména prvních tří z těchto vlivů, syntézy, jak ukážeme, pozoruhodné a navýsost tvůrčí, zatímco novější tendence již nepřijímal, nebo nanejvýš pro ilustraci vlastních myšlenek pevně zakořeněných v rámci, který nabral zřetelné kontury ve 30. letech minulého století. To však není jistě osud nijak výjimečný. A značná šíře Aronova záberu napříč obory, které ho zajímaly, o níž svědčí množství literatury, již zpracovává ve svých textech, napovídá, že pravidla řehole, kterou si uložil Aron, byla přesně opačná než pověstná pravidla duševní hygieny Comtovy.

Skutečnost, že v Aronově intelektuálním životě, tak jako v každém jiném, lze rozlišit období převážné receptivity a převážné produktivity, kdy se bod přechodu shoduje s krystalizací vlastní vědecké perspektivy, sama o sobě jeho dnešní nezajímavost pro sociální vědy nevysvětluje. Tentýž jev lze totiž pozorovat také u jeho vrstevníků nejrůznějšího politického i teoretického zaměření (Lacan, Lévi-Strauss, Sartre, již zmíněná Arendtová), kteří se postupem času z příruček sociální teorie nevytratili. Jinak tomu je, pokud se podíváme na Aronovo myšlení více z obsahového hlediska. Přihodilo se mu totiž něco, co opět není nijak neobvyklé a co bychom mohli nazvat „vyvanutím radikálnosti“. Typické je to zejména pro jeho disertační práci o fi-

losofii dějin, která, jak říká editorka jejího nového francouzského vydání z 80. let *Sylvie Mesure*, byla ve své době (1938) krajně odvážnou polemikou s pozitivistickým establishmentem, o třicet let později však již představovala ve srovnání s tehdy se rozvíjícím poststrukturalismem velmi umírněnou historickou epistemologií. Ač bývá Aron někdy označován za stoupence historického relativismu a perspektivismu, srovnáme-li jeho nejradikálnější teze s názory filosofů historie z postmoderní školy [srov. např. Lyotard 1993], posun je velmi výrazný. Podstatné pro málo intenzivní recepci Arona v současné postmodernismem ovlivněné sociologii je jistě to, že Aron tendenci k relativismu, která je v jeho raných spisech přítomná, jasně ohraničil a argumenty, které mu k tomu posloužily, potom využíval i v debatách se stoupenci relativismu mnohem vyhraněnějšího [viz např. Aron 1978].

1.5 Antispecialismus

Bylo by závažným opomenutím v portrétu Arona – vědce, kdybychom zde nepřipomenuli, že nebyl oborovým specialistou v dnešním slova smyslu, ale duchem otevřeným hned několika disciplínám najednou. Přinejmenším je třeba uvést filosofii, historii, sociologii a mezinárodní vztahy, měla by však být zmíněna i ekonomie. Jakkoli toto mohlo být v jeho generaci ještě poměrně běžné, u málokoho je stejně nemožné jako u Arona rozhodnout, čím vlastně byl nejvíce. Ve věku, kdy, jak se zdá, se specializace stala pro sociální vědy nevyhnutelným osudem, a to nejen specializace na disciplínu, ale často velmi minuciózní specializace uvnitř disciplíny, se toto jeví jako anachronismus, který je třeba brát se shovívavostí těch, na jejichž straně je vědecká pravda. V Aronově případě se však současné zaměření do několika směrů jeví jako nikoli jen nahodilá, dobou nebo osobními dispozicemi podmíněná, ale naopak jako nutná vlastnost určitého stylu myšlení a vědecké práce.

1.6 Dobová vázanost konkrétních politických analýz

Jako poslední je třeba uvést důvody neaktuálnosti Aronova odkazu, které jsou možná nejvíce nasnadě, ale nemusí proto také být těmi nejdůležitějšími. Ač by bylo chybou a nedocenením podstatné části jeho díla chápat Arona pouze jako „angažovaného pozorovatele“, přesto platí, že komentátorem politických událostí, angažovaným pro určité hodnoty a současně proti jiným, jistě byl. Odtud jeho druhá profese vedle akademické kariéry, profese novináře, o které sám na sklonku života prohlásil, že mu možná sebrala až příliš mnoho energie potřebné na dokončení projektů, které si vytknul jako sociální vědec [Aron 2003: 326]. Zajímavější je však ta rovina Aronovy činnosti, na které se vědec a angažovaný jednotlivec stýkají. Sem patří ona část jeho díla, která ho učinila nejznámějším za jeho života, pro niž získal největší vědecký, ale ještě spíše morální kredit a která zřejmě stojí za jeho stále ne úplně odeznělou oblibou v postkomunistických zemích. O Aronově poučené a důsledné polemice s marxismem a v menší míře s nacismem toho již bylo napsáno dost. Stejně tak o jeho pro-

zíravých postojích k závažným otázkám francouzské domácí politiky, například k alžírské krizi nebo studentským bouřím roku 1968. Je však údělem i sebevýstižnějších konkrétních analýz, že s postupem doby rychle ztrácejí na aktuálnosti.

Případ Aronovy kritiky marxismu si zaslouží podrobnějšího rozvedení. Necháme-li stranou vysokou úroveň Aronovy exegeze Marxových textů, která již sama o sobě představuje dostatečný důvod pro studium Aronovy kritiky marxismu, objevují se přinejmenším další dva důvody:

1. Pouze o konkrétech, nikoli o konceptech a teorii platí, že byla podmíněna svou dobou a ve chvíli, kdy alespoň dočasně „strašidlo“ komunismu přestalo obcházet Evropou, ztratila svou zajímavost. Konceptuální výsledky Aronovy kritiky marxismu lze považovat za aktuální i v současnosti, nakolik kupříkladu Aron-polemik s marxismem byl zároveň teoretikem demokracie, jako je tomu mimo jiné v česky vydané práci *Demokracie a totalitarismus* [Aron 1993]. V míře, v jaké byl Aron konstruktivním kritikem marxismu, byl také teoretikem a analytikem obecných sociálních procesů, stavicím proti marxistickým konceptům vlastní pojetí. Do této kategorie mohou patřit jeho analýzy sociální stratifikace v industriálních společnostech stejně dobře jako úvahy o roli intelektuálů při rozvíjení a prosazování ideologií. Patří sem i studium vztahů mezi státy náležejícími k různým formám industriálních společností, o jaké se Aron pokusil kupříkladu v esejí *Úsvit světových dějin* [česky v Aron 1999].

2. Třebaže se ortodoxně komunistické režimy staly od konce 80. let ve světovém měřítku pouhou anomálií, ve společenskovědní teorii se marxistické koncepte zcela legitimně nadále rozvíjejí. Stovky, ba tisíce stran, které Aron věnoval kritickému zkoumání marxismů a marxistických režimů různého druhu [např. Aron 1970, 1993], proto zůstávají smysluplnou četbou i po roce 1989, jak to ukazuje mimo jiné úspěch Aronových přednášek o marxismu vydaných ve Francii pod názvem *Marxův marxismus* teprve v roce 2002 [Aron 2002].

2. „Mladý Aron“: kritika sociologického rozumu

Přestože seznam možných příčin Aronovy částečné marginalizace v současných společenských vědách je obsáhlý, bylo by unáhlené Arona líčit jako sice pozoruhodnou, ale také efemérní postavu spjatou svými politickými postoji i vědeckým přesvědčením s jistou již uzavřenou historickou epochou. Alternativou k tomu je pohled na Arona jako konzistentního, třebaže umírněně skeptického společenského vědce, jehož konkrétní vědecký styl vychází z vědomě učiněných základních voleb. Právě zde, v oblasti epistemologie, formální struktury konkrétních analýz a metodologie společenskovědního poznání je třeba hledat jednu z nejtrvalejších součástí Aronova odkazu. Příčiny Aronova „mizení“ pak v tomto světle přestávají být nedostatky samy o sobě a stávají se příjemně osvěžujícími výjimkami přežívajícími v určitém konkrétním kontextu společenských věd preferujících jiné přístupy a styl práce.

V žádném jiném textu nepředestřel Aron své metodologické a epistemologické názory v tak čisté a hutné podobě jako ve vrcholné práci svého raného období, hlavní doktorské disertaci z roku 1938 nazvané *Úvod do filosofie dějin. Esej o mezích historické objektivnosti* [Aron 1986]. Tato Aronova práce napadala v prvé řadě, a tak byla i ve své době chápána [srov. Mesure 1986], přesvědčení pozitivistické školy, jež ještě na konci 30. let měla ve Francii rozhodující vliv, že historické a sociologické poznání je možné pojímat jako odhalování objektivních vztahů mezi „fakty“, která existují mimo zkoumající subjekt a nezávisle na něm. Přesvědčení o možnosti poznat objektivní fakta a zákonitosti ústilo do chápání poznání sociálních věd jako poznání kumulativního a plynule přecházelo do kvazináboženského očekávání trvalého pokroku lidstva, jehož základem měl být stálý nárůst vědeckého poznání. Aron, jak známo, proti tomu postavil ve Francii tehdy ještě nezdомácnělé teze německé historické školy, filosofie života a weberovské individualistické sociologie, a zpochybnil jak objektivní existenci fakt a zákonitých vztahů mezi nimi, tak kumulativní povahu sociálněvědního a historického poznání a spolu s tím jako vedlejší důsledek i důvěru v pokrok.³

Je nepochybné, že Aronovu doktorskou práci velmi silně ovlivnily dojmy z historicky přetížené dekády 30. let, kdy se význam historické situovanosti poznávajícího a jednajícího subjektu musel odhalit i pozorovatelům méně vnímavým, než byl tehdy i později Aron. Současně to ovšem bylo také velké téma tehdejší německé filosofie, nepochybně živěné také z pramene vypjaté národní i mezinárodní historické konstelace, ale současně následující vlastní logiku vývoje filosofie a společenských věd v Německu té doby. Po tehdy již většinou nežijících novokantovcích, Diltheyovi a Weberovi, se historicitou okamžiku začala intenzivně zabývat nastupující filosofická generace: Heidegger, Jaspers, Löwith a mnozí další; historická reflexe hrála nikoli nepodstatnou úlohu také u autorů-emigrantů vycházejících z marxistických předpokladů, jako byli Lukács, Bloch nebo Horkheimer a Adorno. Osudovost historie dále podtrhovaly texty módního kulturního pesimismu, kam patří zejména Spenglerův *Zánik Západu* [Spengler 1918–1922]. O tom, že se jednalo o *Zeitgeist* překračující hranice národních společností, svědčí dílo Arnolda Toynbeeho, jehož monumentální *Studium historie* začalo vycházet roku 1934 [Toynbee 1934–1961].

V následujícím rozboru Arovy doktorské disertace se omezíme na několik základních témat, která se jeví jako podstatná pro pochopení jeho stanovisek v otázce platnosti a možností historického a společenskovědního poznání. Stranou naší pozornosti ovšem zůstane téměř úplně motiv, který je z této Aronovy práce disku-

³ Ta ostatně měla v den Aronovy doktorské obhajoby, několik dní po Hitlerově *Anschlusu* Rakouska, jen pramalé oprávnění. Nic však nepodepřelo platnost Aronova výchozího přesvědčení o jedinečnosti poznání historicky situovaného subjektu lépe než sám průběh obhajoby. Zápis porázený Aronovým přítelem otcem Fessardem ukazuje, že členové disertační komise, vesměs vrcholní exponenti francouzského pozitivismu, Arona sice respektovali, ale současně s ním hluboce nesouhlasili. Jeden z nich, Paul Fauconnet, dokonce neváhal položit otázku, zda kritický záměr Aronovy disertace je „dílem člověka posedlého ďáblem, nebo zoufalce“ [Fessard 1980: 378].

tování asi nejčastěji, údajný existencialismus závěrečných kapitol věnovaných pod-
mínkám završení historického poznání, jehož konkrétní subjekt dosahuje reflexí
a volbou vlastních východisek.⁴

Kniha, jejíž podtitul zní *Esej o hranicích historické objektivitě*, ve skutečnosti ne-
pátrá po možnostech a mezích nestranného historického poznání, ale po možnos-
tech a mezích jeho univerzality: Aron se táže kantovským způsobem: „Je možná uni-
verzálně platná historická věda? V jaké míře je taková věda možná?“ [Aron 1986:
10]. Aniž by zcela zavrhl hodnotu historického a sociologického poznání, poukazu-
je na to, že to je vždy poznání dílčí, a jako takové vyžaduje syntézu, kterou může po-
skytnout pouze filosofie dějin. Avšak co je předmětem této syntézy? Můžeme o ní
mluvit ve dvou smyslech, extenzivním a kvalitativním. Filosofie jednak připouští ex-
tenzivní generalizace vztažené k časovým i kulturním totalitám (celá společnost,
kultura, lidský druh apod.), jednak syntetizuje fragmentární vědecké poznání se zá-
kladními východisky jednání poznávajícího subjektu, s jeho hodnotami. Filosofii na
rozdíl od historie nebo sociologie tvoří reflexe dějinné situace poznávajícího sub-
jektu a vede jej k uvědomění si samotného faktu, že je dějinně situován, neboli že
svými hodnotovými postoji je dítětem určité doby a místa. Filosofii dějin je v Aro-
nově schématu historického poznání ovšem třeba chápat jako svorník, nikoli jako
celou stavbu. Tu totiž tvoří poznatky získané konkrétní historickou a sociologickou
analýzou, filosofie dějin k nim přidává reflexi jejich dějinné relativnosti, a tím stav-
bu historického poznání současně překonává i završuje, protože člověk teprve s re-
flexí své dějinné situace získává svobodu k jednání i pravdivému poznání. A co pla-
tí o člověku obecně, platí tu i o historikovi: „(H)istorik je člověk a člověk vždy žije,
jako by byl svobodný... Historik, podoban v tom každému z nás, proměňuje minu-
lost pohledem, který na ni upírá.“ [Aron 1986: 433]

Pokud se o Aronově rané filosofii dějin tvrdí, že je relativistická, pak je na mís-
tě poznámka o tom, co tento relativismus znamená. Vědomí jeho historicity histo-
rické a sociologické poznání sice relativizuje, ale neruší, a relativizuje je nikoli do
podoby nahodile platných nebo neplatných souborů tvrzení, ale vzhledem k sub-
jektu. Filosofická reflexe poznávajícímu dovoluje tuto relativitu jeho historického
a sociologického poznání odhalit a současně ji činí přijatelnou tím, že ukazuje zá-
vislost poznání na jemu předcházejících hodnotových volbách, které vědomě vyko-

⁴ Důvodem, proč zde nevěnujeme pozornost závěrečným pasážím Aronovy knihy, je evi-
dentní změna slovníku, který, ač je v převážné většině textu inspirován především sociologií
a filosofií historie, k závěru přebírá – možná aspoň zčásti i z taktických důvodů souvisejících
s tím, že se jednalo o doktorskou disertaci – bergsonovskou dikci. Přestože jsou v celém tex-
tu o Bergsonovi všeho všudy dvě zmínky (zatímco Weber je citován více než 40 krát), Aron
v závěru tvrdí, že jeho analýza se řídila bergsonovským rozlišením mezi časem a *durée* [srov.
Bergson 1994]. To jistě není jen instrumentální tvrzení, ale dobře poukazuje na to, že tam, kde
se Aron pokouší o syntézu, opouští dosavadní rámec své práce a na nejisté půdě má tenden-
ci přidržovat se běžných dobových filosofických distinkcí. Závěr knihy vedle toho ovšem ote-
vřítá některá vskutku existencialistická témata (výčitky svědomí, láska, věrnost, svoboda, re-
flexe a volba) – ta však tvoří spíše opozici k naprosté většině předchozího výkladu než jeho
organické završení.

nává subjekt. V tomto umírněném historickém relativismu jistě neplatí feyerabendovské *anything goes*. Na druhou stranu ovšem Aron ve své doktorské disertaci ještě zcela neopustil Weberův pesimistický pohled na „polytheismus hodnot“, od kterého se distancoval až v pozdějších letech [srov. Aron 1960: 34] (jinak řečeno, uznával tehdy nejen pluralismus, ale i fragmentaci hodnot [srov. Nagel 1997]). Přesto se nedá říci, že by Aron z relativismu vyvozoval důsledně skeptické závěry. Obsah nevyhnutelné hodnotové volby je subjektu přístupný a v jeho světle může teprve získat sociologické a historické poznání svůj smysl – až do další volby, pokud v ní poznávající upřednostní jiné hodnoty.

2.1 Porozumění a jeho meze

Ke svému celkovému závěru o závislosti sociologického a historického poznání na základních hodnotových volbách, jež vylučuje možnost jeho objektivitu v přísném slova smyslu, Aron dospívá důkladnou analýzou způsobů poznání běžných v sociologii a historii. Postupně zkoumá 1. porozumění, 2. kauzální analýzu a 3. jejich možné syntézy jako tři základní typy poznání dějin a společnosti. Kapitoly věnované porozumění, které vycházejí z německé hermeneutické a rozumějící tradice (Dilthey, Weber), konstatují inherentní nespolehlivost každého individuálního aktu porozumění jinému a nepřekonatelnost pluralismu systémů interpretací (neexistuje jediná možná interpretace díla nebo události, ale ani dějin určité dílčí oblasti, například dějin idejí, nebo, mohli bychom doplnit, dějin sociologie).

Ještě předtím, než na závěr oddílu věnovaného porozumění Aron poukáže na omezenost všech pokusů o porozumění, o něž usiluje jednotlivý subjekt, zasvětil jednu kapitolu kritice myšlenky univerzálních lidských dějin, a zejména snahám o jejich periodizaci pomocí jednoduchých schémat *à la* Hegel nebo Comte. Důvodem nemožnosti univerzálních dějin v tomto smyslu je předně již *institucionální pluralismus* vlastní každé společnosti: „Společnost se rozkládá na instituce, které se bezpochyby mezi sebou spojují, ale nevykazují žádný nutný nebo výlučný princip jednoty. ... (Z)e sociologického hlediska neexistuje jeden jediný způsob pohledu na organizace, a tím spíše neexistuje jediný způsob podřizování jedněch institucí druhým.“ [Aron 1986: 179] Každá sociologie, která se o nalezení jednotného principu sociálního vývoje pokouší, jako třeba sociologie Comtova, vyložená v *Systému pozitivní politiky*, se dle Arona nepozorovaně mění ve filosofii, protože jej musí postulovat nadempiricky. Možnost jednotného historického výkladu je vyvrácena také *hodnotovým pluralismem*, který Aron chápe weberovsky ve smyslu základní neslučitelnosti vyznávaných sociálních hodnot – globální interpretace dějin se podle hodnot různí. Neredukovatelný pluralismus hodnot má tři další důsledky. Předně absenci jednotného cíle dějin, a tím nemožnost ideje pokroku. Současně se dějiny lidstva rozpadají na dějiny jednotlivých kulturních okruhů. Především však pojem dějin jako vývoje nahrazují dějiny jako pouhé dění bez smyslu a cíle (*histoire-évolution* proti *histoire-devenir*). Pro Arona se ovšem rýsuje vysvobození i z dějin-nesmyslného dění: „Uvězněn ve své epoše a začleněn do společnosti se člověk definuje tak, že se situuje a osvobozuje od tyranie minulosti volbou své budoucnosti.“ [Aron 1986: 187]

2.2 Kauzální analýza a její meze

Pojem příčiny, přestože proti němu vystoupili s obviněním z metafyzičnosti již takoví autoři jako Hume či Comte, zůstal v podobě stálého antecendentu základem analýzy vztahů mezi prvky sociálního světa jak v pozitivismu, tak kupříkladu u Webera. Aron postupně zkoumá souslednost jedinečných historických událostí, obecné kauzální vztahy a zákonitosti, a nakonec systémy všeobecného historického determinismu. Pro oblast historické (singulární) kauzality, v níž navazuje zejména na Webera, Aron považuje za základní nástroje kauzální analýzy pojmy adekvátní příčiny a retrospektivní pravděpodobnosti, přičemž zdůrazňuje, jak nutné je nepodléhat iluzi retrospektivní nevyhnutelnosti toho, co se skutečně událo. Historická analýza má dle něj využívat prostředku, kterému se teprve později začne říkat kontrafaktuální konstrukce, a představovat si, co se mohlo stát, aby pochopila to, co se skutečně stalo. Tato v podstatě jen heuristická maxima ovšem pochopitelně nic nezmění na tom, že, jak Aron uznává, singulárním událostem lze přičítat pouze pravděpodobné, nikoli nutné příčiny.

Na poli sociologie, chápané jako „věda odhalující obecné vztahy mezi historickými fakty“ [Aron 1986: 235], jde o nalézání obecných zákonitostí a pravidelností. Aron postupně analyzuje různé typy sociologické kauzality s těmito závěry: přírodní příčiny – nemají nutné následky; jednotlivé sociální příčiny – jsou pouze adekvátní, nikoli nutné; statisticky konstruované sociální příčiny – jsou nutné a jisté, avšak nedeterminují jednotlivce. Závěrečná kapitola oddílu o sociologické kauzalitě je věnována kritice ekonomické teorie Françoise Simianda, podle níž je hospodářský růst podmíněn mírou růstu zásob drahých kovů a s ní spojenou cyklickou fluktuací cen [Simiand 1932]. Aron, který polemikám s tímto ve 30. letech ve Francii velmi vlivným autorem věnuje značný prostor, namítá, že nutnost kauzálních vazeb, jež ve své teorii Simiand postuluje, vyplývá vposledku nikoli z historické nebo sociologické analýzy reálně existujících souvislostí, nýbrž z abstraktní ekonomické teorie⁵ pracující s určitou koncepcí psychologie člověka. I když je dle Arona ekonomie nejvhodnější oblastí pro kauzální analýzu, kritika Simiandovy studie dokládá, že každý komplexní kauzální systém je do sociální skutečnosti projektován z pozice určité teorie. Simiand byl přesvědčen, že odhalil kauzální řetězec, který je skutečný, tj. jeho články i mechanismy kauzálního působení mezi nimi jsou prvky ekonomického života nezávislými na poznávací perspektivě, Aron však tento realismus považuje za falešný. Je možné položit si otázku, zda vůbec lze na základě teoretických předpokladů vepsat konzistentní strukturu kauzálních vztahů také do oblastí, které zkoumají historie a sociologie, podobně jako se to děje, jak jsme právě viděli, v ekonomii [Aron 1986: 279n]. Aronovu zápornou odpověď najdeme formulovanou na obecné úrovni již o několik stránek dříve: v historickém determinismu „(j)sou kauzální vztahy roz-

⁵ Význam pojmu teorie v Aronově spise není jasně definován. Poučný je tento pasus: „teorie, čili racionální fikce“ [Aron 1986: 268]. Jinde autor říká: „každá teorie je parciální a abstraktní: nevyčerpává ani ekonomický život, vždy prostoupený politickými nebo psychologickými vlivy, ani *a fortiori* celek sociálního režimu, jakým je kapitalismus.“ [Aron 1986: 298]

ptýlené, neseskupují se do systému, a nevysvětlují se tak navzájem jako hierarchicky uspořádané zákony fyzikální teorie“ [Aron 1986: 257].

Vedle otázky po hranicích dosahu sociologické kauzality (jak rozsáhlé kauzální řetězce je možné konstruovat) se klade druhá otázka hranic její objektivity (nebo, abychom znovu připomenuli přesný význam tohoto pojmu v Aronově studii: univerzality). Aron určuje její poměrně úzké meze takto: výběr prvků kauzálního vztahu je subjektivní, jsou výsledkem konstrukce ze strany poznávajícího a srozumitelnými se stávají pouze z hlediska historické reality, k níž náleží. V konkrétní sociologické, historické nebo ekonomické analýze tvorba konceptů předchází kauzálnímu rozboru, popis a porozumění proto mají často větší význam než hledání příčin [srov. Aron 1986: 282].

2.3 Systém historického determinismu a jeho meze

Jak jsme právě viděli, Aron podrobil jednotlivé typy kauzality kritice odhalující jejich omezení jak co do dosahu ve smyslu kauzálního působení, tak co do jejich univerzální platnosti, ale zatím pouze u každého typu zvlášť. Stále nebyla úplně vyvrácena možnost, že kauzalita by mohla poskytnout klíč k vyčerpávajícímu porozumění a vysvětlení sociální reality. Toho by mohlo být dosaženo buď kombinací historické a sociologické kauzální analýzy, formulací sociologických a historických zákonů, nebo konečně tím, čemu Aron říká kauzální systematizace, totiž organizací působících příčin do jednotného celku a jejich převedením na jednu společnou nejvyšší příčinu. Analýza všech těchto možností však přináší v zásadě stejný závěr jako u typů kauzality zkoumaných samostatně: každý v dějinách reálně působící determinismus je fragmentární (nakolik se zaměříme na složení kauzálních řetězců) a retrospektivní (nakolik nás zajímá smysl vysvětlovaného jednání získaný porozuměním). Pro determinismus jako historickou nebo sociologickou teorii odtud pak plyne jako důsledek toto: „determinismus není prostou aplikací obecného principu kauzality na dějiny, ale jistou filosofií dějin“ [Aron 1986: 292]. Jakkoli solidní prvky vědeckého poznání jsou vždy v poslední instanci zapuštěny do filosofického podloží, které jim teprve dává legitimitu a orientaci.⁶ Zde má své kořeny podstatný rozdíl mezi vědeckými doktrínami, které o této své závislosti nevědí nebo vědět nechtějí, a přístupy, jež jsou na spolupráci mezi filosofií a sociálními vědami založeny. Později uvidíme, že toto je cesta, po které se budou ubírat epistemologické úvahy zralého Arona.

Tolik souhrnná zjištění Aronovy kritiky historického determinismu, za zmínku však stojí i některé závěry jednotlivých dílčích zkoumání této části jeho práce. Na otázku po možnosti syntézy historického a sociologického kauzálního výkladu Aron odpovídá kladně, přičemž základ jeho argumentace je namířen proti durkhei-

⁶ Ocitujme aspoň jedno příznačné místo: „Stále znovu nacházíme stejnou nejistotu týkající se rytmu časově nebo prostorově integrálních dějin. V předchozí části jsme viděli, že *historik jej dokáže určit hodnotami, které si zvolí, pozicí, kterou zaujme.*“ [Aron 1986: 306; zvýraznění M.S.]

movskému sociologismu. Durkheima kritizoval již v kapitolách věnovaných sociologické a statistické kauzalitě, v níž odmítl především doktrínu primátu synchronních před diachronními vztahy při zkoumání sociálních jednotek. Nyní odmítá jako neopodstatněné tvrzení sociologismu, podle něhož je makrosociologická kauzalita vědecky nadřazená kauzálnímu studiu sledů singulárních událostí. Pozdější Aron obhájce *histoire événementielle* není jistě zcela nepodobný Aronovi roku 1938.

Aronovo pojednání o sociologických a historických zákonech ústí v souladu s celkovou logikou jeho práce ve skeptický závěr, podle něhož jsou zákonitosti více méně náhodnými generalizacemi obdařenými pouze částečnou platností. Sociologické zákony, jako třeba Paretův zákon rozdělení bohatství ve společnosti nebo zákon střídání forem vlády, nepřekonávají, a ve světle toho, co již bylo řečeno, ani nemohou překonat fragmentární determinismus, který jediný je přístupný společenským vědám. Evoluční zákonitosti vývoje kulturních jednotek formulované takovými autory jako Spengler, Toynbee nebo Lamprecht Aron odmítá pro „základní neurčitost a takřka niternou nepravděpodobnost těchto panoramatických vizí“ [Aron 1986: 303]. To jediné, co po Aronově kritice zůstává neotřeseno, jsou vývojové tendence a zákony tendencí, nakolik jsou dílčí a neusilují o vystižení logiky vývoje dějin v jejich celku.⁷

Kapitola o kauzální systematizaci je zajímavá méně pro svou kritiku Schelerovy koncepce ideálních a materiálních faktorů než pro jednu z prvních Aronových teoretických polemik proti marxismu. Konkrétně se zabývá tezí o určující roli výrobních sil v dějinách. Podle Arona by tuto tezi bylo možno doložit jedním ze tří následujících způsobů: 1. *Muselo by se jednat o pozorovatelnou všeobecnou sociologickou zákonitost.* Tak tomu ovšem není, např. politika vykazuje značnou míru autonomie na ekonomickém vývoji. (Hle zárodek pozdější Aronovy teze o „primátu politiky“!) 2. *Kauzální regresí by se dospělo k první nebo skutečné příčině, která by byla ekonomická.* Sama povaha kauzální analýzy však zabraňuje mluvit o jakékoli empirické příčině jako o příčině první. 3. *Argumentace by se opírala o metafyzické rozlišení mezi podstatou a jevovou formou historické skutečnosti.* Tuto cestu Aron odmítá jako neprůkaznou z principu [Aron 1986: 308n]. Na obecné rovině pak uzavírá, že jakékoli snahy o kauzální systematizaci neboli vysvětlení chodu dějin z jediné příčiny, ať je charakteru ekonomického, nebo jiného, jsou nutně odsouzeny k nezdaru.

Aronova studie o filosofii dějin se s marxismem vyrovnává ještě na jiném místě. Je jím kapitola *Filosofie dějin a ideologie* z posledního dílu práce, na jehož počátku autor provádí syntézu mezi rozumějícím a kauzálním způsobem studia dějin. To umožňuje přistupovat k fenoménům, jako je marxismus, a k sociálnímu světu vůbec v jejich neredukované komplexitě. Podstatou Aronovy kritiky je zde zjištění, že i marxismus je – jinak tomu ostatně ve světle toho, co již bylo z obsahu práce představeno, ani nemůže být – filosofie dějin, třebaže nepřiznaná, nikoli věda. Marxistická dialektika dějin nevyplývá z kauzální analýzy, jak to již ukázala předchozí kritika,

⁷ Na tomto místě lze aspoň upozornit na paralelu mezi Aronem a Karlem Popperem, který uznal legitimitu trendů ve své kritice historicismu [Popper 1994: 91].

ale podstatou marxismu a současně i tím, co jej činí ideologií, je filosoficky zdůvodněné očekávání šťastné budoucnosti lidstva. „Avšak tyto anticipace jsou tím, co je (v marxismu – M.S.) první. Nebo přinejmenším je tím prvním odmítání kapitalismu a vůle ničit. Z tohoto odmítání se rodí obraz budoucnosti totožný s perspektivou pohledu na minulost. A právě proto je tato s vůlí svázaná perspektiva svou podstatou relativní, neoddělitelná od volby učiněné v dějinách.“ [Aron 1986: 389]

Aronův ambiciózní pokus o kritiku historického rozumu, zaměřený zejména na odhalení hranic univerzality historického poznání, dospívá k umírněnému skepticizmu. Jsa si jistě vědom náročnosti podobného úkolu Aron nepoložil kritickou otázku klasickým kantovským způsobem, tj. „Je možná historie jako věda?“, ale tážal se po hranicích objektivity (univerzality) historického poznání. Tato formulace otázky mu umožnila vyhnout se nutnosti postupovat pozitivně, tj. najít základ spolehlivosti vědeckého poznání historie v analýze lidských poznávacích schopností, a naopak pro něj otevřela možnost negativního postupu, vylučování z oblasti objektivního historického poznání těch jeho modů, které objektivní nejsou. Hranice objektivnosti historického poznání – je třeba říci, že dosti úzké – ovšem našel přesně tam, kde je bylo možné dopředu očekávat, a snad právě proto také na jednom místě hovoří o „neúspěchu kritiky“ [Aron 1986: 367]. Jak poznamenává Sylvie Mesure [in Aron 1986: 497], objektivní historické poznání se u Arona shoduje s kauzální analýzou, jež je uvězněna ve dvojích hranicích, vnitřních a vnějších. *Zevnitř* je kauzalita, jak jsme viděli výše, omezována fragmentaritou, hypotetičností a pouze pravděpodobným charakterem poznanych souvislostí. Pokud má být kauzálně vysvětlen určitý kulturní nebo dějinný útvar jako celek, musí striktně vědecké kauzální analýze vypomoci filosofie tím, že bude postulovat kauzy a principy, které jsou vědě nepřístupné. *Zvenějšku* je kauzální poznání dějin omezováno nutností porozumět aktérům zkoumaných událostí, přičemž porozumění jako setkání mezi dvěma individualitami není objektivní.

3. Pluralistická epistemologie v díle zralého Arona

V Aronově disertační práci se nacházejí, v rozvinuté formě nebo aspoň *in nuce*, mnohá základní témata jeho pozdější tvorby, z nichž uvedme aspoň tato: primát (nebo přinejmenším autonomie) politiky, epistemologická rozporuplnost marxismu, hodnotová podmíněnost společenskovědního poznání a s ní spojené přesvědčení o nevyhnutelně těsném sousedství mezi sociálními vědami a filosofií. V další části se soustředíme na poslední problémový okruh a pokusíme se ukázat, jakou formulaci mu Aron propůjčil ve svém pozdějším díle.

V imponantním korpusu textů Raymonda Arona vzniklých po 2. světové válce chybí monografie zaměřená na epistemologii a metodologii společenskovědního poznání srovnatelná s jeho disertací. Najdeme v něm však několik pozoruhodných studií a kapitol z knih, které se k této tematice vrací a vyjasňují, rozšiřují nebo modifikují starší stanoviska.

V části své disertační práce věnované problematice kauzality Aron rozlišil tři různé typy kauzálního zkoumání odpovídající různým poznávacím zájmům. *Soudce* nebo *historik* zkoumá příčiny jedinečného činu nebo události; *sociolog* se zajímá o stálé kauzální závislosti mezi hromadnými sociálními jevy; snahou *filosofa* je podřídit veškeré dění schématu kauzálního determinismu. Úkol každého z nich je ovšem možný pouze v hranicích vytyčených Aronovou kritikou historické objektivity. Zkoumání sociální reality – a toto je postřeh, který tvoří jeden z nejzajímavějších motivů, ne-li dokonce základní motiv Aronovy disertace a podnět pro nesmírně náročnou, ale současně nesmírně užitečnou konfrontaci různých výzkumných perspektiv, již toto dílo přináší – však vyžaduje zaujetí nejen jedné, ale několika nebo všech těchto pozic najednou. Chování jednotlivce, jež historik může vysvětlit individuálními příčinami, ať už objektivní nebo významové povahy, současně zapadá do některých z makroskopických souvislostí, které popisuje sociolog. Výklad téhož jevu z hlediska totality, ať už dějin, nebo společnosti, však může podat pouze filosof.

K tomuto zjištění je třeba doplnit jednu upřesňující poznámku, aby nedošlo k nedorozumění. Ač jsou tři rozlišené perspektivy navzájem komplementární, neznamená to, že by se slévaly v jednu. Každá se nadále řídí svou vlastní, od ostatních velmi odlišnou logikou. Avšak současně Aronovo schéma implikuje, že při studiu společností a dějin se uplatní vedle sociologa také historik a filosof. Snad je možné jít ještě o něco dále a říci, že při studiu sociálního světa se tyto tři pozice doplňovat nejen mohou, ale *musí*. Tak tomu bylo v Aronově případě v praxi, a teď se pokusíme ukázat, že i v teorii.

3.1 Sociolog a filosof

V příspěvku „O společenské odpovědnosti filosofa“ [Aron 1964], předneseném v roce 1957 na mezinárodním filosofickém kongresu ve Varšavě, Aron rozvíjí úvahy o úloze filosofů na Západě a Východě při analýze dvou druhů industriální společnosti, v nichž žijí. Filosofie je zde chápána jako hledání posledních cílů, ať už lidské existence, nebo např. speciálních věd, včetně sociologie pojaté jako „objektivní studium a vysvětlení institucí“ [Aron 1964: 298]. Vztah mezi nimi, ač není prost napětí, charakterizuje závislost, jež je vzájemná. Filosof, který vyhlásí za poslední a nejvyšší cíl společnosti kupříkladu rovnost, by byl bez prostředků k jejímu dosažení, pokud nezná reálné důsledky fungování institucí, které k tomuto cíli mají vést. Sociolog by se bez filosofie ocitl ve vakuu, v němž by nebyl patrný smysl institucí, které zkoumá.⁸ Pokud ovšem obě formy industriální společnosti, marxistická i kapitalistická, proklamují, že usilují o stejné hodnoty, pak je úkolem sociologa rozhodnout, které z nich se to daří lépe.

⁸ Sociologické poznání však na druhé straně může vymezovat prostor pro kladení filosofických otázek, například pro otázku po nejlepším politickém zřízení. Toto téma dále rozpracovává kapitola „Od filosofie k politické sociologii“ v Aronově knize *Demokracie a totalitarismus* [Aron 1964: 299; Aron 1993].

Toto, jak je třeba hned přiznat, nikterak originální rozlišení mezi vědeckým zkoumáním objektivních souvislostí a filosofickým nastolením hodnot, může v dnešní době působit jako poněkud archivální, a nadto ještě naivní kus společenskovední epistemologie, již lze v klasické formě najít u Webera. V Aronově myšlení však je ústřední a vzhledem k tomu, že platnost jeho pohledů se většinou potvrdila (na rozdíl od politických názorů řady „solistikovanějších“ intelektuálů), stojí snad za to se jím ještě chvíli zabývat. Předně, jedná se pouze o ideální distinkci, neboť sociolog, nakolik se hodnotových soudů zdržet nemůže, je alespoň pro účely své práce sám filosofem. Ideální distinkci na úrovni osoby zkoumajícího navíc odpovídá analogická distinkce v předmětu zkoumání, kde se hodnoty a fakta vyskytují pouze pohromadě, přesto vědomí, že patří k různým řádům analýzy, je nutnou podmínkou její platnosti.

Daná distinkce má však jeden přirozený skeptický důsledek. Je-li neoddělitelnost filosofa od sociologa skutečně nevyhnutelná a není-li filosofie vědou, pak jí ovšem může být jen obtížně ve striktním smyslu sociologovo úsilí o objektivní poznání společenských institucí. Ať už však vědou není nebo jí je pouze v omezené míře, ostrůvky striktní vědeckosti v sobě obsahuje. V Aronově epistemologii 50. až 70. let se fragmenty vědeckého poznání vkládají do celkového poznání společnosti podobně jako se v *Úvodu do filosofie dějin* vkládala kauzální analýza do celku historického poznání.

Starší epistemologická témata Aron znovu formuluje a rozvíjí ve svém asi nej-systematičtějším poválečném příspěvku k teorii společenskovedního poznání, článku „Věda a vědomí společnosti“ [Aron 1960]. I přes značný rozdíl, který existuje mezi sociologií, již Aron říká syntetická a k níž řadí marxismus nebo Comtův sociologický systém, a empirickou analytickou sociologií americkou, vždy platí, že sociologie je hodnotově podmíněná – i kdyby takovou nebyla již samou povahou vědecké práce, což je nesplnitelná podmínka, získává hodnotovou zátěž jako síla působící ve společnosti. „Objektivní sociologie (tj. *sociologie empirická* – M.S.) se zatěžuje hodnotovými soudy, ježto lidé bezprostředně posuzují sociální fakta jako dobrá nebo špatná, a tak se odkrývání fakt připisuje touze schvalovat nebo kritizovat.“ [Aron 1988: 15] V důsledku toho Aron od sociologů požaduje, aby si byli vědomi svých hodnotových preferencí stejně jako hodnotového náboje sociálních důsledků teorií, které vytvářejí, a v maximální možné míře usilovali o nestrannost.

Aron formuluje šest pravidel nestrannosti sociologického poznání:

1. Vyhybat se svévolnému výběru fakt.
2. Nezaměňovat v teorii konvenční definice pojmů a definice založené na výsledcích zkoumání.
3. Nepředstírat jistotu a přesnou znalost jevů, které jsou svou podstatou mnohoznačné.
4. Neurčovat svévolně, co je a co není podstatné.
5. Neprojektovat do skutečnosti vlastní soudy o přednostech a nedostacích společenského řádu [Aron 1988: 25n].

Tato pravidla autor vzápětí převádí na tři podmínky nestrannosti: empirickou přesnost, teorii a uvědomování si přítomnosti hodnot ve společnosti i ve vědě. Teorii, definovanou jako „vymezení problému a jeho různých aspektů, vypracování pojmů, výčet okolností, determinant, účinků“ [Aron 1988: 28], považuje za zcela nepostradatelnou pro objektivitu vědeckého poznání, což je zajímavá změna perspektivy oproti stanovisku obsaženému v doktorské disertaci (srov. pozn. 5). V otázce hodnotových soudů Aron nepožaduje jejich absenci, kterou pokládá za nemožnou, ale jejich co největší explicitnost. Vědeckost poznání, a zde přicházíme k jádru Aronovy koncepce vztahu objektivního vědění a hodnot, nespočívá v hodnotové neutralitě, nýbrž ve vyváženosti (*équité*). V diskusi s Weberem se Aron přiklání ke kritice hodnotové neutrality, kterou formuloval v 50. letech Leo Strauss (přehled o Straussově a dalších kritikách Weberova konceptu hodnotové neutrality podává Loužek [2005: 421–430, 493–509]): hodnotové soudy nelze nevynášet. I ideální typy v sobě obsahují utopickou racionalizaci, neexistují hodnotově neutrální nástroje sociální analýzy. Aron v důsledku toho odmítá striktní vytěsnění morálního posuzování sociální reality ze sociologie a současně kritizuje Weberovo přesvědčení o základní iracionalitě politických a morálních stanovisek. Tyto dvě věci ostatně patří k sobě, první bez druhé by zlikvidovala možnost sociologie jako vědy směřující k ideálu objektivity.

Aronův postoj k problému bezhodnotovosti poznání pregnančně shrnuje tento citát: „Sociální vědy se snaží nahradit naše vágní vědomí společnosti konceptuálně jasnějším a propracovanějším popisem. Objektivita tohoto popisu není zaručena ani (nemožnou) neutralitou, ani samotnou pravdivostí fakt (z pravdivých fakt lze poskládat nepravdivý portrét). Vědec riskuje zaujatost a má usilovat o vyváženost, když fakta skládá dohromady, když tvoří intelektuální obraz. Avšak zaujatosti se nevyhne a vyváženosti nedosáhne, pokud neodmítne svobodu, již Max Weber připouštěl při konstrukci ideálních typů, a pokud nevytvoří alespoň analytickou teorii poukazující na základní determinanty a dovolující rekonstrukci celku.“ [Aron 1988: 32]

Máme-li shrnout předchozí Aronovy úvahy, pak základními podmínkami vědeckosti sociologického poznání jsou empirická přesnost, konsistence teorie a hodnotová vyváženost. Tam, kde je řeč o hodnotách, měla v Aronově disertaci své místo filosofie. Ať už se však mluví pouze o sociologii, nebo o sociologii úzce propojené s filosofií, podstatné je, že sociologie jako zkoumání objektivních kauzálních souvislostí je u Arona vždy zapuštěna do rámce vymezeného hodnotami badatele. Jen důraz se oproti spisu z mládí posunul od patetického motivu volby k požadavku vyváženosti, ctnosti nejen vědce, ale každého, kdo vynáší soudy.

3.2 Sociolog a historik

Výklad Aronových epistemologických stanovisek by byl neúplný, kdybychom opomenuli tu část jeho prací, které spíše než k obecnému míří k jedinečnému a které jako takové představují určitou syntézu mezi sociologií a historií. Autorovu pozici se pokusíme stručně zrekonstruovat na základě článku „Vyprávění, analýza, interpre-

tace, vysvětlení: kritika některých problémů historického poznání“ [Aron 1974], který autor napsal jako „metodologický dovětek“ ke své studii *Imperiální republika, Spojené státy ve světě 1945–1972* [Aron 1973].

Tématu spolupráce sociologa a historika, propojení mezi hledáním příčin jednotlivé události a studiem kauzálních závislostí pozorovatelných mezi hromadnými jevy, jsme věnovali pozornost již v rámci pojednání o Aronově doktorské disertaci, v níž hrálo důležitou roli jako součást celkové konstrukce historického světa. Vysvětlení jedinečných událostí Aron zjevně považoval za neméně závažný úkol pro vědce než objasnění makrosociologických závislostí, jak o tom svědčí celá řada metodologických příkladů v řadě textů, v nichž se zabývá možnostmi výkladu jednání konkrétních historických osobností (Napoleon, Bismarck, Hitler, Stalin, de Gaulle...). Jeho spisy věnované mezinárodním vztahům a soudobým dějinám i jeho žurnalistické texty o této fascinaci jednotlivým vypovídají neméně dobře. V *Přednáškách o historii* [Aron 1989], které se konaly na Collège de France v 70. letech,⁹ se důkladně zabývá dvěma protikladnými explanačními schémata pro vysvětlení individuálních historických událostí, známým neopozitivistickým modelem kauzální inference z obecných zákonů Carla G. Hempela a modelem vysvětlení pomocí odhadu racionálních intencí aktéra, který v 50. letech formuloval kanadský historik William Dray.¹⁰ Aron si jasně uvědomoval jak výhody, tak meze obou schémat, a obě považoval za použitelná při historickém bádání, třebaže jednoznačně upřednostňoval schéma druhé [Aron 1989: 186].

V práci historika, např. historika systému mezinárodních vztahů, jímž se několikrát během svého života sám stal, Aron považoval za nepostradatelnou formu výkladu vyprávění: „Historie není totéž, co vyprávění, ale některé způsoby historického poznání nemohou nabýt jiné podoby než vyprávění.“ [Aron 1988: 70] *Vyprávění* tu má význam zřetězení událostí a činů podle perspektivy, která umožňuje nahlédnout některé pravděpodobné kauzální souvislosti, jež mezi nimi mohou existovat. Vyprávění dává svému obsahu základní srozumitelnost pomocí rozboru strategií zúčastněných aktérů, ale představuje pouze nejnižší patro vědeckého zkoumání historických událostí. Vyprávění není totéž, co analýza, interpretace nebo vysvětlení (ač je, dodejme nad rámec toho, co o něm říká Aron, v sobě vždy, sice nechtěně, ale přitom nevyhnutelně zahrnuje). *Analýzou* Aron rozumí zkoumání motivů aktérů a okolností událostí, prováděné na historických dokumentech, stejně jako rozbor důsledků strategií popsaných vyprávěním, včetně důsledků pouze možných. *Interpretace* je zasazení události a všech známých fakt do širšího významového celku. *Vysvětlení* je odvození události nebo činu z antecedentů podle některého explanačního

⁹ Citovaný svazek obsahuje dva roční cykly přednášek: *Od německého historismu k analytické filosofii dějin* (1972–1973) a *Výstavba historického světa* (1973–1974).

¹⁰ Hempelův model: událost se vysvětluje aplikací obecného zákona, spojujícího množinu antecedentů s vysvětlovanou událostí jako jejich následkem, na situaci, v níž všechny antecedenty skutečně nastaly [srov. Hempel 1942].

Drayův model: jednání se vysvětluje intencí jednatelů a jeho schopností najít k danému cíli racionálním způsobem odpovídající prostředky [srov. Dray 1957].

schématu. Aron upozorňuje na omezení vlastní všem těmto nástrojům historického poznání: analýza motivů a okolností musí překonat překážku příliš bohaté dokumentace, interpretace se mohou snadno dostat do závislosti na preferencích a vášních historika, v kauzálních soudech nelze nabýt naprosté jistoty. K možnosti vědecké explanace singulárních historických událostí, na rozdíl např. od oblasti monetární historie, kde se domnívá, že byl schopen nalézt vysvětlení dokonce podle hempelovského schématu, se Aron staví natolik skepticky, že explanaci nahrazuje kritikou. Rozlišuje několik typů tohoto poznávacího nástroje. Předně nejjednodušší formu kritiky: srovnání zamýšlených cílů a dosažených výsledků. Dále *kritiku strategickou*, za jejíhož autora označuje Clausewitze a jež se řídí dvěma zásadami: nepřikládat aktérovi, jehož jednání zkoumáme, znalosti, které neměl; uvažovat o tom, co by se stalo, kdyby aktér jednal jinak. Konečně pro svou již zmíněnou knihu o zahraniční politice Spojených států Aron vyvinul vlastní typ, který nazývá *diplomatická kritika*. Její tři zásady jsou tyto: 1. *účelová racionalita*: byly použité prostředky adekvátní účelu? 2. *analýza možného*: mohl aktér za daných okolností zvolit jiné cíle a prostředky? 3. *morálně-politické hodnocení*: byly zvolené cíle a prostředky legitimní? [Aron 1988: 95–97]

Aron se cítí být na základě právě nastíněného rozlišení nástrojů historické práce oprávněn prohlásit, že není nemožné zkoumat soudobé dějiny nestranně. Podmínkou nestrannosti je podle jeho názoru dodržování zásad metody, kterou tvoří čtyři zde popsané prvky: vyprávění, analýza, interpretace a kritika, za předpokladu, že nejsou zaměňovány. Zkoumání současného světa s jeho pravidelnostmi, které jej činí vhodným objektem studia pro sociologa, i s jeho singulárními událostmi, o něž se zajímá historik, se Aron nehodlal za žádnou cenu vzdát: „Dějiny mezistátních vztahů mě zajímají, někdy dokonce uchvacují, protože odrážejí celou situaci lidí i společností.“ [Aron 1988: 95]

4. Závěr

Shrme-li na závěr našeho příspěvku zjištění poslední části, vychází najevo, jak důležité pro porozumění Arona – vědce a Aronovy epistemologie je jeho přesvědčení, že sociolog při zkoumání společnosti splývá buď s filosofem, nebo s historikem, a zpravidla s oběma najednou. Na jedné straně se sociolog nemůže vyhnout nutnosti činit hodnotové soudy, a proto musí na sebe vzít břemeno filosofa, dát jim explicitní vyjádření a snažit se rozpoznat vliv, který mají na jeho poznání. Na straně druhé se též sociolog, pokud se do jeho zorného pole dostanou i jednotlivé události a činy konkrétních aktérů, stává aspoň natolik historikem, aby se musel zabývat problémem singulární kauzality. Ať se vydá jedním nebo druhým směrem, v obou případech narazí na nutnost vynášet soudy o jednotlivém, které se nedají mechanicky odvodit podle předem pevně daných pravidel. Soudnost, v níž Aron nepochybně vynikal, se ukazuje jako základní, třebaže implicitní součást jeho sociologické epistemologie.

Dává Aron svým potenciálním pokračovatelům nějaký návod, jak postupovat při sociologickém zkoumání? Žádnou příručku pro badatele po sobě nezanechal a nezdá se, že by se domníval, že nějaký univerzální metodologický nástroj zaručující správnost analýzy každé konkrétní sociální konstelace vůbec existuje. Učebnice zdravého úsudku, jiná než zkušenost a příklad, neexistuje. V tomto ohledu Aron nebyl dědicem francouzské karteziánské tradice, ale daleko spíše pokračovatelem autora *Kritiky soudnosti*: „Aronovou největší zásluhou je možná to, že zůstal věrný kantovskému postoji i se všemi přiznanými a nevyřešenými rozpory, které to zahrnuje: víra v pokrok, ale také vědomí radikálního zla, víra v jistý osud lidského druhu, ale také v neredukovatelnost osudu individuálního, důvěra v analytický rozum a vědu, ale také uznání jejich omezenosti.“ [Hassner 1985: 33] Cesta, kterou Aronovo dílo otvírá k poznání sociální skutečnosti, je nesnadná, ale hodná následování.

MAREK SKOVAJSA vyučuje na Fakultě humanitních studií UK a působí jako šéfredaktor českých čísel Sociologického časopisu. Po studiích na FSV UK, FF UK a University of York získal v roce 2004 titul Ph.D. v oboru politologie na FSV UK. Věnuje se teorii společenských věd a politické teorii, problematice politické kultury a teoretickým pohledům na občanskou společnost.

Literatura

- Arendtová, Hannah 2002. *Přednášky o Kantově politické filosofii*. Praha: OIKOYMENH.
- Aron, Raymond 1960. „Science et conscience de la société“. *Archives européennes de sociologie* 1 (1): 1–30.
- Aron, Raymond 1964. *Dimensions de la conscience historique*. Paris: Plon.
- Aron, Raymond 1970. *D'une Sainte Famille à l'autre: Essais sur les marxismes imaginaires*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond 1973. *République impériale. Les Etats-Unis dans le monde 1945–1972*. Paris: Calmann-Lévy.
- Aron, Raymond 1974. „Récit, analyse, interprétation, explication: critique de quelques problèmes de la connaissance historique“. *Archives européennes de sociologie* 15 (2): 206–42.
- Aron, Raymond 1978. „Pour le progrès. Après la chute des idoles“. *Commentaire* 1 (3): 233–244.
- Aron, Raymond 1986. *Introduction à la philosophie de l'histoire: Essai sur les limites de l'objectivité historique*. Paris: Gallimard.
- Aron, Raymond 1988. *Etudes sociologiques*. Paris: P.U.F.
- Aron, Raymond 1989. *Leçons sur l'histoire*. Paris: Fallois.
- Aron, Raymond 1993. *Demokracie a totalitarismus*. Brno: Atlantis.
- Aron, Raymond 1999. *Historie XX. století*. Praha: Academia.
- Aron, Raymond 2002. *Le Marxisme de Marx*. Paris: Fallois.
- Aron, Raymond 2003. *Angažovaný pozorovatel*. Praha: Mladá fronta.
- Baverez, Nicolas 1993. *Raymond Aron. Un moraliste au temps des idéologies*. Paris: Flammarion.

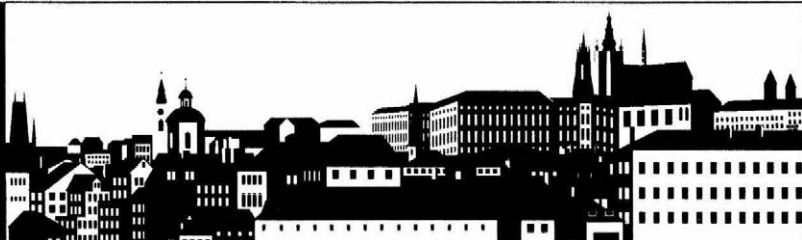
- Bergson, Henri 1994. *Čas a svoboda. O bezprostředních datech vědomí*. Praha: FILOSOFIA.
- Bourdieu, Pierre 1989. *La noblesse d'Etat*. Paris: Minuit.
- Delanty, Gerard, Isin, Engin F. 2003. *Handbook of Historical Sociology*. Thousand Oaks: Sage.
- Dray, William 1957. *Laws and Explanation in History*. Oxford: Oxford University Press.
- Fessard, Gaston 1980. *La philosophie historique de Raymond Aron*. Paris: Julliard.
- Fleischmann, Petr 2001. „Můj Aron“. Pp. 339–354 in Raymond Aron. *Opium intelektuálů*. Praha: Mladá fronta.
- Hassner, Pierre 1985. „Raymond Aron and the History of the Twentieth Century“. *International Studies Quarterly* 29 (1): 29–37.
- Hempel, Carl Gustav 1942. „The Function of General Laws in History“. *Journal of Philosophy* 39 (2): 35–48.
- Lévi-Strauss, Claude 1983. „Aron possédait tout ce qui me manquait“. *Le Nouvel Observateur* 21.–27. octobre 1983.
- Loužek, Marek 2005. *Max Weber. Život a dílo. Weberovské interpretace*. Praha: Karolinum.
- Lyotard, Jean-François 1993. *O postmodernismu*. Praha: Filosofický ústav AV ČR.
- Luterbacher, Urs 1985. „The Frustrated Commentator: An Evaluation of the Work of Raymond Aron“. *International Studies Quarterly* 29 (1): 39–49.
- Mesure, Sylvie 1986. „Note pour la présente édition“. Pp. 1–10 in Raymond Aron. *Introduction à la philosophie de l'histoire*. Paris: Gallimard.
- Nagel, Thomas 1997. „Fragmentation of Value“. Pp. 128–141 in Thomas Nagel (ed.) *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Petrusek, Miloslav 2005. „Fenomenolog a analytik svobody i zla. Raymond Aron (1905–2005)“. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 41 (5): 777–800.
- Ritzer, George, Goodman, Douglas J. 2004. *Modern Sociological Theory*. 6th Edition. New York: McGraw-Hill.
- Simiand, François 1932. *Le Salaire, l'évolution sociale et la monnaie*. Paris: Alcan.
- Spengler, Oswald 1918–1922. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*. München: Beck.
- Toynbee, Arnold J. 1934–1961. *A Study of History I–XII*. Oxford: Oxford University Press.

ISSP

General meeting

2006 Prague

28/4/2006-3/5/2006



ISSP General Meeting 2006 28/4/2006 - 3/5/2006 Praha

ISSP (International Social Survey Programme) je kontinuální program výběrových dotazovacích šetření, který probíhá od 80. let v řadě zemí světa. Kombinuje mezinárodní a časovou perspektivu srovnání, zaměřuje se na rozsáhlý okruh témat a jeho data jsou dostupná nejširší veřejnosti pro účely sekundární analýzy. Sociologický ústav Akademie věd ČR reprezentuje v ISSP Českou republiku a v roce 2006 pořádá v Praze mezinárodní konferenci ISSP. Konference je určena pro členské instituce programu, vybraných jednání se mohou účastnit též zájemci z řad doktorandů. Sociologický ústav AV ČR patří k aktivním členům ISSP, v současnosti je členem vedení programu (Steering Committee), podílí se na přípravě modulu pro šetření Role vlády 2006 (Drafting Group) a významně přispěl k obsahu tohoto a některých dalších dotazníků ISSP.

Moduly ISSP šetřené v ČR:

- 1992 Sociální nerovnosti II
- 1993 Životní prostředí I
- 1994 Rodina a měnící se role gender II
- 1995 Národní identita I
- 1996 Role vlády III
- 1997 Pracovní orientace II
- 1998 Náboženství II
- 1999 Sociální nerovnosti III
- 2000 Životní prostředí II

2001 Sociální vztahy a podpůrné systémy - Sociální sítě II

2002 Rodina a měnící se role gender III

2003 Národní identita II

2004 Občanství I

Připravované moduly:

2005 Pracovní orientace III

2006 Role vlády IV

2007 Volný čas a sport I

2008 Náboženství III

Pro bližší informace o ISSP - <http://www.issp.org/>

Pro bližší informace o pražské konferenci - <http://www.soc.cas.cz/issp/>

Pro bližší informace o Sociologickém datovém archivu - <http://archiv.soc.cas.cz/>

Proměny a problémy české sociální politiky*

JIŘÍ VEČERNÍK**

Sociologický ústav AV ČR, Praha

Changes and Issues in Czech Social Policy

Abstract: The article describes the development of Czech social policy and the issues that have surrounded it since 1989. The author begins by describing the character of the communist welfare state and outlining its theoretical alternatives. Despite the introduction of energetic changes during the early years of transition, since the mid-1990s the area of social policy has been dominated by stagnation, and instead of any real and specific efforts in this area there are only debates. Despite all the problems that plague the current social policy, at present the system performs satisfactorily, as is evident in the very low rate of poverty. However, in the long run, concerns may arise over inadequate family situations, a frozen pension system, and poor work motivation. The 'reform' year of 2005 has seen the emergence of many different efforts relating to social policy, but it has not heralded any substantial changes aimed at a more efficient functioning of the system.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2005, Vol. 41, No. 5: 863–880

Přeměna sociálního systému byla třetím významným úkolem postkomunistické transformace, po privatizaci hospodářství a zavedení demokracie. Z hlediska důležitosti občané řadili sociální ochranu na druhé místo, hned po osobní bezpečnosti. Sociálnědemokratická tradice předválečného Československa a blízkost „sociální Evropy“ byly považovány za dostatečnou hráz proti nastolení „divokého kapitalismu“. Radikální zvraty v rozsahu a kvalitě sociální ochrany nepřipadaly v úvahu, nicméně výrazné přizpůsobení systému novým podmínkám bylo považováno za nutné.

Východím dokumentem pro změny byl „Scénář sociální reformy“, který byl (spolu se scénářem ekonomické reformy) předložen Federálnímu shromáždění v září 1990. V souladu s ekonomickou strategií sledoval pluralizaci, privatizaci a demokratizaci systému sociálního zajištění [Tomeš 2001]. Bylo vcelku pochopitelné, že změny se prosazovaly na úrovni vrcholné státní administrativy. Po desetiletích nucené „homogenizace“ společnosti byla její struktura zamlžená, politické strany a sociální partneři se teprve formovali a občanská společnost se probouzela. Následovala dlouhá, doposud neukončená cesta.

* Tento výzkum byl podpořen grantem Grantové agentury ČR 403/03/0339 „Proměny socioekonomických hodnot v procesu přibližování k EU“. Autor děkuje prof. Igoru Tomešovi za cenné připomínky.

** Veškerou korespondenci zasílejte na adresu: doc. Ing. Jiří Večerník, CSc., Sociologický ústav AV ČR, Jilská 1, 110 00 Praha 1, e-mail: Jiri.Vecernik@soc.cas.cz

Změny v sociální oblasti nejsou nikdy jednoduché a realizovat byt' sebelepší teoretický program v praxi je téměř nemožné. Tak jak nakonec situace vykristalizovala, pravicoví občanští demokraté realizovali jen z menší části své liberální představy a ponechali nedotčenou řadu prvků bývalých sociálních jistot, jež měly málo společného se smělymi rezidualistickými návrhy. Na druhé straně levicoví sociální demokraté byli pod tlakem rostoucího deficitu státního rozpočtu nuceni uvažovat o úsporných opatřeních.

Účelem tohoto článku není popsat historii sociálních reforem v České republice – to už učinili lépe jiní [Potůček a Radičová 1998; Tomeš 2001]. Neaspiruje ani na zevrubnou analýzu institucionální změny a „politické ekonomie“ sociální transformace, tak jak se jimi zabývali mnozí zahraniční badatelé [De Deken 1995; Cook, Orenstein a Rueschemeyer 1999; Götting 1998; Müller 1999; Nelson, Tilly a Walker 1997; Elster, Offe a Preuss 1998]. Nicméně v jisté návaznosti na některé tyto práce chceme načrtnout obecnější rysy vývoje z hlediska vztahů mezi ideologiemi, aktéry a sociálními reformami, které již proběhly nebo českou společnost ještě čekají.

Článek má následující strukturu. Nejprve v obrysech popisuje komunistický sociální stát a zvažuje jeho teoretické alternativy. Ve druhé části představuje počáteční reformy a následné diskuse. Ve třetí části uvažuje o aréně sociálních aktérů a jejich slabinách. Ve čtvrté části je poukázáno na současný solidní výkon sociálního systému a zároveň na možné budoucí problémy v hmotné situaci rodin, v penzijním systému a v oblasti motivace k zaměstnání. Text uzavírá úvaha o pravděpodobně slabých dopadech změn provedených v roce 2005, nicméně oživujících scénu aktérů sociální politiky v předvolebním období.

1. Kam od autoritářského paternalismu?

Československá sociální politika po roce 1948 měla dvě tváře, obě dané jejím paternalistickým charakterem – byla lidu současně ochraňujícím otcem a neadekvátně trestajícím otčímem. V souladu s komunistickou ideologií sebe samu označovala za univerzální a štědrú. Když ústava z roku 1960 prohlásila Československo za „socialistický stát“, měli občané skutečně právo na bezplatnou zdravotní péči, penzi a dávky. Sociální práva byla ovšem odvozena od zaměstnaneckého vztahu a výslovně oslovovala jen dělnickou třídu, družstevní rolníky a tzv. socialistickou inteligenci.

Velkorysý systém sociální ochrany u nás zajisté nebyl až dílem komunistického režimu. Již v předválečném Československu zahrnovalo rozsáhlé zabezpečení většinu nezemědělské populace.¹ Před komunistickým pučem byly starobné a zdravotně pojištěny dvě třetiny populace v produktivním věku. Ostatní se zabezpečili individuálně nejrozumnějšími způsoby, nepočítali však s tím, že stát zkonfiskuje aktiva

¹ Základním pilířem zabezpečení v meziválečném Československu byl zákon o pojištění zaměstnanců pro případ nemoci, invalidity a stáří z roku 1924. Přední čeští ekonomové, jako byli Karel Engliš a Alois Rašín, se podíleli na vybudování pro svět tehdy příkladného systému. Igor Tomeš v této souvislosti hovoří o „české škole sociální politiky“ [Tomeš 2001: 68n].

pojišťovacích fondů a navíc pak znárodní firmy a združstevní rolnická hospodářství, jež byla mimo jiné určena také ke starobnímu zaopatření živnostníků a zemědělců.

Proklamativně univerzální systém sociálního zabezpečení tak zahrnoval i komunistickou ideologii a třídní boj. Nový stát si označil „třídní nepřátele“, které nejprve připravil o jejich vlastní prostředky a potom ponechal bez pomoci. Opatření v sociální sféře tak plnila rovněž represivní funkci pro ostrakizované společenské kategorie. Konkrétním nástrojem byly tzv. sociální důchody, udělované osobám dříve „samostatným v povolání“, jež se nalézaly hluboko pod jakýmkoli myslitelným minimem. Měnovou reformou roku 1953 byla ukončena série konfiskací a celá populace se stala závislou na centralizovaném systému dovolujícím snadnou kontrolu.

Většina lidí systém přijala jako pokračování sociálně-demokratických tradic, prodloužení předválečné sociální politiky a výraz stejnorodosti české společnosti. Navíc byl v souladu s propagovanou komunistickou ideologií, která jako jednu z hlavních sociálních vymožeností nového režimu vyzdvihovala plnou zaměstnanost a s tím spojené sociální jistoty. Ostatně státní paternalismus byl pro velkou část populace výhodný. Po nižších vrstvách dělnictva – tradičních přívržencích komunistické strany – se také ostatní skupiny obyvatel naučily, jak si pod státní kuratelou usnadňovat život.

Zakořeněná očekávání pochopitelně přetrvávala i po roce 1989. Otevřely se však také jiné možnosti. Teoreticky vzato – podle typologie Gösty Esping-Andersen [1990] – se mohla rozvinout jedna ze tří možných variant sociálního státu:

- *Univerzalistický či sociálně-demokratický režim*, který je blízký socialismu v tom, že lidé jsou především bráni jako pracovníci a stát je odpovědný za plnou zaměstnanost – či za odpovídající náhradu pracovních příjmů v rámci tzv. dekomodifikace práce. Stát vstupuje na scénu jako „zaměstnavatel první instance“.
- *Institucionální nebo korporativistický sociální režim*, v němž sociální zabezpečení slouží pro uchování a reprodukci rozdílů ve statusu a příjmech občanů. Stát má větší zájem na rodině než na zaměstnanosti a vstupuje na scénu jako „kompenzátor první instance“.
- *Liberální neboli reziduální sociální režim*, v němž stát spoléhá hlavně na trh, na němž si každý sám nalezne nejlepší způsob svého sociálního zajištění; sám stát pak už jedná jen jako „kompenzátor poslední instance“.

V počátcích reformního procesu se česká společnost ocitla na rozmezí alternativních cest. Čistě teoreticky a s odstupem vzato, liberální myšlenky a koncept „trhu bez přívlastků“ Václava Klause vyzdvihl do popředí reziduální systém po vzoru Velké Británie. Podle názoru obyvatelstva se však nejlepší cestou k uchování dosavadních „vymožeností“ zdál být skandinávský typ sociálního státu. Nicméně česká společnost tradičně patřila do okruhu korporativistického systému, který se zrodil v Bismarckově Německu. Na uvedených alternativách si vybudovaly své programy i hlavní politické strany: liberální občanské strany, konzervativní křesťanská demokracie a socialistická sociální demokracie.

2. Počáteční reformy a pozdější stagnace

Reálně fungující sociální systémy jsou pochopitelně mnohem složitější než jakákoli zobecněná typologie. Kombinují v sobě prvky různých „sociálních režimů“ a v jednotlivých oblastech se uplatňují různé přístupy. Je rovněž nemyslitelné tvořit sociální systém na základě nějakého apriorního teoretického konceptu. I během „revoluční“ fáze transformace byly změny v sociálním systému pochopitelně spoluurčovány historickými tradicemi a již zavedenými institucemi. Ze zahraničí se však ozývaly také jiné, mnohem radikálnější hlasy.

Na počátku 90. let se okolo dalších osudů sociálního státu v reformních zemích odehrála vzrušená debata. Hlasy liberálů a „washingtonských institucí“ volaly po přiškrcení údajně příliš štědrých sociálních výdajů. Podle J.D. Sachs měly východoevropské postkomunistické země nejvyšší rozpočet sociálního zabezpečení na světě (15–30 procent HDP), na rozdíl od východoasijských států se srovnatelnou vyšší příjmů, kde byla úroveň těchto výdajů třetinová. Namísto snižování této zátěže se země střední a východní Evropy obrátily k levicovým stranám jakožto prostředku udržení své obvyklé životní úrovně, tvrdil Sachs [1995].

Dva významní polští ekonomové k těmto argumentům uvedli: „Časté volby a negativní kampaně, selhání hospodářské politiky a absence pravicových stran v parlamentu od roku 1993 mají svůj přímý původ v nemístně přísných reformách. Prudký růst výdajů nezpůsobila lehkomyšlná sociální politika, nýbrž nepředvídané důsledky celkové hospodářské politiky a především stabilizačního programu sponzorovaného Mezinárodním měnovým fondem, který tak horlivě doporučoval právě profesor Sachs“ [Kabaj a Kowalik 1995: 7].

Vlády zemí střední a východní Evropy skutečně nebyly nikterak nakloněny provádění radikální sociální reformy podle doporučení liberálů. Nicméně podnikly potřebné kroky k ochraně trhu práce, jež si vynutila rostoucí nezaměstnanost. V systému sociálního zajištění došlo rovněž k posunu od všeobecného státního zabezpečení k povinnému pojištění, k zavedení soukromého připojištění, snížení vyplácených dávek, rozšíření cílené sociální podpory, zavedení nebo zvýšení odvodů a zavedení mimorozpočtového financování sociálního zabezpečení [Ferge 1994; Barr 1994; Götting 1998].

V bývalém Československu se první fáze změn odehrávala pod vedením sociálně-liberálního Občanského fóra (1990–1992), přičemž byly řešeny otázky zaměstnanosti, ochrany před nezaměstnaností a budování záchranné sociální sítě. Bylo zavedeno sociální pojištění a připravovalo se vytvoření dobrovolných penzijních fondů. Systém se adaptoval do korporativní podoby a přizpůsobil se otevřenému trhu práce – navíc nezaměstnanost byla tehdy velmi nízká a neobjevily se ani jiné vážnější sociální problémy. Názory mezinárodních institucí nebyly považovány za imperativní a nakonec ani zahraniční poradci nebyli příliš vítáni.

Když se po volbách roku 1992 dostala do vedení státu Občanská demokratická strana pod vedením Václava Klause, s dvouletým odstupem (daným rozdělováním republiky) započala druhá fáze reformy, více akcentující liberální prvky. Byl kladen důraz na odklon od paternalistického státu směrem k individuální odpověd-

nosti. Pod vlajkou méně nákladného a efektivnějšího sociálního systému byl vyhlášen rozsáhlý reformní program zhruba následujícího zaměření:

- oslabení relace státních důchodů k výdělkům a posílení soukromého připojištění;
- posílení příjmového testu pro přídavky na děti a další dávky státní sociální podpory, spolu s určením limitu pro uplatnění nároků;
- zavedení přísnějšího příjmového a majetkového testu pro dávky sociální pomoci;
- posílení principu pojištění a individuální odpovědnosti ve zdravotní péči;
- celkově pak odvození sociálního zabezpečení pouze od občanských práv – zaměstnavatelé a profesionální organizace na něm neměly mít podíl.

Mezitím transformace dokončená v původních intencích „Scénáře sociální reformy“, včetně některých nově zavedených prvků, učinila systém přehlednějším a jasně členěným. *Sociální pojištění* je nadále určeno na pokrytí předvídatelných situací jako nezaměstnanost, nemoc a stáří. Zjednodušeny a nově formulovány byly dávky *státní sociální podpory*, jež řeší případy finančních potřeb souvisejících s mateřstvím, péčí o děti a invaliditou. *Sociální pomoc* pak řeší individuální případy hmotné nouze, přičemž příslušné dávky vyplácejí místní úřady.

Sociální reforma v České republice byla tehdy ze všech postkomunistických zemí zřejmě nejpokročilejší. Mitchell Orenstein [1994: 193] srovnával „silný balík sociálních opatření“, symbolizující strategii hladké transformace České republiky, s „fragmentovanou záchytnou sítí“ Polska, jež neměla jasné politické zaměření a špatně nastavovala rozdělení zdrojů. Mirosław Księżopolski [1993: 192–193] rovněž kritizoval absenci jakékoli smysluplné vize sociální politiky v Polsku a považoval narůstající ztrátu kontroly v sociální sféře za neudržitelnou.

Hlavní kroky české sociální reformy byly ukončeny v polovině 90. let a nadále se toho v sociální sféře příliš neodehrávalo. Některé klíčové úkoly tak zůstaly nezaplněny. Prvním byla reforma penzijního systému, jež by předvídavě reagovala na stárnutí populace a postavila jej na vícezdrojovém financování. Druhým bylo posílení motivující distance mezi životem z práce a životem z dávek, jež by zamezila tzv. pasti nezaměstnanosti či reprodukci sociální závislosti. Třetím byla deregulace nájmu a vytvoření jednotného trhu s byty. Konečně čtvrtým úkolem bylo úspornější řešení zdravotního systému odstraňující nevyrovnanost pozic jeho silných a slabých hráčů. Nicméně na politické scéně pokračovala výměna názorů:

- mezi těmi, kdo požadují, aby byl zaveden druhý, plně hrazený pilíř důchodového pojištění, a těmi, kdo chtějí lepší státní přerozdělení v rámci systému PAYG;
- mezi těmi, kdo chtějí omezit a více čílit rodinné dávky, a těmi, kdo chtějí dětským přídavkům vrátit statut univerzální dávky, popř. je zvýšit v rámci propopulační politiky;
- mezi těmi, kdo považují minimální mzdu za nesystémový prvek, a těmi, kdo ji chtějí zvyšovat tak, aby i nízké mzdy převyšovaly sociální dávky, a „práce se tak vyplácela“;
- mezi těmi, kdo chtějí rychle deregulovat nájemné a odstranit tak hlavní bariéru trhu s byty, a těmi, kdo chtějí v regulaci pokračovat nebo ji odbourávat pomalu;

– mezi těmi, kdo chtějí stanovit minimální standardy zdravotní péče a požadovat větší platby od pacientů, a těmi, kdo chtějí udržet současnou péči bez omezení atd.

Jde však spíše o ideologické debaty na nejvyšších politických úrovních než o výraz zájmů zakotvených ve společenském podhoubí a opřených o analýzy. Mezitím nastal v okolí vcelku poklidného českého ostrova po roce 2000 docela čilý pohyb. Na Slovensku byly v letech 2003–2004 zavedeny přísnější podmínky pro vyplácení sociálních dávek a balík úsporných opatření. V Polsku, Maďarsku a na Slovensku byla odstartována penzijní reforma.

Stagnaci sociálních reforem u nás lze vysvětlit dlouhotrvajícím politickým patem a obavami ze ztráty voličské podpory, pokud by se reformy prosazovaly příliš vehementně.² V této době vlastně vzniká jediný významnější dokument „Sociální doktrína České republiky“, připravovaný v letech 1998–2002. Šlo především o akademický a expertní dokument vzniklý na široké platformě, který předložil k veřejné diskusi tehdejší ministr práce a sociálních věcí Vladimír Špidla [Sociální doktrína... 2002].

3. Reformy hledají své aktéry

Uvedli jsme, že doposud byly všechny kroky sociální reformy zavedeny shora v rámci politicko-administrativní agendy s minimální intervencí zdola, to jest za velmi malé účasti různých společenských aktérů a s nedostatečnou reprezentací jejich zájmů. Můžeme však vůbec hovořit o nějakých společenských aktérech hýbajících tímto procesem kromě státní administrativy a patrně také politických stran? A pokud ano, jaká je jejich identita a profil?

Za komunismu navenek panoval centralismus a politická jednota, ale pod povrchem byla společnost provinciální a zájmy atomizované. Po roce 1989 se objevily nejen dříve potlačované, ale také nové zájmy, nicméně jejich aktéři se profilují pomalu. Lidé v průzkumech – s výjimkou zbylých pravověrných komunistů – odmítali veškeré třídní a stranické ideologie. Brzy se však názory opět rozrůznily.³ Také politické strany byly zprvu odmítány (pod působivým heslem voleb roku 1990 „Strany jsou pro strážníky, Občanské fórum pro všechny“) a etablovaly se až s jistým zpožděním, a už nikoli jako masové.

² Po volbách v roce 1998 byla mezi ODS a ČSSD uzavřena *Smlouva o vytvoření stabilního politického prostředí* (tzv. „opoziční smlouva“). V ní ODS podpořila menšinovou vládu ČSSD a slíbila, že nebude usilovat o její demisi. Po volbách v roce 2002 má koalice ČSSD, KDU-ČSL a Unie svobody pouze 101 z 200 křesel v Poslanecké sněmovně Parlamentu ČR.

³ Na konci 90. let pouze čtvrtina respondentů nadále odmítala jakoukoli ideologii, dalších 35 procent upřednostňovalo socialismus a zbylých 40 procent liberalismus a konzervatismus. Z této poslední skupiny se klesající (ale stále ještě většinová) část vyslovila pro tradiční, rodinně orientovanou křesťanskou doktrínu, zatímco vzrůstající počet lidí byl pro moderní, tržně orientovaný systém (*Ekonomická očekávání a postoje*).

Je několik způsobů, jak klasifikovat aktéry sociální politiky v transformačním procesu. Lze rozlišovat mezi individuálními a kolektivními aktéry, institucionálními a socio-strukturními hráči (jako jsou společenské skupiny), domácími, zahraničními a mezinárodními zájmovými skupinami a také mezi zjevnými a skrytými aktéry. Mitchell Orenstein [2000] ve srovnání důchodové reformy rozlišuje „navrhující“ a „vetující“ aktéry, zájmové skupiny a poradní fóra. Katharina Müller zase rozeznává „primární aktéry“, jakými jsou ministerstva sociálních věcí, ministerstva financí či Světová banka, a „sekundární aktéry“, jako jsou politické strany, odborové svazy a sdružení důchodců [Müller 1999].

Společenské třídy

Marxističtí teoretikové si lámali hlavu nad existencí sociálních tříd v socialismu, nakonec jim zbyly jen dvě – dělnická třída a družstevní rolnictvo. K nim se pak řadila „socialistická inteligence“ jako specifická skupina či vrstva, přičemž zbytek zaměstnanců jaksi zůstal stranou. Podle jiných názorů jsou však třídy spjaty s vykořisťováním a třídním bojem, takže za socialismu neexistují [Stručný 1966]. V důsledku toho bylo při sčítání lidu v roce 1961 zrušeno rozlišování dělníků a zaměstnanců, později však bylo opět zavedeno. V roce 1967 byl proveden výzkum sociální stratifikace, jehož výsledky byly interpretovány v perspektivě vertikální sociální hierarchie [Machonin 1969].

Podle Petera L. Bergera [1986] ve vyspělých společnostech zastává klíčovou roli střední třída. Po roce 1989 však ani politická pravice, ani levice nezařadily střední třídu do svého programu: pro první by šlo o porušení občanského principu a pro druhou o porušení principu solidarity. Z liberálních pozic byla otázka střední třídy pojímána dokonce negativně, v souladu s přesvědčením, že přerozdělování ve společnosti probíhá od nižších příjmových skupin k vyšším, prostřednictvím vzdělávacích, infrastrukturních a dalších služeb [Goodin a Le Grand 1987].

Ve veřejné debatě se nicméně koncept střední třídy objevoval poměrně často, přičemž doposud je oblíbeným mediálním tématem. V sociologických výzkumech je třídní sebezařazení pravidelně kladenou otázkou. Podle výsledků byla identifikace české populace se střední třídou od počátku 90. let poměrně silná, s výkyvem roku 1999, kdy mohla zapůsobit silná rétorika ČSSD („jsme stranou pro dolních deset milionů“) spolu s ekonomickou recesí. Analýza tématu se opírala o koncepty sociální hegemonie [Večerník 1999] či sociální nerovnosti [Matějů a Vlachová 2000]. S kritikou konceptu na základě světové sociologické literatury vystupoval Jan Keller [2000].

V pozdních 90. letech se příslušníci různých vrstev názorově dosti lišili. Zatímco náklonnost k liberálnímu režimu naprosto převažovala u podnikatelské střední třídy, vyslovila se pro něj pouze pětina manuálních pracovníků. Souhlas s „liberálním“ řešením důchodového systému, přídavků na děti a zdravotní péče systematicky klesal s přechodem od středních k nižším společenským třídám. K obecnému oslabování liberálních postojů se střední vrstvy přidávaly pomaleji než ostatní sku-

piny a v jejich rámci byl trend pomalejší u podnikatelské střední třídy než u „bílých límečků“ [Večerník 1999]. Nicméně i když pozorujeme preference různých typů sociální ochrany podle třídní identifikace, nijak z toho nevyplývá, že by třídy mohly být aktivními aktéry reforem v dané oblasti – pokud nejde o třídně podmíněnou voličskou podporu odlišných programů.

Politické strany

Na rozdíl od arény společenských tříd, která je spíše imaginární a skrytá (takže její existenci lze snadno zpochybnit nebo dokonce odmítnout), představují politické strany otevřeně a imperativně vystupující kolektivní aktéry. Postupujeme-li po politickém spektru zprava doleva, vstupují na scénu tyto hlavní strany:

- Občanští demokraté (ODS) představují konzervativní směr, konkrétně reziduální model (po vzoru britské „Nové pravice“);
- Křesťanští demokraté (KDU-ČSL) zastávají tzv. sociálně-tržní doktrínu, jež má spojovat tržní ekonomiku a sociální solidaritu (zejména po vzoru Německa);
- Sociální demokraté (ČSSD) se snaží udržet univerzální systém a zavést štedřejší dávky (nejvíce se orientují podle skandinávského modelu);
- Komunisté (KSČM) usilují o návrat ke štedrému a rovnostářskému všeobecnému státnímu systému (proklamují „opravdový“ socialismus, který ještě nikde nebyl uskutečněn).

V programových orientacích, charakteru uskupení a jejich voličské podpoře hrají roli nejen současné ideologie politických stran, ale také jejich historické kořeny. Zatímco občanské strany nemají žádné domácí předchůdce, středové a levicové strany jsou přímo nebo nepřímo závislé na předchozím vývoji.⁴

Křesťanští demokraté přežili období komunismu jako součást takzvané *Národní fronty*, jež byla roku 1945 založena jako svaz „pokrokových“ stran, později přeměněný v nástroj uplatňování moci KSČ. Sociálnědemokratická strana, v roce 1948 násilně sloučená s KSČ, poukazuje na svou dlouhou historii a kontinuální fungování organizací v exilu. Přejmenovaní komunisté bez problémů pokračovali ve své činnosti a i navzdory obrovskému odlivu příznivců po roce 1989 mají stále nejširší členskou základnu. Dále následuje KDU-ČSL a ČSSD, zatímco ODS má malou členskou základnu.

Od poslední třetiny 90. let, kdy vláda přešla z rukou pravice do rukou levice, trvá cosi jako zákopová válka. Občanští demokraté jednají jako „navrhující aktéři“ na obecné úrovni „velkých reforem“: uvažují o zásadní důchodové reformě a rýsují změnu přerozdělovacího systému na principu rovné daně a většího zapojení soukromé aktivity namísto státu. V tomto se sociální demokraté chovají jako „vetující

⁴ V předválečném Československu byly občanské strany poměrně slabé. Strany jako *Československá národní demokracie* či *Československá živnostensko-obchodnická strana středostavovská* ve srovnání se socialistickými stranami měly velmi málo členů i hlasů.

aktéři“ a jsou naopak aktivní v rovině „malých reforem“, upravujících systém dílčím způsobem. Zde negativně reagují občanští demokraté, kteří argumentují okrajovým a krátkodobým charakterem opatření.

Sociální partneři

Další subjekty jsou dosti pasivní. Dokonce ani odborové svazy, jež se hlasitě ozývaly v průběhu prvních reforem v oblasti penzí a dávek, o sobě nedávají příliš slyšet. Pouze v roce 2004 zpochybnily opatření zaměřená na omezení častého zneužívání nemocenských dávek a na redukci zdanění podniků v rámci reformy veřejných financí. Hlavním důvodem může být to, že současná vláda, vedená sociálními demokraty, je v osobách ministrů, jejich náměstků a poradců do značné míry propojena s odborovými strukturami. Vládní návrhy souzní s odborovými požadavky.

Ačkoli vysoké nemzdové pracovní náklady jsou častým předmětem nářku zaměstnavatelů, hlas jejich svazů vůbec není silný. Zaměstnavatelské svazy a hospodářské komory jsou slabými a nepříliš zainteresovanými aktéry ve sporu o sociální stát. Naposledy se však jejich hlas ozval, a to v souvislosti s novým zákoníkem práce. Ten podle jejich názoru příliš posiluje moc odborů a naopak omezuje manévrovací prostor zaměstnavatelů, pokud jde o přijímání a propouštění pracovníků. Konflikt sociálních partnerů týkající se této normy je z posledních let nejvýraznější.

Mezinárodní organizace a Evropská unie

Mezinárodní organizace – OECD, MOP, Světová banka, MMF – průběžně předkládají doporučení k reformám důchodového, daňového a dávkového, popř. i pracovního systému. OECD tak činí v pravidelných „Economic Surveys“, ostatní organizace v *ad hoc* studiích a stanoviscích. Pokud jde o Evropskou komisi, její vliv se uplatňoval již dlouho před vstupem země do Evropské unie v květnu 2004. Na konci roku 2003 bylo například přijato *Společné memorandum o sociálním začleňování* [Společné... 2003], které zahrnuje rovněž úkol aktivizovat sociální partnery a nevládní organizace k úkolu sociální integrace.

V sociální doméně je evropská integrace založena na „otevřené metodě koordinace“, jež je používána v oblastech svrchované národní kompetence. Zde se uplatňují „měkké postupy“, jako je vytváření akčních plánů, přejímání zkušeností a expertízní pomoc. V uvedeném rámci vznikly závažné dokumenty ve sféře sociálního začleňování (*Národní akční plán sociálního začleňování* [Národní akční... 2004]) a ve sféře důchodového systému (*Národní strategická zpráva o přiměřených a udržitelných důchodech* [Národní strategická... 2005]). Z povahy uvedené metody plyne, že její aplikace neznamená iniciaci nějakých zásadních reforem v sociální oblasti.⁵ Totéž se

⁵ Pro oblast penzí to podrobně dokumentuje článek Martiny Eckardt [2005].

týká i využití finančních zdrojů EU, které různými kanály proudí do země ke zlepšení sociálních podmínek v řadě konkrétních oblastí.

Zpochybňování „evropského sociálního modelu“ je považováno za nepřijatelné, na druhé straně však maastrichtská kritéria pro přijetí do Evropské měnové unie požadují makroekonomickou stabilitu a finanční disciplínu. Evropská komise opakovaně nabádá Českou republiku k úspornosti, snížení státního deficitu a nastartování reformu sociálních dávek a důchodového systému. Určitá rozpolcenost je přítomna rovněž v reformovaném Lisabonském procesu. Po snaze soustředit se na „růst a zaměstnanost“ došlo k opětovnému zdůraznění sociální dimenze. Program pro roky 2007–2013, schválený Evropským parlamentem v září 2005, shrnuje pod jednu střechu otázky zaměstnanosti, sociálního začleňování, pracovních podmínek, protidiskriminačních opatření a rovnosti pohlaví [Evropská komise 2004].

4. Aktuální výkonnost a dlouhodobý výhled

Český sociální systém i přes nejruznější problémy přiměřeně funguje, pokud jde o uspokojování svých klientů, jako jsou důchodci (vyplácením přijatelných penzí), dlouhodobě nezaměstnaní (jímž nabízí dávky nebo předčasný odchod do důchodu) a pacienti (včetně neoficiální možnosti využívání nemocenských dávek k řešení osobních a pracovních problémů). Příjmová chudoba je u nás na extrémně nízké úrovni, nejnížší ze zemí EU, přičemž za poslední roky nevykazuje výraznější růst ani přes již značnou nezaměstnanost.

Také veřejné mínění hodnotí výkonnost jednotlivých sektorů vcelku pozitivně (tabulka 1). K nejlépe hodnoceným patří přístup ke vzdělání a dále ke zdravotní péči, kde se však objevují největší rozdíly v hodnocení podle věkových skupin. Naproti tomu za nejhorší se považuje dostupnost bydlení a podpora rodiny, kde naopak panuje značná názorová shoda. Během posledního desetiletí se v postojích obyvatelstva odehrály významné změny: spokojenost s přístupem k zaměstnání poklesla a také se zhoršilo hodnocení starobního zabezpečení, zatímco přístup ke zdravotní

Tabulka 1. Hodnocení dostupnosti v různých oblastech (%)

Oblast	1995	1998	1999	2000	2001	2002	2003	2004	2005
Vzdělání	63,2	65,2	60,6	67,1	65,2	70,4	72,2	77,0	75,5
Zdravotní péče	57,9	57,3	50,6	58,6	57,8	65,2	62,8	65,3	64,0
Zaměstnání	58,4	30,2	14,7	11,4	24,2	27,1	22,5	19,8	23,9
Starobní zabezpečení	24,4	20,4	13,3	15,8	14,6	21,6	16,3	17,2	16,8
Podpora rodiny	10,9	6,3	5,6	7,4	6,3	10,7	10,4	11,6	12,1
Bydlení	4,3	3,8	3,8	5,1	4,5	7,0	10,8	11,4	16,2

Pramen: CVVM.

Tabulka 2. Indikátory objektivní a subjektivní situace domácností podle ekonomického statusu (%)

Indikátor	Plně aktivní	Plně neaktivní	Částečně aktivní	Pouze důchodci	Celkem
<i>Procento domácností</i>	50,2	15,1	16,0	18,6	100,0
Ekvivalentní příjem v % průměru	120,5	74,9	86,6	76,5	100,0
Mají nárok na sociální pomoc	1,5	15,7	7,3	0,1	4,3
Ohrožení chudobou podle metodiky EU	4,1	25,3	15,2	1,8	8,7
Deklarují vážné finanční obtíže	12,1	28,6	20,5	9,8	15,5
Výdaje na bydlení jsou velkou zátěží	32,6	51,0	45,8	29,4	36,9
Nemohou si dovolit dovolenou	37,1	72,2	55,0	73,3	52,2

Pramen: Sociální situace domácností, 2001.

Klasifikace domácností podle typologie OECD:

Plně ekonomicky aktivní – dva nebo více dospělých jsou aktivní

Částečně neaktivní – pouze jeden z dospělých je aktivní

Plně neaktivní – nikdo z dospělých do 65 let není aktivní

Pouze důchodci – pouze dospělé osoby 65 let a starší

Indikátory:

Ekvivalentní příjem: propočítává se tak, že první osoba v domácnosti je započtena jako 1,0, další dospělá osoba jako 0,5 a děti do 13 let jako 0,3.

Mají nárok na sociální pomoc: osoby žijící v domácnostech s příjmem pod stanoveným životním minimem.

Ohrožení chudobou podle metodiky EU: osoby žijící v domácnostech s příjmem pod úrovní 60% mediánu ekvivalentního příjmu domácnosti.

Deklarují vážné finanční obtíže: první z šesti kategorií podle deklarovaných finančních obtíží.

Výdaje na bydlení jsou velkou zátěží: první ze čtyř kategorií podle deklarovaných obtíží s výdaji na bydlení.

Nemohou si dovolit dovolenou: domácnosti sdělující, že si nemohou dovolit jeden týden dovolené mimo domov.

péči je v současnosti hodnocen o něco lépe než dříve a dostupnost bydlení dokonce výrazně lépe.

Další fakta o materiálních životních podmínkách svědčí o tom, že „subjektivní“ ukazatele (pocíťované finanční potíže) udávají menší rozdíly mezi různými typy domácností než „objektivní“ (výše příjmů a riziko příjmové chudoby), zvláště pak mezi zcela neaktivními a částečně aktivními domácnostmi (tabulka 2). Jedním důvodem je to, že statistické údaje nezahrnují neformální ekonomiku a další alternativní strategie domácností. Dalším důvodem může být to, že domácnosti přizpůsobí

Tabulka 3. Rozdělení dětí a důchodců podle kvintilů příjmu domácnosti na osobu a ohrožení chudobou podle metodiky EU (%)

Příjmový kvintil	Děti			Důchodci		
	1988	1996	2002	1988	1996	2002
1 (nejnižší)	28,3	35,8	37,7	26,1	7,6	5,3
2	26,8	22,3	25,7	23,4	28,6	18,5
3	24,0	15,9	15,1	20,0	36,7	38,0
4	16,1	14,4	12,1	18,0	19,3	29,3
5 (nejvyšší)	4,8	11,5	9,4	12,5	7,7	8,8
Celkem	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Ohrožení chudobou	3,4	8,6	13,2	36,6	12,4	5,0

Pramen: Mikrocensy 1989, 1996 a 2002.

bují míru spokojenosti zdrojům, jež mají k dispozici, podle pravidla, že míra pocítované spokojenosti není závislá na příjmu [Easterlin 2000].

Zatímco sociální stát funguje a jeho účastníci jsou přiměřeně uspokojováni, sílí některé zásadní problémy: 1. rozdělení příjmů se posunuje v neprospěch dětí, 2. populace čelí výhledu rychlého stárnutí a 3. podíl dlouhodobé nezaměstnanosti (v četných případech i trvalé) se zvyšuje.

Ad 1. Zatímco hodnocení starobního zabezpečení značně klesá a hodnocení podpory rodiny vykazuje mírné zlepšení, příjmová data ukazují jiný vývoj (tabulka 3). Mezi lety 1988 a 2002 se pozice dětí z hlediska příjmů rodin, v nichž žijí, výrazně zhoršila, zatímco příjmové postavení domácností důchodců se zlepšilo. Podle současného kritéria EU pouze 5 procent důchodců žije v domácnostech ohrožených chudobou, zatímco z dětí je to 13 procent. Tento protikladný vývoj je umocněn faktem, že s ubývajícím počtem dětí ve společnosti se jejich relativní příjmový standard snižuje, zatímco stále početnějším důchodcům se naopak zvyšuje.

Ad 2. Projekce zatížení státního rozpočtu výdaji na penzijní dávky neodhaluje akutní problémy, o to varovnější je však opět dlouhodobý výhled. Důležitým počínem bylo ustavení „Výkonného týmu pro přípravu podkladů pro rozhodnutí o důchodové reformě v ČR“ pod vedením pracovníka ČNB Vladimíra Bezděka, který porovnal varianty důchodové reformy předložené experty pěti politických stran. Závěry předložené v červnu 2005 hovoří o stabilizaci současného systému na příštích dvacet let, zároveň však o jeho dlouhodobě neudržitelnosti.

Ad 3. Systém sociálních dávek, výslovně nastavený jako cílený, funguje uspokojivě, avšak neefektivně v relaci k trhu práce. Od roku 1997 podstatně vzrostla nezaměstnanost a vytvořila i „novou chudobu“, jež souvisí se selháními pracovního trhu.⁶ Největším problémem je vysoký podíl dlouhodobě nezaměstnaných a jeho dal-

⁶ Zatímco počet lidí žijících pod oficiálním životním minimem dosahuje v průměru jen 4 procent, mezi nezaměstnanými je to 25 procent [Večerník 2004].

ší růst – v polovině roku 2005 dosáhl podíl lidí nemajících zaměstnání jeden rok a déle na celkovém počtu nezaměstnaných 47 procent. Přitom dlouhodobě nezaměstnaní se vyskytují i v lokalitách, kde jsou volná místa nebo kde jsou zaměstnávání cizinci – což nasvědčuje nezájmu o práci za daných podmínek.

5. Závěrem: 2005 – oživení sociální scény?

Po deseti letech stagnace přináší rok 2005 nápadný obrat, ať již daný koincencí vyústění příprav v různých oblastech nebo politickým záměrem. Na scéně se častěji objevují ekonomičtí experti a s nimi důležité analýzy a dokumenty. K nim patří zmíněný Bezděkův tým, který poprvé jasně popsal a propočítal koncepcce penzijní reformy podle představ hlavních politických stran. Expertní skupiny pracovaly a většinou dále pracují rovněž na souhrnných dokumentech, jako je *Strategie hospodářského růstu ČR* [Strategie... 2005], *Národní rozvojový plán* a *Národní program reform* [Národní program... 2005]. Ve všech dokumentech je věnována pozornost rovněž zaměstnání a sociální oblasti.

Významný posun se ukazuje v legislativě. I když nové zákony jsou často výsledkem víceleté práce, silnější politický tlak má rovněž svůj podíl na jejich dokončení a zveřejnění. Byl přijat balík dlouho zpracovávaných zákonů v sociální oblasti. V oblasti trhu práce vstoupil v říjnu 2004 v platnost *Zákon o zaměstnanosti* a v rychlosti byl v polovině roku 2005 rovněž navržen nový *Zákoník práce*. V daňové oblasti se již uplatňuje tzv. *baby bonus*, přičemž bylo vládou odsouhlaseno zvýhodnění poplatníků s nejnižšími příjmy. K tomu se přidávají rozhodnutí vládní exekutivy, konkrétně další zvyšování minimální mzdy a valorizace důchodů nad zákonnou povinnost od ledna 2006.

Smyslem změn v sociální a pracovní oblasti je nejen zlepšit postavení nízkopříjmových kategorií a ohrožených skupin, ale také posílit motivaci k práci. Aplikace *Zákona o životním a existenčním minimu*, spolu se *Zákonem o pomoci v hmotné nouzi*, má smířit sociální ochranu a zaměstnanost, tak aby se vyplatilo pracovat (princip prosazovaný EU pod sloganem „make work pay“). Zatímco situace osob aktivně hledajících práci by se aplikací nových norem měla zlepšit, podpora lidí práci se vyhýbajících by se měla naopak zhoršit, a to redukcí, popř. úplným odebráním dávek.⁷ Současně byla umožněna částečná nezaměstnanost a dovozen souběh rodičovského příspěvku s pracovními příjmy.

Jakkoli uvedené změny obsahují mnoho dobrých záměrů, z hlediska klíčových problémů společnosti není jejich dlouhodobý dopad zdaleka jednoznačně daný.

Pokud jde o *příjmovou situaci rodin*, změny v oblasti daní a umožnění přivýdělníku k rodičovským dávkám na ní patrně nezmění mnoho. Jak ukazují propočty, úle-

⁷ Pro výpočet nároku na dávky bude pracovní příjem započten pouze ze 70 % (80 % v případě náhradových příjmů). Nezaměstnaným nespolutracujícím s úřadem práce může být poskytnut příjem pouze ve výši „existenčního minima“, stanoveného na nižší úrovni než životní minimum, popř. mohou být zbaveni jakékoli státní podpory.

va na dani z příjmu fyzických osob pro nízkopříjmové skupiny bude činit několik stokorun měsíčně, přičemž celková distribuce příjmů domácností zůstane zachována ve stejných relacích [Večerník 2005]. Možnost přivýdělku v řadě případů jen dovolí legalizovat dosavadní praxi. S ohledem na valorizované starobní důchody a stagnující rodinné dávky se zřejmě nic podstatného v poměru příjmů důchodců a dětí v blízké budoucnosti nezmění.

Pokud jde o *penzijní reformu*, z analýzy Bezděkovy komise byl politicky vytěžen jen ten příjemnější závěr, totiž že pro příštích 20 let je systém stabilizovaný. Její autoři však hovoří jinak: „Česká republika bude muset zlikvidovat svůj vysoký primární deficit a současně reformovat svůj důchodový a zdravotní systém. Naše dlouhodobé projekce nám poskytují silné argumenty, jimiž chceme přesvědčit všechny významné účastníky systému, že je nejvyšší čas začít situaci řešit. Další strmý vzrůst státního dluhu a úrokových plateb je neudržitelný“ [Krejdl a Bezděk 2004].

Pokud jde o *motivaci k zaměstnání*, nový systém jistě rozšiřuje hypotetické možnosti úřadů práce, nicméně samo Ministerstvo práce hovoří o omezených kapacitách k jejich realizaci. Zavedení „individuálních aktivizačních plánů“ jako dalšího nástroje k sotva opeřeným (a doposud analyticky nevyhodnoceným) „individuálním akčním plánům“ v oblasti zaměstnanosti vypadá spíše jako gesto než jako důkladně připravený počín, který zabrání zneužívání statusu závislosti ze strany části dlouhodobě nezaměstnaných. Ani navyšování minimální mzdy nemůže podpořit zaměstnanost v situaci, kdy je poptávka po nízkokvalifikované pracovní síle dostatečně sycena z neformálních zdrojů.

Na mnohé problémy poukazuje, byť často jen rétoricky a útržkovitě, opoziční pravice. Zároveň se ovšem objevují rozpory mezi politickými stranami současné vládní koalice. Navíc ani uvnitř hlavní vládnoucí strany ČSSD není úplný soulad. Tak jak je to obvyklé, projevuje se napětí mezi „sociálním“ a „finančním“ ministerstvem.⁸ Jiným zdrojem napětí je působení vicepremiéra pro ekonomiku Martina Jahnna, který do vlády vstoupil z „expertních“ pozic. Strategické vládní dokumenty, zpracováváné s pomocí nezávislých expertů, jsou následně adjustovány do mantinelů sociálnědemokratické politiky.

Velké rozepře vzbudil návrh *Zákoníku práce*. Jak zdůrazňují jeho autoři, je postaven na zásadě „co není zakázáno, to je dovoleno“. Jeho oponenti však namítají, že rozsah regulace je tak veliký, že fakticky příliš prostoru neponechává, posiluje vliv odborů a nezmírňuje rigiditu českého pracovního trhu. Na straně odpůrců se sešli ekonomičtí experti, představitelé zaměstnavatelů, pravicové opozice, ale také koalicičních křesťanských demokratů. Jde o poměrně výjimečný případ souladu různých aktérů a vyhraněného konfliktu, v němž již padla i výzva k odborářské demonstraci na podporu vládního návrhu.

⁸ Česká republika byla vcelku výjimečná v tom ohledu, že takovéto napětí se dříve výrazněji neprojevovalo. Je to možné zdůvodnit skutečností, že správa financí a sociálních věcí byla v rukou téže strany v době vlád vedených jak ODS, tak i ČSSD. Kromě toho ovšem rozhoduje politická síla příslušných ministrů.

Reformní snahy většinou selhávají v denním politickém procesu, zamotaném do klubka různorodých zájmů a ovládaném množstvím aktérů. Je příznačné, že největší spor se týká pracovní legislativy, kde jde spíše o mírné modifikace současného systému než o reformu. Tam, kde se jisté změny zavádějí, není zase aktivita aktérů příliš patrná. To se například týká sociální legislativy, kde zpřísnění dávkového režimu nakonec zavedla levo-středová vláda i bez „návrhového“ tlaku aktivity pravicové opozice, která jej ponechala vcelku bez odezvy.

V jiných oblastech se však aktéři rozhybali. Fronty jsou vyhraněny v otázce nájemného, kde reprezentace majitelů domů a nájemníků se střetly ohledně návrhu zákona o nájemném.⁹ Nepřehledná situace naopak panuje ve zdravotnictví, kde se vyhrotily konflikty okolo privatizace nemocnic a rostoucích dluhů Všeobecné zdravotní pojišťovny. Mírné čerčení vyvolala *Národní koncepce rodinné politiky* (přijata vládou v říjnu 2005), k níž představila alternativu nevládní organizace *Občanský institut*. Intenzivní debata se vedla o změnách sazeb daně z příjmu pro dolní a střední příjmové kategorie, která nakonec vyústila v politický konsenzus.

Prezentace problémů v sociální oblasti a způsobů jejich řešení může být jen těžko ryze odborná a tím i zbavena zátěže politických zájmů a ideologií. To platí zejména v případě dlouhodobých řešení, kde odhad dopadů není jednoznačný a přitom „politická nákladnost“ je zpravidla vysoká. Zájmy se posilují a ideologie se vyhraňují vždy, když má vstoupit na scénu nominálně hlavní aktér demokracie – volič. Nadcházející volby roku 2006 jsou nepochybně významnou příčinou oživení sociální scény a jejích aktérů.

Dovětek

Tento článek se zcela náhodou ocitl v čísle, jehož hlavní stati jsou věnovány Raymondu Aronovi. Nijak nesouvisí s úvahami mých vážených kolegů o tomto výjimečném mysliteli. Nicméně i já bych mu rád vzdal alespoň nepatrný hold. Tím spíše, že jakýmsi nedopatřením pražského předjaří jsem v zimním semestru 1966–67 mohl navštěvovat jeho kurz na pařížské Sorbonně. Rozváděl v něm mimo jiné myšlenku, která již tehdy byla publikována v jedné sérii jeho slavných přednášek o průmyslové společnosti. Rád bych ji zde citoval, protože mne tehdy velmi oslovila a s tématem mého článku vlastně souvisí. Aron v příslušné pasáži odmítá marxismus a jeho „optimistický“ dějinný determinismus, podle něhož vědecké poznání vede nutně k revoluční aktivitě a tím i ke zlepšení společnosti, přičemž pokračuje:

„Pro mne, který jsem menším optimistou, platí, že pozorování faktů a analýza toho, co je třeba, nevede nutně k doktríně akce. Patřím ke škole těch politických teoretiků, kteří se

⁹ Osud *Zákona o nájemném* v Parlamentu je nejasný, neboť navrhovaný mírný růst stropu regulace je příliš pomalý pro pravici a příliš rychlý pro levice. *Občanské sdružení majitelů domů* mezitím podalo stížnost k Evropskému soudu pro lidská práva uvádějící, že „vláda České republiky ... na ně fakticky převedla povinnost poskytovat nájemníkům sociální dávky na bydlení“ [Občanské sdružení 2005: 4].

domnívají, že nikdy nemůžeme volit mezi dobrým a špatným, nýbrž pouze mezi různými poměry dobrého a špatného; patřím k mnoha těm, kterým se říká pesimisté, avšak dle mého názoru nesprávně, protože pesimisté mého ražení chtějí neustále vylepšovat společnost, kousek po kousku. Jednoduše, takoví lidé neznají žádné globální řešení." [Aron 1964: 55]

Ani v sociální oblasti není žádné „globální řešení“. Jinými slovy, neexistuje jednoduchý a zaručený recept, který by efektivně vyřešil všechny problémy. Tím spíše, že je třeba uvažovat dlouhodobě, neboť příliš optimistické řešení jednoho problému dnes může vyvolat jiný problém zítra. To už je čertovo kopyto sociálního státu, který čím lépe funguje, tím silněji podlamuje individuální snahu a rozleptává dřívější síť solidarity. Nechtěně tak na sebe klade stále větší břímě. Ono pesimisticky aronovské „vylepšování kousek po kousku“ by v daném případě mělo zajistit, aby jeho břemeno zůstalo pro společnost a ekonomiku snesitelné, v lepším případě i motivující.

Jiří VEČERNÍK je vědeckým pracovníkem a vedoucím oddělení Ekonomické sociologie v Sociologickém ústavu AV ČR. Spolupracuje s řadou mezinárodních institucí, publikuje v oblasti trhu práce, ekonomických nerovností a sociální politiky. Naposledy publikoval „Skating on thin ice: A comparison of work values and job satisfaction in CEE and EU countries" (*International Journal for Comparative Sociology*, 5/2004) a „Structural tensions in the interface between the labour market and social policy" (*Sociologické studie, Sociologický ústav AV ČR* 2004).

Literatura

- Aron, R. 1964. *La lutte de classes. Nouvelles leçons sur les sociétés industrielles*. Paris: Gallimard.
- Barr, N. (ed.) 1994. *Labor Markets and Social Policy in Central and Eastern Europe. The Transition and Beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Berger, P. L. 1986. *The Capitalist Revolution. Fifty Propositions about Prosperity, Equality and Liberty*. New York: Basic Books.
- Cook, L. J. Orenstein, M.A., Rueschemeyer, M. 1999. *Left Parties and Social Policy in Postcommunist Europe*. Boulder, CO, and Oxford: Westview Press.
- De Deken, J. J. 1995. *The Politics of Solidarity and the Structuration of Social Policy Regimes in Postwar Europe – The Development of Housing Policies in Belgium, Czechoslovakia and Sweden*. Doctoral thesis. Florence: European University Institute.
- Easterlin, R. A. 2000. „Income and Happiness: Towards a Unified Theory“. *The Economic Journal* 111: 465–484.
- Easterly, W. 2000. „The Middle Class Consensus and Economic Development.“ *The World Bank Working Papers* No. 2346. Washington: The World Bank.
- Eckardt, M. 2005. „The open method of coordination on pensions: an economic analysis of its effect on pension reforms“. *Journal of European Social Policy* 15: 247–267.
- Elster, J., Offe, C., Preuss, U. K. 1998. *Institutional Design in Post-Communist Societies. Rebuilding the Ship at Sea*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Esping-Andersen, G. 1990. *The Three Worlds of Welfare Capitalism*. Cambridge: Polity Press.
- Evropská komise 2004. *Proposal for a decision of the European Parliament and of the Council: Establishing a Community Programme for Employment and Social Solidarity – PROGRESS (SEC2004 936)*. Brusel: Evropská komise. http://europa.eu.int/eur-lex/en/com/pdf/2004/com2004_0488en01.pdf, 10. 10. 2005.
- Ferge, Z. 1994. „The Reform of Social Policy in the Post-Totalitarian Countries. Comments on the Various Reform Strategies.“ Paper prepared for the ISSA 1994 Yearbook.
- Goodin, R. E., Le Grand, J. 1987. *Not Only the Poor*. London: George Allen & Unwin.
- Götting, U. 1998. *Transformation der Wohlfahrtsstaaten in Mittel- und Osteuropa. Eine Zwischenbilanz*. Opladen: Leske & Budrich.
- Kabaj, M., Kowalik, T. 1995. „Who Is Responsible for Postcommunist Successes in Eastern Europe?“. *Transition* 6 (7–8): 7–8.
- Keller, J. 2000. *Vzestup a pád středních vrstev*. Praha: Slon.
- Krejdl, A., Bezdek V. 2004. „The fiscal implications of population ageing: Are Czech public finances ready to absorb the costs of ageing?“. *Economic Research Bulletin*, No. 3. Praha: Česká národní banka.
- Ksieżopolski, M. 1993. „Social Policy in Poland in the Period of Political and Economic Transition“. *Journal of European Social Policy* 3: 177–194.
- Machonin, P. (ed.) 1969. *Československá společnost. Sociologická analýza sociální stratifikace*. Bratislava: EPOCH.
- Matějů, P., Vlachová, K. (eds.) 2000. *Nerovnost, spravedlnost, politika*. Praha: Slon.
- Müller, K. 1999. *The Political Economy of Pension Reform in Central-Eastern Europe*. Cheltenham and Northampton, MA: Edward Elgar.
- Národní akční plán sociálního začleňování na léta 2004–2006. 2004. Praha: MPSV.
- Národní program reformy České republiky 2005–2008. 2005. Praha: Úřad vlády ČR.
- Národní strategická zpráva o přiměřených a udržitelných důchodech. 2005. Praha: MPSV.
- Nelson, John M., Tilly, Ch., Walker, L. (eds.) 1997. *Transforming Post-Communist Political Economies*. Washington: National Academy Press.
- Občanské sdružení majitelů domů v ČR 2005. *Stížnost podaná podle článku 34 Evropské úmluvy o lidských právech a podle článků 45 a 47 Jednacího řádu ESLP*. Strasbourg: Evropský soud pro lidská práva.
- Orenstein, M. 1994. „The Political Success of Neo-liberalism in the Czech Republic“. *CERGE/EI Working Papers* No. 68. Prague: CERGE/EI.
- Orenstein, M. 2000. „How Politics and Institutions Affect Pension Reform in Three Postcommunist Countries“. *Policy Research Working Papers* No. 2310. Washington: The World Bank.
- Potůček, M., Radičová, I. (eds.) 1998. *Sociální politika v Čechách a na Slovensku po roce 1989*. Praha: Karolinum.
- Sachs, J. D. 1995. „Postcommunist Parties and the Politics of Entitlements“. *Transition* 6 (3): 1–4.
- Sociální doktrína České republiky 2002. Praha: Socioklub. <http://www.socioklub.cz/doktrina.php>. 7. 11. 2005.
- Společné memorandum o sociálním začleňování. 2003. Praha: MPSV.
- Strategie hospodářského růstu ČR. 2005. Praha: Úřad vlády ČR.
- Stručný filosofický slovník. 1966. Praha: Svoboda.
- Tomeš, I. 1997. *Sociální politika: teorie a mezinárodní zkušenost*. Praha: Socioklub.
- Tsebelis G. 1995. „Decision Making in Political System: Veto Players in Presidentialism, Parliamentarism, Multicameralism and Multipartism“. *British Journal of Political Science* 25: 289–325.
- Večerník, J. 1999. „The Middle Class in the Czech Reforms: the Interplay between Policies and Social Stratification“. *Communist and Post-Communist Studies* 32: 397–416.

- Večerník, J. 2004. „Who Is Poor in the Czech Republic? The Changing Structure and Faces of Poverty after 1989”. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 40 (6): 807–833.
- Večerník, J. 2005. „Income Taxes and Benefits among Czech Employees: Changes since 1989 and a Cross-National Comparison”. Pp. 36–54 in O. Schneider, J. Večerník (eds.) *Public Budgets in Doldrums? Czech Tax and Benefit Systems and the Poverty Trap*. Praha: ISEA.

Použité výzkumy

- Sociální situace domácností* – výzkum provedený ČSÚ v květnu a červnu 2001 na výběrovém souboru 10870 domácností (převážených na celou populaci). Kromě charakteristik domácností a jejich příjmů dotazy zjišťovaly rovněž názory týkající se životní úrovně a trhu práce.
- Mikrocensy* – použito šetření z března 1989, provedené na výběrovém souboru 69912 domácností, z března 1997, provedené na souboru 28148 domácností, a z března 2003, provedené na souboru 7678 domácností. V každém byly zjišťovány příjmy vždy za celý předchozí rok.
- Výzkumy CVVM* – výsledky pravidelných omnibusových šetření Centra pro výzkum veřejného mínění při Sociologickém ústavu AV ČR. Výběrové soubory zahrnují okolo 1000 dospělých dotázaných.
- Ekonomická očekávání a postoje* – pravidelné výzkumy prováděné v letech 1990–1998 agenturou STEM pro oddělení ekonomické sociologie Sociologického ústavu AV ČR pod vedením autora. Výběrové soubory zahrnovaly okolo 1000 dospělých dotázaných.

Politická kultura české populace v regionálním rozměru*

ZDENKA VAJDOVÁ a JANA STACHOVÁ**

Sociologický ústav AV ČR

The Regional Dimension of the Political Culture of the Czech Population

Abstract: The article sets out to compare the political culture and civic participation of populations in selected regions in the Czech Republic using data from the survey 'The Influence of Region-Specific Factors on the Formation of the Political Outlook of Voters', which was conducted by the Institute of Sociology in 2000–2002. The fundamental question it poses is whether the populations in selected regions differ in terms of their patterns of political culture and level of civic participation. Almond and Verba's classic definition of types of political culture is supplemented with one more type – alienation. This leads to four quantitative variables for defining the pattern of the population's mixed political culture. The level of civic participation is defined as the number of memberships in voluntary organisations. The results show that the pattern of political culture in the selected regions is almost identical. The regions do not even differ in terms of the amount of membership in voluntary civic organisations, that is, in the level of civic participation. The article concludes that in terms of political culture and civic participation the Czech Republic is quite homogeneous and is a suitable territorial unit for comparisons of political culture.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2005, Vol. 41, No. 5: 881–901

1. Úvod

Je to již deset let, co se ve svých výzkumech věnujeme konceptu politické kultury, hledáme jeho indikátory a empiricky zjišťujeme politickou kulturu populací. Procházíme-li své práce, práce kolegů doma i ve světě, práce rozvíjející koncept v nějakém směru, práce tyto směry kritizující, je zřejmý jeden metodologický postulat: jakým nástrojem se měří a jaké indikátory jsou vybrány, takové jsou výsledky. A protože nám nejde o absolutní hodnoty, stejně jako u většiny prací o politické kultuře, ale o porovnávání, v našem případě o porovnávání (vzorce) politické kultury různých populací, bylo by jenom rozumné používat na různé populace, případně na tu též populaci v jiném čase stejnou míru.

* Práce byla podpořena grantem GA ČR 403/00/1713. Autorky děkují anonymním recenzentům a neanonymním kolegům za cenné a inspirativní připomínky a návrhy, bez nichž by text nezískal tuto definitivní podobu.

** Veškerou korespondenci posílejte na adresu: PhDr. Zdenka Vajdová nebo Mgr. Jana Stachová, Sociologický ústav AV ČR, Jilská 1, 110 00 Praha 1, e-mail: zdenka.vajdova@soc.cas.cz nebo jana.stachova@soc.cas.cz.

Druhý metodologický postulát souvisí s tím, že u společenských jevů je třeba brát v úvahu mnoho aspektů: aspoň tolik, o kolika víme. Politická kultura má také mnoho aspektů a v teoretických úvahách jsou vzpomínány. Po klasické práci Almonda a Verby [1963] se konceptu věnují i práce pozdější a překlenují období čtyřiceti let jako např. Elkins a Simeon [1979] nebo Johnson [2003]. Když však plánujeme empirické šetření, mnohostránkovost konceptu se zúží na několik komponent. Někdy na sedm [Inglehart 1990], někdy na jednu [Granato, Inglehart, Leblang 1996], někdy na čtyřicet osm [Feierabend et al. 1992]. K tématu politické kultury v období postkomunistické transformace, jejímu popisu a vysvětlení, lze najít úvahy a některá tvrzení v pracích Havelka [2004], Nosál [2004], Novák [2004], Skalník [2004] a Skovajsa [2004], ale i Whitefield, Evans [1999].

Empirické výzkumy politické kultury obvykle používají operacionalizace, které tak či onak vycházejí z konceptu Almonda a Verby [1963]. Kterým a kolika komponentám politické kultury věnují pozornost, na jaké indikátory se spoléhají, souvisí s úlohou, kterou má výzkum řešit. Úloha často spočívá v deskripci a srovnání politické kultury různých populací. V jiných úlohách se často hledá systematický vztah mezi politickou kulturou na jedné straně a politickým a ekonomickým výkonem industriálních společností na straně druhé. O krok dál jdou výzkumy, které dochází k závěrům, že politická kultura zásadně ovlivňuje ekonomický růst a stabilitu demokracie [např. Inglehart 1990; Putnam 1993; Granato, Inglehart, Leblang 1996]. Různé aspekty těchto prací jsou podrobeny kritice, a to včetně operacionalizace politické kultury. Upozorňujeme v této souvislosti na kritiku v pracích Jackmana a Millera [1996a, 1996b], která je poučná a dost přesvědčivá. I pro nás jsou práce Putnama, Ingleharta a dalších téměř alfou a omegou našich úvah. Proto stojí za to vzít do úvahy tvrzení Jackmana a Millera o tom, že byla nalezena jenom malá evidence, která by podporovala hypotézu o systematickém vztahu mezi politickou kulturou a politickým a ekonomickým výkonem společnosti. Na rozdíl od jmenovaných prací, v nichž je politická kultura považována za nezávisle proměnnou, ve výzkumu, o kterém tato studie referuje, byla politická kultura považována za závisle proměnnou. První úlohou však bylo popsat politickou kulturu regionálních populací, které byly do výzkumu zahrnuty.

Výzkum „Vliv teritoriálně specifických faktorů na formování politických orientací voličů“ byl projektován Tomášem Kosteckým a realizován v Sociologickém ústavu v letech 2000–2002. Vychází z hypotézy, že politické orientace jednotlivce nejsou formovány bez souvislosti s prostředím, ve kterém jednatel žije. Teritoriální kontext lokálního společenství může výrazně ovlivnit jak objektivní postavení jednotlivce ve společnosti, tak jeho subjektivní vnímání osobní situace i situace společnosti jako celku. Cílem výzkumu bylo popsat a vysvětlit souvislost politických orientací a sociálně strukturních rysů jednotlivce na jedné straně, na druhé straně souvislost politických orientací a kontextuálních rysů jednotlivce. Bylo třeba zjistit, které charakteristiky regionu a jeho obyvatel a které charakteristiky jednotlivce jako individua v jeho lokálním a regionálním prostředí se podílejí na tvorbě politických orientací jednotlivce a obyvatel regionu.

V této práci se pokoušíme vytvořit na základě postojových dat takový kvantitativní popis vzorce politické kultury, který umožní testování vztahu s dalšími proměnnými. Vzhledem k regionálnímu rozměru konceptu výzkumu bude první úlohou porovnání populací vybraných regionů v České republice. *Otázka, kterou si kládeme jako první, zní: Jsou populace vybraných regionů rozdílné, pokud jde o vzorec politické kultury?*

Vedle toho se pokoušíme o regionální pohled na jeden z významných aspektů demokratické společnosti, který souvisí s politickou kulturou, jak je nahlížena v tomto textu, a to na občanskou angažovanost. Za indikátor občanské angažovanosti jsme zvolili účast občanů na veřejném životě prostřednictvím členství v neziskových dobrovolnických organizacích působících ve společnosti (občanská sdružení, obecně prospěšné společnosti, nadace apod.). Protože, jak ukazuje Salamon [Salamon, Anheier 1997], neziskový sektor tvořený občanskými sdruženími se stal, vedle trhu a státu, jednou ze základních společenských sil a jedním z nejvýznamnějších aspektů občanské společnosti. Stejně jako jsou prostorově diferencovány nejrůznější aspekty společnosti [např. Kostecký 2002], můžeme mluvit o jistém stupni regionální diferenciace občanské angažovanosti a posléze i občanské společnosti uvnitř jednoho státu [Putnam 1993]. V rámci výzkumu, o kterém referujeme, jsme si položili otázku, zda existuje v České republice regionální diferenciace občanské angažovanosti. V naší operacionalizaci otázka zní: *Existují regionální rozdíly v neziskovém sektoru, pokud jde o počet neziskových organizací a především o členství občanů v nich?*

V rámci hledání odpovědi na otázku, jestli se liší obyvatelé vybraných regionů ve svých hodnotách a postojích, prověřovali Kostecký a Čermák [2004] závislost liberálních, resp. paternalistických a tradičních postojů na regionu. Z jejich výsledků vyplývá, že region tyto postoje diferencuje: *Frekvence odpovědí na otázky indikující jednotlivé postoje jsou ovlivněny nejen strukturálními proměnnými, ale i sociálním prostředím jednotlivých regionů.* Na základě tohoto tvrzení bychom mohli formulovat naši vstupní hypotézu analogicky takto: *Postoje zahrnuté v konceptu politická kultura, tedy postoje k politickému systému, o kterých se domníváme, že vyrůstají z obecných hodnot a postojů, jsou rovněž diferencovány charakteristikami regionu.*¹

¹ Námitka k přijetí takové hypotézy vyplývá z úvahy o tom, čím své občany poznamenalo 40 let demokratického centralizmu, rovnostářství a homogenizačního úsilí komunistického režimu. Je možné, že postoje k liberálním nebo tradičním hodnotám mají větší setrvačnost, jsou v užším vztahu k prostředí – rodině, komunitě, v němž se utvářejí, než postoje k politickému systému, o jehož proměnlivosti dokáže vydat svědectví délka jednoho lidského života prožitého „v srdci Evropy“ ve 20. století. Pak by politická kultura obyvatel jednotlivých regionů mohla být na kontextu regionu nezávislá. Chceme tím říci, že politická změna nastolená v roce 1948 únorovým převratem a následovaná radikální proměnou ekonomického systému zanechala trvalý vliv i na některých hodnotách a postojích obyvatel.

2. Výzkum a data

Jak je uvedeno výše, cílem výzkumu „Vliv teritoriálně specifických faktorů na formování politických orientací voličů“ bylo popsat a vysvětlit souvislost politických orientací a sociálně strukturních rysů jednotlivce na jedné straně, na druhé straně souvislost politických orientací a kontextuálních rysů jednotlivce. K tomu bylo potřeba pracovat se dvěma soubory nezávisle proměnných:

- a) Kontextuální proměnné vztahované k regionu. Rozumíme jimi systémové ukazatele území a charakteristiky obyvatelstva v tom území [Kostecký 1995]. Jsou to ekonomické, demografické a sociální ukazatele zjišťované sčítáním, mikrocenzem a v ročních statistikách resortů, údaje dostupné z veřejných zdrojů. Do této skupiny proměnných jsou zařazeny také výsledky parlamentních a lokálních voleb.
- b) Sociálně strukturní proměnné charakterizující jednotlivce.

Proměnné indikující politické orientace jednotlivce považujeme za závislé proměnné. K indikaci politické kultury ve smyslu konceptu Almonda a Verby bylo použito schéma 48 výroků.² Postoj respondentů k jednotlivým výrokům byl měřen na pětibodové škále souhlasu.

Data o jednotlivcích byla zjišťována na reprezentativních souborech respondentů jednak České republiky, jednak vybraných regionů. Region je v našem případě souvislé území několika okresů. Byly vybrány čtyři regiony tak, aby svými charakteristikami dovolily realizovat komparativní úlohu projektu [Kostecký, Čermák 2004]. Reprezentativitu zajišťoval kvótní výběr respondentů z dospělé populace ČR a regionů podle pohlaví, věku, vzdělání a typu sídla respondenta v kategoriích venkov (obec do 5 tis. obyvatel) a město (nad 5 tis. obyvatel). Nástrojem sběru dat byl standardizovaný, formalizovaný dotazník, aplikovaný v rozhovoru s respondentem. Sběr dat byl uskutečněn v říjnu 2000.³ Datové soubory individuálních dat z dotazníků byly doplněny výše zmíněnými charakteristikami příslušných regionů.⁴ Pracovalo se s pěti datovými soubory reprezentativními pro dané území:⁵

- ČR (1 143 respondentů),
- region PRAHA (878) na území hl. m. Praha, okresů Praha-východ a Praha-západ,
- region OSTRAVA (886) na území okresů Ostrava a Karviná,
- region ZLÍN (843) na území okresů Zlín, Hodonín, Uherské Hradiště,
- region LOUNY (837) na území okresů Louny, Beroun, Kladno, Rakovník.

Řada výsledků analýz uvedených datových souborů je zveřejněna v pracích [Kostecký, Čermák 2004; Kostecký, Čermák 2003; Kostecký 2002].

² Schéma operacionalizace politické kultury je v příloze.

³ Výběr a vlastní sběr dat realizovala agentura Sofres Factum po výběrovém řízení na zakázku.

⁴ Je třeba upozornit na unikátnost těchto regionálních datových souborů. Běžné je pracovat pouze se soubory individuálních dat.

⁵ Hodnoty proměnných rozhodujících pro cíl výzkumu se mění v čase jenom pozvolna. Proto i shromážděná data budou ztrácet na své aktuální hodnotě jenom pozvolna.

Pro analýzu občanské angažovanosti byla vytvořena databáze občanských sdružení podle jejich registrace Ministerstvem vnitra na podzim 2001⁶ ve čtyřech sledovaných regionech. Naše vlastní kategorizace organizací, jež byla v databázi využita, se volně inspirovala Salamonovou klasifikací [Salamon, Anheier 1997]. Databáze obsahovala v roce 2001 záznam o 47 550 občanských sdruženích. Kategorizace nebyla provedena v hl. m. Praze, kde počet občanských sdružení přesahoval 8 000, a proto nebylo roztržidění v rámci projektu technicky proveditelné; pro srovnání typů sdružení je tak použit region skládající se jenom z okresů Praha-východ a Praha-západ.

3. Operacionalizace politické kultury a model

Jednou z možných operacionalizací je operacionalizace, která důsledně vychází z teoretického konceptu tří čistých typů politické kultury Almonda a Verby [Almond, Verba 1963, 1980; Vajdová 1996]: parochiální, poddanská a participativní politická kultura, každá s třemi aspekty postojů ke čtyřem částem politického systému.⁷ Takovou operacionalizaci vytvořili Klicperová a Feierabend [Feierabend et al. 1992]. Avšak výzkumný záměr komparovat politickou kulturu populací, jejichž postoje mohou být poznamenány různými politickými systémy, vedl k přizpůsobení klasického konceptu politické kultury. Úvahy jmenovaných autorů nad dědictvím komunistického režimu s jeho totalitními a anti-občanskými charakteristikami je vedly k doplnění dalšího typu politické kultury – odcizená politická kultura. Dá se o ní říci, že mohla vyrůst na režimu reálného socialismu 70. a 80. let minulého století. Je to politická kultura společnosti, kde jednotlivec odmítá politický systém nebo jeho část, je podezřívavý vůči vládě, chová k ní negativní city, nevěří, že by politická akce v rámci zákonů mohla přinést zlepšení; cynismus je převládající orientace vůči politice a systému; takové postoje mohou vést k otevřenému nepřátelství, angažování se v extremistických skupinách a k násilí [Klicperová-Baker et al. 1999: 61–63].

Operacionalizace spočívá v konstruovaném schématu 48 výroků.⁸ Respondenti hodnotí jejich pravdivost tím, že vyjádří souhlas nebo nesouhlas s tvrzením na pě-

⁶ Důvodem využití centrální databáze ministerstva vnitra je fakt, že je v podstatě jedinou úplnou evidencí občanských sdružení v České republice. Je přístupná na internetových stránkách ministerstva a obsahuje kromě názvu sdružení rovněž jeho adresu. Využívat k regionální analýze pouze adresu, na které je sdružení registrováno, může být do jisté míry zavádějící (sdružení může působit i mimo region), ale pro takto rozsáhlé srovnání nelze získat jinou informaci o rozsahu působnosti každého sdružení.

⁷ Každý typ politické kultury je vlastní jednomu typu politické struktury; slovy Almonda a Verby jeden typ politické kultury je kongruentní s jedním typem politické struktury: parochiální politickou kulturu lze přiřadit k tradiční, komunitní politické struktuře, poddanskou k centralizovanému autoritativnímu politickému systému a participativní politickou kulturu k demokratickému režimu.

⁸ Viz Přílohu této práce.

ti nebo sedmibodové škále. V tomto výzkumu jsme pracovali se škálou pětibodovou, kde hodnoty 0, 1, 2, 3, 4 reprezentují míru souhlasu s každým výrokem.⁹ Výroky jsou rozděleny do čtyř skupin po dvanácti výroci. Každá skupina představuje pracovní definici jednoho čistého typu politické kultury: odcizení (T1), parochiální (T2), poddanskou (T3) a participativní (T4). Schéma je konstruováno tak, že čisté typy politické kultury jsou vzájemně exkluzivní. Málokdy však mají respondenti tak vyhraněné názory, aby jejich odpovědi vyjádřily preferenci jednoho čistého typu politické kultury. O smíšených typech politické kultury pojednává Almond a Verba [1963] jako výsledku svých empirických šetření. *Politická kultura respondentů je vždy smíšeným vzorcem politické kultury, v němž některý čistý typ převažuje.*

Dvanáct výroků definujících jeden čistý typ politické kultury je strukturováno podle konceptu Almonda a Verby. Výroky reprezentují poznávací (A1), hodnotící (A2) a afektivní (A3) aspekt postojů k jednotlivým blokům politického systému: politické „já“ (C1), politické strany jako vstup politického systému (C2), zákony a politiky jako výstup politického systému (C3), stát a vláda jako celek politického systému (C4). Máme tedy 48 proměnných s hodnotami 0, 1, ..., 4.

Pro jednotlivce, stejně jako pro soubory jednotlivců, definujeme [Vajdová 2004] *podmíněnou míru identifikace* (COMID = Conditional Measure of Identification) s čistým typem politické kultury jako průměrnou hodnotu souhlasu se třemi výroky, které vyjadřují poznávací, hodnotící a afektivní aspekt postoje ke každému z bloků politického systému. Pro každého respondenta tak získáme čtyři podmíněné míry identifikace ke každému čistému typu politické kultury; jinými slovy vytvoříme celkem šestnáct nových proměnných s hodnotami mezi nulou a čtyřmi.¹⁰ *Míru identifikace (nepodmíněnou; MID = Measure of Identification)* s čistým typem politické kultury definujeme pak jako průměr těchto čtyř podmíněných měr identifikace vztahujících se k jednomu určitému čistému typu politické kultury. Pro každého respondenta a stejně tak pro každý soubor (resp. podsoubor) respondentů dostáváme další čtveřici proměnných rovněž s hodnotami mezi nulou a čtyřmi. Tyto čtyři hodnoty míry identifikace jsou reprezentací celkového vzorce politické kultury respondenta, resp. souboru respondentů. Pro názornost lze míry identifikace s jednotlivými čistými typy politické kultury vyjádřit procenty; mluvíme pak o podílu určitého čistého typu politické kultury na celkovém vzorci politické kultury, to je, mluvíme o podílu odcizených, resp. parochiálních, resp. poddanských, resp. participativních postojů na celkovém souboru postojů, kterými politickou kulturu operacionalizujeme.

⁹ Od „určitě nesouhlasím“ pro hodnotu „0“ po „určitě souhlasím“ pro hodnotu „4“.

¹⁰ Podmíněná míra identifikace např. s politickou kulturou odcizení znamená míru identifikace např. s blokem politické já, vyjádřeným třemi výroky v politické kultuře odcizení; druhá podmíněná míra identifikace s politickou kulturou odcizení je míra identifikace s blokem vstup politického systému v politické kultuře odcizení atd. Jiný příklad: podmíněná míra identifikace s politickou kulturou participativní znamená míru identifikace s blokem politické já v participativní politické kultuře atd. Podmíněnost míry identifikace vyjadřuje vztah k jednomu z bloků politického systému v rámci jednoho čistého typu politické kultury. Formálně bychom to vyjádřili jako COMID T₁ za podmínky C₁ nebo C₂, ...nebo C₄.

Popsaný model politické kultury sleduje důsledně stejnou logiku jako operacionalizace typů politické kultury. Výsledkem jsou čtyři kvantitativní proměnné definující vzorec politické kultury populace. Dovolují přesné porovnávání vzorců politické kultury různých populací. Problémem zůstává, jak dobře a úplně výroky ve schématu indikují postoje, které jsou zahrnovány pod pojem politická kultura. To je téma pro jinou práci.

Je třeba ještě na tomto místě zmínit, že ve výzkumech autorů operacionalizace Feierabenda, Klicperové a jejich dalších spolupracovníků jsou data získaná schématem 48 výroků zpracována faktorovou analýzou typu Q.¹¹ Sledovaná populace se tak přímo rozpadá do více méně homogenních podsouborů charakterizovaných nějakou podobou smíšené politické kultury. K podobnému výsledku, ve smyslu rozložení sledované populace do více méně homogenních podsouborů charakterizovaných nějakou podobou smíšené politické kultury, lze dospět aplikací shlukové analýzy na čtyři proměnné, které jsou výsledkem modelu, tedy na míry identifikace s každým ze čtyř čistých typů politické kultury.¹²

4. Výsledky

Ve schématu 48 výroků se řada respondentů nevyjádřila ke všem výroky. Uplatnění výše uvedeného modelu k identifikaci politické kultury, které vyžadovalo odpověď u všech výroků, tak znamenalo nezařazení mnoha respondentů do analýzy. Kontrola nových souborů podle pohlaví, věku a vzdělání však ukázala, že je možné je i nadále považovat za reprezentativní stejně jako soubory základní a výsledky analýz vztáhnout na regiony a ČR.

Dříve uvedený model (část III) nám dovoluje popsat vzorce politické kultury populací vybraných regionů a ČR; jsou to tabulky 1–5. Tučně je v každém sloupci označena největší podmíněná míra identifikace (COMID) v čistém typu politické kultury; takto označené číslo udává, který blok politického systému nejvíce přispívá k míře identifikace s daným čistým typem politické kultury. *Kurzívou* je v každém řádku označena největší podmíněná míra identifikace s jedním blokem politického systému vzhledem ke všem čistým typům politické kultury a označuje, u kterého typu politické kultury má vybraný blok politického systému největší váhu.

¹¹ Q-faktorová analýza [Aldenderfer, Blashfield 1984] vychází z korelační matice $N \times N$, kde N je počet případů, tedy z podobnosti případů, zatímco obvyklá faktorová analýza vychází z matice $P \times P$, kde P je počet proměnných. Faktory jsou extrahovány z korelační matice $N \times N$ a případy jsou přiřazeny shlukům podle faktorové zátěže. Kromě toho, že Q-faktorová analýza je problematická jako klasifikační metoda, problém je při zpracování velkých souborů respondentů, což je náš případ a v sociologii obecně.

¹² Výsledky si neprotiřečí. Komparace těchto dvou přístupů ke zpracování dat a komparace výsledků je opět tématem nějaké další práce.

Tabulka 1. Vzorec politické kultury – Region PRAHA (N=589)

Typ politické kultury	Odcizená	Parochiální	Poddanská	Participativní
Podmíněná míra identifikace (COMID)				
Politické „já“	1,8759	2,0089	1,9784	1,7993
Input (strany)	1,3715	1,6789	1,3883	1,9650
Output (zákony a politiky)	1,6548	1,8114	1,6374	2,8392
Systém (stát a vláda)	1,8413	1,7324	1,7523	2,8427
Míra identifikace (MID)	1,6502	1,7894	1,6774	2,3691

Tabulka 2. Vzorec politické kultury – Region OSTRAVA (N=519)

Typ politické kultury	Odcizená	Parochiální	Poddanská	Participativní
Podmíněná míra identifikace (COMID)				
Politické „já“	2,0031	2,1351	2,1006	1,7356
Input (strany)	1,4957	1,7801	1,4798	2,0369
Output (zákony a politiky)	1,7000	1,8686	1,5828	2,9372
Systém (stát a vláda)	1,8652	2,1006	1,7647	2,8838
Míra identifikace (MID)	1,7548	1,9020	1,7331	2,4332

Tabulka 3. Vzorec politické kultury – Region ZLÍN (N=508)

Typ politické kultury	Odcizená	Parochiální	Poddanská	Participativní
Podmíněná míra identifikace (COMID)				
Politické „já“	2,0299	2,1635	2,1074	1,9478
Input (strany)	1,5063	1,8644	1,5540	2,1247
Output (zákony a politiky)	1,7219	2,0099	1,8376	2,9206
Systém (stát a vláda)	1,8787	1,9151	1,9704	2,9107
Míra identifikace (MID)	1,7660	1,9667	1,8570	2,5079

Tabulka 4. Vzorec politické kultury – Region LOUNY (N=502)

Typ politické kultury	Odcizená	Parochiální	Poddanská	Participativní
Podmíněná míra identifikace (COMID)				
Politické „já“	1,9810	2,1667	2,2042	1,8238
Input (strany)	1,5213	1,7490	1,5607	2,0361
Output (zákony a politiky)	1,7570	1,8200	1,5434	2,8570
Systém (stát a vláda)	1,8874	1,8086	1,7885	2,7867
Míra identifikace (MID)	1,7409	1,8195	1,7405	2,3992

Tabulka 5. Vzorec politické kultury v České republice (ČR, N=726)

Typ politické kultury	Odcizená	Parochiální	Poddanská	Participativní
Podmíněná míra identifikace (COMID)				
Politické „já“	1,9934	2,1877	2,1852	1,7550
Input (strany)	1,4721	1,7935	1,5042	2,0396
Output (zákony a politiky)	1,7153	1,9028	1,7799	2,9177
Systém (stát a vláda)	1,8395	1,8524	1,9119	2,8739
Míra identifikace (MID)	1,7370	1,8922	1,8345	2,4306

Zdroj pro Tabulky 1–5: Šetření Region a politika 2000, SOÚ AV ČR.

Poznámka: Podmíněná míra identifikace (COMID) s čistým typem politické kultury vzhledem k jednomu z bloků politického systému je průměrnou hodnotou souhlasu se třemi výroky, které vyjadřují poznávací, hodnotící a afektivní aspekt postoje k danému bloku politického systému.

Míra identifikace (MID) je průměrem čtyř podmíněných měr identifikace vztahujících se k jednomu čistému typu politické kultury.

Kurzívou je v každé tabulce v každém řádku vyznačena největší podmíněná míra identifikace s jedním blokem politického systému vzhledem ke všem čistým typům politické kultury a označuje, u kterého typu politické kultury má vybraný blok politického systému největší váhu. Tučně je vyznačena v každém sloupci největší podmíněná míra identifikace (COMID) v jednom čistém typu politické kultury; takto označené číslo udává, který blok politického systému nejvíce přispívá k míře identifikace s daným čistým typem politické kultury.

Všechny regionální soubory v našem výzkumu vykazují smíšené typy politické kultury. Jak ukazují tabulky 1–5, ve vzorci politické kultury každého regionálního souboru, stejně jako celé ČR, je určitý poměr oněch čtyř čistých typů – odcizené, parochiální, poddanské a participativní politické kultury. Nejsou to velké rozdíly mezi regiony. V každém regionu, stejně jako v ČR, participativní postoje převládají; o něco menší je podíl parochiálních postojů, vlastních tradiční společnosti s nediferencovaným politickým systémem. Postoje poddanské a postoje vyjadřující odcizení mají na výsledné smíšené politické kultuře jenom o málo menší podíl než postoje parochiální. Docházíme tak k závěru, že *mezi jednotlivými regiony se politická kultura liší málo a také se málo liší od celé ČR. Dá se předpokládat, že Česká republika je vzhledem k politické kultuře dosti homogenní a jako územní jednotka pro srovnávání politické kultury vhodná.*

Můžeme se pozastavit nad největším podílem participativních postojů. Velký podíl participativních postojů bychom očekávali v zemích dlouhodobě demokratických, nikoliv u populace vystavené čtyřem desetiletím totalitního režimu. Ale např. vysoká váha participativních postojů byla nalezena také ve výzkumu studentů sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze, realizovaném v letech 1994–1996 [Klicperová-Baker et al. 1999: 94 a dále]. Je to generace, která byla v 88. a v 89. roce v ulicích, svou reálnou participací na věcech veřejných se podílela na pádu komunistického

Tabulka 6. Vztah mezi mírami identifikace (MID) s jednotlivými typy politické kultury (Pearsonův koeficient korelace)

Korelace MID	T ₁ T ₂	T ₂ T ₃	T ₁ T ₃	T ₁ T ₄	T ₂ T ₄	T ₃ T ₄
Region						
PRAHA	,754**	,677**	,544**	-,492**	-,489**	-,318**
OSTRAVA	,620**	,537**	,447**	-,426**	-,485**	-,217**
ZLÍN	,689**	,628**	,490**	-,330**	-,268**	-,022
LOUNY	,670**	,567**	,505**	-,455**	-,433**	-,142**
ČESKÁ REPUBLIKA	,735**	,611**	,510**	-,488**	-,472**	-,212**

Zdroj: Šetření Region a politika 2000, SOÚ AV ČR

Poznámka: ** – korelace je signifikantní na hladině 0,01

T1 – odcizená p. k. T2 – parochiální p. k.

T3 – poddanská p. k. T4 – participativní p. k.

režimu. U této generace výsledek zjištění tolik nepřekvapí. V našem výzkumu však jsou zastoupeny všechny věkové kategorie a respondenti do 30 let tvoří jenom cca čtvrtinu výběru. Určitý náznak odpovědi jsme našli ve vztazích mezi postoji reprezentujícími jednotlivé čisté typy politické kultury.

Pomocí vzájemných korelací míry identifikace s jednotlivými typy politické kultury lze nahlédnout, které čisté typy politické kultury si jsou bližší v jednotlivých regionech (tabulka 6).

Sledujeme-li korelační koeficienty ve sloupcích, vidíme, že nejsilnější a pozitivní korelace je mezi odcizenou a parochiální politickou kulturou (T1T2). Jenom o málo slabší a pozitivní a stejně významná je korelace mezi odcizenou a poddanskou politickou kulturou (T1T3) a mezi parochiální a poddanskou politickou kulturou (T2T3). Jiný vztah naznačují korelační koeficienty mezi participativními postoji a všemi ostatními: poměrně vysoké, ale negativní koeficienty vzhledem k postojům odcizení, o něco menší a také negativní vzhledem k postojům parochiálním, malé a rovněž signifikantní a negativní hodnoty korelačních koeficientů vzhledem k postojům poddanským (v jednom případě nejsou signifikantní ani na hladině 0,05). Tak tomu je v každém regionu a také v ČR. S určitou nadsázkou můžeme říci, že *postoje participativní politické kultury se u jednotlivce nevyskytují současně s postoji odcizené a parochiální politické kultury, ale postoj participativní a poddanské politické kultury se vedle sebe vyskytovat mohou.*¹³ Jak interpretovat toto zjištění? Právě podstatně slab-

¹³ Toto zjištění lze ilustrovat výroky ze schématu operacionalizace: lze souhlasit s výrokem, kterému je v operacionalizaci politické kultury přiřčena úloha indikátoru poznávacího aspektu vzhledem ke vstupu politického systému v odcizené politické kultuře: „Politické strany jsou tím nejhorším ve státě.“; současně lze souhlasit s druhým výrokem, indikujícím pozná-

ší negativní korelace mezi postoji participativními a poddanskými by mohla být vodítkem a povzbuzuje k následující úvaze.

Participativní postoje v politické kultuře můžeme považovat za inovaci, kterou přinášejí novodobé politické režimy zastupitelské demokracie; jsou něčím novým a velmi mladým (viz např. krátká historie všeobecného volebního práva). Můžeme soudit, že v demokratických režimech se utvářejí jako protiklad postojů odcizení (nedůvěry, podezřívání, pohrdání a bezmoci) a jako protiklad postojů parochiálních (vyjadřujících nesrozumitelnost politického systému a jeho zbytečnost pro normální život). Utvářejí se však vedle postojů poddanských, které jsou pěstovány autoritářskými režimy a které umožňují fungování nejen autoritářských, ale také demokratických režimů; umožňují vládnutí. Participativní postoje mohou vyrůstat z jiných hodnot, než které leží v základu postojů poddanských. Participativní postoje se v současnosti utvářejí a posilují pod vlivem požadavku demokratických režimů na „účast veřejnosti na politickém rozhodovacím procesu“, zjednodušeně řečeno.

Novodobými politickými režimy byly také komunistické režimy Sovětského svazu a zemí východní a střední Evropy. Lze vyslovit domněnku, že i ony inovovaly politickou kulturu obyvatelstva participativními postoji. Jak? Proklamace participace byla vyjádřena nejprve v diktatuře proletariátu, poté vládou lidu v socialistickém zřízení. Přestože tyto režimy byly totalitní, nebo právě proto, podařilo se prosadit zdání účasti pracujících na vládě jednak 99% účastí obyvatel v pravidelně se opakujících volbách, jednak masovou účastí obyvatel v organizacích Národní fronty kontrolovaných stranou a státem. Na jedné straně byla členství v různých organizacích formální; na druhé straně šlo o faktickou účast na práci řady organizací, které tak či onak umožňovaly lidem naplňovat jejich zájmy a ambice, případně umožňovaly profit jinak nedostupný. Dlouhodobé působení takového stavu mohlo mít za následek, že se vytvářelo cosi jako participativní postoje. Lidé byli členy hned několika organizací ať už formálně, nebo se fakticky účastnili jejich práce. Režimem pěstovaný kolektivismus a rovnostářství usnadňovaly utváření participativních postojů. Tato úvaha, která se netýká mladších věkových kategorií, by nám mohla dovolit vysvětlit tak velký podíl participativních postojů v politické kultuře české populace v roce 2000. Řečeno v pojmech našeho modelu, úvaha pomohla vysvětlit poněkud překvapivě velkou hodnotu míry identifikace s participativním typem politické kultury. Že jde v našem případě o „cosi jako“ participativní postoje, lze vidět také v tabulkách 1–5. Ve sloupcích jsou tučně vyznačeny největší hodnoty podmíněné míry identifikace s daným typem politické kultury. U každého typu, vyjma participativní, je největší podmíněná míra identifikace vzhledem k politickému „já“.

vací aspekt vzhledem ke vstupu politického systému v parochiální politické kultuře: „Nevím, k čemu vlastně jsou politické strany.“; a také s třetím výrokem, indikujícím poznávací aspekt vzhledem ke vstupu politického systému v poddanském typu politické kultury: „Politické strany nemohou plnit žádnou rozumnou funkci ve státě.“ Souhlas s prvními dvěma výroky bude nejčastěji následován nesouhlasem s čtvrtým výrokem, indikujícím participativní postoje: „Bez politických stran není možný stát a vláda, které by představovaly zájmy lidí.“; třetí výrok by se měl snést s čtvrtým, tj. participativním postojem, bez vnitřního konfliktu.

U participativní politické kultury je největší podmíněná míra identifikace vzhledem k zákonům a politikám (output politického systému) anebo vzhledem ke státu a vládě (tedy systému jako celku). Tyto postoje jsou indikovány neosobními výroky, připomínajícími deklaraci normy. S výroky, indukujícími participativní postoje vzhledem k politickému „já“, v nichž se mluví o aktivní účasti v politice, o členství v politické straně, často v 1. osobě, je podmíněná míra identifikace podstatně menší.¹⁴ Jinými slovy, participativní postoje nejsou tolik indikovány výroky, které operacionalizují participativní „já“, jako neosobními příkazy k participaci ve výrociích vztahených k politickému systému, a tudíž se jedná o deficitní formu participativních postojů.¹⁵

Uzavíráme tuto část hypotetickým tvrzením o některých pramenech zjištěného současného vzorce politické kultury v ČR.¹⁶

- A. Největší podíl participativních postojů v politické kultuře občanů České republiky v roce 2000 vysvětlujeme tím, že pod působením komunistického režimu se vytvářely postoje blízké participativním postojům. Skladba postojů vzhledem k objektům politického systému – s důrazem na výstup a systém jako celek – vede k tomu, abychom je označili za kvazi participativní.
- B. Větší podíl parochiálních postojů než podíl postojů odcizení a poddanských vyplývá z distance, kterou lidé vůči současnému, tedy popřevratovému, politickému systému zaujímají. Bylo by pochopitelné, kdybychom v politické kultuře ČR pozorovali větší podíl poddanských postojů, protože ty minulý režim pěstoval a ty jsou trvalé a vlastní lidské společnosti s jakoukoliv vládou. Domníváme se, že větší podíl parochiálních postojů je důsledkem malé znalosti demokratických procedur, neprůhlednosti politických procesů a i po deseti letech malé srozumitelnosti současného režimu.

Rozdíly v zastoupení postojů vlastních jednotlivým typům politické kultury jsou ovšem velmi malé, a naše tvrzení je tím poněkud zpochybněno.

Občanská angažovanost ve zkoumaných regionech

Další úlohou je porovnání občanské participace obyvatel v regionech. Participace občanů je v této práci indikována jednak počtem občanských sdružení ve zkoumaných regionech, jednak členstvím respondentů v dobrovolných organizacích.¹⁷ Pro

¹⁴ Někdy se ve výzkumu používají výroky k indikaci přijetí režimu na jedné straně a účasti na udržování a efektivitě na druhé straně. V této studii se přidružujeme zvolené operacionalizace p. k. a diskusi tohoto nástroje ponecháváme stranou.

¹⁵ Pointu upřesnil jeden z anonymních recenzentů termínem „deficitní forma“.

¹⁶ Určitější formulace by mluvila o vlivu komunistického režimu na současnou politickou kulturu v ČR.

¹⁷ Podobný indikátor – členství v dobrovolných organizacích – používá i Marc Howard ve své komparativní studii občanské společnosti [Howard 2003].

vytváření politické kultury je důležitá jedna z forem občanské participace, a to dobrovolné sdružování lidí do sdružení a spolků. Almond a Verba poukázali na to, že členství v dobrovolné organizaci má vliv na politické postoje a hodnoty jednotlivců; dobrovolné organizace hrají důležitou roli v rozvoji politické kompetence občanů, umožňují spojovat potřeby jednotlivců navzájem, a tak představují jakési spojení mezi individuem a politikou [Almond, Verba 1963]. Z tohoto předpokladu vychází tzv. sociokulturní přístup k občanské společnosti, který vyzdvihuje právě socializaci v dobrovolných organizacích jako důležitý způsob přijímání občanské kultury.

Definice občanské společnosti jako prostoru dobrovolného spolčování přivádí do hry, alespoň v českých podmínkách, neziskový sektor, který představuje nejružnější formy lidského sdružování. V této práci se zaměřujeme na nejpočetnější skupinu organizací neziskového sektoru v České republice, a to na občanská sdružení.

Při standardizaci počtu registrovaných sdružení s ohledem na počet obyvatel regionu lze vysledovat určité rozdíly. Nejméně obyvatel na jedno občanské sdružení je v regionu PRAHA: 143 obyvatel na občanské sdružení. Při dalším srovnání jsme však Prahu jako město pominuli, protože ta přibližně s 8000 občanskými sdruženími a více jak milionem obyvatel zaujímá v tomto ohledu specifické postavení z toho důvodu, že je městem hlavním, kde se koncentruje celá řada neziskových aktivit.

V regionu složeném z okresů Praha-východ a Praha-západ připadá 232 obyvatel na jedno sdružení. Dalším regionem v pořadí je region LOUNY s 264 obyvateli na jedno občanské sdružení, dále region ZLÍN, kde na jedno sdružení připadá 273 obyvatel, a nakonec region OSTRAVA s 397 obyvateli na jedno občanské sdružení. Lze tedy konstatovat, že v počtu občanských sdružení se výrazněji od ostatních regionů odlišuje region OSTRAVA, který se skládá z okresů Ostrava (345 obyvatel/sdružení) a Karviná (473 obyvatel/sdružení). Zaznamenali jsme v tomto regionu výrazně méně registrovaných občanských sdružení, což může poukazovat na nižší stupeň rozvinutosti občanské angažovanosti v tomto regionu [Putnam 1993].

Tato data vypovídají sice o počtu existujících či registrovaných občanských sdružení, ale neříkají nám nic o počtu jejich členů, tedy o členství v nich, a o rozsahu působnosti těchto sdružení, jež může být i mimo region. Podle našeho výzkumu je v rámci celé České republiky 17,7 % lidí členy nějakého občanského sdružení, z toho 2,7 % jeho funkcionáři. Z analýzy individuálních dat vyplývá, že mezi našimi regiony neexistuje žádná diferenciací v členství jednotlivců v občanských sdruženích. Odpovědi na otázku, zda je respondent funkcionářem či členem občanského sdružení, se mezi regiony signifikantně neliší.

Analýza databáze, vytvořené ze seznamu registrovaných občanských sdružení, přesto poukazuje na určité rozdíly mezi sledovanými regiony v oblastech působení občanských sdružení. Mezi regiony lze nalézt několik odlišností vyplývajících z jejich typu. Např. v industrializovaném a urbanizovaném regionu OSTRAVA výrazně převažuje počet odborových organizací; v regionech s větším počtem malých obcí (region LOUNY a ZLÍN) zase převažují hasičské a myslivecké spolky; v moravském regionu ZLÍN je výrazně více folklorních spolků. Podíl sportovních sdružení

Tabulka 7. Členství v zájmových organizacích podle regionů

Region pozice	PRAHA	OSTRAVA	ZLÍN	LOUNY
funkcionář	2,7	3,3	3,4	3,3
člen	10,5	11,5	14,1	12,4
není člen	82,1	84,1	81,6	81,6
N	878	886	843	837

Zdroj: Šetření Region a politika 2000, SOÚ AV ČR

Otázka: Zúčastňujete se v současné době veřejného života např. v občanských sdruženích, veřejně prospěšných společnostech, v různých zájmových hnutích a organizacích, v odborech, organizacích zaměstnavatelů, profesních svazech nebo komorách?

Pozn.: Dopočet do 100 % ve sloupci tvoří odpovědi „Neví“, „Neodpověděl/a“, „Netýká se“.

Tabulka 8. Poměrné zastoupení občanských sdružení v regionech podle typu

Region	LOUNY	ZLÍN	OSTRAVA	PRAHA VZ
Typ sdružení				
sociální oblast	4,1	2,8	6,4	3,7
kultura, vzdělání, rozvoj	9,1	15,1	12,7	14,5
zájmová sdružení	4,8	3,4	3,6	6,3
sportovní sdružení	50,8	41	41	46,8
odborové svazy	1,2	0,8	5,5	0,3
sdružení podnikatelů, profesní sdružení	1,6	3	4,6	2,7
myslivecká sdružení	15,6	15	2,3	12,3
sdružení menšin	1,2	0,3	2,6	0,4
sdružení rodičů a přátel školy	5,3	11,3	14	3,9
náboženství	0,5	2,1	1,5	1
ostatní	5,8	5,2	5,4	8,1
celkem	100	100	100	100

Zdroj: Ministerstvo vnitra, Registr občanských sdružení 2001

v celkovém počtu se ve všech regionech pohybuje od 40 do 50 %; zájmová sdružení a sdružení pro volný čas tvoří kolem 3 až 4 % celkového počtu v regionech ZLÍN, LOUNY, v okresech Praha-východ a Praha-západ (dále oba jako PRAHA VZ) a 6 % v regionu OSTRAVA. Regiony se poněkud odlišují v počtu sdružení zaměřených na kulturu, životní prostředí a vzdělávání (tato sdružení jsme sloučili do jedné kategorie z důvodu jejich malého počtu). Zatímco v regionu LOUNY představují tato sdružení 9,1 %, v ostatních regionech je podíl vyšší (OSTRAVA – 12,7 %, PRAHA VZ – 14,5 %, ZLÍN – 15,1 %). Vyšší podíl sdružení v kulturní oblasti v regionu ZLÍN je

zapříčiněn právě existencí zmiňovaných folklorních spolků, vycházející z dlouhodobé folklorní tradice regionu.

Na základě uvedené komparace můžeme konstatovat, že regiony se od sebe poněkud liší, co se týče počtu obyvatel připadajících na jedno občanské sdružení. Ze srovnání vyplývá, že výrazněji se odlišuje od ostatních region Ostrava, skládající se z okresů Ostrava a Karviná.

Z porovnání rozložení typů občanských sdružení mezi regiony vyplývá, že se jejich skladba až na některé výjimky výrazně neodlišuje. Rovněž členství v občanských sdruženích, jak lze usuzovat z výzkumného šetření, se mezi jednotlivými regiony výrazně neliší. Občanská angažovanost zjednodušená do zvoleného indikátoru dosahuje ve všech sledovaných regionech podobné úrovně. Českou republiku lze považovat za homogenní z hlediska indikátoru „počet členství v občanských sdruženích“, nikoli z hlediska počtu organizací v jednotlivých regionech.

5. Závěr

Zopakujme si hlavní tezi, ke které naše studie dospěla.

Česká republika je homogenní vzhledem ke zvolené operacionalizaci a nástroji popisujícímu vzorec politické kultury a vzhledem k indikátoru občanské angažovanosti, kterým je počet členství v občanských sdruženích; za těchto okolností je k mezinárodnímu srovnání jako územní jednotka vhodná.

Jestliže jsme nenašli rozdíly ve vzorcích politické kultury mezi regiony, našli jsme rozdíly ve velikosti podsouborů jak ČR, tak regionů, jejichž členové se vyznačují podobnou politickou kulturou a odlišují se od politické kultury jiných podsouborů. Analýzou již získaných vzorců politické kultury jsme se pokusili najít v reprezentativních souborech respondentů více méně homogenní podsoubory, které se navzájem odlišují vzorci politické kultury. Aplikovali jsme shlukovou analýzu (procedura *quick cluster* v SPSS) na čtyři proměnné, kterými jsou míry identifikace respondenta s čistými typy politické kultury, se zadáním na čtyři shluky. Čtyři shluky odpovídají logice čtyř čistých typů politické kultury a jejich operacionalizaci, jak byla ve výzkumu použita. Dá se předpokládat, že lze nalézt relativně homogenní podsoubory, v nichž budou převládat postoje vlastní jednomu z čistých typů politické kultury.

Uvedeme si jako příklad region PRAHA. Názvem homogenních skupin respondentů se pokoušíme vyjádřit jejich hlavní charakteristiku.

1. *Loajální občané.* Podsoubor tvoří 36 % respondentů a je pro něj charakteristický vzorec politické kultury podobný vzorci v celém souboru regionu (porovnej tabulku 1), převažují v něm rovněž participativní postoje, přesněji – míra identifikace s participativním typem politické kultury je největší – a představují ve vzorci politické kultury tohoto podsouboru 36 %. Klesající míru identifikace s ostatními typy p. k. vyjadřuje klesající podíl příslušných postojů: 23 % postoje poddanské, 21 % parochiální, 20 % odcizení.
2. *Distancované obyvatelstvo.* Tento podsoubor tvoří 34 % respondentů. Míra identifikace s jednotlivými čistými typy politické kultury je v blízkosti hodnoty 2, což

Tabulka 9. Politická kultura podskupin regionu PRAHA

Typ politické kultury	Odcizení	Parochiální	Poddanská	Participativní
Míra identifikace (MID) v podsouborech				
Loajální občané	1,31	1,40	1,58	2,46
Distancované obyvatelstvo	2,01	2,13	1,88	2,12
Angažovaní občané	0,60	0,64	0,96	2,95
Odcizení a bezmocní lidé	2,89	2,90	2,41	1,97

Zdroj: Šetření Region a politika 2000, SOLÚ AV ČR

Poznámka: Míra identifikace (MID) je průměrem čtyř podmíněných měř identifikace vztahujících se k jednomu čistému typu politické kultury, kde *podmíněná míra identifikace* s čistým typem politické kultury vzhledem k jednomu z bloků politického systému je průměrnou hodnotou souhlasu se třemi výroky, které vyjadřují poznávací, hodnotící a afektivní aspekt postoje k danému bloku politického systému.

znamená u většiny indikátorů – předložených výroků – odpověď „ani souhlas, ani nesouhlas“. Jsou indiferentní, nebo neznalí a špatně rozlišují významy výroků. Politická kultura podsouboru je vyjádřena vzorcem, v němž jednotlivé podíly postojů jsou v rozmezí 23–26 %. Loajální občané a distancované obyvatelstvo mají k sobě v regionu PRAHA blíže než kterákoliv jiná dvojice podsouborů.¹⁸

3. *Angažovaní občané.* 18 % respondentů je v tomto podsouboru. Pro vzorec p. k. podsouboru je charakteristická vysoká míra identifikace s participativními postoji, vyjádřeno v % to je 57 %. Podíl poddanských postojů je 19 %, parochiálních a odcizených po 12 %. Angažovaní občané mají stejně daleko k loajálním občanům jako k distancovanému obyvatelstvu.
4. *Odcizení a bezmocní lidé.* Početně nejmenší podsoubor – 13 % respondentů. Jméno odvozujeme od velké míry identifikace s postoji odcizení režimu (podíl na celkovém vzorci politické kultury je 28 %) a parochiálními postoji (s podílem 29 %; postoje poddanské představují 24 % a participativní 19 %). Podsoubor je nejvíce vzdálen angažovaným občanům a loajálním občanům, nejbližší má k podsouboru distancované obyvatelstvo.

Analogicky analyzované ostatní regiony přinesly jisté podobnosti a jisté odlišnosti mezi regiony. Hlubší vhled do získaných vzorců politické kultury podskupin je dovolí lépe a srozumitelněji charakterizovat. Tímto námětem na další analýzu a otázkou „do jaké míry jsou vzorce politické kultury pozorované v regionech blízké či vzdálené občanské kultuře, která je tím správným mixem čistých typů politické kultury v demokratickém systému“, práci uzavíráme.

¹⁸ Pokud mluvíme o blízkosti či vzdálenosti podsouborů, máme na mysli vzdálenost center shluků.

ZDENKA VAJDOVÁ je vědeckou pracovnící Sociologického ústavu AV ČR, pracuje v oddělení Lokální a regionální studia. Zabývá se výzkumem lokálního společenství, sociologických aspektů místní veřejné správy a lokální politiky.

Mgr. JANA STACHOVÁ vystudovala sociologii na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy, kde právě dokončuje doktorské studium. V současné době působí v oddělení Lokální a regionální studia Sociologického ústavu AV ČR. Ve své práci se věnuje lokálním a regionálním aspektům občanské společnosti a neziskového sektoru.

Literatura

- Aldenderfer, M. S., Blashfield, R. K. 1984. *Cluster Analysis*. Newbury Park, CA: Sage.
- Almond, G. A., Verba, S. 1963. *The Civic Culture*. Princeton: Princeton University Press.
- Almond, G. A., Verba, S. 1980. *The Civic Culture Revisited*. Boston: Little Brown and Co.
- Elkins, D. J., Simeon, R.E.B. 1979. „A Cause in Search of Its Effect, or What Does Political Culture Explain?“. *Comparative Politics* 11 (2): 127–145.
- Feierabend, I. K. et al. 1992. *Cultural legacy of totalitarianism and the new political culture of Czechoslovakia: Theoretical framework and proposition with a methodological appendix*. Delivered to the World Congress of the Czechoslovak Arts and Sciences. Prague, Bratislava.
- Granato, J., Inglehart, R., Leblang, D. 1996. „The effect of cultural values on economic development: Theory, hypotheses, and some empirical tests“. *American Journal of Political Science* 40 (3): 607–631.
- Havelka, M. 2004. „Grundthesen zur Antinomien der tschechischen politischen Kultur in der Transformationszeit (1989–1997)“. Pp. 174–178 in Trützschler v. Falkenstein, E., Voráček, E. (eds.) *Politische Kultur. Politická kultura*. Praha: Nakladatelství Eva Milan Nevole.
- Howard, M. M. 2003. *The Weakness of Civil Society in Post-Communist Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inglehart, R. 1990. *Culture Shift in Advanced Industrial Society*. Princeton: Princeton University Press.
- Jackman, R. W., Miller, R. A. 1996a. „A Renaissance of political culture?“. *American Journal of Political Science* 40 (3): 607–632.
- Jackman, R. W., Miller, R. A. 1996b. „The poverty of political culture“. *American Journal of Political Science* 40 (3): 697–217.
- Johnson, J. 2003. „Conceptual problems as obstacles to progress in political science“. *Journal of Theoretical Politics* 15 (1): 87–115.
- Klicperová-Baker, M., Feierabend, I. K., Hofstetter C., R., Levine, R. V., Srnec, J. et al. 1999. *Ready for Democracy?* Praha: Institute of Psychology, Academy of Sciences of the Czech Republic.
- Kostecký, T. 1995. *Rozdíly v chování regionálních populací a jejich příčiny*. Working Papers 95:5. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Kostecký, T., Čermák, D. 2004. „Vliv teritoriálně specifických faktorů na formování politických orientací voličů“. *Sociologický časopis* 40 (4): 469–487.
- Kostecký, T., Čermák, D. 2003. „Výběrová šetření a analýza agregátních dat – diskuse na téma použitelnosti různých přístupů v komparativních analýzách politického chování“. *Sociologický časopis* 39 (4): 529–550.

- Kostecký, T., Čermák, D. 2002. „Výběrová šetření a analýza agregátních dat“. Pp. 34–49 in Kostecký, T., Stachová, J., Čermák, D. *Region a politika*, Sociologické texty 02:7. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Kostecký, T. 2002. „Vývoj české společnosti v devadesátých letech 20. století v regionálním pohledu“. Pp. 11–33 in Kostecký, T., Stachová, J., Čermák, D. *Region a politika*, Sociologické texty 02:7. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Nosál, I. 2004. „Zrození české postkomunistické politické kultury“. Pp. 71–88 in Skalník, P. (ed.) *Politická kultura: antropologie, sociologie, politologie*. Praha: SET OUT-Roman Míšek.
- Novák, M. 2004. „O politické kultuře vůbec a v období postkomunistické transformace zvláště“. Pp. 65–70 in Skalník, P. (ed.) *Politická kultura: antropologie, sociologie, politologie*. Praha: SET OUT-Roman Míšek.
- Putnam, Robert D. 1993. *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Rich, P., Merchant, D. 2003. „Policy studies and civil society: A centennial debate“. *Policy Studies Journal* 31 (3): vii–xv.
- Salamon, Lester M., Anheier, Helmut K. 1997. *Defining the Nonprofit Sector. A cross-national analysis*. Manchester and New York: Manchester University Press.
- Skalník, P. 2004. „Česká politická kultura a její evropské kontexty z hlediska politické antropologie“. Pp. 89–108 in Skalník, P. (ed.) *Politická kultura: antropologie, sociologie, politologie*. Praha: SET OUT-Roman Míšek.
- Skovajsa, M. 2004. „K politické kultuře českých elit po roce 1989“. Pp. 193–216 in Trützschler v. Falkenstein, E., Voráček, E. (eds.) *Politische Kultur. Politická kultura*. Praha: Nakladatelství Eva Milan Nevole.
- Stachová, J. 2002. „Občanská společnost a neziskový sektor v regionálním kontextu“. Pp. 50–70 in Kostecký, T., Stachová, J., Čermák, D. *Region a politika*, Sociologické texty 02:7. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Vajdová, Z. 2004. „Political culture in the Czech Republic on the Eve of the Third Millennium“. Pp. 288–297 in Skalný, J.P., Rechcigl, M. (eds.) *The Transformation of Czech and Slovak Societies on the Threshold of the New Millennium and their Role in the Global World*. Plzeň: Aleš Čeněk.
- Vajdová, Z. 2002. „Zázemí regionálních zájmů – politická kultura občanů Ústí n.L.“. Pp. 69–78 in Šásek, M. (ed.) *Regional Interests in the Ústí nad Labem Region and their Holders*. Ústí nad Labem: FSE UJEP.
- Vajdová, Z. 1996. „Politická kultura – teoretický koncept a výzkum“. *Sociologický časopis* 32 (3): 339–351.
- Vajdová, Z. Kostecký, T. 1997. „Politická kultura lokálních společenství: případ tří měst“. *Sociologický časopis* 33 (4): 445–465.
- Whitefield, S., Evans, G. 1999. „Political culture versus rational choice: Explaining responses to transition in the Czech Republic and Slovakia“. *British Journal of Political Science* 29 (1): 129–155.

Příloha: Operacionalizace čtyř typů politické kultury podle Feierabenda et al.

Zdroj: Feierabend, I. K. et al. 1992. *Cultural legacy of totalitarianism and the new political culture of Czechoslovakia: Theoretical framework and proposition with a methodological appendix*. Delivered to the World Congress of the Czechoslovak Arts and Sciences. Prague, Bratislava.

Odcizená politická kultura (T₁):

Politické „já“ (C₁)

- Poznávací (A₁): Co bych se staral o politiku! Politici se o mne také nestarají.
Hodnotící (A₂): Když jdete do politiky, stáváte se součástí podvodného systému a pomáháte zkorumpovaným politikům.
Afektivní (A₃): Nesnáším politiku. Vyplaví na povrch to nejhorší v lidech i ve společnosti.

Input (C₂)

- Poznávací (A₁): Politické strany jsou tím nejhorším ve státě.
Hodnotící (A₂): Správný občan by měl bojkotovat strany a jejich volby; žádná poctivá strana totiž neexistuje.
Afektivní (A₃): Nenávídím strany a jejich nesnesitelné členy.

Output (C₃)

- Poznávací (A₁): Zákony a politika státu a vlády nemá nic společného s tím, co lidé chtějí a potřebují.
Hodnotící (A₂): Politika našeho státu a vlády je nemorální fraškou a urážkou zdravého rozumu.
Afektivní (A₃): Kdo dodržuje zákony a věří jim, je blázen.

Politický systém jako celek (C₄)

- Poznávací (A₁): Pro lidi jako jsem já, stát a vláda nic nedělá.
Hodnotící (A₂): Důvěřovat státu, vládě, politikům není normální.
Afektivní (A₃): Kdykoliv pomyslím na stát a vládu, ztratím náladu nebo dostanu zlost nebo upadnu do deprese.

Parochiální politická kultura (T₂):

Politické „já“ (C₁)

- Poznávací (A₁): O politice toho vím málo.
Hodnotící (A₂): Nemá smysl se zajímat o politiku; politika v mém životě moc neznamená.
Afektivní (A₃): Nechápu, co lidi na politice přitahuje.

Input (C₂)

- Poznávací (A₁): Nevím, k čemu vlastně jsou politické strany.
Hodnotící (A₂): Činnost politických stran a různých zájmových skupin se mě netýká.
Afektivní (A₃): Nerozumím tomu, když někdo říká, že má rád nebo nenávidí tu či onu stranu.

Output (C₃)

- Poznávací (A₁): Po pravdě řečeno, vůbec nevím, jak stát a vláda fungují.
Hodnotící (A₂): Je pro mne těžké říci, co to je – dobrý nebo špatný zákon.
Afektivní (A₃): Jak by mohl stát a vláda pomoci lidem! Jenom rodina a přátelé, kteří mají člověka rádi, mohou pomoci.

Politický systém jako celek (C₄)

- Poznávací (A₁): Vlastně tomu nerozumím, jak politické systémy fungují.
Hodnotící (A₂): Nemám jasnou představu, jak posoudit, jestli režim a vláda jsou dobré nebo špatné.
Afektivní (A₃): Vůči vládě a státu nepociťuji ani nic pozitivního, ani negativního.

Poddanská politická kultura (T₃):

Politické „já“ (C₁)

- Poznávací (A₁): Já osobně se politického života neúčastním; politika je záležitostí státu a vlády.
Hodnotící (A₂): Lidé by si měli hledět svého a nechat stát a vládu dělat, co má.
Afektivní (A₃): Nesnáším aktivisty, kteří státu a vládě dělají problémy.

Input (C₂)

- Poznávací (A₁): Politické strany nemohou plnit žádnou rozumnou funkci ve státě.
Hodnotící (A₂): Politické strany narušují hladký chod státu a vlády.
Afektivní (A₃): Dobrý občan nevstoupí do žádné politické strany.

Output (C₃)

- Poznávací (A₁): Povinností vlády a státu je, aby rozhodovaly za lidi, a povinností lidí je, aby se těmto rozhodnutím podřídili.
Hodnotící (A₂): Dobrá vláda se postará o to, aby občané dodržovali zákony, ať jsou dobré nebo špatné.
Afektivní (A₃): Ty, co dohlížejí na dodržování zákonů, musíme mít v úctě, ať dělají cokoli.

Politický systém jako celek (C₄)

- Poznávací (A₁): Společnost funguje nejlépe tehdy, když všichni lidé bezpodmínečně dodržují zákony.
- Hodnotící (A₂): Správný občan se nesnaží měnit vládu nebo režim.
- Afektivní (A₃): Lidé mají mít úctu ke státu a vládě bez ohledu na to, co dělá.

Participativní politická kultura (T₄):

Politické „já“ (C₁)

- Poznávací (A₁): Aktivně se účastním politiky, zvláště když jde o důležité věci nebo když se mě něco přímo týká.
- Hodnotící (A₂): Čím více lidí se aktivně zajímá o politiku, tím lépe.
- Afektivní (A₃): Rád se angažuji v politice, třeba i účasti v pokojné demonstraci za něco, v co věřím.

Input (C₂)

- Poznávací (A₁): Bez politických stran není možný stát a vláda, které by představovaly zájmy lidí.
- Hodnotící (A₂): Správný občan vstoupí do politické strany a účastní se práce v aktivistických zájmových skupinách.
- Afektivní (A₃): Mám rád politickou stranu, kterou podporuji a mám z toho dobrý pocit.

Output (C₃)

- Poznávací (A₁): Zákony a politika by měly být výsledkem co největšího počtu lidí zapojených do politického života.
- Hodnotící (A₂): Zákony, ke kterým se dospělo s podporou většiny lidí, by měly být dodržovány.
- Afektivní (A₃): Zákony a politika, k nimž se dospělo ve všelidové diskusi, si zaslouží úctu.

Politický systém jako celek (C₄)

- Poznávací (A₁): Vedení státu vzešlé ze svobodných voleb funguje nejlépe.
- Hodnotící (A₂): Nejlepší je ten stát a vláda, které plní vůli svých občanů.
- Afektivní (A₃): Občan může být hrdý na vládu a stát, v němž se všichni lidé mohou účastnit politického života.

ELITES AND EU ENLARGEMENT

Praha, 17.-18. února 2006

Sociologický ústav AV ČR pořádá v únoru 2006 v Praze pracovní konferenci k problematice role elit v procesu rozšiřování EU zaměřenou na téma *Resistance a podpora veřejnosti pro různé typy integrace do EU mezi novými členskými zeměmi ze střední a východní Evropy*.

Pražská konference *Elites and EU Enlargement* bude již třetí z řady šesti mezinárodních workshopů, které s podporou British Academy uskutečňuje mezinárodní pracovní skupina „Network for Study of Strategic Elites and European Enlargement“. Bude se z hlediska postojů elit věnovat podpoře veřejnosti pro integraci EU, národním zájmům, odrazu dvouleté zkušenosti z členství nových zemí, sjednocování životního stylu a kultury podnikání, volbě mezi strategiemi sbližování a různorodosti struktury EU v procesu rozšiřování a jeho limitům.

Cílem celé série workshopů je objasnit odlišné ekonomické a politické strategie mezi elitami v různých zemích, jejich integraci v EU, vztahy a systémové konflikty, jak vnitřní mezi členskými státy, ať už starými či novými, tak ve vztahu k zemím stojícím doposud či trvale mimo. První konference Budapest 2004 se věnovala soudržnosti ekonomických elit ve střední a východní Evropě, druhá Bremen 2005 vzájemné závislosti východních a západních ekonomik a elitám politickým, po Praze bude následovat Kiev 2006 k reakcím a perspektivám východních zemí stojících mimo EU, Vienna 2007 k migraci a pohybu osob a závěrečná Cambridge 2008 ke konsensu a dělbě elit v EU mezi starou a novou Evropou.

Tato pracovní konference poslouží především výměně názorů mezi autory příspěvků a pozvanými hosty, prostor pro další zájemce je omezen technickými možnostmi. Bližší informace naleznete na stránkách Sociologického ústavu AV ČR www.soc.cas.cz v sekci Aktuality/Konference.

Volnost, svoboda a skutečná svoboda¹

STEIN RINGEN*

Oxford University, Velká Británie

Liberty, Freedom and Real Freedom

Abstract: Two schools of freedom are considered and compared, 'the liberty school' and 'the real freedom school'. For the liberty school, freedom is freedom of choice. In the classical understanding, that is seen as a matter of rights. In the modern, revised understanding, it is seen as depending on rights, resources and arenas. For the real freedom school, freedom is a matter of being one's own master. This is viewed not as 'rational choice' but as being in control of both the ends and the means in shaping one's life. Freedom is now a function of liberty and reason. The challenge the real freedom school puts to us is the psychological problem of self-control. The second part of the article considers and defies 'reason'. Reason is seen as a competence that must be learned. It consists of the application in life choices of values and norms. Values and norms are beliefs about what is good (or bad) and right (or wrong). Operational values and norms are grounded in evidence-based faith and are learnt in institutions, in particular in families, schools, and arenas of deliberation. The politics of freedom goes to the protection and nurturing of institutions. The method of analysis is individualistic, but the final conclusions social. It is argued that the real freedom school of freedom should be the preferred one for the advancement and protection of freedom in today's world.

Sociologický časopis/Czech Sociological Review, 2005, Vol. 41, No. 5: 903–918

Demokratické vlády se na prvním místě zodpovídají svým občanům a prosazování a ochrana jejich svobody jsou nejvyššími hodnotami, které tuto zodpovědnost vymezují.

O svobodě by nás měla nejlépe poučit liberální teorie. Ta se vyvíjí již několik stovek let a dnes je zcela zřejmé, kam nás dále povede. Říkejme jí „škola volnosti“.

Liberální teorie nicméně nemá monopol na význam slova „svoboda“. Je tomu téměř 2500 let, co Aristotelés ve své *Politice* [Aristotelés 1995] odmítnul „dělání si, co

* Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Prof. Stein Ringen, Manor Road Building, Oxford OX1 3UQ, United Kingdom, e-mail: stein.ringen@green.ox.ac.uk.

Tento článek je upravenou verzí eseje, který byl ve dvou dílech publikován v časopise *Society*, 2005, roč. 42, březen/duben (část I), květen/červen (část II).

¹ Anglický originál rozlišuje mezi pojmy „liberty“ a „freedom“, do češtiny je tento rozdíl převezen slovy „volnost“ a „svoboda“ (pozn. překl.).

je libo“ jako chybné pojetí volnosti. Tato pozice – řekněme jí „škola skutečné svobody“ – má dnes stále silné zastánce, například komunitariánsky orientované filozofy.

Škola volnosti

Klasický liberální koncept svobody je jednoduchý a působivý: mít právo činit, jak se komu zachce. Takovou pozici zastával John Stuart Mill ve spisu *O svobodě* [(1859) 1956: 13 n]: „Nad sebou samým, nad svým tělem a myslí, je jednotlivec svrchovaný... Jedinec by měl být svobodný ke konání podle svých zájmů...“ O tom, co se svobodou, když ji máme, lze říci mnoho jiného, ale to by byla jiná diskuse. Svoboda *znamená* mít právo konat podle libosti. Pokud máte právo volby, jste svobodní. Svoboda vychází z *práv* a práva jsou dostatečnou zárukou svobody. Je jen jedna a jediná.

O století později se Isaiah Berlin [2002b] pustil do obrany této pozice proti (podle jeho názoru) dlouhé tradici filosofů, kteří hájili svobodu tak, že ji přitom ohrožovali, včetně tehdejších ozvěn více či méně marxistického názoru, že svoboda závisí na sociálních jistotách, nikoliv na právech a volnosti. Jeho terčem byl skeptický pohled vyjádřený Aristotelem, ona škola skutečné svobody, a filozofy tohoto proudu (ač Aristotela nezmiňoval) označil za „nepřátele lidské volnosti“.

Proti tomuto pohledu bránil klasickou pozici s pomocí konceptu „negativní volnosti“: být svoboděn činit, co je libo, bez zasahování či nátlaku ze strany druhých. Svoboda je volnost a volnost znamená moci bez zábran činit vlastní volby, tečka. (Berlin užíval pojmy „volnost“ a „svoboda“ jako souznačné.)

Díky nedávnému vydání jeho sebraných spisů o volnosti [Berlin 2002a] můžeme nyní sledovat, jak pevně se zprvu držel této pozice. Dlouhý dopis Georgi Kennanovi z roku 1951 sice nepodává žádnou definici svobody a ubíhá do různých směrů, ale celý se nese v jednotném duchu: „Toto (*když je touha po volbě zlomena* – S.R.) je ta nejstrašnější hrůza, protože v takové situaci nezbývají žádné smysluplné pohnutí: nic si nevyžaduje činu ani vyhnutí, důvody k existenci mizí.“ A dále: „... na přístupu člověka k tomuto problému ... závisí jeho celý morální postoj, tedy vše, čemu věří.“ [Berlin 2002a]

Tento výbor nám ale také umožňuje vidět, že Berlin opustil své striktní stanovisko, jakmile se dostal k systematictější práci. Ve „Dvou pojmech volnosti“² (česky přetištěno v [Berlin (1969) 1999]) obhajuje negativní volnost jako baštu svobody a varuje proti nebezpečí idejí spojených s konceptem pozitivní volnosti – svoboda *pro* (něco) v protikladu k svobodě *od* (něčeho), avšak pozitivní volnost, ač je zde proti ní brojeno, není zcela zavržena. Určitě ne v úvodu k jeho *Čtyřem esejům o volnosti* (1969), v němž odpovídá kritikům. Negativní i pozitivní volnost jsou přitažlivé ide-

² Vzhledem k důležitosti rozlišení mezi termíny „volnost“ a „svoboda“ v tomto článku překládáme důsledně slovo „liberty“ v názvech známých Berlinových prací jako „volnost“, třebaže obvyklé české překlady jsou „Dva pojmy svobody“ a *Čtyři eseje o svobodě* [srov. Berlin (1969) 1999] (pozn. překl).

je. Nadřazenost jedné nevede nutně k zavržení druhé. Obě počínají bez většího logického rozdílu, ale „(z)ákladním významem svobody je osvobození z pout... Ostatní je ... rozšíření ...“ [Berlin (1969) 1999: 65]

Svoboda je nyní komplexní – ono „rozšíření“ není nicotné – a není snadné prostě říci, čím je. V retrospektivním eseji napsaném v roce 1996 [zařazeném do Berlin 2002a] spočívá svoboda na negativní i pozitivní volnosti v takřka stejném poměru, ale s výhradou, že nebezpečí „úděsných zvráceností“ je větší v rámci pozitivního pojetí. Nosným motivem těchto prací je myšlenka, že negativní svoboda se oddělila, neboť v širší spletnosti svobody existuje cosi *fundamentálního*. Neexistuje žádná alternativní teorie, platná místo oné negativní. Negativní volnost není vším, co svoboda přináší, ale je tím, od čeho se svoboda odvíjí. Způsob, jak se bránit „zvrácenosti“, spočívá v trvání na *nadřazenosti* negativní volnosti. Práva nejsou jen nezbytnou podmínkou svobody, ale prvotním a nejzákladnějším stavem. Klasický pohled, tedy že práva jsou pro svobodu dostačující, se ukázal jako neudržitelný. Důkladné čtení Berlinova díla ukazuje, že začal s klasickým liberálním pohledem jako hypotézou, ale v průběhu doby ona hypotéza zklamala. Aristotelés správně odmítl „dělání si, co je libo“.

Klasická teorie nicméně není zcela zavržena. Přežívá ve formě trvání na nadřazenosti práva. Toto jasné pochopení toho, kde věci začínají a co je na prvním místě, je dle mého názoru trvalým a důležitým výsledkem Berlinovy práce o volnosti. Svoboda je koncept, který může být zvrácen. Z vlastní zkušenosti víme dostatečně dobře, že praktiky, které činí lidi nesvobodnými, mohou být obhajovány filosoficky přitažlivými myšlenkami o svobodě. Aby bylo takové pojetí politicky bezpečné, je nutno ho spoutat. Ve věci zvané „svoboda“ je cosi základního, nutného a nepodléhajícího vyjednávání. Svoboda nespočívá jen na právech, ale bez nich být nemůže. Svoboda směřuje ke schopnosti jedince prosazovat svoje zájmy, ale nikoliv *místo* jejich ochrany. Jakákoliv představa svobody bez práv je vyloučena, stejně jako jakákoliv idea svobody založená na pozitivní volnosti *místo* volnosti negativní. Práva představují počátek svobody. Aristotelés se mýlil, když odmítl „dělání si, co je libo“ jako chybný koncept volnosti. Býval by měl říci „nedostatečný“.

Je škoda, že jsme se museli vzdát onoho klasického pohledu. Kdybychom u něj mohli zůstat, měli bychom prostý, jasný a použitelný koncept svobody – svoboda by byla čímsi, co člověk má, či nemá – a také koncept nesmírně politicky přitažlivý. Takové pojetí má sílu skromnosti, nečiní z požadavku na svobodu víc než základní nárok žít podle vlastní vůle. Je to pojetí svobody, které jeho příznivci mohou snadno s přesvědčením vyžadovat a jemuž jeho odpůrci musí obtížně čelit.

Avšak neodolalo přezkoumání. Po Berlinově rozboru již nebyla „škola volnosti“ tím, co předtím. Svoboda prostě není jedna a jediná. Věc je složitější.

Svoboda

Důvodem, proč nejsou práva dostatečnou podmínkou svobody, je to, že nebýt krácen v právu vlastní volby neznamená mít schopnost volby. Člověk může mít právo výběru, aniž by byl v postavení umožňujícím jakoukoliv volbu.

Vše další lze nalézt v následném vývoji liberálního myšlení, především v moderní teorii spravedlnosti, jak ji formuloval John Rawls [(1971) 1995]. Spravedlivá společnost je ta, v níž se každý těší základním právům a je mu dopráno základních statků. Převáděno na otázku svobody (což není pojem, kterému by se Rawls věnoval): řekli bychom, že ke svobodě je člověku třeba práva činit vlastní rozhodnutí, ale musí navíc také mít moc k prosazení vlastních práv. Svoboda závisí, kromě práv, také na *prostředcích*.

Jakmile se vzdáme onoho přísně klasického pohledu, je zahrnutí prostředků logické. V tržní ekonomice například každý obvykle má právo na jakékoliv zboží na trhu, ale mít požadavky na zboží a být svobodným spotřebitelem lze jen pomocí peněz. Práva otvírají možnost výběru, ale neposkytují ho sama o sobě.

Práva jsou dnes jako výhradní kritérium svobody zamítána, ale Rawlsova teorie je v souladu s nadřazeností práv. Neklade prostředky *namísto* práv, ale jako nadstavbu práv, která jsou dána.

Nicméně stejně jako samotná práva nejsou dostatečnou podmínkou svobody, ani práva a prostředky dohromady nepostačují. Stále nejsme v situaci, kdy můžeme vždy mít možnost volby. Mohu mít práva, například jako zákazník v supermarketu, a prostředky, zde peníze v kapse, ale stále nebudu mít možnost volby, dojde-li k tomu, že není z čeho vybírat. Právě tato situace nastala, jak jsem sám okusil, šokujícím způsobem ve Varšavě na podzim roku 1981, kdy hluboká ekonomická a politická krize vyústila v to, že běžné prodejny potravin náhle vyčerpaly zásoby a zákazníci s penězi neměli co kupovat. Peníze jsou prostředkem, který běžně umožňuje jejich majiteli požadovat zboží, ale zde tato běžná praxe selhala a sebevětší množství *zlatých* neumožňovalo získání čehokoliv (tato schopnost se přesunula výhradně na tvrdé měny ve speciálních obchodech). Nedošlo k tomu diskriminaci nebo jakýmkoliv odepřením práv. Obchody byly otevřené a nikomu neodpíraly přístup. Nebyl to ani výsledek nedostatku prostředků. Zákazníci měli peníze a chtěli nakupovat. Ale byla to nesvoboda – matky nemohly opatřit mléko pro své děti! Byl to případ odepření volby lidem s právy a prostředky tím, že nebylo z čeho volit. Svoboda volby nepřichází k lidem jen skrze práva a prostředky, které sami mají, ale také z toho, jak jsou pro ně v okolním světě nastaveny sociální a ekonomické možnosti volby.

Lidé mající práva a prostředky stále nejsou svobodní, pokud jim nejsou otevřeny *arény*, umožňující náležitý výběr. Svoboda závisí na existenci škol, pracovních příležitostí a obchodů se zbožím. Nejsou-li knihy, noviny, kina a divadla, není dostupný žádný kulturní zážitek. Pokud neexistují soupeřící strany a sdružení, není politická účast výrazem svobody. A takové arény musí být otevřeny i *vám*. Pokud například nejlepší soukromé školy v zemi diskriminují menšiny a vy patříte k oněm diskriminovaným, není vám takové vzdělání přístupné, ať jste jakkoliv chytrí a vaši rodiče platí sebevyšší školné. A to, co nabízejí, vám musí příslušet. Pokud jste muslim v převážně protestantské evropské zemi, která nabízí vašim dětem vzdělání jen v protestantských školách, a vy jim chcete poskytnout muslimské vzdělání, dostupnost protestantských škol vám neposkytuje výběr ani svobodu.

Možnost uplatnění volby závisí na prostředcích jedince, na dostupnosti arén s příslušným polem možností volby a na propojení prostředků a možností pomocí práva.

Krok od práv a prostředků k zahrnutí *arén* prosazovali (i když jinými slovy) Amartya Sen a Martha Nussbaum v rámci „přístupu uschopnění“. Tento přístup není dogmaticky definován (což částečně přispívá k jeho přizpůsobivé plodnosti). Každý z nich jej vysvětluje jinak (Nussbaum [1999], zřejmě pod vlivem aristotelské filosofie, uplatňuje o něco širší pohled než Sen [1981, 1999] a bere v potaz i prvky rozumu, o nichž bude řeč níže). Podstatou „přístupu uschopnění“ nicméně je, že svoboda spočívá ve spojení práv, prostředků a možností. Prostředky jsou spojeny s jedincem, možnosti s jeho prostředím a práva přidávají k prostředkům moc tyto možnosti vyžadovat.

To nás přivádí k dnešním pozicím „školy volnosti“. Svoboda spočívá na právech. Práva, která ustavují volnost, vytvářejí první a základní podmínku svobody. Ale lidé potřebují ke svobodě více než jen práva; potřebují nejen právo vlastní volby, ale také možnost jejího uplatnění. Moc volit vychází ze spojení osob s prostředky a možnostmi v rámci arén. Osoba, která má práva, prostředky k uplatnění těchto práv a jejíž sociální prostředí jí nabízí příslušné možnosti výběru, má skutečnou moc činit skutečné volby.

Politika svobody I.

„Škola volnosti“ nás dostatečně poučuje o specifikách základní odpovědnosti vlády v demokracii.

Začíná to právy. Většina z nás by zřejmě trvala na tom, že naše práva patří nám a nejsou nám dána žádnou vládou. Máme například lidská práva platná z prostého důvodu, že jsme lidé. Jsou-li nám tato práva odepřena, jde o zneužití moci. Pokud je tedy máme, není to, protože nám byla dána nějakou vládou, ale protože to, co je naše, nám nebylo odňato. Nicméně práva, která jsou poprávu naše, jsou ohrožena. Existují síly, které mohou mít zájem na jejich krácení. Potřebujeme je mít chráněna, a proto se musíme obracet na svoji vládu. Pod demokratickou vládou začíná politika svobody ochranou základních práv.

Toto doporučení vychází z klasické i z revidované podoby „školy volnosti“, ale z revidované podoby vycházejí ještě další doporučení. Svoboda nyní závisí také na prostředcích. Většina lidí získává většinu prostředků potřebných k svobodnému životu díky svému úsilí a plánům. Například peníze potřebné k fungování v rámci spotřebitelského trhu většinou získáváme z práce a od rodiny. Ale ne u každého tomu tak je trvale. Jsme ohrožováni nemocemi, nezaměstnaností, opuštěností, nemožností stáří, neschopností dostát rodinným závazkům. Pokud neexistuje zabezpečení proti nepředvídatelným událostem a neštěstím, upadnou někdy někteří lidé do stavu chudoby, a tedy i nesvobody. Ono zabezpečení může být soukromé, například systém dobrovolné charity, ale ta podle zkušeností nikdy nebyla a není dosta-

čující. Svobodná společnost je ta, v níž je každý svobodný. Stejným způsobem, jakým se obracíme na svoji vládu kvůli ochraně práv, se na ni musíme obracet kvůli základnímu sociálnímu zabezpečení. Musí být povinností demokratických vlád poskytnout všem občanům poslední ochranu před rizikem chudoby.

Svobodný život je navíc možný jen s přístupem do arén, které vytvářejí náležité možnosti volby. To závisí na *čems*i vytvářeném v těchto arénách, tj. na určité míře hojnosti (například zboží v obchodech a míst na trhu práce), na otevřenosti arén pro každého a na nabídce náležitých věcí.

Otázku hojnosti mohou nechat stranou, budu-li předpokládat, že mám co do činnosti se společnostmi, v nichž je dostatek hojnosti potřebné pro svobodu. To je rozumně spolehlivý předpoklad. Přestože svobodná společnost se musí vyznačovat jistou hojností, svobodu na této úrovni zřejmě omezuje či umožňuje spíše způsob, jakým jsou řízeny kolektivní prostředky, nežli kolik jich je k dispozici. S výjimkou ekonomik v naprosté bídě je chudoba i v zemích, kde je široce rozšířená, obvykle spíše výsledkem špatného řízení (nebo drancování) než čirého nedostatku.

Otázka otevřenosti arén byla již nastolena; pokud občané mají práva, mají přístup do arén, do nichž chtějí. To přináší otázku důležitosti věcí, o kterých se domnívají, že je v těchto arénách naleznou.

Občané požadují věci, které chtějí. Pokud mají prostředky, mohou svoji poptávku podpořit mocí, již jim prostředky dávají. Nabídka je v rukou jiných, kteří se činí, protože chtějí podíl na prostředcích, jež jim občané mohou dát, či odmítnout. Pokud by byla hra otevřená, objevovala by se nabídka povětšinou tam, kde je poptávka občanů. Aby byla hra otevřená, je třeba, aby arény, v nichž probíhá, nebyly zmanipulovány. Pokud zákazníci mají peníze, poskytovatelé chtějící část jejich peněz jim musí nabídnout zboží, pro něž jsou ochotni se peněz vzdát. Pokud občané disponují volebním právem, musí jim politici toužící po jejich hlasech nabídnout takové veřejné politiky nebo založit takové politické strany, které občanům dají to, co chtějí. Nebo aspoň k tomu poskytovatelé budou nuceni, pokud spotřební trh a politické arény nebudou zmanipulovány. Jelikož občané vyžadují zboží nabízené poskytovateli, stejně jako poskytovatelé chtějí prostředky, které občané přinášejí ke směně, poskytovatelé mohou dosáhnout nadvlády, pokud ovládnou poptávku. Občané pak mohou vybírat jen z toho, co je jim nabízeno, například zboží za přemrštěné ceny nebo omezenější výběr politických nabídek, než požadují. Taková bude situace, pokud budou arény zmanipulované, k čemuž dochází například tehdy, když je moc na straně těch, kterým nepřísluší (poskytovatelé), a nikoliv těch, kterým patří (občané).

Poskytovatelé budou mít obvykle zájem manipulovat arény, ve kterých působí, a budou tak činit, pokud mohou, pomocí monopolních nebo oligopolních praktik. Občané mohou ovládat nezmanipulované arény, ale nemohou bez pomoci bránit jiným v jejich zmanipulování. Opět se potřebují obrátit pro ochranu ke své vládě. Konečným doporučením „školy volnosti“ je, aby se demokratické vlády ujal úkolu regulovat spotřební trhy, politickou hru a jiné arény, a chránily je tak před manipulováním.

Pokud ve zkratce nazveme vládní aktivity na ochranu občanů proti chudobě a arén proti zmanipulování „sociálním státem“, dospějeme k závěru, že z liberální teorie svobody v její revidované podobě konce dvacátého století vyplývá, že fungující sociální stát je nutnou součástí politiky svobody. Argumenty ve prospěch sociálního státu se netýkají jen blahobytu nebo rovnosti, ale také svobody. To nebylo v rámci liberální teorie vždy zcela zřejmé, avšak tato polemika může být ukončena díky revizím, které přinesl Berlin a jeho pokračovatelé a které tvrdí, že svoboda závisí kromě práva volby i na tom, čím a z čeho se vybírá.

Škola skutečné svobody

Podle „školy volnosti“ je svoboda volby – volnost konat dle libosti – dostatečnou podmínkou svobody. Oproti tomuto pohledu vidí „škola skutečné svobody“ svobodu jako otázku schopnosti žít podle vlastních „skutečných“ zájmů. Tento pohled se vrací k Aristotelovi: „Důvodem toho (že lidé žijí v rozporu se svými skutečnými zájmy – S.R.) je nesprávné pojetí volnosti. ... (V)olnost je chápána jako ‚dělání si, co je libo‘. Výsledkem takového pohledu je to, ... že každý jedinec žije, jak je mu libo – nebo, jak praví Eurípidés, pro ‚jakýkoliv účel, po němž zatouží‘. To je sobecké pojetí (volnosti). Žít podle zákonů ústavy nemá být považováno za otroctví, nýbrž za spásu.“ [český překlad podle Aristotelés 1995: 208–209]

To může znít podivně, jako by svoboda vycházela z poslušnosti. Pro „školu volnosti“ znamená svoboda právě nemuset se podřizovat. Ale Aristotelés byl moudrý muž. Měli bychom zřejmě věřit, že měl dobré důvody zavrhnout „dělání si, co je libo“ a prohlásil, že v tom všem je víc, protože pochopil cosi, co není okamžitě zřejmé. Nazývá to ústavou, ale to je záležitost sémantiky.

Žít život podle svého znamená žít tak, že volby, které člověk v životě činí, jsou jeho vlastní. Jsou dvě možnosti, kdy naše volby nemusí být naše vlastní. Za prvé mohou být diktovány někým, kdo má moc donutit člověka uposlechnout. V druhém případě se volby, ačkoliv nejsou vnucovány nebo zakazovány vnějším diktátem, objevují skrze psychologické procesy, které jsou pro samotného jedince záhadou, takže celý život jen uspokojuje touhy, jež zrovna *má*. V prvním případě jde o viditelný diktát: člověk je nucen uposlechnout příkazy jiných. V druhém případě žije pod neviditelným diktátem „sil“: ten, kdo jen následuje potřeby, nežije život podle své vlastní vůle, je otrokem tužeb neznámého původu. Mít volnost nestačí; měli bychom usilovat o to *být* svobodní.

Liberálové byli z dobrých důvodů zaujati svobodou od viditelného diktátu, svobodou vůči zasahování nebo nátlaku, která je obsažena v Berlinově konceptu negativní volnosti. Ale dnes ti z nás, kdo mají to štěstí obývat bohaté demokracie, kupříkladu v západní Evropě nebo severní Americe, žijí ve svobodě, jakou definuje „škola volnosti“, alespoň obecně vzato. Přesto stojíme, možná překvapivě, před krizí svobody. Naše svoboda je ohrožena. Jeden ze způsobů jejího ohrožení představuje nebezpečí, že ji my sami zneužijeme. Jedním způsobem, jak ji můžeme zneužít,

je pojmání volnosti jako oprávnění k tomu, abychom proměnili svobodu od nátlaku ve svobodu k čemukoliv, například k nenasytnosti, bezohlednosti, sobectví a aroganci.

To je skutečná a aktuální hrozba. My, kdo máme to štěstí, že žijeme na špicích světa, užíváme ideu neomezené volnosti tak, že zbytek světa má důvod vidět ji jako ideologickou zástěrku moci a nadřazenosti.

A ani spojení svobodné volby a hojnosti se nám nezdá přinášet to, co bychom očekávali. Z hlediska možnosti činit cokoli dle libosti jsme nikdy nebyli dále, ale přes všechny výběry, který se nám nabízí, se nám život zřejmě nezdá lepší a šťastnější. Postoupit ze života bez svobody do svobodného života, například z chudoby, znamená také postoupit ke štěstí. Ale odsud už, jak se zdá, nevede cesta přes ještě širší volbu k ještě větší spokojenosti. Štěstím může být možnost vymanit se ze života ovládaného potřebami do života, který dovoluje tužby, nikoli však již postup odtud dále k možnosti uspokojování neustále dalších tužeb. Vypadá to, jako bychom už neměli my tužby, ale ony nás, a my byli zotročeni v slepé honbě za tužbami, které před námi ubíhají v nedostižném odstupu.

Od té doby, kdy Emile Durkheim před více než stoletím mapoval sociální souvislosti sebevraždy a vyvinul svoji teorii solidarity a anomie, vědí sociologové, že jedinec žijící ve stavu bezuzdné volnosti je ve smrtelném nebezpečí. Tento jedinec, který je jen málo pánem svého osudu, bez ukotvení potřebného k nalezení smyslu, odhodlání a síly k činu, má tendenci ztratit se v sociálním vesmíru, který nemůže chápat. To je zřejmě tím, co již dávno pochopil Aristotelés, totiž že jedinec, který koná, co je mu libo, je nejspíš ztracen a hrozí mu, že bude žít způsobem odporujícím jeho zájmům. A to je zřejmě také tím, co jiní dnes spatřují v úpadku sociálního kapitálu, který připravuje lidi o veřejné prostředky dávající smysl jejich životům a společností.

Svoboda spočívá ve svobodě volby, říká „škola volnosti“, ale „škola skutečné svobody“ jí odporuje. Volba ovládaná tužbou je jen volbou. *Tvou* volbu z ní činí, že je to něco, co jsi se rozhodl považovat za hodné tužby.

Tužby nemohou vládnout, protože pak by neexistovala svoboda. Čím zarputileji trváme na právech, tím více zákonů bude společnost uplatňovat – a dříve, než si to stačíme uvědomit, budeme žít pod mnohem přísnějším dohledem, kdekoliv se ocitneme, a svoboda se postupně nepozorovaně rozloží. Osobně věřím, že my, kdo žijeme v bohatých demokraciích se všemi jejich skvělými výdobytky, již dlouho směřujeme k této plíživě hluboké krizi svobody. Na základě představy, že svoboda vychází z práv, požadujeme stále více práv ve stoupající spirále nenasytných očekávání. Pokud sami tuto spirálu nezastavíme, vstoupí do hry někdo jiný a přeruší ji sám, a my se ocitneme – a možná se již ocitáme – sice pod ústavou volnosti, avšak ve společnostech s tíživě regulovaným sociálním a ekonomickým životem.

Berlin měl nepochybně pravdu, když varoval před nebezpečím „zvrácenosti“, které může být obsaženo v pojetí pozitivní volnosti. Varoval také před stejným nebezpečím v rámci negativní volnosti, ale pozitivní volnost považoval za obzvlášť náchylnou k zvrácenosti. To může a nemusí být pravda, v závislosti na čase a místě.

Tam, kde svoboda chybí a práva jsou zpochybněna, je třeba hledat způsob, jak nalézt jejich počátky a ukotvení. Tam, kde bylo dosaženo svobody práv a hojnosti, spočívá jejich obrana v hledání jejich užívání. Svoboda je ohrožená a má nepřátele. Abychom ji uchránili, je třeba nechat ostatní poznat, že si zaslouží ochranu.

Jakmile se vyrovnáme s nemožností nadvlády tužeb, musíme stanovit, které tužby jsou důležité. Jednou z cest je obrátit se na vyšší autoritu, řekněme demokratickou vládu či krále-filosofa, ale to vše s sebou ve výsledku nese návrat zasahování, nátlaku a diktatury.

Existuje nicméně jiná cesta. Není nutné čekat na někoho jiného, kdo by přišel a uzavřel liberální teorii tak, že narýsuje čáru v písku a vyhlásí, že povoluje právě tolik práv, prostředků a blahobytu, nebo rozkazem rozhodne, že A, B a C jsou smysluplné záměry, zatímco D, E a F nikoliv. Daleko lepší je, pokud to učiníme jako svobodní zástupci sebe samých. Víme, že cestou k ochraně naší svobody je její nezneužívání. Víme, že promlouvat k ostatním přesvědčivě o svobodě znamená očistit její pojetí od nenasytnosti a arogance a vrátit jí skromnost. Víme, že to vše je tak či onak nutné učinit, a pokud si disciplínu nevnutíme sami, provedou to za nás jiní. Měli bychom tedy o našem právu „jednat, jak se nám zlíbí“ hovořit s jistotou, ale ne příliš nahlas, mluvit na prvním místě o účelech, a pak teprve o volbách, a začít tím, že si sami pro sebe vyjasníme, pro co stojí za to svobodu volby využívat. Víme, že pokud naše vůle není naše vlastní, nepatří nám ani naše volby. Můžeme mít volnost, a přitom vůbec nemusíme být svými pány a svobodně určovat vlastní život.

Výzvou, kterou před nás staví „škola skutečné svobody“, není sociální problém volby – ten byl vyřešen „školou volnosti“ – ale psychologický problém sebekontroly.

Rozum a rozumné důvody³

Abychom byli svými vlastními pány, nestačí, že nám nevládne nikdo jiný. To je sice nutné, ale nikoliv dostačující. Nejsme vlastními pány, pokud se řídíme pouze tužbami, přáními, zálibami či jakýmkoliv jinými panovačnými city. „Škola skutečné svobody“ definuje svobodu jako schopnost žít život podle sebe sama. Svoboda v tomto významu vychází nikoliv z možnosti činit cokoliv, ale ze znalosti toho, co je žádoucí a posléze i možné konat.

To většina lidí ví. Ale co přesně je opravdu hodnotné, užitečné a hodné činu? Jsme stále ohrožováni tužbami, o kterých víme, že nejsou správné, a většinou se jich zbavujeme a činíme to, co víme, že je správné, a nikoliv to, co jen prostě chceme. Ale jak to vše víme? Jak mohou svobodné ženy a muži ovládat svou vůli?

Premýšlivý život je ovládaný *rozumem*, je to život, v němž dotyčný chce to, co má *důvody* chtít, a dělá to, co má *důvody* činit. Hodnotné je to, pro co existují *důvody*, abychom to dělali. Hodné činu je to, pro co existují *důvody*, abychom to dělali.

³ Pojmy „rozum“ a „důvod“ (v textu kurzívou zdůrazněné překladatelem) jsou dvěma různými překlady anglického slova „reason“ (pozn. překl.).

Žádoucí je to, pro co jsou *důvody*, abychom o to usilovali. *Rozum* je tím, co nás posouvá od svobody „školy volnosti“ k svobodě „školy skutečné svobody“.

(1) Co je to *rozum*? Rozum je schopnost činit odůvodněné volby ohledně cílů a prostředků. To zahrnuje a kombinuje dvě formy racionality, které nastínil, ale nikoliv vysvětlil, Max Weber: *Wertrationalität* a *Zweckrationalität*, racionalitu cílů a racionalitu prostředků. Raymond Boudon [1995, 2003] nabídl způsob, jak dát Weberově myšlence přesnější výraz. Promyšlené názory a činy vycházejí z *dobrých důvodů*, tedy nikoliv z jakýchkoliv *důvodů*, ale takových, které dávají dobrý smysl.

Promyšlená volba může být přesněji definována jako volba vedená třemi druhy citlivosti. Nejzákladnější podmínkou je *efektivita* výběru prostředků. Pokud chceme něčeho dosáhnout a je nám dostupný určitý výběr prostředků, je znakem *rozumu* to, že si vybereme prostředky efektivní.

Druhou podmínkou je *správnost*. Ta opět souvisí s prostředky, ale nyní se schopností rozhodnout, které prostředky je správné použít. Ačkoliv bez efektivity tu neexistují *důvody*, není schopnost efektivního konání dostačující. Obdivujeme lidi, kteří jsou efektivní, ale zdrojem našeho respektu není jejich efektivita. *Rozum* zahrnuje porozumění tomu, co je správné činit, a co nikoliv. Lidé se zdravým rozumem vědí, že určité efektivní prostředky jsou z dobrých důvodů pro ostatní nepřijatelné či pochybné a že existují prostředky, které jsou špatné z jejich vlastního pohledu. Cíle nesvětlí vždy prostředky. Rozumní lidé hledají prostředky, které jsou efektivní i správné a rovnováhu mezi těmito kvalitami nacházejí pomocí zdravého rozumu; užívají přiměřené prostředky.

Třetí podmínkou je *vhodnost*. Ta souvisí s cíli, se schopností rozlišovat mezi cíli, které jsou hodné úsilí, a těmi nedůležitými, nicotnými, chybnými nebo zlými. Zdravý rozum s sebou nese kritické vědomí vlastních cílů. Rozumní jedinci nejsou egoisty, kteří konají jen pro svůj vlastní prospěch, nejsou hédonisty, hledajícími jen potěšení, nejsou blázny, kteří se honí jak bezhlavé slepice za touhami, jež na ně přišly bůhví odkud. Užívají svoje schopnosti, aby si určili smysluplné cíle. Lidé se zdravým rozumem si vytýčují cíle, které jsou v jejich vlastním zájmu – náročné, stimulační a kreativní, potenciálně prospěšné a slučitelné s vlastními schopnostmi, zábavné, zajímavé a nikoliv výstředně nerealistické, cíle přinášející radost a potěšení, užitečné pro další cíle a pro dobrý život – a vybírají si cíle, které považují za vhodné, správné, slušné, přijatelné a ve shodě se svými povinnostmi.

(2) Jak může jedinec být schopen žít podle *rozumu*? Rozum pramení z vnitřních kvalit, ze schopnosti rozumět, zvažovat a rozlišovat, a poté činit rozhodnutí a volby, z ochoty ptát se po důvodech a rozhodovat se pro ten, který je více hoděn úsilí, porovnávat prostředky podle jejich efektivity i správnosti, a rozhodovat se a jednat v souladu se zdravým rozumem.

Vlastní zájem můžeme ve volbě cílů a prostředků považovat za předem daný. U něj začíná správné rozhodování. Efektivita ve vlastním zájmu je samozřejmě základní a naprosto správná pro někoho, kdo si chce zařídit vlastní život, není však dostatečná. *Rozum* překračuje instinkt a zahrnuje schopnost ztlumit při výběru cílů vlastní zájmy tak, abychom se vyhnuli slepému egoismu, a potlačit efektivitu ve výběru prostředků, abychom se vyhnuli nespoutané bezohlednosti.

Pokud nátlakem je to, co nám vnucují druzí, znamená svoboda žít bez (přílišného) nátlaku. Kontrola na druhé straně vychází z jedince samotného, z jeho citlivosti pro to, že některé ambice jsou lepší než jiné, některé prostředky jsou správné a jiné špatné, a z ochoty a schopnosti takové pocity akceptovat. *Rozum* závisí na schopnosti držet vlastní zájmy pod kontrolou.

(3) Kde mohou lidé nalézt schopnost zdrženlivosti? Zdrženlivost je zakotvena v hodnotách a normách. Lidé, kteří žijí podle rozumu, se drží víry, ve kterou věří a kterou se nechávají vést, aniž by tak nutně činili z opatrnosti nebo strachu, zda budou uznáváni ostatními. Pokud jednáme zdrženlivě, bereme bez nátlaku ohledy na druhé, na slušnost či dobročinnost, nebo například na prostředí budoucích generací. Cvičíme si schopnost ve svém jednání rozlišovat dobro a zlo. S hodnotami a normami je spjaté uvědomění si rozdílu mezi dobrým a špatným, správným a nesprávným, a také ochota brát při rozhodování v úvahu kritéria vhodnosti a správnosti. Naše hodnoty a normy patří k nástrojům, které máme k dispozici, když v rámci naší volnosti činit, jak se nám zlíbí, dospíváme k rozumné volbě. Neexistují žádné pojistky proti omylům, ale je propastný rozdíl mezi reflexí a chybováním na jedné straně a pouhým necháním se unášet na straně druhé. Pokud reflektujeme, jsme svobodní jedinci; činíme to, pro co se rozhodneme. Pokud se jen necháme unášet, jsme nesvobodní; konáme z důvodů, které si neuvědomujeme.

(4) Co jsou to hodnoty a normy? Pro jednotlivce patří hodnoty a normy k stavebním kamenům, které vytvářejí jeho vnitřní schopnosti (společně se znalostí skutečností o světě). Představují principy nebo maximy na obecné úrovni vyšších zákonů, které jsou pociťovány na pozadí vědomí a formují konkrétnější názory a rozhodnutí. Pouze ta přesvědčení, která mohou být viděna jako zvláště důležitá sama o sobě a více či méně řídit další přesvědčení a praktiky, jsou takříkajíc dostatečná. Pro jedince představují hodnoty a normy jeho „nad-přesvědčení“, která mu umožňují rozlišovat v praktičtějším otázkách. Hodnoty jsou nad-přesvědčení ohledně toho, co je dobré, a pomáhají nám rozhodovat se o dobrých a špatných cílech a záměrech. Normy jsou nad-přesvědčení o tom, co je správné, a pomáhají nám rozhodovat se mezi správnými a nesprávnými prostředky a činy. Pokud například někdo věří, že rovnost je dobrá věc, je vhodnost obrany či upřednostňování rovnosti jednou z jeho hodnot. Toto nad-přesvědčení mu pomáhá činit určitá rozhodnutí, například že je nutné jít k volbám a volit některou ze stran.

(5) Co v mysli jedince přetváří určitá přesvědčení v hodnoty a normy? Abychom si o něčem vůbec vytvořili přesvědčení, musíme si uvědomovat jeho předmět. To může znít samozřejmě, ale v případě hodnot a norem to vůbec není tak prosté. Říci, že hodnoty a normy jsou přesvědčení, neznamená prohlásit, že vyrůstají spontánně z vnitřních zdrojů duše. Vycházejí odněkud. Nemůžeme si vytvořit přesvědčení, že rovnost je dobrá věc, pokud si neuvědomujeme, že existuje cosi, co chápeme jako rovnost. Máme-li žít podle „zlatého pravidla“ – čiň jiným to, co chceš, aby oni činili tobě – musíme je znát.

Ale aby se pro nás stalo přesvědčení hodnotou či normou, musíme o něm nejen vědět. V přesvědčení musíme takříkajíc věřit. Správnost rovnosti se pro nás stává hodnotou, pokud se přesvědčení, že rovnost je správná věc, stane *naším* pře-

svědčením. Přesvědčení, která přijmeme za svá, jsou ta, která pro nás mají nějakou váhu. Našimi hodnotami a normami jsou ta přesvědčení o dobrém či zlém, v která věříme. Pokud by „zlaté pravidlo“ mělo být normou, která vede náš život, nestačí být si ho vědom; můžeme prostě ignorovat to, co víme, že říká. V to, co víme, musíme věřit.

Mluvím zde o „víře“, protože na hodnotách a normách je cosi nepostizitelného. Když je nějaká hodnota ustavena v mysli jedince jako hodnota, má pro něj jistou sílu, kterou nelze plně definovat. Člověk ví, že i ostatní by měli onu hodnotu sdílet a žít podle ní.

(6) Z čeho vychází uvědomování? Odpověď zní, že se mu učíme. Pokud vím o „zlatém pravidle“, musí mi být předáno. Je možné – ač o tom pochybuji, ale nevyklučuji to – že (některé) hodnoty nebo normy existují „kdesi nahoře“ v nějakém objektivním smyslu (například že jsou dány od Boha), ale i tak se jejich uvědomění, z hlediska naší rozpravy, musí nějak dostat do mysli osoby, která se potýká s volbami.

(7) Co činí víra? Víra naplňuje přesvědčení silou. Pokud máte víru v nějaké přesvědčení, představuje pro vás toto přesvědčení nástroj, kterým činíte rozhodnutí. Vaše uvědomění si norem z nich pro vás činí důvod přemýšlet nebo konat, jak určují. Vaše víra v ně z nich činí zdravý rozum.

Z hlediska hodnot a norem rozlišuje především víra ty, které vezmete za své, od těch, které pominete. Žijete ve společnosti, která vám různými způsoby – prostřednictvím rodičů, učitelů, konvencí, zákonů – „nabízí“ rejstřík hodnot a norem daných k uvážení. Někteří vám doporučují věřit, že rovnost je dobrá věc, jiní zase, že každý musí myslet sám na sebe. I hodnoty a normy jsou něčím, co si lidé musí volit, i když komplikovanými způsoby. Hodnoty a normy, které vezmete za své, jsou ty, do kterých vložíte svoji víru.

Víra vám navíc umožňuje skutečně žít podle vašich hodnot a norem. Dovoluje vám reálně konat podle toho, co teoreticky doporučuje vaše „nad-předsvědčení“, dokonce i když to třeba něco stojí. Například povolená rychlost 120 km za hodinu na dálnici vám říká, jak rychle jet. Zákon vám toto pravidlo sděluje, takže si ho musíte uvědomovat; ale jak všichni víme, k tomu, abychom se podle něj řídili, když se ocitneme na silnici, je zapotřebí ještě něčeho. Je k tomu zapotřebí působení nějaké zásady, kterou beru za směrodatnou, jako například: „Je špatné neuposlechnout zákon.“ Co mě nutí přijmout toto „nad-předsvědčení“ jako směrodatné, je moje víra v ně.

(8) Z čeho víra pochází? Vnitřní schopnost rozumu spočívá vposledku v této těžko postižitelné vložce, kterou nazývám vírou, vložce takřkajíc duchovní, která člověku umožňuje skutečně věřit svým přesvědčením a činit z nich prakticky směrodatné ukazatele pro jeho názory a volby. Většina z nás dnes například uznává, že je nesprávné nakládat s lidmi rozdílně kvůli barvě jejich pleti, ale uvědomění si této normy vyžaduje podepření vírou, která nás očisťuje od rasových předsudků a diskriminačního jednání. Potřebujeme se k něčemu uchýlit, abychom našli sílu přesvědčení pro přijetí principů správnosti a nesprávnosti za prakticky směrodatné, místo prázdného omílání chvályhodných frází.

Prohlásit, že hodnoty a normy musí být podepřeny vírou, znamená tvrdit, že oddanost hodnotám a normám je bitva, či prostě že sebekázeň je nesnadná. Víra je potom vlastností charakteru, schopností naslouchat sporům o správnosti a nesprávnosti a být pohnut jejich výsledky. Těžko říci, jak vzniká charakter, ale část odpovědi musí opět znít tak, že učení. Potřebujeme být učeni a zasvěcováni v otázkách dobrého a špatného a být vedeni ke schopnosti chápat a vědět, že taková přesvědčení mají smysl a autoritu. Učení nelze omezovat na pouhé uvědomování si; učení znamená také učit se věřit a držet se svého přesvědčení.

Je nutné učit se vědomí hodnot a norem. Je nutné učit se schopnosti víry v to, co se člověk naučil. Je nutné učit se schopnosti *rozumu*. Svoboda ve významu schopnosti žít svůj vlastní život spočívá na učení, na tom, čemu Němci říkají *Bildung*. Občan, který má volnost, dluží sám sobě osvojení si schopnosti žít svobodně. Tím také prokazuje službu své společnosti, protože tím více je schopen rozvíjet spolupráci s druhými a přispívat k ovzduší důvěry.

Učení nás provází celým životem, ale pokud jde o hodnoty, normy a charakter, je základem to, co se naučíme v dětství a mládí. Svoboda je na jedné straně zakotvena v právech a na druhé straně v *Bildung*. Vyrůstá ze zákonů, které chrání práva, a z rodin a škol, které pečují o vzdělání.

(9) Jak může člověk vědět, že zdravý rozum, ke kterému nás přivádí víra, opravdu je zdravým rozumem? Slepá víra nepřísluší svobodným lidem. Slepá víra znamená řídit se tím, co je nám diktováno.

Alternativou k slepé víře je víra založená na důkazech. Můžeme mít štěstí a být vybaveni schopností brát vážně naše vlastní přesvědčení o tom, co je a není správné, a víceméně žít podle toho, co jsme se naučili, ale jako racionální jedinci chceme při využívání této schopnosti umět rozlišovat. Chceme vložit svoji víru v takové hodnoty a normy, v něž máme dobré důvody věřit. Právě to nám dovolují důkazy. S důkazy se víra stává odůvodněnou vírou. Pokud víra začíná přetvářet hodnoty a normy ve zdravý rozum, důkazy jsou tím, co vše stvrzuje. Je třeba více než jen vědomí norem k jejich dodržování; je třeba víry. Ale můžeme se mýlit v tom, v co víru vkládáme. Můžeme například opravdu věřit, že cíle vždy ospravedlňují prostředky nebo že bílí lidé mají vládnout světu. Obrácení se k důkazům je racionální cestou pro rozhodnutí, které z možných hodnot a norem vezmeme za své.

(10) Co je to důkaz? Důkaz je to, co činí odpověď na otázku „proč“ přesvědčivou. Proč bych si měl říkat, že nemám jezdit rychleji než 110 km za hodinu? Jako racionální jedinec nejenom věřím. Chci vědět, proč bych měl přijmout nějaké pravidlo za své takovým způsobem, že se jím budu cítit vázán.

(11) Co činí důkaz přesvědčivým? Ve věku vědy chceme důvěřovat právě jí, ale vědecké důkazy o otázkách lidských vášní se pohybuji na tenkém ledě. Zákon nám říká o správnosti a nesprávnosti, ale i právo se může mýlit. Bible nám vypráví o dobrém a špatném, ale svaté texty jsou tajuplné i pro jejich vyznavače. Filozofové nabízejí poučení, ale jsou obvykle až příliš rozvážní, aby mohli být pochopeni. Premiéři a arcibiskupové nám říkají, co dělat a jak žít, ale důvěra je křehká. Existují kdesi jakési důkazy, ale nejsou úplné, objektivní a jasné, ani nedávají snadno smysl; jsou

různých druhů a z mnoha zdrojů, izolované a často protichůdné, a vždy význačné. Ten, kdo chce vědět, v co by měl věřit a proč, hledá ve spoustě důkazů cestu, kterou má důvod považovat za přesvědčivou.

Rozumní lidé se chtějí držet přesvědčení, která jsou podpořena dobrými důkazy, ale to není jen otázka čtení důkazů, jak se nám jeví. Je to otázka interpretace. Vezměme kupříkladu „tradiční rodinné hodnoty“ v tom smyslu, že „nukleární rodina“ je nejlepší možnou formou rodiny. Ptáme-li se proč, dostane se nám odpovědi, že, jak ukázala zkušenost, nukleární rodina představuje nejstabilnější základnu pro výchovu dětí. Je to přesvědčivé? Jak to máme posoudit a poznat?

Přesvědčivý důkaz je ověřený důkaz. Je pravda, že „nukleární rodina“ je nejlepší základnou pro výchovu dětí? Můžeme se pokusit najít odpověď ve vlastní zkušenosti, ale víme, že to je dost křehký vzorek. Je lepší zeptat se druhých: takhle nějak to vidím já, ale jaká je vaše zkušenost a co dalšího o příslušné otázce víte? Zeptáme-li se několika dalších lidí a zachováme si přitom otevřenou mysl, jsme, nebo se tak aspoň domnívám, na cestě k nalezení spolehlivého názoru. Můžeme se ptát odborníků nebo lidí, kterým důvěřujeme. Nebo můžeme říci: sedněme si a pojďme tuto složitou otázku pečlivě prodiskutovat a probádat.

Důkazy jsou nakonec ověřovány v konverzaci, ve výměně informací a názorů, v diskusi: za pomoci *deliberace*. To není vůbec jednoduchá metoda. Její kvalita závisí na dostupnosti informací a na naší dispozici a schopnosti rokovat otevřeně a čestně. Může se stát, že nám rokování poslouží k upevnění našich stávajících předsudků nebo že čím lépe budeme informováni, tím lépe dokážeme manipulovat s těmi, kteří mají méně znalostí. Ale nic lepšího se nenabízí. Ověřený důkaz je důkaz, který přežil racionální rokování.

Rozum vychází z vnitřních schopností. Hodnoty a normy jsou přesvědčení, která jsou usazena v jedinci. Sebekontrola je tím, co musí svobodní lidé najít sami v sobě, a stejně tak si musí sami ujasnit, kdy mohou důvěřovat důkazům. Jakmile se zeptáme, odkud taková přesvědčení a schopnosti pocházejí, zjistíme, že ke každému se dostávají z našich interakcí s druhými, z rokování. *Rozum* se nakonec vytváří v rámci toho, čemu Jürgen Habermas říká „deliberativní racionalita“ [srov. Habermas 1984/87, 1990]. Zatímco liberální svoboda přichází k jedinci odděleně od ostatních, skutečná svoboda vychází z toho, jak je s ostatními propojen.

Politika svobody II.

„Škola volnosti“ nám říká mnoho o tom, jakou zodpovědnost na sebe mají brát demokratické vlády, od ochrany práv legislativou až po ochranu sociálních jistot a spravedlivé směny sociálním státem. Škola skutečné svobody nám o svobodě říká více než „škola volnosti“, což také vede k dalším politickým doporučením.

Politika svobody začíná u ochrany: ochrany práv, ochrany proti chudobě, ochrany svobodné směny v nezmanipulovaných arénách. Ale skutečná svoboda – schopnost žít svůj život podle sebe – závisí nejen na takto chráněných podmínkách;

závisí také na *rozumu*. Rozum je zvláštní schopnost, není ani tak prostředkem, který otvírá volbu, ale spíše umožňuje skromnost ve věci práv a sebekázeň ve věci volby. O takový druh schopnosti je třeba pečovat více, než jej jen chránit.

O *rozum* můžeme pečovat pomocí institucí, v nichž se lidé učí hodnotám, normám a víře založené na důkazech – pomocí rodiny, školy a arén rokování.

Dítě je otcem občana; obzvláště takové dítě, jemuž se dostalo učení, je otcem občana, který ovládá schopnost *rozumu*. Dítě se učí zvláště v rámci své rodiny. Rodiny jsou sférou rodičů a ti jsou nejlepšími lidmi pro výchovu dětí. Žádná vláda nemůže převzít odpovědnost za výchovu dětí, ale opět je zde otázka ochrany. Rodiče mají děti kvůli lidské zkušenosti s nimi, nicméně zároveň tím konají práci pro společnost, včetně přípravy půdy pro svobodu další generace. Škola skutečné svobody k tomu přidává doporučení, aby vlády nesly odpovědnost za ochranu možností rodičů vychovávat své děti. Rodinná politika je tudíž pro politiku svobody klíčová.

Mládež se jde učit do škol, někteří i do středních škol a univerzit. Není pochyb o tom, že demokratické vlády jsou zodpovědné za vzdělání mládeže. Ale škola skutečné svobody se řídí doporučením, že jde také o službu ve jménu svobody.

Není nic nového na zahrnování dětí, rodin a škol do úvah o svobodě, vládě a demokracii. Ale nedozvíte se to z knih, které se čtou v moderní politické teorii. Ty povětšinou mluví o lidech, kteří jako by nikdy nebyli dětmi, o občanech a pracujících, kteří jako by nikdy nechodili do školy, a o společnostech, jejichž „institucemi“ jsou zákony, pravidla a konvence, ale samozřejmě ne rodiny. Lidé obývající svět těchto knih jsou často velmi zvláštní stvoření, kupříkladu „racionální aktéři maximalizující vlastní užitek“. Je velkou ztrátou, že jsme se natolik odchýlili od lidí a společností, jak doopravdy existují, od lidí jako sociálních živočichů a od společností složených ze skutečných institucí, jako jsou rodiny a školy. A vše je tak vzdáleno tomu, kde to začalo. Vraťme se zpět k Aristotelovi a jeho *Politice*, a najdeme v jedné tenké knize o ústavní politice dlouhé pasáže o dětech, rodinné výchově a školství, až po tak fundamentálně důležité otázky, jako zda se všichni žáci škol mají učit hrát na flétnu.

Ze školy skutečné svobody pochází poznatek, že svobodný občan je kdosi, kdo žije v poutech rokování se svými druhy. Svobodu nepředstavují jen občané činící volby na jedné straně a na straně druhé vlády, které jim mohou či nemusí poskytnout dostatečnou ochranu jejich volnosti. Je i něco mezi tím. Občané spoléhají jeden na druhého a na pouta mezi sebou, aby mohli žít jako svobodní. Musíme být schopni *mluvit* jeden s druhým a naslouchat si navzájem a chápat se – staří a mladí, ženy a muži, bohatí a chudí, většiny a menšiny, křesťané a muslimové, starousedlíci i imigranti. Demokratické vlády mají povinnost ochraňovat občany, jejich práva a jistoty, a navíc chránit infrastrukturu jejich *rokování*.

Během půlstoletí úvah o svobodě, které jsem zkoumal v této eseji, se stalo cosi velmi zvláštního. Liberální teorie začala v duchu skromnosti: nárokem na svobodu žít podle vlastní vůle. Svoboda byla v defenzivě a její teorie uměřená. Jak však reflexe dále pokračovala, tato teorie se rozpínala víc a víc a idea volnosti odhodila svoji skromnost. K právům přidala prostředky, aniž by řekla, kdy je třeba se zasta-

vit. Zároveň se svět vyvíjel. S pádem železné opony v roce 1989 došlo k úpadku konkurence. Svoboda už nebyla v defenzivě, a proto už nepotřebovala skromnost. Ta už nebyla v teorii svobody ani obsažena. Svoboda „školy volnosti“ se stala svobodou schopnou sebepropagace, která svým stylem, průbojností a hlasitostí hraničila s agresivitou. Stala se hlasem tak přesvědčeným o vlastní správnosti, že je pro věc svobody potenciálně nebezpečná. Myslím, že k tomu došlo proto, že jsme v našem svobodném světě oběťmi toho, co Aristotelés dávno před námi považoval za chybné pojetí volnosti.

Z angličtiny přeložil Pavel Vančát. Odborná revize Marek Skovajsa.

STEIN RINGEN je profesorem sociologie a sociální politiky na Oxfordské univerzitě. Zabývá se otázkami demokracie, spravedlnosti a kvality vládnutí. Publikoval řadu knih, odborných studií a novinových článků ve Velké Británii i jiných zemích.

Literatura

- Aristotelés 1995. *Politics*. Translated by Ernest Barker, revised by R. F. Stalley. Oxford: Oxford University Press.
- Berlin, Isaiah 2002a. *Liberty*. Ed. Henry Hardy. Oxford: Oxford University Press.
- Berlin, Isaiah 2002b. *Freedom and Its Betrayal: Six Enemies of Human Liberty*. Ed. Henry Hardy. London: Chatto & Windus.
- Berlin, Isaiah (1969) 1999. *Čtyři eseje o svobodě*. Přeložil Martin Pokorný. Praha: Prostor.
- Boudon, Raymond 1995. *Le juste et le vrai*. Paris: Fayard.
- Boudon, Raymond 2003. *Raison, bonnes raisons*. Paris: PUF.
- Habermas, Jürgen 1990. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, Jürgen 1984/87. *The Theory of Communicative Action I–II*. Cambridge: Polity Press.
- Mill, John Stuart (1859) 1956. *On Liberty*. Indianapolis and New York: Bobbs-Merrill.
- Nussbaum, Martha C. 1999. *Sex and Social Justice*. New York: Oxford University Press.
- Rawls, John (1971) 1995. *Teorie spravedlnosti*. Praha: Victoria Publishing.
- Sen, Amartya 1981. *Poverty and Famines*. Oxford: Oxford University Press.
- Sen, Amartya 1999. *Development as Freedom*. Oxford: Oxford University Press.

70 let Jiřiny Šiklové – aneb nejen o genderové rovnosti

Životní jubilea jsou tu proto, aby se slavila. Čím je člověk mladší, tím zpravidla více slaví. Jak běží čas, tak při nich začíná (čím dál tím více) vzpomínat, rekapitulovat, zúčtovávat dosavadní průběh svého života, až nastává okamžik, kdy je člověk více oslavován, než sám slaví. A právě takové životní jubileum nastalo v životě Jiřiny Šiklové.

Dovolte mi, milá Jiřino (i vy vážené čtenářky a čtenáři), ohlédnout se tak trochu zpět do minulosti a zrekapitulovat, jak běžel čas ve Vašem životě – životě oslavenkyně, veřejně známé osoby – a dovolte mi tak připomenout zejména té mladé nastupující generaci sociologů a socioložek, že životní i profesní dráha každého z nás může být spleť, vždy však záleží na tom, jaký jí dáme směr a jakými principy se na této cestě budeme řídit...

Jiřina Šiklová se narodila před 70 lety v Praze. Ve svých 20 letech byla přijata na Filosofickou fakultu UK – obor historie a filosofie. V roce 1960 získala místo asistentky na katedře filosofie FF UK, zde se také začala věnovat nově se rozvíjícímu oboru sociologie. V roce 1966 obhájila titul kandidátky věd. V letech 1965–1970 se podílela nejen na řadě výzkumů mládeže, ale také na obrodě studentského hnutí u nás.

Dva roky před svým přijetím na FF UK vstoupila do KSČ, kde byla politicky aktivní i po srpnu 1968. Po Dubčkově sesazení se však vzdala členství v této straně a zakrátko nato byla z FF UK propuštěna. Nastoupila pak na místo uklízečky. V roce 1970 po mnoha marných pokusech sehnat lepší zaměstnání začala pracovat jako dokumentátorka v Thomayerově nemocnici v Praze – Krči, kde strávila bezmála 10 let v „dočasném“ pracovním poměru, a to proto, aby nikoho neohrožovala – „aby mne nemuseli prověřovat a nechávat schvalovat ve stavu zaměstnanců a nekazila jsem jim „pověst“, jak k tomu ona sama dodává.

Po dobu svého působení v nemocnici se Jiřina Šiklová věnovala problematice životního cyklu, thanatologii, sociologii zdravotnictví a medicíny atd., psala zde různé výzkumné zprávy, statistická hlášení, projekty z oblasti gerontologie, později ze sociální pediatrie a dělala svým šéfům jakousi lepší sekretářku, neboli, jak tomu ona sama říkala, „mukla pro práce vědecké“.

Kromě „intelektuální nádeničiny“ byla v té době i výrazně intelektuálně plodná, kreativní – vymyslela metodu v oblasti thanatologie: „Umožňovala jsem lidem



PhDr. Jiřina Šiklová, CSc.

zvyknout si na myšlenku, že mají rakovinu, že budou žít bez určitého orgánu, ženy bez prsou, jiní bez rekta, i fakt, že jejich blízký člověk musí zemřít," jak uvedla v roce 1990 v rozhovoru pro 11. číslo *Sociologických aktualit*. Jiřina Šiklová v té době rovněž psala a publikovala pod pseudonymem nebo pod „vypůjčeným jménem“ (tomu se říkalo „psát s pokrývačem“) v časopisech (například ve Vlastě zaplňovala rubriku „Křižovatky“ neboli podle ní „pindy naší mindy“) i v nakladatelstvích, kde jí vyšla díla jako „Dopisy dceři“, „Dopisy synovi“, „Než přijde podzim života“, „Co všechno snese žena“, „Deník staré paní“ (který byl vydán v reedici v roce 2003 nakladatelstvím Kalich).

Snad za sociologicky nejprínosnější v období před listopadem 1989 je možné považovat její koncepci „šedé zóny“. Stať „Šedá zóna a budoucnost disidentů“, která vznikla v létě roku 1988, byla původně určena pro čtvrtletník *Social Research*. V září téhož roku byla přednesena v nepřítomnosti autorky na konferenci ve Frankenu, česky pak byla publikována na počátku roku 1990 ve druhém čísle časopisu *Reportér* a i po letech stojí za to si ji přečíst.

Jiřina Šiklová byla velice aktivní, nejen pokud se jednalo o její vlastní práci a publikační činnost, ale i politicky. Po celá 70. a 80. léta se angažovala v českém disentu, podílela se aktivně na protikomunistickém odporu, byla signatářkou Charty 77. Na počátku 80. let byla v rámci procesu „Šiklová a společníci“ zatčena a strávila rok ve vězeňské vazbě, z níž byla spolu s ostatními nakonec propuštěna díky usilovné aktivitě některých politických exulantů a výrazných osobností tehdejšího politického světa (například Bruno Kreisky, François Mitterrand, Margaret Thatcherová, Ronald Reagan).

I když po roce 1989 do politiky přímo nevstoupila, je veřejně známou osobou, která často komentuje důležité aktuální společenské události (v tomto roce viz například „kauza neziskovky“). Za to u jedněch sklízí obdiv a úctu (o čemž svědčí mimo jiné také to, že byla vyhlášena „Ženou roku“ 1995, i udělení Medaile za zásluhy prezidentem republiky Václavem Havlem v roce 1999), druhí ji za to naopak zatracují. Mnozí (zejména „nepoučení“ muži, ale i ženy) ji proto, že se po listopadu začala zajímat o problematiku emancipace žen, a hlavně v této oblasti začala *něco podnikat*, označují za radikální feministku. Je pravda, že Jiřina Šiklová má lví podíl na založení organizace, která původně fungovala jako knihovna a takzvané *Curriculum centrum* a která se v roce 1992 transformovala do dnes mnohým známého *Centra Gender Studies* (dnes *Gender Studies o.p.s.*), jehož původním záměrem bylo provozovat knihovnu a pořádat diskuse o genderové problematice. Organizace do roku 1994 působila v bytě Jiřiny Šiklové a až poté, hlavně proto, aby mohla expandovat, se přestěhovala do jiných – větších a veřejnosti dostupnějších prostor. Knihovna GS se zprofesionalizovala a rozrostla v největší knihovnu svého oboru ve střední a východní Evropě, rozeběhly se naplno přednášky pro odbornou i laickou veřejnost, diskusní kluby, výstavy apod. Díky iniciativě Jiřiny Šiklové sehrálo GS klíčovou úlohu při zavádění výuky genderové tematiky na české a moravské vysoké školy.

Jiřina Šiklová, která se v roce 1990 navrátila na svou alma mater, zde ihned založila nejen katedru sociální práce, ale posléze v roce 1998 zde prosadila i založení

Kabinetu pro studia rodu, čímž se problematika výuky feminismu a genderových studií dostala plně na akademickou půdu a FF UK se stala první fakultou v České republice, která tuto výuku coby vysokoškolská instituce začala zajišťovat.

Ve výčtu toho, co vzniklo z podnětu Jiřiny Šiklové, bych mohla ještě dlouho pokračovat, za všechny aktivity v dané oblasti mi dovolu zmnít už jen projekt „Paměť žen“, který měl původně zachytit životní zkušenost žen chartistek, či širěji životní zkušenost žen, jež podstatnou část svého života (do té doby) prožily za socialismu (byly narozené v rozmezí let 1920–1960). Z tohoto výzkumu, který měl být reakcí na západoevropské a americké feministické teorie neaplikovatelné zcela na životní realitu žen z bývalých socialistických zemí, se nakonec stal dlouhodobý teoreticky přínosný mezinárodní projekt.

Pro Jiřinu Šiklovou platí snad dvojnásob, že „osobní je politické“. „Osobním“ je v jejím případě onen druh osobního vkladu, aktivity a angažovanosti pro druhé – nejen ty nejbližší, bezprostřední blízké, ale i ty vzdálenější až zcela neznámé osoby odkázané na druhé, potřebující jejich pomoc – který je nezištný. Právě tímto propojením s „nezištnou pomocí“ orientovanou na „neznámé druhé“ se „osobní“ angažmá stává politickým, stává se občanským postojem, pro který si Vás mnozí z nás osobně tak cení.

Bez tohoto postoje k životu a ke světu kolem nás, bez tohoto druhu aktivity a entuziasmu, který z Vás, Jiřino, vyvěrá, by byl náš život o mnohé ochuzen. Ať jste tedy i v následujících letech stále tak aktivní, kritická, oceňovaná i zatracovaná jako doposud, neboť to vše jste prostě Vy – naše (podle mne i mnohých dalších spíše než radikální) *tolerantní feministka*.

Dovolte mi připojit se tak ještě k dlouhé řadě gratulantů a gratulantek

Hana Maříková z oddělení Gender a sociologie SOÚ AV
(jedna z „holek z genderu“)

Na samý závěr nechme zaznít slova samotné oslavenkyně z jedné emailové genderdiskuse, která dokresluje to, co bylo řečeno výše:

„Nebojte se, nebudu vás hubovat, naopak, je třeba se učit toleranci a respektu k názoru toho druhého, jinak z nás ženských za chvíli budou Bushky a Ládinky. Nezlobte se, já jsem zakladatelka Gender Studies, začalo to kdysi v mém bytě, učím na FF UK, jsem socioložka a dosti často kritizuji naše feministky i ty zahraniční, že si myslí, že by předělalý svět, kdyby jim ho chlapi dali k dispozici. A pak reagují ty ženy stejně pitomě jako chlapi, jsou nedůtklivé, netolerantní. A tak se dostávám do dvou ohňů. Já ve svém věku již prožila tolik proklamací, podpisových akcí, vždy to bylo... tak to neberu moc vážně. Navíc, přestože dělám v neziskovém sektoru, nejsem v oficiální politice, nebudu a nechci kandidovat, netoužím po tom stát se prezidentkou atd., tak se domnívám, že člověk si musí bránit svoji identitu. Jinak se rozplyne a nebude k potřebě ani sobě, ani těm druhým...“

Energie věnovaná druhým není ztracená **Gratulace Jiřině Šiklové**

V čem to asi vězí, že takových lidí, jako je Jiřina Šiklová, není mnoho – přesněji řečeno, že jich není nikdy dost? Na setkání každého potěší, nic jí není fuk, a když se někde něco šustne, neohlíží se kolem po někom, kdo by s tím měl něco udělat, kdo by k tomu měl něco napsat nebo říct – a začne sama. Někdy možná i trošku přestřelí, ale má neobyčejný čich čili kompas a vždycky tuší dřív než jiní, odkud vítr fouká. A skoro nikdy se nesplete.

Určitě je v tom životní zkušenost, na jakou by si leckdo stěžoval a nařikal, jenže Jiřinka přišla na to, že to nikam nevede. Možná ji to ani nenapadlo. Zato její návyk s ničím se jen tak nesmířit, všímat si patálií druhých, věnovat jim svůj čas a energii a nic důležitého nenechat plavat – to je něco, co dokáže pohnout i s věcmi, o nichž každý rozumný člověk ví, že se s nimi hnout vůbec nedá.

Často mi vrtalo hlavou, kde se ta její energie bere, než mě napadlo, že to je možná docela prostá věc: životní energie nevzniká tak, že by si ji člověk mohl našetřit. Vzniká tím, že se používá a na první pohled „spotřebovává“, jenže je to právě naopak: čím víc ji člověk používá, čím víc myslí na jiné, tím mu jí přibývá. Život zkrátka není energetický stroj a neplatí pro něj zákony zachování.

Nakolik je to u Jiřinky „šťastná povaha“, čili talent a dar, a nakolik výsledek perného úsilí, čili ctnost, si netroufám posoudit. Když někdo moc mluví o šťastných povahách, budí vždycky podezření, že se na ně vymlouvá. Ale kdo Jiřinu Šiklovou zná a viděl ji párkrát „v akci“, nemá nikdy dojem, že by ji to stálo moc přemáhání.

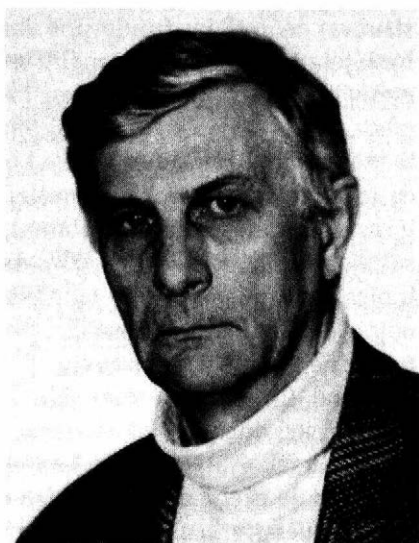
Milá Jiřinko, díky za všechno!

Tvůj Jan Sokol

Hledač integrálního řádu

Prof. Martinu Hamplovi k 65. narozeninám

Před šedesáti pěti lety se narodil v rodině univerzitního profesora fyziky významný český sociální geograf Martin Hampl. Je jedním ze dvou českých geografů, kteří jsou uvedeni v biografické příloze *Velkého sociologického slovníku*. Druhým byl Hamplův učitel Jaromír Korčák. Skutečnost, že jsou to právě oni dva, které slovník zmiňuje, je jedním z nepřímých dokladů významu těchto dvou vědců pro českou sociologii. Je to však především doklad toho, že ještě žije – byť to v době rostoucí specializace vědních oborů i jejich částí není obvyklé – názor, že sociologie a geografie se dotýkají otázek, které jsou jim společné. Musím však konstatovat, že doby, kdy Durkheimem založený časopis *L'Année sociologique* pravidelně referoval o důležitých dílech evropských, nejen francouzských geografů a kdy se později i naše *Sociální problémy* snažily informovat o dění v geografii, jsou ty tam. Martin Hampl patří mezi ty společenské vědce, kteří se toto oddělování sociálních věd snaží překonávat. A navíc na Přírodovědecké fakultě Univerzity Karlovy založil myšlenkovou školu, která ho v tom následuje. Připomenutí díla Martina Hampla při příležitosti jeho 65. narozenin v *Sociologickém časopise* by mělo být začátkem intenzivnější komunikace sociologů s geografy.



Prof. RNDr. Martin Hampl, DrSc.

Odborný vývoj Martina Hampla je důkazem toho, jak důležitá je pro empiricky orientovaný výzkum teorie. Lze říci, že je příkladem vědecké efektivnosti opírající se o přístup, který formuloval Karl Popper. Pouze takový výzkum, který testuje jasně formulované hypotézy, přináší podstatné výsledky. Mám ve své knihovně prakticky všechny významné práce profesora Hampla, a to mi umožňuje poměrně spolehlivě rekonstruovat vývojovou linii jeho díla.

Po diplomové práci z roku 1962 o ekonomické geografii okresu Rokycany a několika empiricky orientovaných studiích, např. o imigračních centrech v Československu z roku 1963, následovala práce o teorii komplexity v geografii publikovaná roku 1964 v angličtině, na ni pak navazovaly další teoretické práce o geografii a poznávání světa, příspěvek k teorii regionů, pak kandidátská disertační práce z roku 1967 *Ekonomickogeografická monografie Mladoboleslavska* (Praha: s.n.), a poté řada dalších empiricky orientovaných studií. V roce 1969 – uprostřed velmi neklidné doby –

dopisuje Hampl dílo, které podle mého soudu vytvořilo základy jeho dalšího myšlenkového vývoje. Je to *Teorie komplexity a diferenciacie světa se zvláštním zřetelom na diferenciaci geografickou*, kterou vydalo roku 1971 nakladatelství Univerzity Karlovy. Autor, kterému v době psaní této monografie nebylo ještě 30 let, v ní prokázal nejen neobvyklý rozhled v literatuře filosofické, sociologické a samozřejmě geografické, ale především to, co je na jeho díle nejdůležitější. A tím je jeho schopnost konstruovat teoreticky fundované hypotézy, které lze empiricky testovat. Zdůraznil bych jeho nadání pro racionální spekulaci, která vidí za zdánlivě nespojenými jevy hlubší struktury a obrysy řádu reality. Hampl sám charakterizoval svou práci jako „pokus o vyjasnění charakteru totální, respektive universální diferenciacie světa, a speciálně pak diferenciacie komplexní či geografické... Hlavní snahou této práce je zavést do vědeckého myšlení pojetí rozmanitosti, diferenciacie a komplexity v rozpracovanější formě.“ (Hampl 1971: 5) Poměrně útlá kniha o 183 stránkách obsahuje *in nuce* základní otázky, kolem kterých Hampl celý život krouží. Vrací se k nim, doplňuje je, někdy také pozměňuje a rozšiřuje. A vždy znovu je pak pomocí empirických údajů geografické povahy nově testuje. Dílo, které tak vzniklo, je mimořádně bohaté a inspirativní. To vedlo k ustavení Hamplovy školy. Jména jako Petr Dostál, Jiří Blažek, Luděk Sýkora, Zdeněk Čermák, Dušan Drbohlav, Tomáš Kostelecký jsou dnes již i v mezinárodním pohledu dobře známá. Kniha, která byla u základu této školy, tj. studie o komplexitě a diferenciaci, má čtyři hlavní kapitoly. První obsahuje přehled dosavadních vědeckých názorů na otázky diferenciacie a komplexity světa, v druhé jsou zkoumány univerzální problémy diferenciacie světa, ve třetí se autor věnuje gnoseologickým otázkám geografie a ve čtvrté se zaměřuje na postupy geografického zkoumání komplexní diferenciacie světa.

Ono kroužení a reformulování otázek, o kterém jsem se zmiňoval, je patrné při srovnání jeho původní teorie komplexity z roku 1971 s obsahem monografie z roku 1998, která nese název *Realita, společnost a geografická organizace: hledání integrálního řádu* (Praha: DemoArt). Tato nová práce má metageografickou povahu, a tím se nutně dotýká těchž problémů jako teoretická sociologie. Autorovi jde o hodnocení společnosti v prostředí, s důrazem na interakce tří základních strukturací široce chápáné společnosti: 1. homogenity lidského druhu, 2. sociální organizace společnosti, 3. geografické organizace společnosti. K tomu připojuje zkoumání vztahu mezi fyzickogeografickou a sociálněgeografickou diferenciací. Kdykoliv čtu Hamplovo rozlišení tří základních strukturací společností, připomínám si vždy model POET humánní ekologie prezentovaný O. D. Duncanem a L. F. Schnorem ke konci 50. let, ve kterém tito autoři zdůrazňovali, že k pochopení morfologických struktur společností je zapotřebí porozumět interakcím mezi populací, sociální organizací, prostředím a technologickými strukturami těchto společností. Pominu-li vynechání technologií, Hamplov model má četné podobnosti s modelem POET.

Východiska Hamplovy teorie diferenciacie a komplexity jsou však jiná, než tomu bylo v chicagské humánní ekologii, a stálo by za to je porovnat. Na tomto místě je však zapotřebí zdůraznit domácí, český zdroj inspirace Hamplovy teorie. Byly to práce jeho učitele na Přírodovědecké fakultě UK, profesora Jaromíra Korčáka. Ten

již v roce 1941 napsal stať o přírodní dualitě statistického rozložení, ve které upozornil na to, že ve světě existují na jedné straně jevy biologické a demografické s variabilitou, která je vyjádřena normálním, čili Gaussovým rozložením, a na druhé straně jevy geografické s nerovnoměrným rozložením četností vyjádřeným průběhem jedné větve hyperboly. Rozmanitost a variabilita jevů biologických a geografických, a musím dodat, že i sociálních a kulturních, se navzájem liší a to naznačuje četné implikace o ontologické struktuře a diferenciaci jevů těchto oblastí.

Hamplova teorie komplexity a diferenciacie je velice blízká ústřednímu tématu klasické sociologie, kterým jsou procesy diferenciacie jednotlivých systémů a subsystémů společností. Je to téma, které sahá hluboko do minulosti, k dílu Adama Smithe, Augusta Comta, a zejména k filosofii Herberta Spencera. Moderní společnost vzniká diferencováním, tj. oddělováním jednotlivých elementů společnosti. Oddělováním ekonomiky od politiky, vědy od náboženství a filosofie atd. Hampl se otevřeně hlásí k podnětům Spencerova evolucionismu, k jeho pojetí vývoje jako procesu koncentrace, diferenciacie, determinace, a zejména k tezi o vývoji jako procesu postupujícím od neurčité nesouvislé stejnorodosti k určité souvislé různorodosti. Je zapotřebí zdůraznit, že v době řádění společenskovědních normalizátorů po roce 1969 vyšla v nakladatelství Karlovy univerzity kniha, ve které její autor napsal o Herbertu Spencerovi: „...považujeme tyto názory za stále živé východisko pro další zkoumání a pokusíme se o jejich využití a rozpracování...“ (Hampl 1971: 16). To byla tehdy intelektuální statečnost. Neméně pozoruhodné bylo velmi kladné ocenění P. Teilharda de Chardin, na kterém si Hampl váží zejména jeho nového pojetí komplexnosti a vlastně i celku.

Na Hamplovu blízkost k sociologii poukazuje i další, drobná, ale symptomatická skutečnost. Prvním autorem, kterého vůbec cituje ve své knize o komplexitě a diferenciaci, je J. L. Fischer. Zaujala ho Fischerova skladebná filosofie formulovaná v *Základech poznání* z roku 1931 (Praha: Melantrich). Trochu mne však vždy udivovalo, že mezi četné inspirátory nezařadil nikdy Émile Durkheima a celou durkheimovskou školu sociální morfologie, která na svou dobu pozoruhodným způsobem zkoumala vztah mezi sociálními a prostorovými strukturami, ale především prohloubila pohled na důsledky diferenciacie společnosti a dělby práce. Podobné pocity mám, když přemýšlím o vztahu Martina Hampla k chicagské škole humánní ekologie.

V Hamplově díle, které zahrnuje téměř 20 monografií většinou publikovaných knižní formou, dále podle mého odhadu zhruba 200 odborných článků, několik skript a velký počet výzkumných zpráv, lze zjistit tři hlavní proudy intelektuálních aktivit. Prvním je nepřetržité prohlubování základního tázání po integrálním řádu reality. Součástí tohoto úsilí je hlubší poznání sociálně-prostorové organizace společnosti. Zde je dotyk se sociologií osídlení a měst zcela zřetelný. Typické je stále doplňování pohledu na tyto otázky v konfrontaci s novější literaturou. Druhým proudem je nepřetržité ověřování platnosti vlastní teorie pomocí analýzy regionální struktury a regionálních procesů v České republice, ale stále častěji i v evropském měřítku. Jádrem Hamplovy teorie je v tomto ohledu koncept rostoucí různorodosti

osídlení, která se projevovala v minulosti rostoucí koncentrací obyvatelstva, pracovních příležitostí a progresivních aktivit a také územní koncentrací některých dalších jevů. V současné době je v důsledku sociální transformace a posilování trhu jako organizační osy ekonomie fyzická koncentrace nahrazována koncentrací vztahovou, čili růstem koncentrace řídicích funkcí. To Hampl se svými spolupracovníky dokumentoval v několika monografiích, např. v knize *Geografická organizace společnosti a transformační procesy v České republice* (Praha: DemoArt 1996) nebo v práci *Regionální vývoj: specifika české transformace, evropská integrace a obecná teorie* (Praha: DemoArt 2001). K tisku je v současné době připravena další monografie. Třetím proudem je aplikace poznatků získaných empirickým studiem regionálních procesů. Tyto empirické studie jsou vždy testováním základní teorie doplněné o nové hypotézy. Aplikace vyústily do doporučení pro regionální politiku České republiky a správné uspořádání státu.

Pokus zařadit tak bohaté dílo, které není zřejmě ještě ukončené, je nesnadný. Z hlediska sociologického není pochyb o tom, že Martinu Hamplovi jsou blízké jak klasické, tak i moderní makrosociální teorie založené na analytických přístupech. Myslím, že je blízký i některým novějším evolucionistickým teoriím a tomu, co jsem jinde nazval liberálním institucionalismem. Hampl bytostně tíhne k holismu a nevěří jako Ernest Gellner a řada dalších autorů zabývajících se filosofií vědy v analytickou sílu rozkládání reality do nejmenších elementů, a poté v kognitivní sílu modelování vztahů mezi těmito elementy.

Dílo Martina Hampla je pro českou sociologii podle mého názoru důležité zejména proto, že poukazuje na trvalý význam strukturálních elementů společnosti. To je u geografa přirozené, ale Hampl navíc zná soudobé teorie struktury, Giddense a teorie, které zdůrazňují roli aktérů. V posledních letech se dostává k hledání jemnějších metodologických postupů. Důraz na makrostrukturální dimenze společnosti je spojen s metodologickou rigorózností. V tom je cítit jeho přírodovědecké zázemí, počínaje rodinou a konče fakultou, kde pracuje. Nesnáší subjektivní a nezávazné úvahy o tom, co musí a může být zkoumáno transparentními a kontrolovatelnými metodami. Obává se proto některých postmoderních proudů, které zasáhly i sociální geografii. Jsem přesvědčen o tom, že nejsem sám, kdo mu za takový přístup k hledání řádu a struktury společnosti v roce jeho životního jubilea děkuje.

Jiří Musil

Zemřel PhDr. Miroslav Purkrábek, CSc.

Ve čtvrtek 8. září 2005 zemřel po dlouhé a těžké nemoci přední český sociolog, spoluzakladatel oboru veřejná a sociální politika PhDr. Miroslav Purkrábek, CSc., pracovník Centra pro sociální a ekonomické strategie Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy, autor řady sociologických publikací, studií a článků, plukovník v záloze, nositel Ceny Jaroslava Jandy za přínos k rozvoji bezpečnostní politiky.

PhDr. Miroslav Purkrábek, CSc. se narodil v roce 1930. V roce 1949 absolvoval obchodní akademii pro zahraniční obchod a v roce 1962 Filozofickou fakultu Univerzity Karlovy, obor filozofie-psychologie. V roce 1969 se stal kandidátem věd v sociologii. V padesátých a šedesátých letech sloužil jako voják z povolání u letectva. V druhé polovině šedesátých let založil a vedl pracoviště sociologie armády. Jako signatář známého Memoranda kritizujícího praxi ve Varšavské smlouvě byl po 21. srpnu 1968 z armády propuštěn. Poté pracoval dvacet let ve zdravotnictví.

Miroslav Purkrábek byl po 17. listopadu 1989 rehabilitován, vrátil se do armády, byl poradcem náměstka ministra obrany pro sociální a humanitární věci, později ředitelem Vojenského ústavu sociální výzkumů a vedoucím odboru Institutu pro strategická studia. Poté se stal vědecko-pedagogickým pracovníkem katedry veřejné a sociální politiky a Institutu sociologických studií na Fakultě sociálních věd UK, kde byl vedoucím oddělení a koordinátorem výzkumu veřejné a sociální politiky.

Miroslav Purkrábek byl v široké sociologické a vojenské veřejnosti znám jako vzdělaný, pracovitý a charakterní člověk, přátelé ho považovali za moudrého člověka.

Čest jeho památce!

Vzpomínka na PhDr. Miroslava Purkrábka, CSc.

Miroslava Purkrábka jsem poznal na začátku šedesátých let uplynulého století na zasedání redakční rady jednoho vojenského teoretického časopisu, kde se právě stal jejím novým členem a já tu pracoval jako redaktor. Zastavili jsme se poté na ulici a vedli nekonečnou rozpravu. Pravděpodobně proto, že jsme při jednání vyslovovali podobná nebo dokonce totožná mínění. V tu dobu měli ze zřejmých důvodů k sobě blíž lidé s blízkými názory, než aby je lákaly myšlenky protichůdné nebo dokonce diametrálně rozdílné. Ne vždy a zvláště ne v každé době se protivy přitahují, jak se obvykle říká spíše o manželských a mileneckých vztazích.

Když jsem po rozhovoru s Mirkem odcházel domů, okamžitě jsem věděl, že jsem potkal člověka, který není jen vzdělaný, ale čímsi víc - je moudrý.

Kdysi jsem četl, že slova moudrost, moudrý apod. se vyskytují jen v češtině. Asi to nebude úplně pravda, blíží se mu i anglické *wisdom*. V každém případě však „moudrost“ neznamená jen vzdělanost, dokonce ani encyklopedickou, ale primárně

souvisí se životními zkušenostmi a s charakterem. Moudrost se přitom obvykle spojuje se stářím. Jenže Mirkovi tehdy bylo něco přes třicet a na jeho predikce vývoje situace v zemi jsem se od té doby mohl spolehnout; byl v odhadech nejen rozvážný, ale především prozíravý.

A tak jsme s Mirkem a s blízkými přáteli prožili málem polovinu dramatického dvacátého století, z nichž zvláště šedesátá léta měla neobyčejnou přitažlivost. Ne marně se o nich mluví jako o *zlatých letech šedesátých*. Nebylo to přitom jen proto, že jsme byli mladí, nebyla to jenom doba Beatles, beatníků a hippie, ale prožívali jsme zvláště návštěvy významných osobností. Jen namátkou mohu zmínit pár jmen, které mně zůstaly v paměti - Steinbeck, Fischer, Sartre, Moreno, Albee, Ginsberg...

Byla to doba, kdy si člověk připadal trapně, že nejenže třeba nebyl na některé z přednášek těchto významných osobností, ale nepřečetl právě vyšlou zajímavou knihu, neviděl nový významný film, nenavštívil výbornou divadelní inscenaci nebo výtvarnou výstavu. Byla to léta, do kterých neuvěřitelně hluboko vsákla kultura, až se tu vytvořilo zvláštní a neopakovatelné kulturní klima. Kultura jistě svým způsobem suplovala málo pohyblivou politiku, která se dynamicky začala rozvíjet teprve na sklonku této dekády v Pražském jaru a skončila tragicky 21. srpnem 1968.

Přesto jsme si v těchto letech uvědomili mnohé. Dochází mi to, když se vracím ke své diplomové práci *Spory o kvalitativní demokracii u nás ve dvacátých letech* z roku 1961 a k disertaci *K tvorbě společenského a vojenského zájmu*, kterou jsem za Mirkovy pomoci napsal v roce 1969. Postupně jsme se blížili k přesnější podobě budoucího společenského uspořádání, zvláště vize občanské společnosti.

Ale přišla normalizace a okruh našich přátel se ocitl v těžko sdělitelných nesnázích, pokud je někdo sám neprožil. Je příznačné, že většina hledala uplatnění v zaměstnáních – pokud je tedy vůbec někdo přijal – která měla humánní rysy. Mirek začal pracovat v Ústavu sociálního lékařství a organizace zdravotnictví, a tím významně přispěl k tomu, aby i v podmínkách minulého režimu fungovalo naše zdravotnictví alespoň zčásti v souladu se světovým vývojem, zvláště pokud jde o vztah pacienta a lékaře. Mirek se angažoval i jinde, v průmyslovém poradenství. A znovu ho přitahovala humánní výroba, farmaceutický průmysl.

Nemohu neuvést Mirkovu schopnost nejen pomáhat lidem, kteří se ocitli ve vážných životních situacích a problémech, ale přivádět některé jednotlivce i na jiné myšlenky, usměrňovat je k jinému chování, než jak přemýšleli a jednali dosud. Ani po více než dvou desítkách let nedokážu zapomenout, jak přiměl svého šéfa s nepřilíhající zářivou minulostí, aby navštívil pozoruhodný gruzínský film *Pokání*. Po představení jsem pozoroval, že dotyčným vedoucím pracovníkem toto dílo otřásl. A nejen dočasně, ale pod vlivem dalších podobných Mirkových aktivit začal jinak řídit ústav a odvážně zaměstnávat i lidi, kteří v tu dobu jen těžko hledali uplatnění.

Mirek byl jako bývalý voják z povolání po listopadových událostech rehabilitován, povýšen do hodnosti plukovníka v záloze a stal se poradcem ministra obrany pro sociální a humanitární věci a poté ředitelem Vojenského ústavu sociálních výzkumů. Pod jeho vedením byly realizovány desítky výzkumů, podílel se i aktivně na demokratické transformaci armády a modernizaci ministerstva obrany.

Když tato jeho mise v armádě skončila, šel tam, kam ho to dlouho táhlo, učit na vysokou školu, na katedru veřejné politiky Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy. Brzy se tu stal nejen významným vysokoškolským učitelem, ale i úspěšným výzkumným pracovníkem. Z podnětu Rady pro sociální a ekonomickou strategii při Úřadu vlády tu bylo zřízeno Centrum pro sociální a ekonomické strategie, s nímž začal spolupracovat. Prvním dílem, na kterém se podílel, byla *Vize rozvoje České republiky do roku 2015*, v níž zpracoval část týkající se zvláště vnější bezpečnosti České republiky. Významně přispěl i do dalších rozsáhlých publikací CESES *Putování českou budoucností* a *Průvodce krajinou priorit pro Českou republiku*, v posledním případě zpracováním kapitoly „Ústavněprávní a politický systém země“.

Mírek bral na sebe stále více povinností, než měl, aniž by si připouštěl, že léta nejen ubíhají, ale i on sice pomalu, ale přece jen stárne. Byla na něm stále patrnější vyčerpanost. On však na tempu práce neubíral. Přitom na soustředění výzkumného týmu se pravidelně pracovalo až do noci. Začal jsem mít nepříjemné tušení, že takový nápor vzhledem ke své více než sedmdesátce nemůže vydržet.

Nevydržel.

Mozková příhoda ho zprvu jen na čas vyřadila. Trochu zpočátku ztrácel i orientaci a hledal příčiny své nemoci jinde. Tehdy jsem znovu a hlouběji pochopil, co znamená nejen pro mne, ale i pro mnoho dalších lidí. To prvotní zděšení, když jsem přátelům a spolupracovníkům řekl, co se mu stalo. A poté pravidelně další nekontrolované telefonáty, kdy se jeho přátelé i známi vyptávali, jak probíhá jeho nemoc, jestli něco nepotřebuje a kdy ho budou moci navštívit. Jako vždycky teprve poté, co někoho blízkého postihne něco nemilého nebo dokonce ohrožujícího, si člověk uvědomí, co pro něho přítel, někdo z rodiny nebo jen známý znamená.

O Mirkově moudrosti byli přesvědčeni všichni, kdo se s ním přátelili nebo se třeba s ním jen náhodně seznámili. Tato moudrost byla jen vrcholem jeho vzácných lidských a osobnostních rysů. Nebylo možné přehlédnout hloubku jeho analytického vhledu do rozsáhlého množství problémů a zároveň i schopnost syntetizovat poznatky a převést je do podoby, na jejímž základě lze efektivně rozhodovat i na nejvyšších rozhodovacích místech. Nebylo by však spravedlivé zůstat jen u Mirkových intelektuálních předpokladů. Stejně hluboké byly i jeho životní zkušenosti a nesčetné množství osobních i zprostředkovaných zážitků, kterými dokázal ilustrovat nebo i konfrontovat aktuálně probíhající děje.

Nakonec, ačkoliv by si tato vlastnost zaslouhovala místo první, byla Mirkova schopnost vcítit se do problémů lidí, ochota pomoci jim, věnovat jim někdy až neuvěřitelné bohatství času, které mu poté chybělo nejen pro vlastní rozsáhlejší syntetickou práci z oborů, které zvládl, ale i pro potřebný odpočinek.

Antonín Rašek



centrum adiktologie

Psychiatrická klinika 1. lékařské fakulty a VFN
Univerzita Karlova v Praze
Ke Karlovu 11 / 120 00 Praha 2 / Česká republika
tel.: + 420 224 965 035 / fax: + 420 224 965 035
www.adiktologie.cz / info@adiktologie.cz

V. česko-slovenská konference: Kvalitativní přístup a metody ve vědách o člověku

Ve dnech 23.–25. ledna 2006 proběhne V. česko-slovenská konference **Kvalitativní přístup a metody ve vědách o člověku**, kterou organizuje Centrum adiktologie Psychiatrické kliniky 1. lékařské fakulty Univerzity Karlovy v Praze, spolu se svými partnery. Konference je věnována problémům aplikace a výuky kvalitativního přístupu a metod. Konference navazuje na předchozí úspěšné ročníky pořádané v letech 1999 až 2005 na stejné téma v Brně a Olomouci. V. ročník konference má podtitul „Umění ve vědě – věda v umění“. Kromě této tematické orientace programový výbor očekává psychologické, sociologické, filozofické či antropologické analýzy různých druhů uměleckých děl, rovněž jsou vítány kritické teoretické úvahy, referáty o terapeutickém a výchovném využití umění, též interdisciplinární příspěvky. Jedním z cílů konference je fundovaná reflexe kvalitativního přístupu ve výzkumu člověka s ukázkami konkrétních empirických studií, tentokrát převážně se vztahující k fenoménu umění, eventuálně se dotýkající vztahu umění a vědy.

Bližší informace o konferenci, včetně formuláře přihlášky, jsou k dispozici u Mgr. Matúše Šuchy, e-mail: msucha@post.cz. Aktuální informace a přihláška na konferenci: www.adiktologie.cz. Uzávěrka přihlášek je 15. listopadu 2005 (včasná registrace) a 31. prosince 2005 (pozdější registrace).



Jan Keller: *Soumrak sociálního státu*

Praha, Sociologické nakladatelství 2005,
158 s.

U autorů, kteří mají silně vyvinutý smysl pro sociologickou imaginaci a teoretickou konstrukci – a takovým autorem je nepochybně i Jan Keller, je nejlépe začít číst knihu od konce. Tam je řečeno vše hlavní, vše, čemu měly sloužit předchozí analýzy. Dodejme, že přitom může jít o velmi kvalitní analýzy, které obsahují cenné vhledy do zkoumaných skutečností. Někdy se ovšem stává, že závěry na konci knihy nejsou zcela v souladu s analýzami, a ještě častěji, že analýzy nechaly stranou fakta, která nepotvrzují zcela zřetelně závěry. Mám obavu, že se to stalo i v Kellově knize *Soumrak sociálního státu*, kterou vydalo v roce 2005 nakladatelství Slon. Přes tuto kritickou poznámku je zapotřebí zdůraznit, že je velmi záslužné, že Jan Keller knihu napsal. Publikace se týká tématu, které nepochybně patří, jak z hlediska sociologického chápání současných západních společností, tak i z hlediska porozumění politickým konfliktům, které v nich probíhají, mezi nej přednější. Sociální stát má, jak autor shrnuje, „snižovat potřeby sociální politiky s imperativy politiky hospodářské ... (a) politika sociální se starala o to, aby tlaky tržního systému nevedly k polarizaci společnosti a k narušení sociálního smíru...” (s. 11). O knize a o jejím tématu by se mělo diskutovat nejen v odborných časopisech, nýbrž i v denících a časopisech určených širší veřejnosti. Sám jsem ji četl s velkým zájmem, někdy i vzrušením, neboť se skutečně dotýká jednoho z klíčových problémů evropských společností. A navíc je psána jasně a zajímavě. Vážnost a významnost tématu a také kvalita jeho podání je ovšem výzvou k vážnému zamyšlení nad tímto dílem.

Pozice, z níž Jan Keller vychází v závěru, který příznačně nazval „Najde se pro sociální stát použití?“, je vyjádřena na čtyřech tiskových stránkách. Pokusím se ji věrně reprodukovat ještě hutnějším způsobem. Od roku 1950 do přítomnosti vzrostl hrubý domácí produkt zemí Organizace pro hospo-

dářskou spolupráci a rozvoj (OECD) na dvojnásobek. Přesto se dnes v těchto zemích nedostává peněz na školství či zdravotnictví, a chybějí dokonce prostředky pro boj s chudobou. Občané jsou v současné době postupně zbavováni svých sociálních práv. Globalizace je v podstatě jen posílením základního imperativu tržní ekonomiky, tj. maximalizace soukromého zisku z investovaného kapitálu. Světová ekonomika je ovládána mamonitými penzijními fondy, silnými pojišťovnami a dalšími finančními kolosy. Ty mají moc nad životem a smrtí ostatních firem a dnes již také nad státy. Všichni ekonomičtí aktéři jsou v podstatě jen nástroji nutkavé tendence kapitálu k maximálnímu sebezbohatnutí a růstu, této zcela neosobní a anonymní síly, jež ovládá lidské osudy.

Jestliže je tomu tak, šance sociálního státu na přežití závisí na tom, nakolik (a zda vůbec) bude tato instituce použitelná pro maximalizaci zisku. A to vše se děje v době, kdy dochází k zásadním změnám na trhu práce, ve funkcích a struktuře rodin a také v demografickém vývoji, změnám, které vedou ke vzniku nových sociálních rizik a potřebě čelit jim. Sřet logiky kapitálu a potřeby zvládnout nová sociální rizika je hlavním problémem naší doby.

Problém se v „bohatých“ zemích řeší tím, co Keller ironicky označuje pojmem modernizace sociálního státu. Tato modernizace není podle něho ničím jiným než diktátem globalizovaného trhu. Takzvaná „třetí cesta“, prosazovaná např. Tony Blairem a jeho mentorem Anthony Giddensem, je pouze defenzivní strategií, je přizpůsobováním sociálního státu promyšlené strategii neoliberálů. Nebo řečeno konkrétněji, sociální stát se stává nástrojem podřízení zaměstnanců zaměstnavatelům. To, co se děje, je ekonomizací sociálního státu. Tato proměna bude mít i dalekosáhlé politické následky. Proměny sociálního státu pod tlakem neoliberální modernizace v podstatě zpochybňují i *raison d'être* sociální demokracie. Keller není v odhadu tohoto důsledku sám, podobně se nedávno vyjádřil i John Gray, který ovšem vyvodil tento

závěr z působení globalizace na pracovní trh. Jádrem Kellera argumentu je názor, že smyslem stran sociální demokracie bylo udržování rovnováhy mezi sektorem ekonomiky a sektorem sociální. Dodal bych, že je to smyslem existence sociálně demokratických stran od onoho momentu, kdy opustily marxistické pojetí socialismu, jehož mělo být v jejich pojetí dosaženo demokratickými prostředky. Řečeno historicky: toto dosahování rovnováhy se stalo smyslem sociální demokracie po programových změnách, jejichž evropským symbolem je sjezd německé SPD v Bad Godesbergu. Dnešní návrhy na modernizaci sociálního státu jsou novým pokusem o rovnováhu mezi konkurenceschopností a sociální soudržností a představují posun do pozice sociálně liberální. Podle Kellera dalším krokem sociální demokracie bude tudíž přijetí neoliberální teze o nutnosti „zeštíhlovat“ sociální stát. To by znamenalo, že tzv. vyspělé země by se vydaly na cestu, kterou v důsledku globalizace procházejí země rozvojové. Je to úsilí o zvyšování exportu, často omezeného množství komodit, přičemž se mají uplatňovat komparativní výhody jednotlivých zemí. S tím bývá spojeno i snížení domácí veřejné spotřeby. Keller doslova říká: „Rozvojové země tak představují jakousi předzvěst budoucího vývoje v zemích vyspělých, protože vývoj k sociálnímu státu bylo u nich nejspodnější zastavit.“ (s. 150) Pokud tedy sociální stát nepřispěje k maximalizaci zisku, neoliberálové jej prohlásí za nevyhovující a bude omezen jako výraz nadměrného sociálního luxusu. A i když to autor explicitě neříká, myslím, že se v podstatě kloní k pesimistickému závěru: prožíváme soumrak sociálního státu i v tzv. vyspělých zemích.

To je ve stručnosti jádro argumentu knihy. Je však zapotřebí zdůraznit, že kniha obsahuje také řadu dalších cenných informací a analýz. Již výklad vzniku sociálního státu v Evropě je velmi užitečný tím, že vychází z autorových koncepcí modernity a není banálně popisný. Je zapotřebí ocenit pojmy, jako je např. „domestikace trhu“. Ta má vést

k rovnováze mezi sektorem tržní ekonomiky na straně jedné a zásadami demokratické politiky a občanské kultury na straně druhé. Podobně cenné je připomenutí práce Eduarda Heimanna *Soziale Theorie des Kapitalismus* (Tübingen: Mohr 1929), která zdůrazňovala dvojznačnost konceptu sociálního státu. Ten na jedné straně přijímá kapitalismus jako hospodářský řád, ale zároveň posiluje postavení zaměstnanců v jeho rámci. Heimann byl sociální liberál a tato rovnováha se mu jevila jako řešení vnitřních konfliktů společnosti s tržním hospodářstvím. Sociální stát sice omezuje zisk, ale na druhé straně jej umožňuje, protože zachovává sociální smír ve společnosti. Výstižná je také kapitola zabývající se kritikou sociálního státu zprava a zleva. Pro Kellera, ve shodě s jinými autory, kteří se zabývají proměnou sociálního státu, je krize sociálního státu důsledkem tří vnitřních příčin. Na prvním místě je to přechod většiny populace do terciárního sektoru a úbytek pracovních příležitostí, který vedl v Evropě od 70. let k růstu nezaměstnanosti. Pokusy o její omezení pomocí flexibilizace práce způsobují jen rozvoj nízko placené práce a vznik fenoménu, který se označuje pojmem „pracující chudoba“. Je to vlastně analogie sezónní práce, která byla tak typická pro ekonomiky se silnou složkou zemědělství. K těmto ekonomickým příčinám přistupuje jako druhá příčina flexibilizace rodiny, to jest skutečnost, že „z rodiny se stává jen jakási průchozí instituce, jejíž složení se průběžně a stále rychlejším tempem obměňuje“ (s. 29). Díky těmto změnám rodiny se vytvořilo jedno z nových sociálních rizik, tj. chudoba neúplných rodin, chudoba matek s dětmi. Třetí vnitřní příčinou je demografické stárnutí evropských populací.

K těmto vnitřním příčinám se přidává velmi významný vnější faktor. Je jím globalizace, pod jejímž tlakem se musí všechny vlády snažit udržet v zemi cizí firmy a přilákat nové na investiční pobídky a daňové úlevy. Paralelně s tím musí tyto vlády omezovat sociální výdaje, aby mohly lépe soutěžit s lacinější prací v jiných zemích. Tato část knihy

je velmi silná, přináší mnoho u nás nediskutovaných pohledů a správně zdůrazňuje nebezpečí související s rozpojením sociální a ekonomické sféry v soudobých evropských společnostech.

V následujících částech autor čtenáře seznamuje se čtyřmi typy sociálního státu, jak se postupně vyvinuly v Evropě. Sleduje v podstatě třídění, které zavedl Gösta Esping-Andersen, ale dává jednotlivým typům poněkud jiné názvy. Hovoří o kontinentálním modelu (Německo, Francie aj.), skandinávském modelu, reziduálním modelu (Velká Británie), některými autory označovaném jako liberální, a o rudimentárním modelu, jinými označovaném jako mediteránní, který charakterizuje na příkladu Španělska. Po přehledu hlavních sociálních rizik, která má sociální stát omezit, popisuje Keller způsoby, kterými se evropské vlády snaží čelit působení vnitřních i vnějších příčin, jež sociální stát ničí. Zdá se mi, že sdostatek nerozlišuje reakce na novou situaci v zemích lišících se typem sociálního státu. V závěrečných kapitolách pak načrtává proměny evropské společnosti v důsledku destrukce sociálního státu. Upozorňuje na stále rostoucí nejistotu na trhu práce a na přenášení stále větší části tržní nejistoty na pracovní sílu v důsledku flexibilizace práce. Uvažuje o důsledcích strukturálních přeměn evropských ekonomik – z průmyslových na servisní – a zejména si klade otázku, zda nedojde k obnově sociálních tříd a k obnovení sociální otázky a sociálních konfliktů, jak je známe z 19. století. Před vlastním závěrem se pak zamýšlí nad „třetí cestou“, nad náměty Pierre Rosanvallon, Gösta Esping-Andersena, Horsta Afheldta a některých dalších autorů. Musím se přiznat, že mi v tomto přehledu, ale i v jiných částech knihy scházely práce, které se opírají o nejnovější empirické analýzy soudobého sociálního státu v Evropě a jeho vývoje v uplynulých desetiletích.

Předtím, než uvedu některá fakta obsažená v těchto pracích, jež vytvářejí poněkud odlišný obraz stavu a vývoje sociálního státu, chtěl bych poukázat na to, co považuji za

problematické v Kellerově přístupu k celé otázce. Velice souhlasím s Kellerovou myšlenkou o nebezpečí pronikání ekonomického jazyka a ekonomických idiomů do analýzy oblastí, které mají také povahu politickou a sociálně-kulturní. Struktury a fungování jednotlivých typů sociálního státu patří zřejmě do této kategorie fenoménů. Sociální stát v Evropě, ale i jinde, je nesporně sociální i kulturní institucí. Je součástí soudobé evropské společnosti, jako je jí věda, politické instituce atd. Sociální stát není produktem vývoje hospodářství, je spíše výsledkem reakce společnosti, která prosazovala demokratické hodnoty rovnosti, zodpovědnosti a solidarity, na tvrdosti trhu. Lze ho také chápat jako produkt sociální diferenciace funkcí společnosti, kterou Keller tak silně zdůrazňuje ve svých analýzách modernity. To znamená, že se stává jednou z relativně nezávislých institucí, které působí také na ostatní instituce moderních společností. Uvádím to proto, že Keller zanedbává sociální stát jako kolektivního aktéra v soudobých evropských společnostech. Sociální stát není jen „závislou proměnnou“, o jejímž osudu zcela rozhodují ekonomické procesy. Při četbě některých částí knihy jsem měl pocit, že autor rezignovaně přijal tento ekonomický determinismus, a že tak přispívá – aniž si to uvědomuje – k tomu, co nazývá ekonomizací sociální. Je to podle mého soudu také důsledek jeho silně systémového myšlení. Společnost vidí jako velmi úzce provázaný a propojený systém jednotlivých částí. A protože v mé optice je ve společnosti mnohem více volnosti, neurčitosti, až chaosu v interpretaci vzájemných vazeb mezi ekonomikou, mocí, věděním a hodnotami, vidím i osud sociálního státu jinak. Jeho osudy jsou nepochybně do značné míry určovány ekonomickými faktory, ale nejen jimi. Myslím, že je rovněž závislý na stanovisku jednotlivých sociálních vrstev, na postojích politických stran a na hodnotových preferencích konkrétních společností. Abych byl konkrétní, velmi dobře to ukazují rozdílné reakce na obdobné ekonomické tlaky, jimž je sociální stát vystaven, na

jedné straně ve Velké Británii a na druhé straně v nordických zemích a ve Francii. V nordických zemích a ve Francii byla do systému sociálního státu mnohem více než ve Velké Británii „vtažena“ střední třída, a právě tyto střední třídy sociální stát politicky a názorově brání. Do značné míry je tomu tak i v Německu, Rakousku a dalších zemích. Výraznější oslabení sociálního státu ve Velké Británii, ke kterému došlo za vlády Margaret Thatcherové, ale také Tonyho Blaira, je především důsledkem silnější liberální myšlenkové tradice této země, a dále i důsledkem struktury tradičního britského sociálního státu, který byl ve své moderní podobě, formované po druhé světové válce, liberální. Pathdependency přístup je v tomto případě naprosto nezbytný. Nechci být ironický, ale Kellerova analýza by měla být více sociologická.

Hlavní otázkou, kterou bychom si měli klást při pohledu na dnešní stav, trendy a budoucnost sociálního státu v tzv. hospodářsky vyspělých zemích, je otázka, na kterou se musí odpovídat především na základě empirických dat. Analýza sociálního státu se stává zcela legitimní specializací konkrétně orientované sociologie. Dnes jsou k dispozici četné analytické a komparativní práce srovnávající vývoj sociálního státu v různých obdobích po druhé světové válce. Nejvíce těchto analýz se zabývá dobou po roce 1970, dobou, kdy skončilo velké období hospodářského růstu Evropy. Máme teď k dispozici monografie o vývoji v jednotlivých zemích, ve skupinách zemí zastupujících jeden z modelů sociálního státu, máme také komparace vývoje v zemích s odlišnými modely sociálního státu a máme i analytické práce zkoumající efekty jednotlivých faktorů, které soudobý sociální stát proměňují. Mezi dnes uznávané autority těchto srovnávacích a analytických prací patří Paul Pierson, Anders Nordlund, Stephan Leibfried, Herbert Obinger, Martin Rhodes, Maurizio Ferrera, Fritz Scharf, Stein Kuhnle, Francis Geoffrey Castles a mnoho dalších. Bohužel výsledky těchto empirických analýz v knize o „soumraku sociálního státu“ nejsou reflektovány.

Všichni tito autoři si jsou, stejně jako Jan Keller, vědomi toho, že soudobý sociální stát čelí četným problémům a výzvám. Odmiňují však (např. Stein Kuhnle) používat pro popis stavu dnešního sociálního státu pojmu krize. Většina těchto autorů zdůrazňuje potřebu změn, někteří hovoří o rekalibraci sociálního státu, jiní o modifikaci důrazu, o novém mixu apod. Všichni vyzdvihují nutnost nuancovanějších rozborů dosavadních trendů a pečlivějších analýz příčin změn, k nimž došlo, a teprve na základě toho se pak odvažují nějakých predikcí o budoucnosti. V rámci této recenze se nelze jejich pracemi podrobně zabývat. Chtěl bych však na závěr citovat alespoň některé souhrnné soudy o vývoji sociálního státu z pera těchto expertů. Budou se týkat základní otázky, kterou si kladl i Jan Keller. Je sociální stát v úpadku, čeká nás cesta zpět do 19. století nebo se začneme podobat rozvojovým zemím?

V jedné z nejnovějších souhrnných prací o transformaci sociálního státu v malých otevřených ekonomikách z roku 2005 autoři Herbert Obinger, Stephan Leibfried a další konstatují na základě rozboru vývoje v Rakousku, Dánsku, na Novém Zélandu a ve Švýcarsku, že nedochází k nějaké vývojové spirále směřující k omezování sociálních výdajů (Herbert Obinger, Stephan Leibfried et al. 2005. „Welfare state transformation in small open economies“. *European Review* 13 (Supplement 1): 161–185). Podle nich lze naopak pozorovat, že hladina sociálních výdajů roste. Dokonce konstatují: „Nikdy dříve nebyla angažovanost vlád v sociálních věcech větší než nyní.“ Připouštějí ovšem, že to je agregátní pohled a že při disagregaci sociálních výdajů lze nalézt to, co nazvali „plíživou transformací“. Podobně vyzněla analýza vývoje sociálního státu v nordických zemích provedená A. Nordlundem a publikovaná v roce 2003 (Anders Nordlund 2003. „Persistence and change – Nordic social policy in 1980's and 1990's“. *European Societies* 5 (1): 69–92). V jejím závěru autor konstatuje, že za prvé neplatí teze, podle níž bude v těchto státech nutné zásadně reformovat sociální

programy, a za druhé se nenaplnuje ani očekávání, že vznikne potřeba sociální státu radikálně omezit nebo rekonstruovat. Analýza ukázala, že sociální výdaje na hlavu ve všech čtyřech sledovaných zemích rostly rychle mezi roky 1981 až 1990 a pomaleji v dekadě mezi roky 1990 až 1999. Nicméně rostly. Podobně vyznívají i závěry Steina Kuhnleho z roku 2000 (Stein Kuhnle (ed.) 2000. *Survival of the European Welfare State*. London: Routledge), který ukazuje, že v protikladu k předpovědím uváděným v krizových teoriích sociální stát v 80. a 90. letech v západní Evropě rostl, a to jak z hlediska výdajů, tak i počtu příjemců, a v mnoha případech i z hlediska počtu zaměstnanců v sociálních službách. Uvádí ovšem také, že dochází k jistému omezení sociálního státu, nikoliv však fundamentálnímu. Kuhnle se odvažuje i pohledu do budoucnosti. Pro svou vyváženost stojí za uvedení. Nordický a evropský sociální stát pravděpodobně udrží nebo i rozšíří univerzální pojetí sociálních práv. Je však pravděpodobné, že se soustředí více na základní práva než na práva, která jsou získávána v zaměstnání. Ta budou více ovlivňována jednotlivci a trhem práce a jinými nevládními poskytovateli sociálních příspěvků. Formát sociálního státu bude v příštích desetiletích pravděpodobně jiný než v dobách šťastného manželství národního a sociálního státu: státní složka sociální politiky bude o něco méně velkorysá a dojde i k přeskupení struktury poskytovaných služeb sociální pomoci. Většina autorů se shoduje na tom, že dojde k posílení sociální politiky vůči rodinám. Bylo by možné uvést ještě francouzské studie, které rovněž poukazují na to, že v uplynulých desetiletích nedošlo k zásadním změnám v rozsahu činností a výdajů francouzského sociálního státu.

Většina těchto autorů uvádí jako příčiny změn evropského sociálního státu podobné faktory jako Jan Keller. Doplnují však svou analýzu úvahou o tom, proč jsou a budou tyto změny pomalé, a nikoliv radikální. A to je myslím realistický pohled na celou věc. Ostatně politické události v době, kdy

vznikala tato recenze, to potvrzují. Vývoj ve Francii, politický pat v Německu, soudobé hledání sociálněji orientovaných politik ve Velké Británii a konec konců i vývoj v České republice ukazují, že široká veřejnost považuje instituce existujícího sociálního státu za velmi důležité, podporuje je a bude je politicky obhajovat. Namísto radikálního odstraňování složek sociálního státu – zejména tam, kde má univerzálnější povahu zahrnující i střední třídy – lze v budoucnosti očekávat hledání nové rovnováhy mezi zájmy reprezentujícími větší konkurenceschopnost a zájmy vyjadřujícími solidaritu. Nacházíme se tedy skutečně uprostřed zlomového období, jak zdůrazňuje Jan Keller, a v tomto smyslu lze jeho knihu chápat jako jedno z vážných a užitečných varování *pro domo* před možnými riziky, která se mohou naplno projevit, nebude-li i širší veřejnost věnovat otázce pozornost. Možnost chápat smysl knihy tímto způsobem mne však nezbavuje povinnosti říci, že pohled na stav i budoucnost sociálního státu měl být informovanější a vyváženější. Předmětem Kellerovy knihy je totiž velmi vážné téma, je to sociologie, která není určena jen úzké skupině akademicky orientovaných specialistů, ale bezprostředně se dotýká důležitých stránek života většiny lidí.

Jiří Musil

Raymond Aron: *Angažovaný pozorovatel*
Praha, Mladá fronta 2003, 412 s.

Dějiny současnosti (či nedávné minulosti) lze pojmout dvěma způsoby. Badatel nemusí psát jen dějiny „smluv a bitev“, řečeno slovy tzv. nové historie, tedy historii *as usual*, jak říká Aron, ani se nemusí uchýlovat k dogmatické interpretaci v souladu se „zákonitostí dějin“, jako jsou k tomu nuceni například ortodoxní marxističtí historici. Badatel může podávat komplexní obraz doby, promýšlet a objasňovat význam jednotlivých jevů či událostí, jejich vzájemné souvislosti, jejich východiska a jejich vyústění. Aronovým údě-

lem je právě takovéto, „problematické, interpretační, sociologické, filozofické“, zamyšlení nad 20. stoletím, ovlivněným marxismem (a hlavně jeho leninskou interpretací). Svým dílem se nepokusil o nic menšího, než v soustavné konfrontaci s velkými autory minulosti, jako byli Montesquieu, Weber, Marx, Tocqueville, Comte či Machiavelli, postihnout všechny sféry moderní společnosti: ekonomiku, sociální a třídní vztahy, politické režimy, ideologické diskuse i mezinárodní vztahy.

Raymond Aron (1905–1983) měl k naplnění takového záměru skvělé předpoklady. Veterán francouzského liberalismu a politický komentátor nevšedního vzdělání a rozhledu je autorem desítek odborných studií a esejů. Žádný výčet jeho „povolání“ nemůže být přesný. V příručkách sice bývá označován především jako renomovaný sociolog, ale jeho dvě zřejmě nejslavnější díla nejsou sociologické práce. Doktorská disertace *Úvod do filozofie dějin s příznačným podtitulem Esej o mezích historické objektivit*y (1938) je kritickou analýzou deterministických teorií dějin, tedy dílem spíš filozofickým; a *Opium intelektuálů* (1955) představuje jeden z vrcholů Aronova kritického zkoumání podstaty komunistických režimů, mýtů ideologií („sekulárních náboženství“), především marxismu či přesněji jeho praktické verze, jíž byl leninismus a později modifikovaný stalinismus, a způsobů myšlení s fenoménem komunismu spojených, za což musel ve své době zaplatit dlouhodobou izolací od levicově smýšlející většiny francouzských intelektuálů a pověstí nenapravitelného reakcionáře.

Nedávno se českému čtenáři dostala do rukou bilanční kniha rozhovorů (původně určených pro televizní vysílání) jedné z největších postav sociálních věd minulého století s Jeanem-Louisem Missikou a Dominiqem Woltonem. Rozhovory postupují chronologicky, kopírují Aronovu životní pouť rozdělenou do tří úseků: 1930–1947 (Francie ve víru doby), 1947–1967 (Demokracie a totalitarismus) a 1967–1980 (Svoboda a rozum). Každá část se točí kolem tří hlavních témat: dobové myšlenkové proudy a postoje inte-

lektuálů, vývoj francouzské společnosti a počínání vládnoucí třídy a velké mezinárodní události. Tazatelé s Aronem procházejí labyrintem nedávné historie: Francie 30. let, londýnský exil, nacismus a světová válka, globální soupeření, dekolonizace, mírové soužití, evropská integrace...

Po absolutoriu prestižní Ecole normale supérieure, v době intelektuálního uzrávání, odjíždí v roce 1930 na v mnoha ohledech iniciační postgraduální studia do Německa. Spolu se vzestupem nacismu poznává tehdejší „neurčitý socialista“ Aron „tvrdość lidské existence“ a politiku „v její děsivosti a nelítostnosti“. Kromě práce na knize *Soudobá německá sociologie* (1935) se začíná tvářit v tvář blížícímu se válečnému kataklyzmatu intenzivně zabývat analýzou politického života a politickou ekonomikou, je „nakažen virem politiky“. Dokonale laicizovaný Žid, bytostně začleněný do francouzské společnosti, si také poprvé uvědomuje vlastní židovství („jsem Raymond Aron, shodou okolností Žid, který podivně reaguje na události“, s. 116).

Okouzlen německou filozofií (Heidegger, Husserl), našel to nejpodstatnější u Webera, jenž měl „zároveň zkušenost s historií, rozuměl politice, měl vůli k pravdě a v cíli pak rozhodnost a schopnost jednat“ (s. 43). Celý život zasvětil naslouchání této dualitě kategorických imperativů: vůli vidět, uchopit pravdu, realitu světa na straně jedné a vůli jednat na straně druhé. Přesto dává vždy přednost politickému myšlení, které vyžaduje maximální možnou racionalitu, před politickým jednáním, využívajícím lidské vášně.

Už navždy zůstal věrný plánu uvažovat o dějinách ve chvíli, kdy se vytvářejí, ujmout se tohoto závazku s co největší jasnoživostí, luštit významy a přitom nezapomínat, že tyto nejsou vepsány ve faktech ani předem stanoveny. Autentická *reflexe* dějin se projevuje především snahou pochopit povahu historické matérie nebo události a tím povahu historického poznání. Aronovým záměrem je sledovat právě ten okamžik, kdy se ono rozhraní mezi současností a dějinami konstituuje, či přesněji chápat a vykládat to, co se děje,

jako dějiny, a co víc, sám přispět k tomu, aby se z přítomných událostí dějiny stávaly i dějiny, které jsou nezhřídka jen bouřlivou směsicí zmatků a zběsilosti bez náznaku racionality („nevědomost a hloupost jsou dva významné faktory Dějin“, s. 55) a v nichž „vždy docházelo ke směřování hrdinství s absurditou, světů s lidskými netvory, intelektuálního pokroku s vášnivou zaslepeností“ (s. 335).

Aron nezastírá, že podává jen jeden možný, partikulární pohled na „děs a běs“ dějin. Tato strážlivá skromnost je dokladem dvou důležitých rysů všech jeho textů: důsledného skepticismu vůči ideologiím a neméně důsledného racionalismu, uplatňovaného při výkladu. S odstupem ironizuje projevy zatemnělosti ducha a ukvapeného zobecňování. Každá „le histoire“, každé pravé, jediné možné a definitivně vysvětlené dějiny jsou totiž většinou výsledkem manipulace faktů podle ideologických modelů, nikoli racionální interpretací. Celek Aronova olbřímího díla rozhodně není pokusem syntetizovat příběh dvacátého věku. Obsahuje spíše jistou implicitní teorii dějin, naznačuje, jak by bylo možné uchopit krví zbrocené století násilí, strašlivých válek, vášně a nenávisti, století v jistém smyslu horší než všechna ostatní, jaké jsou otázky a problémy, které taková doba klade, a jak se na ně dívat, jak je interpretovat.

Mýtus Arona, současně pozorovatele i aktéra dějin, nespočívá výlučně v akademickém působení a psaní vědeckých pojednání. Naopak s tvrdohlavým donkichotstvím vtrhl do veřejného prostoru, aby se mu osudovým určením stala politická žurnalistika. Ve své době proslul především jako pronikavý komentátor deníku *Le Figaro*, kam pravidelně přispíval od roku 1947 po dlouhých třicet let. Svým čtenářům nabízel jasný styl, vnímavou analýzu, zařazení událostí do příčinných souvislostí a jejich logický sled, odělování podstatných fakt od vedlejších, zkrátka srozumitelný obraz dění a nálad doby s následným přesahem do budoucna. Provozoval, jak říká, jakousi paralelní politiku, „psal tlusté knihy a současně komentoval každodenní události“.

„Aronovské myšlení“ vychází z osvícenské etiky intelektuální činnosti, charakterizované individuální oduševnělostí, rozumovou kritikou a smyslovou zkušeností. Je vždy komplexní anamnézou obecnějších tendencí a jevů, historiografie se nenápadně prolne se sociologií, ekonomikou s politickou vědou nebo filosofií. Jeho rozhled byl velice široký, téma ovšem zůstává stejné: dějiny současnosti jakožto zkoumání fenoménu moderní industriální společnosti (připomeňme, že tento termín zavedl do společenských věd právě Aron), jejímž základním systémovým, modernizačním rysem je hospodářský růst v procesu industrializace, růst produkce a produktivity, a to jak na Západě, tak na Východě (*Osmnáct přednášek o průmyslové společnosti*, 1963).

Aron byl nonkonformní solitér, vpravdě destruktivní a anarchický živel. Jen málo jeho knih a novinových článků se nesetkalo s ostrými nesouhlasy ba odsudky, nezhřídka i se symbolickou exkomunikací ze „slušné společnosti“. Abelard našeho věku, který myslí a píše svobodně, polemik par excellence. Svrchovaný zoon politikon se schopností nesamozřejmě promýšlet strukturální změny moderní civilizace a různá pojetí svobody. Nevytvořil žádný uzavřený sociologický či filozofický systém ani nesofistikoval pojmy, „jen“ vědecky poučeně a mimořádně kvalifikovaně reagoval na nejaktuálnější otázky své doby, a to na úrovni vysoce obecné i analyticky konkrétní, aniž by zabředl do spekulativního prognózování.

Výjimečnost rozhovoru spočívá ve zřejmém, oboustranně inspirativním jiskření mezi o dvě generace mladšími levicovými vzdělanci a starým profesorem, z něhož podle pozdějších Aronových slov vzešlo nefalšované intelektuální partnerství, ba přátelství. Provokativní, konfliktní a přímočaře zpochybňující tázání ho přimělo k znovupromýšlení či obhájení mnoha názorů, jimiž by snad sám od sebe už ani nezabýval – z jeho pohledu byly samozřejmé (např. v otázce jeho publicistické „zdrženlivosti“ ve vztahu k holocaustu či hodnocení „pařížského jara“ 1968). Aron na tuto „hru“ bez váhání přistoupil: Kri-

tické přemítání (i ve vztahu k vlastním postojům) a znejišťující dialog mu jsou zcela přirozeným způsobem existence. Chce i umí porozumět způsobům myšlení a jednání druhých, zároveň se dokáže odpoutat od vlastních slov, poodstoupit od sebe sama.

„Jako pozorovatel právě se tvořících dějin usilují o maximální objektivnost a současně se snažím nebýt tak docela nad věcí, angažovat se. Chtěl jsem skloubit oba přístupy: herce i diváka... Čím víc usilujeme o nestranost, tím spíše bychom měli vědět, z jakého stanoviska, z jaké pozice se vyjadřujeme a nahlížíme na svět“ (s. 328). Wolton a Missika si záhy všimají, že Aron si sice vybere stranu, na které stojí, ale jakoby k ní nedokáže přilnout, potřebuje si udržet odstup a svobodu nazírání na sociálně historické procesy. Vždy zaujímal rozhodná stanoviska ke konkrétním otázkám, ale nikdy nebyl k službám dobovým politickým zájmům (a na rozdíl od řady svých soupeřů nikdy nepřišel o prestiž a mravní kredit). Také proto na konci své životní dráhy mohl hrdě prohlásit: „Až na jednu výjimku se mi vždycky dařilo být ve sporu s lidmi, kteří byli u moci“ (s. 287).

Aron soustavně zakouší meze historické objektivity, zkoumá vztah mezi událostmi, jejich rozbořem a historickou pravdou. Polemizuje s rigidním (marxistickým) evolucionistickým výkladem dějin, obhájí pluralitu možných interpretací lidského jednání a lidských výtvorů. Dějiny v jeho pojetí jsou nepředvídatelné „stejně jako člověk sám pro sebe“, nikoli předem dané nějakou vnější zákonitou nutností. Jsou podstatou, určeností člověka, jenž existuje jen skrze neustálý vývoj institucí a společnosti. Tento základní poznatek orientoval Aronovo nazírání na různé otázky. Dějiny mu nejsou predestinovány ani usměrňovány jakoukoliv apriorní účelností či smyslem. Člověk není jejich pánem, ani prostou hříčkou dějinného času. Naopak zůstávají otevřené, závislé koneckonců jen na jednání lidí, na jejich svobodné vůli.

Klíčovým, byť explicitně nevyrčeným tématem rozhovorů jsou pojmy pravda a svoboda jako neoddelitelné veličiny, jako maxi-

my Aronových stanovisek a základy jeho „spontánního hodnotového systému“. V liberální filozofii našel teoretické instrumentarium, které respektuje empirismus a myšlenkový pluralismus v analýze i konání, a které je zároveň nejdísnější (nejméně škodlivé, vyjádřeno typicky aronovsky), podle něhož se lze řídit v politice. „Snažil jsem se sloužit stejným hodnotám za různých okolností a různými cestami. Mám pocit, že jsem zůstal věrný sám sobě, svým myšlenkám, hodnotám a své filozofii. Mít politické názory neznamená, že musíte už jednou provždy vyznávat tu samou ideologii. Naopak, jde o to činit správná rozhodnutí v měnících se poměrech. Nechci říct, že jsem se nemýlil, častěji či méně často, ale nezradil jsem své hodnoty a aspirace z mládí“ (s. 192).

Aron – v jistém smyslu noetický skeptik – důvěřuje jen způsobu myšlení, který dává šanci pravdě, rozlišuje mezi iluzemi, vášněmi a nadějami na straně jedné a prokazatelnou pravdou na straně druhé, přičemž v politice pravdu nelze verifikovat, ale můžeme se „jen“ pokusit na základě vědomostí činit rozumná rozhodnutí. Politika neznamená boj dobra se zlem, ale volbu mezi méně špatným a absolutně nepřijatelným. Chce porozumět a vysvětlovat, rázně odmítá jakýkoliv fanatismus, rozhodným způsobem rozlišuje mezi žádoucím a možným, zdráhá se vyslovovat vyhrocené mravní soudy o konání jiných („hodně těch, kteří píšou o politice, buď zuřivě brojí proti svým odpůrcům..., nebo se stavějí do role svědomí světa“, s. 109). Přijímá podstatu skutečnosti takovou, jaká je, a nikoliv takovou, jaká by podle lidských přání měla být. Poukazuje na to, že dosud nebyl nalezen politický model, který by rozvíjel svobodu, aniž by potlačoval rovnost a naopak. Každý režim je nedokonalý, plodí zlo a nespravedlnost, uspokojivá společnost v tomto ohledu neexistuje. Proto nikoho nenadchne „obyčejná“ parlamentní demokracie, na jejíž podporu lze uvést jen jediný, i když nesmírně pádný, „churchillovský“ argument: je to nejhorší ze všech vládních forem kromě všech ostatních.

Politické myšlení podle Arona vyžaduje fundamentální volbu, která spočívá v tom, zda přijmeme liberální pluralitní demokracii nebo ji odmítneme. „Buď jste revolucionář nebo nejste. Jste-li revolucionář, odmítáte-li společnost ve které žijete, volíte násilí a dobrodružství. Od této základní volby se pak rozvíjejí rozhodnutí, kterými se jedinec sám definuje... Po roce 1945 jsem se pokoušel vysvětlit, proč nejsem pro společnost, která představovala alternativu ke společnosti existující“ (s. 61). Aron odhaluje smrtící léčku ideologií a vábivou iluzi, že lze úděl lidí a uspořádání společností nárazem změnit násilím. Filozofové ideologického myšlení odmítají *myslet politicky*, „nechtějí svět pochopit, chtějí ho pranýřovat“. Znepokojuje je a sužuje zlo, které plodí stávající režim a žízni po řešení, které by přinesl model vzorové společnosti. Nechtějí nic odcizit ze své svobody, ale filozoficky ospravedlňují podřízení se nárokům ideologie a odcizení svobody jiných v totalitarismu a teroru.

Aron zaujímá mezi francouzskými intelektuály zvláštní místo, už jen tím, že se včlenil do menšinového proudu liberálního myšlení a dříve než ostatní porozuměl pravé povaze sovětského panství. Měl odvahu upozornit na utlačovatelský a v mnoha ohledech přímo genocidní charakter Stalinova režimu, nezaostávající nikterak za Hitlerovým, stejně jako např. André Gide ještě před válkou. Oba byli prohlášeni za černé ovce a nemilosrdně vyvrženi z intelektuálního lůna. Když v 50. letech došlo k roztržce uvnitř francouzské inteligence, pozici Arona lze schematicky vymezit třemi proměnnými: atlantické spojenectví, antikomunismus a pluralitní demokracie. Zásadním sporem – symbolizovaným jmény Jean Paul Sartre, Maurice Merleau-Ponty, Albert Camus a Raymond Aron – se stala debata o povaze sovětského režimu, o povaze politických režimů vůbec, debata o filozofii dějin na straně jedné povznesená nad realitu a problémy, na straně druhé realitu integrující do rozumové argumentace. Názory založené na imperativech, nikoliv na rozboru daného stavu věcí, nedávají smysl,

i když dialekticky mohou být zcela správné, řečeno s Aronem ironicky.

S analytickou přesností sobě vlastní demaskuje příčiny a genezi svůdnosti ideologií a obzvláště té komunistické. Podává argumenty podloženou kritiku ideologického smýšlení coby spojení abstraktního výrazu historické racionality s marxistickou pravdou. Troufale popírá domněle jedinečnou globální a autoritativní vizi dějin marxismu (podle Sartra „nepřekonatelné filozofie naší epochy“). Promyšlením možných podob vlády v komplexních průmyslových společnostech a především důkladnou analýzou ideologie a totalitární koncepce komunistických politických systémů („ideokracií“) dospěl k názoru, že fenomén sovětského totalitarismu, systém jedné strany, představuje největší civilizační hrozbou moderní společnosti; rozpínavost, despotismus a koncentrační tábory.

Dokazuje vyprázdněnost zásad, o něž se komunismus opíral – o ideu svobody, ideu racionálního řízení společnosti a ideu rovnosti. Aron nevěřil v mesiášství ani chiliasmus sovětské říše, zvěřstva režimu nemohl ani na vteřinu považovat za splátku lepší budoucnosti. Nastihuje svou verzi dějin, čímž se ovšem pro levici, okouzlenou posvátnými pojmy revoluce, socialismus či proletariát (co jediný výraz autentického bytí), zařadil do politicky i morálně zcela diskvalifikujícího tábora „buržoazní pravice“ (v roce 1955 byl jmenován profesorem sociologie na Sorbonně navzdory mohutným protestům těch, kteří se raději mylili se Sartrem, než by měli pravdu s Aronem, jak zněla legendární dobová poučka).

V polemikách s existencialisty v 50. letech a althusserovskými strukturalisty (tzv. neomarxisty) o dekádu později se Aron stal osamělým běžcem tvář v tvář dějinám i intelektuálním módám. Díky své intelektuální a mravní poctivosti, díky hlubokému poznání a vědomí lidské, sociální a historické podmíněnosti všeho našeho konání, odolal veškerým ideologickým svodům dvacátého století. Byl diagnostikem společnosti, vysvětlujícím realitu, ne snící filosof či ideolog s hypertro-

fovanou imaginací. Při zpětném pohledu musí jeho prozíravost a důslednost spolu s odvahou stát na svém, plout proti proudu zvířených vod v době, kdy jakýkoliv nesouhlas s levicí (ač v řadě věcí, kupříkladu v pohledu na alžírskou válku, zastával stanoviska blízká) znamenal cejch zpátečnictví, budít obdiv.

Rozhovor Angažovaný pozorovatel je výtečným uvedením do Aronova mnohovrstevnatého díla a unikátním svědectvím o důležitých událostech poválečného světa, které se svým hlasem snažil usměrňovat, a osobnostech, které potkal. Představuje jakýsi beдекr po mentální krajině sympatického reakcionáře, který zastával problematické postoje navzdory nebezpečí uvržení do klatby a ještě přitom dokázal vytvořit vědecké dílo nesporné hodnoty. Dává nám také nahlédnout do myšlenkového milieu „druhé Francie“, nesnadno uchopitelné, sociálně rozrůzněné, ideově nekonzistentní, nicméně – Francie nelevicové, nesocialistické.

Aronova trojjedinnost analytika, vykladače a aktéra, se všemi protiklady, omezeními a obrovským záběrem, dodnes bere dech. Zřídka kdy se najde učenec, který by se v tak dlouhém časovém rozmezí, na tolika událostech a otázkách a v tolika různých rejstřících pokusil porozumět právě se rodícím dějinám, jichž je součástí, aniž by se přitom vzdal nezbytné kritické distance. Jeho věcná stanoviska, založená na ekonomické analýze, politickém rozboru, sociologickém pohledu na společenský vývoj, filozofické kritice ideologických postulátů a hlavně strážlivém chápání toho, jak to na světě chodí, po desetiletí ovlivňovala politické klima ve Francii i v dalších zemích Západu.

Se ctí dostál specifickému étosu angažovaného univerzálního vzdělance a vzorové občanské autority. Věrozhvěst uměřeného praktického rozumu Aron tak představuje v duchovních dějinách Evropy významný typ moderního sociologického a politologického myšlení, jehož závažnost prověřil kritik z nejneúprosnějších – čas.

Daniel Kunštát

Ivana Marková (ed.): *Trust and Democratic Transition in Post-Communist Europe*
Oxford, Oxford University Press
(The British Academy) 2004, 232 s.

Analýza demokracie pomocí konceptu důvěry se stala v posledních dvou desetiletích v sociálních vědách velmi populární, o čemž svědčí i publikační boom na toto téma. Kniha *Trust and Democratic Transition in Post-Communist Europe* pojednává toto téma interdisciplinárním přístupem využívajícím poznatků sociální psychologie, sociologie, politologie, historie a ekonomie. Velkou předností publikace je také skutečnost, že autoři se řadí k renomovaným vědcům jak ze západu, tak přímo z postkomunistických zemí, čímž dochází ke kombinaci distancovaného versus zasvěceného pohledu. Jednotčím tématem knihy je teoretická i empirická analýza různých typů důvěry v postkomunistické Evropě po pádu sovětského bloku v roce 1989.

Oproti dosud převažujícím analýzám, které staví na srovnání západních tradičních demokracií s novými demokraciemi, se tato publikace snaží zejména o zdůraznění rozmanitosti vývoje a odlišností mezi jednotlivými zeměmi bývalého sovětského bloku. Poukazuje na důležitost odlišností v historii, kultuře a tradici, které jsou podle autorů významnými faktory ovlivňujícími transformační proces a další demokratický vývoj jednotlivých zemí. Editorka Ivana Marková navíc upozorňuje na to, že teorii racionální volby jako nástroj analýzy tradičních demokracií nelze jednoduše použít pro analýzu nových demokracií. Domnívá se také, že pro porozumění procesům transformace je potřeba zkoumat nejen politické jevy, ale i jevy sociální, kulturní a psychologické, které utvářejí kontext, v němž se politické instituce vyvíjejí. Koncept důvěry pak nabízí jako jeden z nástrojů umožňujících komplexní analýzu postkomunistických společností.

Publikace je výstupem z mezinárodní konference *Důvěra jako předpoklad komunikace, sociálního myšlení a sociálních praktik v demokratické transformaci postkomunistické Evro-*

py, pořádané Britskou akademií v Londýně 13.–15. září 2001. Knihu tvoří vybraných deset samostatných článků, které jsou ale provázány vzájemnými odkazy. Tři příspěvky jsou věnovány teorii důvěry a demokracie, dva se zabývají souhrnnou analýzou důvěry v postkomunistických zemích, další tři články vypovídají o situaci v Rusku, jeden o polské společnosti a jeden příspěvek se zabývá situací bývalých sovětských republik – Estonska, Moldavska a Kazachstánu. Sborník je doplněn předmluvou, která spolu s prvním příspěvkem od editorky Ivany Markové tvoří jakýsi obecný teoretický úvod do tématu důvěry a demokracie. Závěrečná kapitola od významného cambridgeského politologa Johna Dunna představuje určité shrnutí problematiky a její zhodnocení. Publikace obsahuje i krátké životopisy jednotlivých autorů, včetně jejich zásadních publikací k dané problematice, což nabízí širší pohled na vývoj zkoumání v příslušné oblasti a umožňuje zároveň čtenáři další samostatné studium.

Vstupní článek profesorky psychologie Ivany Markové s titulem *Důvěra/ riziko a důvěra/ strach* poskytuje obecné uvedení do teorií důvěry. Marková upozorňuje v prvé řadě na rozlišení dvou epistemologických proudů v uvažování o důvěře, které jsou paralelní ke dvěma hlavním proudům myšlení v sociálních vědách: dialogické racionality a individuální racionality (s. 3). Dialogická racionalita chápe důvěru jako sine qua non lidské existence, základ mezilidské komunikace a jednání. Vychází ze sociologické tradice odvozené od Georga Simmela a Herberta Meada, v níž je chápání světa zprostředkováno skrze druhé, a je možné tedy jedinečně skrze důvěru k druhému. Jedná se o existenciální, ontologické pojetí důvěry, v němž je protikladem důvěry strach. V tradici individuální racionality zastoupené teorií racionální volby je důvěra naopak spjata s uvažováním zaměřeným na prostředky a cíle aktéra a na efektivitu jeho jednání (Luhmann, Barber). Důvěra založená v tradiční společnosti na rodinných a příbuzenských vazbách se v moderní společnosti transformuje na interpersonální dů-

věru a institucionální důvěru, které jsou založeny na riziku a volbě.

Marková dále zmiňuje klíčové myslitele zabývající se teorií důvěry v kontextu utváření a upevňování demokracie: Uslaner, Hardin, Etzioni, Patterson, Muller a Seligson, Putnam, Inglehart. Zajímavé je tvrzení Markové, že model důvěra/ riziko nedostačuje k analýze postkomunistických zemí (s. 8). Autorka se domnívá, že na základě tzv. socializace do strachu lidé v posttotalitních společnostech stále uvažují o důvěře do velké míry spíše jako o protikladu ke strachu a teroru, které se nedají racionálně předpokládat, než jako o riziku, které je do určité míry předvídatelné. Postkomunistické země jsou tedy ve fázi transformace od legitimizace ideologiemi a autoritami založené na principu důvěra/ strach k demokratické legitimizaci založené na volbě a svobodě, a tedy i riziku (s. 11).

Druhý příspěvek Markové společně s francouzským sociologem Patrickem Watierem *Důvěra jako psychosociální pocit: socializace a totalitarismus* rozvádí podrobněji myšlenku tzv. socializace do strachu. Autoři vycházejí ze Simmelovy koncepce důvěry, jeho teorie poznání a teorie vrůstání do společnosti (socializace). Podle Simmela má socializace založená na vztahu já/ druhý v ideálním případě demokratický charakter. Dle autorů snaha ze strany státu o indoktrinaci lidí, rozvrat rodin ve prospěch utváření ideologických kolektivit, jakož i dvojí systém ideologie a informací na sebe vázal rozdvojený způsob myšlení a jednání. V běžném životě lidí se pak vnitřní přesvědčení neshodovala s vnějším vyjádřeními. V důsledku toho byli lidé v totalitním režimu socializováni do strachu a nedůvěry, jejich mysl byla zbavena důvěry ve slova a v komunikaci a osvojila si tak monologické mlčení, čímž byla snížena schopnost pluralitního myšlení (s. 45) považovaného za základ demokratické kultury.

K tématu důvěry jako sociální reprezentace, tedy jako jevu zakořeněného v historii a kultuře určitého národa, který specifickým způsobem strukturuje myšlení a jednání lidí, se Marková tentokrát spolu s českým so-

ciálním psychologem Petrem Mackem vrací v předposledním článku sborníku *Důvěra a nedůvěra v tradičních a nových demokraciích*. Autoři inovativním způsobem poukazují na rozdíl v chápání pojmů důvěry a demokracie jak mezi běžnými lidmi a vědci, tak mezi občany západních a postkomunistických zemí. Tyto rozdíly a národní specifika ovlivňují podle autorů způsob a skladbu odpovědí například i v sociologických výzkumech. Autoři poukazují na problematičnost interpretace otázek typu „Důvěřujete X?“, které jsou používány pro komparaci míry důvěry v jednotlivých zemích. Vzniká tak otázka, zda zjištěné rozdíly měří skutečně např. rozdílnou míru demokratičnosti země, či pouze specifická chápání pojmu důvěry či demokracie v odlišných sociokulturních kontextech.

Další tři příspěvky jsou věnovány analýze transformace vztahů důvěry v ruské společnosti. Britský historik Geoffrey Hosking se v článku *Formy sociální solidarity v Rusku a v Sovětském svazu* zamýšlí nad stavem komunitního života v současném Rusku a poukazuje na to, že sítě známostí a výpomoci byly v Rusku tradičně životně důležité. V minulém režimu byly ale podle Hoskinga tyto sítě zneužity totalitní mocí a dnes dochází v důsledku tržních mechanismů k dalšímu rozpadu již institucionalizovaných kolektivů, což je velmi stresujícím faktorem pro celou společnost.

Tyto závěry potvrzuje i příspěvek ekonomky a politoložky ruského původu Aleny Ledenevy *Genealogie kolektivní odpovědnosti (krugovaja poruka): vynucená důvěra jako typický rys ruské politické kultury*. Autorka se zabývá specifickou podobou tradičních ruských sítí solidarity, které jsou založeny na velmi úzké provázanosti jednotlivých členů komunity. Neformálně fungovaly tyto sítě i v rámci plánované ekonomiky za minulého režimu a hrají důležitou roli také v dnešní ruské „tržní ekonomice“. Autorka upozorňuje, že bez pochopení jejich fungování a určitého právního zarámování nebudou sítě působit efektivně, ale namísto toho spíše protimodernizačně a protitransformačně (s. 107).

Ruské problematice se věnuje i příspěvek ruského sociologa Jurije Levady *Problém důvěry v ruském veřejném mínění*, který poukazuje na kulturní podmíněnost chápání pojmu důvěry. Autor vychází z analýz britského politologa a sociologa Richarda Rose, který se dlouhodobě věnuje zkoumání typů důvěry v postkomunistické Evropě a v Rusku. Souhlasí například s jeho tvrzením, že důvěra v politické funkce je v Rusku velmi personalizovaná (např. prezident), což svědčí o přetrvávající nerozvinutosti institucionální struktury a nedůvěře v instituce v ruské společnosti. Na druhou stranu ale zajímavým způsobem polemizuje s Rosem v otázce korupce a úplatkářství. Jestliže Rose považuje hojně rozšířenou instituci úplatkářství za antimoderní projev ruské společnosti, Levada považuje úplatkářství spíše za součást ruské kultury, odlišné od západní. Své tvrzení podpírá argumentem, že nenachází rozdíl v tomto jevu mezi vesnickým a městským obyvatelstvem, a odkazuje také na slavnou knihu amerického politologa Samuela Huntingtona *The Third Wave*, v níž Huntington tvrdí, že „ruský způsob modernizace je odlišný od západního“ (s. 170). Toto odvážné tvrzení jistě provokuje k další diskuzi a výzkumu.

Příspěvek francouzské socioložky Wandy Dressler *Důvěra při budování multikulturních demokratických společností: Estonsko, Moldavsko a Kazachstán* na příkladu transformačního vývoje v těchto třech zemích klade obecnější otázku ustavení demokratického systému a institucionální důvěry v postsovětských republikách. Autorka se zaměřuje zejména na téma mírového řešení problému demografické a kulturní heterogenity při utváření demokratické společnosti.

Příspěvek polského profesora hospodářských dějin Jacka Kochanowicze *Důvěra, confidence a sociální kapitál v Polsku: historická perspektiva* se zabývá otázkou vlivu komunistického režimu na tradiční vzorce důvěry, vztahů a praktik. Kochanowicz se opírá o předchozí analýzu významného sociologa polského původu Piotra Sztompky (*Trust: A Sociological Theory*, Cambridge 1999) a pokouší se

o její prohloubení do historie. Ukazuje, že v Polsku vždy existovala důvěra v rodinu a v blízké příbuzné a naopak nízká míra důvěry v široké, formální a abstraktní instituce (stát). Přestože v tomto smyslu tedy polská společnost připomíná předmoderní, preindustriální společnost, autor se domnívá, že jednoduchá opozice mezi tradiční a moderní, či post-industriální společností (z hlediska vztahů důvěry) nemůže vysvětlit proces transformace (s. 71). Komunismus sice znamenal určitou modernizaci, avšak modernizaci násilnou, nikoli spontánní, a proto se moderní instituce setkávají spíše s nedůvěrou než důvěrou občanů. Vzorce důvěry tak paradoxně vykazují efekt vzájemného posílení předmoderních tradic komunistickými praktikami. Důsledkem je diskreditace státu v očích občanů a posílení tradičních vazeb „personální důvěry“, vytvářejících klientelistické sítě (s. 80).

Shrnující pohled na situaci zejména politické důvěry v postkomunistických zemích přináší příspěvek britského politologa Williama L. Millara, ukrajinské výzkumnice Tatjany J. Košečkiny a norského výzkumníka Ase B. Grødelanda *Difúzní důvěra či difúzní analýza? Specifičnost politické nedůvěry v postkomunistické Evropě*. V úvodu autoři na základě existujících politologických definic (Gambetta, Dunn) vymezují politickou důvěru jako „mix víry a kalkulace, pohybující se od iracionálního zaujetí charismatickými vůdci až po vykalkulované sázky na jednání druhých“. Za důležité považují konceptuálně odlišit politickou důvěru od interpersonální důvěry, neboť i při empirickém zkoumání vykazují tyto typy důvěr odlišné trendy (odkaz na Ingleharta, Newtona). Pro další analýzu politické důvěry v postkomunistických zemích oddělují také samotnou politickou důvěru od jejích příčin a důsledků (korupce, výkon institucí), přičemž rozlišují čtyři základní příčiny politické nedůvěry: nedůvěřiví občané, nedůvěryhodné instituce, neshoda mezi občany a vládou, těžké okolnosti (krize) (s. 134). Na základě zkoumání docházejí k obecným závěrům ohledně politické důvěry: liší se

v závislosti na svém objektu (různé instituce, odlišná míra důvěry), váže se ke specifickým okolnostem, zkušenostem, je specificky cílená a racionální (specifická v důsledcích). Velmi zajímavé je tvrzení autorů stavějící se proti většině dosud existujících teorií, že neexistuje nic takového jako obecná politická důvěra a že důvěra v demokratický systém je pouze dalším typem důvěry, ne důvěrou zastřešující důvěru v jednotlivé instituce. Víra v demokratické principy tak nemusí udržovat status quo, naopak může vést ke zpochybnění fungování existujících institucí a k jejich reformě (s. 153).

Ve své závěrečné úvaze na téma *Důsledky komunismu a nestálost důvěry veřejnosti* charakterizuje britský politolog John Dunn důvěru jako labilní a dynamický hydraulický pohyb, který neustále mění své ekvilibrium, a vytváří tak trvalou ontologickou oscilaci (s. 201). Přestože tedy postkomunistické země vykazují nedostatek důvěry, neexistuje jednoduchý návod jak ji rychle získat a možná to ani nemá smysl, jak podotýká také například teoretik důvěry Russell Hardin. Dunn sice souhlasí s výrokem anglického filosofa Johna Locka, že „člověk žije z důvěry“, avšak provokativním způsobem poznamenává, že demokracie neznamená pouze svobodu důvěřovat, ale i svobodu nedůvěřovat. Ačkoli je tedy demokracie jistě režimem vyžadujícím téměř heroickou důvěru (důvěru ve společné přijetí překážek), jak Dunn prozaicky dodává, „být demokratem ještě neznamená být politickým hlupákem“ (s. 204). Podle Dunna není tedy třeba považovat totalitní zkušenost za čistě negativní a trvale poškozující politikou kulturu postkomunistických zemí, neboť historicky znamenal pád železné opony nesporně největší ideologický posun od 2. světové války. Neměli bychom tedy brát dědictví komunismu jako trauma, ale pouze jako znalostní deficit demokratických politických praktik, který lze dohnat (s. 207).

Sborník nesporně významnou měrou přispívá k živé a aktuální diskuzi o demokratizaci postkomunistických zemí. Jeho hlavním přínosem je v porovnání s ostatními publika-

cemi zejména více psychologizující pohled a také kritika dosavadního způsobu zkoumání procesu demokratizace. Autoři kritizují především dnes převažující kvantitativní přístup komparativní politologie, který se opírá o velké srovnávací výzkumy a sleduje především nejviditelnější politické a ekonomické ukazatele. Pro citlivé zachycení a zohlednění kulturních a historických specifík jednotlivých zemí je podle autorů nutno doplnit dosavadní výzkum přístupem kvalitativním – psychologickým a historickým. Jestliže totiž z pohledu čistě politických a ekonomických ukazatelů přinesla transformace vcelku rychlé ovoce, kulturní a psychologické změny jsou mnohem dlouhodobějšího charakteru, a přestože jsou méně viditelné, budou ovlivňovat kvalitu politické kultury i v dalších desetiletích.

Kromě tématu transformace, které patří k dominantám současného sociálněvědního diskurzu, ale již pravděpodobně dosáhlo svého zenitu, publikace nastoluje také otázku obecnějšího teoretického charakteru. Jde o problematiku vzájemné závislosti politiky, kultury a lidské psychiky, která pravděpodobně i nadále zůstane jednou z centrálních otázek sociálních a humanitních věd.

Markéta Sedláčková

Milena Lenderová: *Chytila patrola aneb Prostituce za Rakouska i republiky*
Karolinum, Praha 2002, 219 s., obrazová příloha

Totalitní režimy vyznačuje – mimo jiné – i pruderie. Rok 1989 proto znamenal také zlom v prezentaci lidské sexuality. Z přepjatosti a nemístnosti se však často sklouzlo k obscénnosti. Téma prostituce a homosexuality se stávalo lacině zpracovávaným námětem bulvárních plátků i „solidních“ časopisů. Novináři slavili úspěch; po nepřírozených desetiletích absence diskuse o této důležité součásti lidského života existoval dychtivý a nekritický „trh“, jemuž odborníci na tuto

problematiku čelili – pokud sami odolali pokušení konjunktury – jen velmi obtížně. Práce univerzitní profesorky Mileny Lenderové, vycházející 13 let po tzv. sametové revoluci, představuje úspěšný pokus vyrovnat se s tématem prostituce z pohledu kulturní historie a zčásti i historické antropologie. Odhlédneme-li od drobných prací, jde o první analýzu tohoto druhu v české historiografii.

Za pozornost stojí – vedle atraktivního (pro autorku typicky) názvu již samotná Lenderová koncepce, na níž budeme poukazovat v celé recenzi. V úvodu se autorka pokusila čtenáři přiblížit proměny v náhledu na prostituci na základě jinakosti definic v českých vědeckých slovnících, některých dobových odborných dílech českých i rakouských a německých. V souladu se soudobými postmoderními proudy v historiografii charakterizovala prostitutky jako specifickou subkulturu na okraji společnosti. Lenderová se přitom přihlásila k chápání prostituce jako sociálně-patologického, zdravotně nebezpečného jevu lidské společnosti od starověku. Zároveň se však zavázala k pokusu představit – na základě četných archivních pramenů, který vy excerpovaly posluchačky jejího semináře v Historickém ústavu Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, na základě studia periodických a neperiodických pramenů, dobové odborné literatury a beletrie (užitečný soupis pramenů knihu uzavřel) prostituci jako svěbytnou profesi. Další část publikace přináší čtenáři seznámení se základními díly (včetně současných českých prací) k dějinám prostituce, kterou studovala především *nouvelle histoire* (jde však o výčet nesystematický, navíc zahrnutý pod matoucí název *Prameny k dějinám prostituce v českých zemích*). Až poté autorka přistoupila k charakteristice torzovitě pramenné základny (archivních pramenů a pramenů osobní povahy) k výzkumu jevu prostituce. Cenný je zejména autorčin přehled pramenů tiskové povahy (dobové odborné literatury, zhusta z per praktických lékařů, filantropů, encyklopedií, periodik/osobně pokládám za nadějný zvláště tento pramen/, krásné literatury) a upozornění na ikonogra-

fické prameny. S pornografickou literaturou Lenderová – na rozdíl od západoevropských historiků – nepracovala.

První kapitulu své práce, zaměřené především na druhou polovinu 19. a první desetiletí 20. století, věnovala autorka – v souladu se svým vnímáním prostituce – třem typům legislativních postojů vůči tomuto společenskému fenoménu: prohibici, reglementaci a abolitionismu. Represivní zásah vládnoucí moci sledovala – v příkladné kompilaci – od období středověku přes raný novověk; přičemž upozornila, že v některých státech existuje zákaz dodnes, přestože „zákaz ani represe ... nic nezmohou“ (s. 29). Reglementaci, snahu o kontrolu trpěné prostituce, přineslo francouzské osvícenství, období petrifikace mužské a ženské společenské role. Prostituce byla poprvé analyzována jako sociální jev. Příznačné bylo i to, že v českých zemích zavedl reglementační opatření Josef II., aby ochránil armádu před pohlavními chorobami. Klíčové patenty a paragrafy proti prostituci pak vycházely až do roku 1916, přestože již současníci vnímali rozpor mezi trestním postihem a každodenností. Abolicionismus, hnutí absolutizující osvětu, vzdělání, odstraňování bída, překážek ve sňatku, v českých zemích popularizované především univerzitním profesorem T. G. Masarykem (a v masovém měřítku sociální demokracií – dodala recenzentka), u nás zvítězil po první světové válce. Československá republika získala primát – 11. července 1922 byl schválen československým parlamentem první aboliční zákon ve střední Evropě. Právem ukázala Lenderová logičnost zákona v tehdejší českém myšlení, kdy vstoupila ženská emancipace (s. 52–53) a česká demokracie do své vrcholné fáze. Právem ovšem zároveň upozornila i na nedostatečnost a škodlivost zákona. Prostituce přestoupila z bordelů do barů, kaváren, vináren (s. 55), a stala se tak více nebezpečnou (s. 57). V kultivované prvorepublikové intelektuální společnosti se o řešení problému prostituce vedly diskuse, které přerušila až druhá světová válka. Po ní se o prostituci přestalo otevřeně mluvit a návrat

k abolitionismu přinesl až rok 1992 (s. 60). Samotná Lenderová se však – na základě výsledků historického vývoje – přiklonila spíše k praktičtější reglementaci (s. 61).

Druhá, třetí a čtvrtá kapitola představuje zdařilý pokus o postižení tří typů prostituce, které se ustavily už ve středověkém městě: pouliční, vázané na nevěstince (bordelny) a šenkovní, jež přežila do dnešních dnů. Lenderová charakterizovala prostitutky jako vysoce mobilní skupinu, vnitřně strukturovanou, hierarchizovanou, při výběru klientely apolitickou, od 19. století svou „pracovní činností“ vázanou především na prostředí velkoměst, zejména Prahy. Předložený život pouliční prostitutky, včetně lákání zákazníka, topografie pražské a zčásti i mimopražské prostituce, bytu a profilu bytného prostitutky, kontroverzní komunikace s většinou společnosti a represivními orgány lze označit za čtivý a plastický. Totéž platí i o kapitole pojednávající o instituci nevěstinců, v 19. století koncesované živnosti (s krátkým historickým vstupem), jejich počtu a topografii v nejvýznamnějších českých a moravských městech, náboru prostitutek a klientely, jejich rozdílných kategorií (i Praha měla své noblesní podniky na jedné a pokoutní lokály na druhé straně), každodennosti nevěstince (zde se však autorka mohla opřít jen o torzovitý materiál, v českém kontextu především o beletrii) a protestech, které jeho existence vyvolávala. Neméně zajímavá čtvrtá kapitola sledovala nelegální a životaschopnou prostituci v kavárnách a vinárnách, jejichž zaměstnankyně, přes trestní zákoníky (1803, 1852, živnostenský řád 1859, jeho novely z roku 1883), přes udání a stížnosti okolních občanů, přes veřejný odpor kolegů – číšníků (organizovaný od roku 1896), zřejmě prostituci pravidelně nebo příležitostně provozovaly. Po zrušení nevěstinců pak bary, nové instituce, spolu s kavárnami a vinárnami, jak již bylo konstatováno, převzaly jejich funkci.

Pátá, šestá a sedmá kapitola, pro etnologa (antropologa) nepochybně nejprůnosnější, se zabývala jednotlivými články triády nevěstka – zákazník – kuplíř. Prostitutka (termín se

začal používat zřejmě až ve druhé polovině 19. století), nejzranitelnější z této trojice, byla definována jako „žena, která se propůjčuje k sexuálnímu styku za úplatu“ (s. 119). Na základě odborné literatury a dosud objevených pramenů se Lenderová pokusila sestavit nevěstčin portrét: její původní sociálněprofesní východiska („přesné“ údaje jsou k dispozici pro Klatovy let 1909–1910 a Prahu 1921), příčiny a okolnosti příchodu k „řemeslu“, vzdělanost, hodnotový systém, mobilitu, věk, rodinný stav, náboženskost, první pohlavní styk, formy a frekvence represí, výdělky, režii, vzhled, oblečení a úpravu zevnějšku, psychologické předpoklady, možnosti „nápravy“. V případě klientely upozornila Lenderová na její změnu v 19. století, kdy „nový“ demografický režim, pozdní sňatky a dobové záporné názory na onanii a homosexualitu učinily z prostituce tolerovanou formu sexuality neženatých mužů. Zákazníci se dělili na náhodné, příslušníky armády a pravidelné, mezi nimiž již od středověku zaujímal specifické místo studenti, přestože učitelstvo i rodiče proti prostituci protestovali, ženatí muži, muži toužící po neobvyklých sexuálních praktickách, případně muži neúspěšní, zakomplexovaní a dále muži s nejistým sociálním postavením, kteří nemohli uzavřít sňatek, dále pak umělci a intelektuálové. Až do chvíle, kdy se prosadilo aboliční hnutí, nevidělo veřejné mínění v klientele prostitutek viníka prostituce, jenž by měl být potrestán. Naopak kuplíři (majitelé nevěstinců, dohazovači, pasáci) byli pod permanentním trestním dohledem. Koncesovanou živností se bordelářství stalo po vydání živnostenského řádu 1859. I v tomto případě se Lenderová pokusila o jakýsi portrét bordelmamá a pasáka, přičemž majitelem nevěstince mohla být žena i muž, často dříve působící v bezúhonné živnosti, zhusta šlo o bývalého policejního konfidenta. Do stejné kategorie zahrнула i pasáka, provázejícího i nevěstku v bordelu, kuplíře – náboráře, jehož zlatý věk přišel od poloviny 19. století. Jak bordelmamá, tak pasák se vyznačovaly morální bezskrupulózností; majitelé nevěstinců i smyslem pro podnikání. Bor-

delmamá bývala energická, zámožná, pasák pak cynický, dbající o svůj zevnějšek a vystupování, asociální, sociálně nezralý.

Portréty těchto hlavních protagonistů prostituce předznamenal i celkové vyznění knihy. Nikoliv náhodně věnovala Lenderová její závěrečnou kapitolu jevu, který k prostituci nedílně patří – pohlavním chorobám. Na základě lékařských zpráv a záznamů tu jsou přesvědčivě dokumentovány zdravotní následky prostituce, nemocniční péče prostitutek, které šířily nákazu i po vydání aboličního zákona v roce 1922, to vše na pozadí vynálezu nových léků. V Lenderové knize tak může nalézt poučení nejen etnolog (antropolog) nebo historik specializovaný na marginální skupiny obyvatelstva, ale každý, kdo se chce o prostituci a jejích dějinách poučit ze solidní literatury. Prostituce by měla být totiž chápána – a to je hlavní význam čtivé a nápadité knihy – nikoliv jako jev výhradně sociální, ale jako fenomén vznikající v důsledku emocionální deprivace či frustrace v dětství.

Blanka Soukupová

Historická demografie 28

Praha, Sociologický ústav 2004, 232 s.

Mnohojazyčný demografický slovník

Praha, Česká demografická společnost 2005, 182 s.

V loňském a na počátku letošního roku se objevily dvě publikace, které jistě zaujmou zájemce o demografii a sociologii rodiny. Prvním je již dvacátý osmý svazek Historické demografie a druhým česká verze Mnohojazyčného demografického slovníku. V obou případech se jedná o kvalitní práce, které by neměly uniknout pozornosti.

Vytvoření Mnohojazyčného demografického slovníku vzniklo z iniciativy Populační komise OSN v 50. letech v původně jen trojjazyčné verzi (anglické, francouzské a španělské), k níž byly v pozdějších letech přidány svazky i v dalších národních jazycích.

V polovině 60. let se první vydání Mnohojazyčného demografického slovníku dočkalo i českého svazku, v letošním roce vznikla česká verze jeho druhého vydání z počátku 80. let. I když byl český svazek druhého vydání Mnohojazyčného slovníku vytvořen s více než dvacetiletým zpožděním, jeho využití je stále aktuální.

Slovník nabízí vysvětlení 933 demografických pojmů, jejichž číselné označení umožňuje nalézt ekvivalenty v ostatních jinojazyčných svazcích. Pokud překladatel nemá k dispozici i ostatní jinojazyčné svazky, není sice možné slovník použít přímo k překladové práci, lze ho však více než vřele doporučit všem, kteří demografii nestudovali, ale mají o populační studia zájem. Jedná se totiž o ucelený a nenahraditelný přehled existujících demografických konceptů a pojmů a jejich variant. Ve slovníku se dobře orientuje, protože obsahuje jak abecední rejstřík, tak tematicky členěné kapitoly. První kapitola přináší přehled základních demografických pojmů, druhá poskytuje údaje o zpracování základních demografických statistik, např. informaci o koncepci sčítání lidu nebo mikrocensů, třetí kapitola („Stav obyvatelstva“) má tematicky široký záběr a zabývá se stavem obyvatelstva, prostorovým rozložením, osídlením regionů, věkovým či národnostním složením populace, ale i „méně demografickými“ koncepty jako je školský systém nebo pracovní trh. Čtvrtá až šestá kapitola se věnují úmrtnosti a nemocnosti, sňatečnosti a rozvodovosti a porodnosti a přibližují nejen demografickou, ale i základní lékařskou terminologii. Kapitola 7 („Populační růst a demografická reprodukce“) rozebírá teoretičtější koncepty reprodukce a mimo jiné přináší vysvětlení, co je to přirozený přírůstek obyvatelstva a stabilní nebo stacionární populace, dozvíme se rovněž i o rozdílných metodách populačních prognóz. Osmá kapitola shrnuje pojmy týkající se migrace a devátá („Ekonomické a sociální aspekty populačního vývoje“) se věnuje otázkám populační politiky, pojmům sociální stratifikace, mobility či demografické revoluce. Jak

jsem se již zmínila, slovník lze vřele doporučit zájemcům o populační studia, protože zprostředkovává v českém prostředí ojedinělý a ucelený přehled důležitých demografických pojmů.

Dvacátý osmý svazek Historické demografie zachovává již tradičně vysokou úroveň a přináší celkem 6 příspěvků, které pokrývají rozsáhlou oblast jak tematicky, tak časově. Kromě detailních analýz vývoje a stavu populace v minulých stoletích se můžeme seznámit i se situací historicko-demografického bádání na Zelenohorské univerzitě či zasvěcenými metodologickými komentáři o historickodemografické technice rekonstrukce rodin.

Jako sociologa mě zaujaly především dva texty, které přesahují rámec tradičního historicko-demografického výzkumu a představují zajímavé sondy do sociálního života v minulosti. Martin Holý ve svém příspěvku Křest ve šlechtickém prostředí českých zemí na prahu novověku poukazuje na to, že křest dítěte patřil k nejvýznamnějším životním rituálům šlechty a neměl jen rozměr duchovní, ale nesl i jasný sociální a reprezentativní význam. Teprve pokřtěním a pojmenováním se dítě stávalo součástí křesťanské společnosti a v určitém smyslu teprve tímto okamžikem začínala jeho existence. Výběr jména dítěte měl v období raného novověku značnou důležitost a neodrážel jen osobní vkus rodičů. Obecně se dávala přednost starým slovanickým, germánským nebo biblickým jménům, zajímavé však je, že při výběru mužských jmen byla výrazně větší snaha držet se tradičních starých jmen, zatímco ženská jména podléhala mnohem víc módním trendům. Tento trend je přitom patrný i v dnešní době, a tak se nabízí otázka, proč jsou mužská křestní jména stabilnější a ženská křestní jména proměnlivější i v tak dlouhé časové perspektivě. Martin Holý dále poukazuje na to, že jméno dítěte se neřídilo jen módou a tradicí, ale mělo i symbolický charakter. Někteří aristokraté se domnívali, že dítě nesoucí jméno slavného předka dosáhne jeho slávy, jindy dítě pojmenovali po kmotrovi či ji-

né slavné osobě, protože doufali, že si tím původce jména nakloní. V katolických rodinách byla při volbě jména patrná i snaha zajistit si přízeň nějakého svatého. Během 16. a na počátku 17. století se pak rozšířila dvojí jména, která umožňovala kombinaci několika těchto principů: rodiče si mohli zavázat jak slavného kmotra, tak významného světce. A pokud ani dvě jména nestačila, dostalo dítě jména rovnou tři.

Autor rovněž věnuje rozsáhlou pozornost výběru kmotra a jeho postavení v raně novověké rodině. Upozorňuje, že volba kmotra byla důležitá nejen proto, že vyjadřovala prestiž rodiny a její vztahy k významným osobnostem, ale kmotr přebíral i jistou zodpovědnost za dítě, a to nejen symbolickou. Například kmotři pomáhali vybírat učitele, zajišťovali studijní cesty nebo se v případě úmrtí rodičů stávali poručníky nezletilého dítěte. Stejně jako v případech výběru jména se mnohé rodiny nespokojovaly jen s jedním kmotrem, ale vedle tzv. hlavního kmotra mohli přizvat i značný počet dalších kmotrů a kmoter.

Druhý text, na kterých bych ráda upozornila, je Geografická mobilita poddaného obyvatelstva v první polovině 18. století ve světle poddanských seznamů od Markéty Seligové, jenž je rovněž nejrozsáhlejším příspěvkem celého sborníku. Markéta Seligová zpochybňuje houževnatě udržovanou a v učebnicích hojně opakovanou tezi, že po třicetileté válce došlo v Českých zemích k znevohnění poddaného obyvatelstva, které se mimo jiné projevilo i přísnější kontrolou vrchnosti nad pohybem poddaných. Autorka upozorňuje na dvě skutečnosti: zprvce těsná pouta mezi poddaným a půdou, na níž hospodařil, mají mnohem starší kořeny, takže je nelze interpretovat jako výsledek pobělohorského vývoje, a zadrugé ani v období po třicetileté válce nedošlo k úplnému znehybnění obyvatelstva.

Osobní závislost poddaných na vrchnosti vznikla zavedením slibu človehčenství, který poddaní skládali do rukou svého pána od poloviny 15. století a již před třicetiletou válkou nebylo např. možné uzavřít manželství

nebo poslat své syny na studia bez souhlasu vrchnosti. Tyto tendence pak po třicetileté válce vyústily do tzv. druhého nevolnictví či dědičného poddanství. To, že tzv. druhé nevolnictví neznamenoalo násilné znehybnění poddaného lidu dokumentuje Markéta Seligová rozborem tzv. poddanských seznamů z panství Horní Police v letech 1710–1729. Tyto seznamy byly určeny právě ke kontrole pohybu poddaných, a tak se pro studium pobělohorské migrace přímo nabízejí. Jejich detailní analýza vedle autorku k závěru, že i přes restrikce stanovené vrchností venkovské obyvatelstvo migrovalo, i když tato migrace byla silně podmíněna věkem. Na závěr bych znovu zdůraznila, že dvacátý osmý svazek Historické demografie má stejně vysokou úroveň jako svazky předchozí a zaujme nejen demografy, ale všechny ty, kteří se zajímají o sociální vývoj Českých zemí.

Dana Hamplová

Aleš Sekot (ed.), Dušan Leška, Jozef Oborný, Vladimír Jůva: Sociální dimenze sportu

Brno, Masarykova univerzita v Brně 2004, 245 s.

Ačkoliv se produkce česky psaných textů z oblasti sociologie sportu nemůže porovnávat s mnoha svými společensko-vědními příbuznými, přesto je možné sledovat přibývání publikací s tematikou spojení fenoménu sportu a společnosti či kultury. Zajímavým příspěvkem k této problematice je i československá monografie Sociální dimenze sportu sestavená Alešem Sekotem, působícím na Fakultě sportovních studií brněnské Masarykovy univerzity.

Kniha se snaží, dle úvodu editora, přispět ke zprůhlednění vztahů sportu a společnosti. Sport přitom vnímá jako velmi široký fenomén, zasahující oblasti politiky, ekonomiky, kultury nebo lidského zdraví. Jako takový překračuje hranici subjektivity a stává se záležitostí společenského a kulturního ži-

vota na národní, evropské, ba i celosvětové úrovni. Co knihu činí především zajímavou, pochopitelně mimo nezpochybnitelnou fundovanost jednotlivých autorů v jim nejbližších oblastech, je variabilita úhlů pohledu, ze kterých tito autoři k tématu přistupují. Čtenáři se dostane někdy snad až překvapivě podrobného exkurzu do vědních oborů od sociologie přes filozofii až třeba po pedagogiku. Hlavní roli však stále hraje sport, na zmíněné oblasti aplikovaný.

V první části nás již zmíněný editor a autor v jedné osobě zavede do oblasti sociologických teorií, gender-problematiky sportu, masových médií a ožehavého spojení sportu a doping, zde hlavně ve spojitosti se sportující mládeží. Společným rysem příspěvků všech autorů jsou poměrně podrobné počáteční definice pojmů, se kterými ve svých kapitolách pracují. Toto je nezbytné pro jakékoliv lepší čtenářovo porozumění záměrům autora, ale pečlivost, s jakou k tomu přistoupili v této knize, je vítanou pomůckou pro všechny, kdo za sebou nemají alespoň základní průpravu v sociálních vědách. A. Sekot navíc nabízí úvod do sociologie sportu, včetně přehledu běžných teoretických tradic a jejich stylů přístupu ke zkoumání sportu. Je dobré, když sám autor v bourdieuvském stylu upozorňuje, že oblast sportu není pouhou reflexí společnosti, ale svěbytným polem, které je s ní v interakci. V další části podrobněji rozvíjí kritický přístup z hlediska feministické teorie, kde si po obecnějším úvodu všímá především účasti žen na Olympijských hrách, což dokládá mnoha příklady. Velkým přínosem je prezentace studie z českého prostředí týkající se analýzy mediálního pokrytí her v Aténách 2004 se zaměřením na poměrné zastoupení novinových článků a fotografií žen a mužů. Tuto část završuje shrnutím rolí feminity a maskulinity v současném sportu. Jestliže v celém textu není pozornost zaměřena pouze na sport v jeho vrcholové formě, v další části, o doping, to platí dvojnásob. Získáme zde přehled nejen o státní politice v této oblasti, ale také o výsledcích zahraničních a hlavně domácích

studií, s důrazem na obzvláště citlivou skupinu mladých lidí.

Po výrazně sociologizující první části se představuje slovenský autor Dušan Leška, jenž působí na Univerzitě Komenského v Bratislavě. Pohled, který nabízí, spojuje oblasti sociologie a sociální psychologie. Ústředním tématem je role sportu v procesu socializace, kde funguje jako jeden z jejích faktorů. Kapitola však opět začíná přehledným úvodem, v němž jsou představeny důležité body z teorií socializace a osvětleny pojmy jako sociální status, role, symboly či normy. Autor dále reflektuje nejednoznačný vliv sportu na socializaci a zdůrazňuje nutnost rozčlenit jej na podrobnější úrovně – v prvé řadě sport rekreační a výkonnostní, vrcholový. Těmto skupinám se také podrobněji věnuje. Rozdíl mezi nimi je zejména ve způsobu vlivu sportu v jednotlivých fázích kariéry vrcholového sportovce, pro kterého je sport samozřejmou dominantou života. Obecně platí, že působení sportu v rámci socializace může být pozitivní i negativní a projevuje se ve formě pasivní i aktivní.

Jak D. Leška připomíná, jedinci, a nejen ti sportující, jsou ve svém chování determinováni členstvím v nějaké formě sociální skupiny. V logickém sledu tak pokračuje částí věnovanou právě nejružnějším typům sociálních skupin, od obecného úvodu po aplikaci teorie skupin na sportovní kolektivy, opět ve formě rekreační i vrcholové. Dozvídáme se zde o úloze velikosti skupin, jejich soudržnosti, specifické roli trenéra a o způsobu komunikace a řešení konfliktů. Jestliže všechny tyto faktory jsou důležitými součástmi sportu, neméně důležitou roli, zejména v jeho profesionální podobě, hrají diváci a fanoušci. V poslední části svého příspěvku se autor věnuje aktivním i pasivním sportovním divákům; nejprve jejich motivaci a vytváření role v procesu sportu. Mohlo by se zdát, že tato část je až příliš jednostranně zaměřena na výklad ve strukturálně-funkcionalistické tradici, reprezentované hlavně Talcottem Parsonsem, nicméně přinejmenším představa nutnosti dosažení ekvilibria jednotlivých subsystémů role diváka, bez něhož

dochází k deviantním projevům jednání, je přínosem pro další téma Leškova textu, agresivitu sportovních diváků. Teoretický vhled do problematiky je následován zaměřením se na asi nejkřiklavější příklad, fotbalové chuligány. Je jen škoda, že toto téma je zhuštěno do necelých tří stran, a byť je jasné, že omezený rozsah knihy nutil autory k selekci předkládaných informací, možná by bylo vhodnější více rozšířit prostor pro praktickou aplikaci teoretických poznatků na úkor podrobných popisů těchto teorií, jež by bylo možné řešit třeba odkazy na patřičné autory.

Jozef Oborný, taktéž z bratislavské Univerzity Komenského, nabízí čtenářsky možná nejnáročnější část knihy, věnovanou filozofickému pohledu na sport. Odpoutává se zde od „nižších vrstev všeobecnosti“ (s.161) a z hlediska filozofie sportu se zamýšlí nad hodnotami v něm obsaženými a vztaženými k jeho prožívání v rámci kultury, společnosti, ale hlavně ze strany individua, neboť právě člověk je, dle slov autora, trvalou konstantou, oním tvůrcem a zároveň konzumentem sportovních hodnot. Hodnotové prožívání sportu dále dělí; nejnižší je úroveň animální a na vrcholu stojí nejvýznačnější, metafyzická. Dělení doplňuje zajímavými postřehy z rozhovorů s bývalými závodníky a zároveň kolegy J. Oborného. V souvislosti s tématy dopingů či pravidel „fair-play“ je zajímavá další část věnovaná aplikaci konceptu svědomí, které je ve sportu často vystavováno zkouškám z důvodu emočního i fyzického vypětí během sportovní činnosti. Aktuální je i následující diskuse věnovaná autenticitě a odosobnění prožívání sportu v kontextu globalizace a moderního pojetí sportu (tj. důrazu na racionalitu, výkon či komerci). Problémem je zde sportovec, mající však ve vrcholovém sportu charakter komodity. Kapitola končí tématem vylučování, ostrakismu, ať už hráčů, trenérů či diváků, na individuální i skupinové úrovni. I tady platí, že postižen bývá zpravidla ten, kdo se odlišuje či ostatní převyšuje, i když nemusí jít pouze o negativní jev; příkladem je třeba přechodné vyloučení za porušení pravidel.

Na závěr nás Vladimír Jůva, pedagog z Fakulty sportovních studií v Brně, zavádí do oblasti sociální edukace ve spojení se sportem, což je předmětem zkoumání sportovní pedagogiky. Edukaci zde představuje jako záměrný proces a sport jako jeden z jejích tradičních prostředků. Po přehledu jednotlivých aspektů sportovní pedagogiky vzpomíná i příbuzné téma volnočasových aktivit a úlohu sportu v nich, pochopitelně především ve vztahu k mladším generacím. Kapitola končí v mírně odlišném duchu, což však zároveň znamená opětovné přiblížení se ke „klasickým“ tématům sociologie sportu, totiž významem sportu při utváření národních identit. Popisuje význam sportů jako je lední hokej, fotbal či atletika při utvrzování národní identity v našem prostředí a také české specifikum – spolek Sokol. Nakonec vyzdvihuje význam menších, či méně zkomercializovaných, sportů jako vhodných agentů pro vytváření nejen regionální a národní, ale i evropské a globální identity. Opět myslím, že je škoda, že tomuto tématu nebylo věnováno více prostoru v souladu s širokým rozšířením různých podob sportu v nynější kultuře, a tedy významem, který nepochybně hraje v životě mnoha lidí.

Sociální dimenze sportu je určitě kniha, kterou zájemci o tuto oblast sociologie přivítají, byť je možné se ptát, komu přesně je určena. Poměrně podrobné definice použitých konceptů a teorií ji činí přístupnou sociologicky méně „pokročilým“ čtenářům, jimž však zároveň nemůže ideálně nahrazovat obecný úvod do sportovní sociologie díky menšímu množství diskutovaných témat. Ty však mají nespornou kvalitu svým záběrem a rozdílnými úhly pohledu na sport, jež zaujímají. Proto může být kniha velmi užitečná jako fundovaný vhled do oblastí, kterým se čtenář dosud nevěnoval. Velkým kladem oproti zahraničním monografiím jsou příklady a zmíněné výzkumy z českého prostředí.

Co je ale možné knize vytknout, mimo občasné překlepy a vynechaná slova, a ty jsou spíš výzva vydavateli pro případné další vydání, jsou citace. Někdy, například u od-

kazů na výsledky konkrétních výzkumů, není jasné, kde lze jejich originál nalézt, což by jistě zájemce o tuto oblast přivítal. Je však též možné se setkat s odkazem na text, jenž není uveden v seznamu literatury (odkaz na „Cohen, 1993“ ze strany 46). Tyto zápory nepotěší čtenáře se zájmem o hlubší studium dané problematiky, ale zároveň nikterak nesnižují přínos této monografie.

Arnošt Svoboda

Brian Fay: *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup*
Praha, SLON 2002, 324 s.

Žijí lidé různých kultur v různých světech? Dělají z nás to, co jsme, naše kultura nebo společnost? Je význam chování jiných dán tím, co tímto chováním míní oni? Můžeme jiným rozumět objektivně?

Tyto čtyři otázky tvoří názvy čtyř z celkových jedenácti kapitol knihy amerického filozofa Briana Faye. Jejich provokativní znění, říkájící si o odpověď ano/ne mne mimo jiné přimělo k tomu, nezůstat při seznámení s knihou jen u pročení obsahu.

Autorův zájem se soustřeďuje na epistemologické otázky sociálních věd, problému jinakosti a možnosti poznání této jinakosti v kulturním kontextu i možností a hranicím sociálně vědního poznání vůbec. Fayova kniha je poměrně aktuální (1. vydání 1996), psaná se snahou nalézt a definovat základní dilemata a řešit současné problémy, které před sociální vědy postavila postmoderní situace. Dvěma, pro oblast poznání důležitými charakteristikami této situace jsou multikulturní společenská zkušenost a s ní provázané nejrozumnější podoby relativismu v otázce poznání a porozumění jiným (kulturám, lidem, společností). Jazykem postmodernistů bychom mohli říci, že multikulturalismus je sociokulturní projev situace „radikální plurality“ (Welsch) a relativismus společenská epistemologická reakce na „koniec velkých vyprávění“ (Lyotard).

Kvůli této proměně situace ve společnosti a tím i ve vědě Fay nově definuje náplň adekvátní sociální filosofie. Podle něj je v dnešní intelektuální atmosféře, kdy přírodní věda ztrácí svou privilegovanou pozici ve společnosti, například kvůli jejímu využití při nukleárním zbrojení, odhalení ekologické nebezpečnosti celé řady technologií založených na přírodních vědách, obecně rozšířenému vědomí o alternativních formách poznání i nepřitažlivosti představy lidí žijících v chladném a lhostejném vesmíru zobrazovaném jazykem přírodní vědy, redundantní záležitostí diskuse o vědeckosti sociálních věd. Důležitější se mu jeví zkoumání možnosti porozumění jiným, jejich jednání a myšlení.

„Vzhledem k přitažlivosti multikulturalismu a relativismu v dnešním intelektuálním a politickém životě a vzhledem k problémům, které vyvolávají, pokud jde o možnost porozumět jiným, by základní otázkou filosofie sociálních věd dnes nemělo být, zda je sociální zkoumání vědecké, nýbrž zda je možno porozumět jiným – zejména jiným kteří jsou odlišní –, a pakliže ano, co takové porozumění obnáší. A to je ústřední otázkou této knihy.“ (Fay 2002: 15)

Tedy současná filosofie sociálních věd má opustit „mrtvou“ problematiku poměrování sociálních a přírodních věd a vrhnout se na mnohem aktuálnější problém možnosti porozumění jiným v pluralitním – multikulturním světě.

Hlavní problémy, které před námi podle autora při pokusu o takové porozumění vystanou, a které diskutuje v jednotlivých kapitolách jsou ve stručném souhrnu tyto:

Co to znamená znát někoho jiného nebo sama sebe (1. kapitola – Musíme být tím, koho chceme znát?); jaká je povaha Já jako určité entity a co jsou nutné vlastnosti sebevědomého Já (2. kapitola – Potřebujeme jiné, abychom byli sami sebou?); jaká je podstata lidské kultury a společnosti ve vztahu k individuálnímu jednání (3. kapitola – Dělají z nás to, co jsme, naše kultura nebo společnost?); relativismus jako takový a ontologická povaha rozdílnosti (4. kapitola – Žijí lidé

různých kultur v různých světech?); mechanismy dávání smyslu praktickému jednání v každodenním uvažování, problém racionality (5. kapitola – Musíme předpokládat, že jsou jiní racionální?); vztah kauzálního, rozumějícího a kritického přístupu (kritická teorie, dekonstrukce) v sociálně vědní snaze o transkulturní porozumění (6. kapitola – Musíme jiné chápat z jejich vlastního hlediska?); co je to „význam“ chování, kterému chceme porozumět (7. kapitola – Je význam chování jiných dán tím, co tímto chováním míní oni?); role historie v sociálních vědách a při vysvětlování sociálních jevů (8. kapitola – Je naše chápání jiných nezbytně historické?); problém jazykového sociálního konstruování (9. kapitola – Žijeme příběhy nebo je pouze vyprávíme?); možnost a povaha objektivní pravdivosti poznání v sociální vědě (10. kapitola – Můžeme jiným rozumět objektivně?); sebereflexe sociální vědy, její role ve společnosti (11. kapitola – Závěr: Čemu nás může naučit multikulturní filozofie sociálních věd?).

Multikulturalismus není pouze sociologický či sociálně vědní pojem, ale široce přijímaný koncept přesahující hranice sociální vědy. Toto multikulturní vědomí radikální plurality se projevuje (alespoň deklarovanou) úctou k jiným a kulturní jinakosti, kritikou totalitárních univerzalistických nároků, apod. Takovýto široce přijímaný multikulturalismus zdůrazňující právo na to být jiný a oslavující rozdílnost je ale podle Faye krátkozraký a ve svých důsledcích nefunkční.

„I když chci být k relativismu a multikulturalismu chápaném jako oslava rozdílnosti spravedlivý, chci také ukázat, jak se tyto přístupy ve svém běžném pojetí samy oslabují a popírají. Místo nich navrhuji novou koncepci sociálních věd v kontextu nové koncepce multikulturalismu – koncepci, které zde říkám „interakcionismus“ (11. kapitola).“ (Fay 2002: 19)

Např. politické nebezpečí multikulturalismu jako oslavy rozdílnosti (kultur, idejí, hodnot, atp.) spočívá zejména ve dvou extrémech – „kalifornizaci“ (lhotejnost komentu-

ující krutosti světa pouze zabručení „no a co“) a „balkanizaci“ (agresivní separatismus a antagonismus). V politickém řešení problematiky menšin vede takto chápaný multikulturalismus ve svém důsledku v nalezení řešení buď v asimilaci nebo separaci. Fayův interakcionismus takového dichotomické řešení buď a nebo, v rovině sociální teorie i praxe nahrazuje řešením dialektickým, či dialogickým. Pro vysvětlení interakcionismu používá Fay pěknou kulinářskou metaforu guláše, „v němž různé ingredience mění při vaření svou individuální příchuť a strukturu, přitom však nepřestávají být evidentně odlišnými entitami.“ (Fay 2002: 277)

V 11. kapitole, kde autor představuje své interakcionistické pojetí sociální vědy, lze nalézt také metateoretické shrnutí přístupu, který používá při řešení jednotlivých dilemat (kapitoly 1–10) vznikajících ve snaze porozumět jednání jiných i jednání vlastního.

Interakcionistické, tj. dialogické či dialektické řešení teoretických problémů prezentovaných v knize se děje následujícím způsobem. V názvu kapitoly je problém představen formou otázky říkající si o odpověď ano/ne, buď a nebo, potom jsou představeny teze a antiteze v podobě protichůdných paradigmatických přístupů a následuje syntetizující (interakcionistické) řešení daného dilematu. Není samozřejmě možné zde představit všechny problémy, pokusím se tedy přiblížit způsob Fayova myšlení na příkladu, který se vztahuje ke klíčovému otazníku relativistické epistemologie – objektivní vědecké pravdě (10. kapitola – Můžeme jiným rozumět objektivně?).

V 10. kapitole autor představuje jako tezi své dialektiky epistemologický objektivismus – „Stručně řečeno, objektivismus je možno definovat jako tezi, že realita existuje „o sobě“ nezávisle na myslí a že tato realita je poznatelná jako taková.“ (Fay 2002: 238) – a ukazuje, na komplexu jakých idejí stojí. Objektivismus zahrnuje podle Faye realistickou ontologii (neměnná realita existuje nezávisle na věděni), pozitivistickou epistemologii (fakty lze odhalit empirickou metodou),

korespondenční teorii pravdy (věty jsou obrazy faktů) a vědeckého pokroku a axiologie nestrannosti. Pro člověka, který se přimyká k této epistemologické pozici v kontextu multikulturní zkušenosti, je jediným přesvědčivým stanoviskem relativistický názor, že nikdy nemůžeme vystoupit ze svých předsudků.

Jako antitezi objektivismu staví tzv. falibilismus, podle něhož „Jakákoli teorie, již věříme, dokonce i taková, u níž máme ty nejlepší důvody jí věřit, může být nepravdivá.(...) jistota je něco, co nám věda nemůže nabídnout.“ (Fay 2002: 247) Falibilismus se podle autora opírá o důkazy paradigmatické a hodnotící povahy veškerého vědění, které jsou v souladu s převládajícím sociálně konstruktivistickým paradigmatem v sociálních vědách a boří tak některé základní premisy objektivismu. Dále ukazuje, že falibilismus sice není neslučitelný s realismem, ale že v jeho rámci ztrácí představa nezávisle existující objektivní struktury světa smysl. Falibilismus ukazuje naše teorie, jako různé mapy reality, které jsou do značné míry výsledkem naší vlastní perspektivy, obrazotvornosti a potřeb, nikoli nutným důsledkem správného (vědeckého) pozorování a zobrazování reality a stejně tak je to s hodnocením a ověřováním těchto map, tj. určením, která z map je lepší než jiná.

Fayovy syntetické závěry jsou obsaženy v jím propagovaném přístupu kritické intersubjektivitě. Přistupuje na argumenty falibilismu a objektivita podle něj nemůže být kvalitou myšlenek, která by z nich činila obraz toho, co existuje nezávisle na nich. Má-li objektivita zůstat ideálem vědeckého zkoumání (objektivistická axiologie nestrannosti vědeckého zkoumání), potom musí být přesunut důraz ze substantivní adekvátnosti na adekvátnost procedurální. Protože jediné, v co můžeme v otázce kvality teorií doufat, je, že naše přesvědčení jsou lepší než přesvědčení alternativní, musíme zajistit střety odlišných perspektiv. Objektivitě zkoumání potom může zajišťovat jediné jeho poctivost založená na důsledné kritice vlastní teorie

v dialogu s alternativními teoriemi. Takto pojímaná objektivita zkoumání je v podstatě sociálním procesem ustavičné kritiky.“ (Fay 2002: 252) Proto Fay užívá pojmu „kritická intersubjektivita“.

Důležité v tomto kontextu je, že objektivita chápána jako kritická intersubjektivita na rozdíl od objektivismu nevyžaduje, aby badatelé opustili všechna svá předem přijatá východiska. Z takto chápané objektivitě nevyplývá nutně pravda a objektivita ani nepředpokládá shodu, ale vyplývá z ní požadavek dvojí odpovědnosti. Jednak tato objektivita vyžaduje uznání svých intelektuálních a politických závazků a dále po badatelích chce, aby vzali do úvahy sociální situovanost svých zkoumání. Výsledek svých úvah o objektivitě shrnuje Fay na závěr kapitoly takto:

„Můžeme tedy jiným objektivně rozumět? Ne, je-li objektivita pojímána objektivisticky ve významu „jací jsou o sobě“, avšak ano chápeme-li objektivitu falibilisticky, což znamená „vstřícně, odpovědně, s očima otevřenými k faktům a s touhou po kritice“.“ (Fay 2002: 262)

„Takto chápaný multikulturalismus tedy neústí do uzavřených mikrosvětů relativismu, ale na interaktivní forum falibilismu.“ (Fay 2002: 261)

Po formální stránce je kniha uspořádána do přehledné podoby, každá kapitola obsahuje na konci shrnutí na dvě až čtyři strany. Za každou kapitolou je netradičně řešený seznam použité a další doporučené literatury, v němž autor formou plynulého textu stručně komentuje existující literaturu k danému tématu. Čtenáři tak velmi poskytnou cenné vodítko jak pro případné další studium, tak pro zařazení si Fayovy práce do širšího teoretického kontextu. Co se toho týče, Fayova kniha lze i přes obrovskou pestrost použité a komentované literatury zařadit k silnému proudu jazykového sociálního konstruktivismu, vycházejícího z Wittgensteina a pragmatismu (zejména v pojetí lidské subjektivitě), opírá se často o práci analytických filozofů (Davidson, Quine, von Wrigth). Svým důrazem na dialogickou povahu vědění a kultury

doplňenou o etický rozměr (např. odpovědnost) se dostává blízko pozicím postanalytické filozofie (Rorty) a MacIntyrovy etiky.

Ne se všim musí čtenář souhlasit, např. s pojetím nejazykového významu (1. kapitola), vzhledem k aktualizaci problémů v kontextu multikulturalismu by bylo vhodné v knize zmínit stručně jeho rozličnou tematizaci v sociálních vědách, nebo jeho kritiku (např. Rorty). To jsou však jen kosmetické vady na kráse, nikoli důležitý nedostatek.

Fayovu knihu lze doporučit studentům sociálních věd, protože přináší komplexní přehled o aktuální diskusi problematiky epistemologie sociálních věd. Je však třeba zdůraznit, že překračuje rámec přehledové učebnice a do této diskuse se také aktivně zapojuje. Dílo lze doporučit také všem badatelům, protože nabízí řešení teoretických problémů se kterými se sociální vědec v praxi setkává. Např. může pomoci ujasnit vztah nehodnotící a kritické pozice v sociologickém výzkumu, apod. Konečně je možné Fayovu práci doporučit také čtenářům mimo okruh sociálních věd, protože se vztahuje k problémům plynoucím z multikulturní životní zkušenosti i jednoduše proto, že je dobře napsaná.

Dušan Janák

Nancy Fraserová, Axel Honneth:
Přerozdělování nebo uznání?

Praha, Filosofia 2004, 336 s.

V českém překladu se nyní dostává ke čtenářům kniha, jejímiž autory jsou dvě výrazné osobnosti současné kritické teorie. Zatímco dílo severoamerické sociální a politické teoretičky Nancy Fraser dosud není v českém prostředí snadno dostupné, s dílem německého sociologa a filosofa Axela Honnetha již měla česká odborná i širší veřejnost možnost seznámit se v několika přeložených statích. Ojedinelost tohoto teoretického počínu spočívá zejména v dialogickém charakteru knihy, kde na sebe postupně ve dvou krocích

oba autoři reagují a předkládají své pojetí teorie společnosti, morální teorie a jejich zakotvení v širším rámci normativní koncepce spravedlnosti. Široký záběr obou autorů tedy rovněž umožňuje interdisciplinární přístup k analýze politických a sociálních problémů v současných pozdně kapitalistických společnostech, který oba autoři v souladu s tradicí kritické teorie ve svých úvahách akcentují.

Naléhavost různých „bojů za uznání“ je v současné fázi globalizujícího se kapitalismu stupňována transkulturní výměnou, pluralizací hodnot a z toho plynoucím sklonem chápat sociální identity a difference politicky. Oba autoři se shodují na zásadním postavení pojmu „uznání“ pro morální teorii, která si klade za cíl pochopit sociální problémy naší doby. Nancy Fraser nicméně namítá, že tento klíčový pojem sám o sobě nemůže postihnout všechny sociální boje proti nespravedlnostem a je tudíž nezbytné reflektovat jeho vztah k „přerozdělování“. Tento druhý pojem byl akcentován zejména ve „fordistickém“ období egalitárními teoriemi distributivní spravedlnosti, které se odvolávají na univerzalistické normy a do značné míry se vyznačují přehlížením otázek difference, tedy otázek vztahujících se k uznání. Oběma autory sdílená základní premisa nutnosti redefinice vztahu mezi přerozdělováním a uznáním se stala prvotním impulsem ke vzniku této knihy. V prvních dvou oddílech zde nejprve Nancy Fraser a poté Axel Honneth předkládají svou vlastní verzi přiměřené teorie spravedlnosti, která by v sobě obsáhla jak boje v oblasti přerozdělování, tak boje v oblasti uznání. V navazujících dvou oddílech každý z nich přímo reaguje na podněty a kritiky druhého partnera/ky a znovu probírají výhody a nevýhody obou přístupů na třech rovinách: na rovině morální teorie, sociální teorie a politické analýzy.

V prvním oddílu této rozpravy představuje své pojetí Nancy Fraser. Ve svých úvahách vychází z předpokladu, že oddělení požadavků vztahujících se k egalitární politice přerozdělování od požadavků zaměřených na

kulturní uznání vytváří v teorii spravedlnosti zavádějící protiklady mezi multikulturalismem a sociální demokracií a fakticky je tak bráněno odstranění nebo alespoň zmírnění komplexních společenských nespravedlností. Fraser proto navrhuje dvoudimenzionální teorii spravedlnosti, která poskytuje jednotný rámec pro přerozdělování i uznání, tyto dvě kategorie jsou chápány jako dvě různé dimenze spravedlnosti, čímž je pojetí spravedlnosti rozšířeno natolik, že může zahrnout jak objektivní podmínky, tj. rozdělení materiálních zdrojů zaručující členům společnosti nezávislost a rovný hlas, tak intersubjektívni podmínky, tj. institucionalizované kulturní hodnotové vzorce zaručující členům společnosti rovný respekt a rovné šance. Normativním jádrem dvoudimenzionální teorie spravedlnosti je pro ni princip participační parity, která by členům společnosti poskytovala rovný společenský status a umožnila by jim spolu navzájem jednat jako rovný s rovným.

Aby bylo možné zahrnout paradigma přerozdělování a paradigma uznání do jednoho všeobslhlého normativního rámce, je třeba podle Fraser chápat uznání jako záležitost statusu, tedy spravedlnosti, nikoli jako záležitost sebeuskutečnění jak je tomu v Honnethově teorii uznání. Uznání je zde chápáno jako základní předpoklad lidského blaha, neboť zneuznání narušuje osobní identitu a sebehodnocení jedince. Proti takovému identitnímu modelu uznání Fraser klade statusový model uznání, kde je zneuznání chápáno jako institucionální vztah podřízenosti udržovaný institucionálními kulturními hodnotovými schémata, které zabraňují rovné participaci na společenském životě. Statusový model se snaží zrovnoprávnit relativní postavení aktérů v rámci statusové hierarchie společnosti, nikoli léčit psychické újmy a narušenou subjektivitu jako Honnethův identitní model. V neposlední řadě podle Fraser její návrh rovněž lépe vyhovuje podmínkám hodnotového pluralismu, neboť se neopírá o nějaké vládnoucí etické pojetí dobrého života, ale jako deontologický princip si klade za normativní ideál participační rovnoprávnost,

tedy možnost interakce s rovnými šancemi v podmínkách hodnotového pluralismu.

Na úrovni sociální teorie Fraser navrhuje východisko perspektivního dualismu, které podle ní umožňuje uchopit kauzální interakce mezi nespravedlivým rozdělováním a nedostatečným uznáním ve společnosti pozdněmoderního kapitalismu globalizace a rovněž zohlednit rozlišení statusu jako určité struktury intersubjektívni podřízenosti a třídy jako určité struktury objektivního znevýhodnění. Hospodářství a kultura jsou pojímány jako dvě analytické perspektivy, ze kterých jsou zkoumány jak požadavky sociální rovnosti, tak požadavky kulturního uznání, což umožňuje zohlednit jejich praktické propojení a konceptuální neredukovatelnost. Dvě dimenze nespravedlnosti – ekonomická a kulturní tedy z pozice perspektivního dualismu představují dva analyticky samostatné aspekty sociálního řádu, z jejichž hledisek jsou posuzovány všechny sociální praktiky, čímž lze odhalit kulturní vlivy na formálně ekonomické procesy a ekonomické vlivy na formálně kulturní praktiky a čelit tak nezamyšleným důsledkům nároků na přerozdělování na vztahy uznání a naopak.

V druhém oddílu knihy přebírá slovo Axel Honneth a nabízí alternativní přístup v protikladu k perspektivnímu dualismu Nancy Fraser. Kategorii uznání chápe jako klíčový pojem, který je schopen v dostatečně diferencované podobě zahrnout rovněž nespravedlnosti spojené s ekonomickým přerozdělováním. Inspirován Hegelovou filosofií Honneth formuluje tříčlennou koncepci uznání s odkazem na historické vyčlenění tří sfér uznání, které se vždy řídí specifickým normativním principem. Na úrovni intimních vztahů se rozvíjí sféra lásky, v níž dominují postoje péče a lásky jako druh citového uznání, na úrovni právních vztahů se vyčleňuje sféra práva, která je řízena normativními idejemi právní rovnosti a rovného respektu k autonomii osob, a konečně na úrovni sociálních vztahů figuruje sféra sociálního ocenění, která je ovládána principem výkonu a v jejímž rámci lze podle Honnetha temati-

zovat otázky spojené s přerozdělováním. Podle něj byla nespravedlnost vždy spojována s dimenzí uznání a konceptualizována s ohledem na pocity narušeného uznání, narušené úcty či důstojnosti ať už šlo o nespravedlnosti spojené s ekonomickou nebo kulturní dimenzí. Jinými slovy kapitalistickou společnost chápe jako určitou vývojovou fázi řádu odstupňovaných vztahů uznání. Normativním jádrem jeho teorie jsou očekávání spjatá se vzájemným uznáním, která se zaměřují na principy institucionálně zakotvené v historicky etablovaných, ale vyvíjejících se rádech uznání. Honneth odmítá označení vlastního přístupu jako kulturní monismus, jak to naznačuje Fraser, nicméně za základní pojem své teorie považuje uznání a tudíž připouští, že jeho přístup by případně mohl být chápán jako morálně-teoretický monismus, který odhaluje morální bázi konsensu vyžadovanou pro reprodukci kapitalistických společností. Sociální konflikty je třeba dle něj chápat s odkazem na dosažené principy vzájemného uznání, motivační základ těchto bojů potom vychází z morální zkušenosti a přesvědčení, že ospravedlněná normativní očekávání spjatá s jednotlivými principy uznání nejsou v praxi dostatečně naplňována.

Z výše uvedeného vyplývá, že Honneth boje v oblasti přerozdělování pojímá jako boje o přehodnocení vládnoucích definic výkonu, ovšem vzhledem k možnostem institucionálního propojení jednotlivých principů uznání zde dochází rovněž k uplatňování principu právní rovnosti a tedy mobilizaci právních argumentů. Význam právně zakotvených možností sebeuskutečnění individua proniká do obou dalších sfér uznání a prostřednictvím normativního převisu platnosti, který je právě pro sféru práva nejjasněji identifikovatelný, působí jako emancipační a zrovnoprávňující síla zlepšující podmínky utváření individuální identity i v dalších sférách uznání. Díky těmto normativním převisům platnosti je možné vyžadovat uznání dalších diferencí a skutečností dosud nezohledňovaných, případně požadovat odstranění specifických překážek individuálního

sebeuskutečnění a normativně tak ospravedlnit požadavky potenciálně přispívající k rozšíření vztahů uznání. Honnethova teorie tedy obsahuje jak synchronní diferenciaci typů uznání (láska, právo a hodnocení výkonu), tak diachronní část, která vysvětluje historický vývoj jednotlivých sfér uznání. Vývojový potenciál přiznává všem třem typům uznání, nicméně zaměřuje se zejména na druhý a třetí stupeň uznání, tj. postupnou individualizaci a egalizaci ve sféře práva a proces deformalizace a zobecnění principů hodnocení výkonu. V koncepci Nancy Fraser spatřuje Honneth zásadní nedostatek v tom, že dostatečně nezohledňuje právní zrovnoprávnění, které ona v rámci své dvoudimenzionální teorie spravedlnosti nechápe jako samostatnou dimenzi.

Zatímco Fraser spojuje uznání s kulturní dimenzí společnosti, Honneth upozorňuje na širší obsah tohoto pojmu a odmítá jeho jednostranné spojení s „politikou identity“, neboť jak již bylo řečeno sociální boje jsou motivovány morální zkušeností nedostatečného uznání a vznášené požadavky mohou mít tedy právní, politickou nebo kulturní povahu. Nadto současné požadavky, které jsou zahrnovány pod hlavičku „politiky identity“ tvoří nesourodý soubor pochopitelný v normativním horizontu existujícího řádu uznání, tedy jako aplikaci principu rovnosti nebo přehodnocení stávajícího principu výkonu. Honneth nicméně uvažuje o možnosti překročení právního rámce principu rovnosti a ustanovení dalšího principu uznání, který by vyžadoval uznání příslušníka nějaké kulturní menšiny a uznání jeho kultury jako něčeho, co má hodnotu samo o sobě. Přiklání se však k názoru, že ve většině požadavků „politiky identity“ jde pouze o inovující použití zásady rovnosti.

Fraser s Honnethem se shodují v zásadě na třech rovinách vzájemného sporu. Na první úrovni je to neshoda ohledně empirického vztazného bodu teorie, jinými slovy ohledně způsobu usměrnění teorie ve vztahu k sociální realitě jakožto imanentního ospravedlnění kritiky. Na druhé rovině je to spor o koncep-

tualizaci sociálního řádu kapitalismu a v jeho rámci určení místa kultury. Jako třetí rovinu sporu vyzdvihují otázku normativního základu kritické teorie. Podle těchto tří bodů pak oba strukturuji své příspěvky v druhé části knihy.

Poté, co bylo podrobeno kritice paradigma práce a zpochybněno výsadní postavení dělnické třídy jako nositele imanentního kritického postoje, začala být problematizována otázka revolučního subjektu a metafyzicky určeného aktéra emancipace, s čímž se do jisté míry vyrovnávaly všechny pozdější návrhy teorie společnosti. Fraser tuto roli empirického vztazného bodu připisuje populárním pojetím spravedlnosti, která podle ní vytvářejí nesubjektivní diskursivní formace, jež zprostředkovávají společenskou kritiku a sociální protest. Oproti Honnethovi, který podle Fraser příliš ulpívá na subjektivních motivacích a předpolitické zkušenosti, akcentuje potřebu diskursivního zkoumání těchto populárních norem, jež zaujímají místo imanence, zároveň jsou ale otevřeny historické transformaci a mohou tedy transcendovat svět, z něhož pocházejí. Nepředstavují ale rozhodně žádný neměnný základ, z perspektivy morální a sociální teorie musí být stále podrobovány objektivnímu ověřování jejich přiměřenosti. Přístup Fraser Honneth kritizuje za krátkozraký aktualismus, který odhlíží od každodenních, dosud politicky netematizovaných sociálních nespravedlností, stává se tak poplatným existujícím sociálním hnutím a udržuje současnou úroveň sociálních konfliktů bez možnosti jejich přesažení a redefinice. Honneth ve své teorii vychází z odlišných východisek, emancipační potenciál vkládá do pocitů zneuznání a ponížení. Sociální integrace společnosti je podle něj utvářena určitými formami vzájemného uznání, v případě nedostatečného naplnění s nimi spjatých očekávání vznikají pocity zneuznání a sociálního bezpráví, které jsou motorem společenských změn, neboť dosažení sociálního uznání je nepostradatelné nejen pro individuální sebeuskutečnění, ale zároveň i pro reprodukci společnosti. Nicméně popírá námitku vzne-

senou ze strany Fraser, že tyto morální pocity ponížení chápe jako něco daného a ahistorického, neboť normativní očekávání, z nichž plynou pocity zneuznání, jsou spjaté s historicky ustavovanými principy uznání, které utvářejí daný společenský řád. Podle Fraser Honneth upadá do psychologismu přeceňováním subjektivní zkušenosti, která není přístupná kritickému přezkoumání, čímž si zachovává přílišný odstup od politických rozepří současnosti.

Podnětnou rovinu sporu představují rovněž úvahy o normativním zakotvení teorie spravedlnosti. Podle Fraser nelze ve společnosti hodnotové plurality zakládat teorii spravedlnosti na etickém pojetí „dobrého života“, které nemůže být nikdy dostatečně obecné, aby do sebe zahrnulo širokou škálu odlišných životních forem a hodnot koexistujících v pozdně kapitalistických společnostech. Teorii spravedlnosti slučitelnou s pluralitou představ o dobrém životě, lze podle Fraser artikulovat pouze deontologicky, což umožňuje respektovat rovnou autonomii a morální hodnotu druhých, tedy jak těch, kteří sdílejí danou představu, tak i těch, kteří ji nesdílejí. Hlavní normativní zásadou je pro Fraser participační parita, rovná autonomie je tedy spojována se statutem plnoprávného partnera v sociálních interakcích, což znamená, že musejí být odstraněny takové institucionalizované vzorce hodnocení a reprezentace, které znevažují některou odlišnost, např. třídní, genderovou, rasovou nebo sexuální a brání tak možnosti usilovat s rovnými šancemi o společenskou úctu. Normativní princip participační parity nevyžaduje etické hodnocení společenské participace, zúčastněným pouze zajišťuje příležitost ke svobodné volbě a možnost rozhodovat se podle vlastních měřítek. Fraser tedy formuluje dvoudimenzionální teorii spravedlnosti, která zohledňuje dimenzi uznání i dimenzi přerozdělování a jejímž normativním cílem je deontologický ideál participační parity. Honneth jednoznačně kritizuje snahu Nancy Fraser zavést ideál participační parity bez určitého teleologického východiska a představy dobra. Zdůrazňuje ta-

ké, že její teorie spravedlnosti je pluralitní pouze zdánlivě, neboť jde ve skutečnosti o jediný cíl, kterého lze dosáhnout dvěma způsoby. Ačkoli cíl sociální spravedlnosti chápou oba teoretici obdobně, tedy jako vytvoření sociálních poměrů, v nichž mohou jednotlivci veřejně praktikovat své životní cíle jako plnohodnotní partneři, Honneth váže svou koncepci spravedlnosti na slabou představu dobra. Normativním jádrem jeho koncepce jsou tři rovnocenné principy spravedlnosti (láska, rovné zacházení a sociální ocenění) vycházející z historicky se vyvíjejícího řádu uznání, prostřednictvím nichž jsou jedinci poměřováni svými potenciálními vlastnostmi (potřebou, autonomií a výkonem). Definuje tudíž synchronní a diachronní tripolární teorii spravedlnosti, která se opírá o teorii identity v tom smyslu, že možnost sebeuskutečnění individuální autonomie chápe jako výsledek zkušenosti sociálního uznání podle institucionálně formovaných principů. Fraser ale jeho koncepci vidí jako monistickou, neboť do centra zájmu staví pouze kategorii uznání.

Předkládaná kniha nabízí čtenáři bezesporu ojedinělou snahu ve vzájemném dialogu oživit projekt kritické teorie a nově tak uchopit souvislosti teorie a praxe. V rozsáhlém interdisciplinárním rámci jsou zde diskutovány aktuální problémy morální teorie, sociální teorie a politické analýzy ve snaze systematicky porozumět současné společnosti a jejím sociálním bojům. Prvotní diskusi o vztahu přerozdělování a uznání lze proto v nejhlubší rovině chápat jako pokus vytvořit společný rámec, v němž by bylo možné konceptualizovat současné kapitalistické společnosti v podmínkách multidimenzionálního procesu globalizace.

Závěrem bych učinila ještě několik poznámek k českému překladu. Vzhledem ke složitě konstruovanému jazyku, který Fraser i Honneth používají k výkladu svých teoretických stanovisek, je český překlad velmi dobrý. Přestože se v této oblasti nelze opřít o ustálené české termíny, podařilo se překladatelům převést terminologii do češtiny bez nepřesností a posunů významu, čímž ne-

sporně přispěli k rozšíření české terminologie sociologické, politologické, filosofické a psychologické teorie. Lze tedy jen doufat, že se v českém překladu představí také další práce inspirativního díla Nancy Fraser i Axela Honnetha.

Zuzana Uhde

Pozn. aut.: Nakladatelství se přiklonilo k přechýlení příjmení Nancy Fraser podle českého jazykového úzu, v textu recenze nicméně uvádím v souladu se svým přesvědčením o nevhodnosti přechylování cizích jmen v českých překladech reálné příjmení autorky.

Robert B. Reich: *V pasti úspěchu: Diagnóza kapitalismu 21. století*

Prostor, Praha 2003, 424 s.

Ačkoli jméno Roberta B. Reicha nepatří v českých sociálněvědních vodách mezi nejskládanější, není zde zcela neznámé. Bývalý ministr práce Spojených států, který zastával úřad v době Clintonovy vlády, obdržel v roce 2003 cenu nadace Vize 97 z rukou Václava Havla za „významné rozšíření lidského obzoru, poukázání na méně známé jevy a souvislosti, pomoc vělenit výsledky vědy do obecné kultury a prohloubit alternativy lidského pohledu na svět, kosmos a základní otázky bytí“. Ekonom Reich, který svůj profesní život zasvětil problematice práce, je ceněn zejména za významné konkrétní politické aktivity v boji proti marginalizaci a exkluzi na trhu práce, kterými se zároveň teoreticky zabýval ve svých knihách.

V širších souvislostech se problematikou práce zabývá taktéž ve své zatím poslední knize, která se dočkala svého českého překladu. Jeho kniha v originále nazvaná *The Future of Success: Working and Living in the New Economy* se snaží z ekonomického úhlu pohledu proniknout do podstaty fungování podnikání a obchodu v nezadržitelně akcelerovaných podmínkách a zároveň prozkoumat souvislosti a důsledky, které působí na mnohé aspekty každodenní lidské existence

a fungování sociálního systému. I když se Reich sám vyhýbá použití termínu občanské společnosti, důsledky fungování práce v nové ekonomice vnímá jako způsobující erozi mezilidských vztahů a rodiny, občanské solidarity a zároveň působící zvyšování nerovnosti a izolaci znevýhodněných sociálních skupin. Důležitou část knihy průběžně zaujímá analýza fungování institucí tradičně považovaných za základ občanského sektoru – charity, nadací a dalších neziskových organizací, které jsou již nuceny následovat modus operandi komerčních korporací.

Reichovo přemýšlení o „pasti úspěchu“ se nese v poměrně přímočarém duchu. Pojmem „nové ekonomiky“ Reich charakterizuje nastupující realitu fungování ekonomických subjektů a pracovní síly v podmínkách globalizace a rychlého rozvoje technologií, zejména komunikačních. Právě vysoce rozvinuté komunikační technologie a jimi umožněnou rychlou dostupnost relevantních informací považuje Reich za zdroj zrychlování pohybu v prostoru trhu. Protože elektronické sítě umožňují okamžité spojení a rychlé získávání jakýchkoli informací, ocitají se podnikatelské subjekty v tvrdé vzájemné konkurenci. Neboť spotřebitelé chtějí získat za své peníze co nejvyšší užitek za co nejméně peněz a mají možnost okamžitého srovnání výhodnosti nabídek, musí firmy snižovat náklady na co nejnížší míru, aby udržely svou konkurenceschopnost. To se však neodehrává jen na konci produkčního řetězce, ale na všech subdodavatelských úrovních. Všechny subjekty, které mají své dodavatele, jsou tlačeny k minimalizaci cen těmi subjekty, které jsou o úroveň výš v dodavatelském řetězci. Internet umožňuje okamžité srovnávání parametrů a cen výrobků, tudíž dodavatel neschopný udržet si konkurenční náskok či alespoň svou konkurenci dohánět přichází o zakázky a postupně zaniká. Rozdílem mezi starou a novou ekonomikou je podle Reicha zejména vyostřený tlak na lepší, rychlejší a levnější provedení produktu.

Vyostřený konkurenční boj má podle Reicha výrazný vliv na proměnu statusu prá-

ce pro zaměstnance. Práce přestává být jistotou. Za účelem minimalizace výrobních nákladů kladou korporace důraz na zeštíhlení zaměstnaneckého aparátu na nejnížší možnou míru a slova downsizing a outsourcing se stávají klíčovým označením strategie pro získávání nebo udržování konkurenceschopnosti. Firmy se snaží mít co nejméně kmenových zaměstnanců a výkon určitých úkolů přesouvají na více specializované subdodavatele. Proto se zvyšuje míra zaměstnávání jen na určitý projekt a dobu určitou a smlouvy o provedení konkrétní práce či díla. I subdodavatelé dočasných pracovníků fungují jako zprostředkovatelé a kontrakt s pracovníkem uzavírají jen pro dobu výkonu úkolu, pro který je najat. Reich tvrdí, že takto jsou nuceny se chovat i neziskové organizace, nadace a charity, které spolu bojují o přízeň sponzorů a donátorů. I ony jsou nuceny minimalizovat náklady a zefektivnit vynakládání prostředků svých dárců, kteří mají možnost srovnávat využívání peněz mezi organizacemi podobného typu.

Novou ekonomiku tedy necharakterizuje růst nezaměstnanosti. Reich odmítá myšlenku zmenšování objemu pracovních příležitostí, ale podtrhuje zvyšování nejistoty zaměstnanců, kteří jsou nuceni k fluktuaci mezi dočasnými pracovními angažmá. Trvalý úvazek s perspektivou stálosti, růstu ve firmě a hierarchii a průběžného zvyšování platu přestává být na rozdíl od staré ekonomiky běžný a standardní. Nejistota zaměstnance o zítřku na trhu práce je pak doprovázena politikou každodennosti v dikci motta „kuj železo, dokud je žhavé“. Pokud jedinec získá dobrou práci, která mu přináší relativně mnoho peněz, nasedá do rychlovlaku vysokého pracovního nasazení, ač by aktuálně tolik peněz nepotřeboval. Je ovšem potřeba zajistit si živobytí pro dobu potenciální nezaměstnanosti či zaměstnání, které takový výdělek poskytovat možná nebude: „v tom také spočívá jedna stránka nové práce, o které se příliš nemluví, ale ovlivňuje skoro všechny (...) a nutí je k tomu, že dnes pracují víc, než by normálně bylo zapotřebí, aby mohli za-

platit zítřejší účty“ (s. 210). K vysokému pracovnímu nasazení a tempu je zaměstnanec zároveň tlačěn konkurencí ostatních dostatečně schopných lidí, kteří jsou v boji o lukrativní pozice připraveni dotyčného předčit. Být napřed před konkurenty není pouze součástí politiky firmy, ale i zaměstnance a zpomalit znamená odepsat se.

Reich má za to, že se vytrácí poklidnost modernity, v rámci které se Schumpeter děsil nehybné atmosféry byrokraticky řízených podniků, které nedovolovaly, a nebyly k tomu ani nuceny, významnější inovace a změny. Nyní jsou však kontinuální inovace jednou z mála možností přežití podnikatelského subjektu, který je pronásledován dravou konkurencí. Poklidnou atmosféru občasných a pouze kosmetických úprav produktů vystřídal frenetický hon za inovací. Tento základní rys podnikání v nové ekonomice postavil na výsluní pozice, které svou kreativitou a invencí přinášejí firmám nejvyšší zisky. Není již ceněn Riesmanův organizační člověk řízený zvnějšku, svědomitý a poslušný, ale člověk, který vyčnívá, ohromuje a překvapuje. Poptávka po tvůrčích pracovnících inovátorech roste, zároveň právě na ně je vyvíjen největší tlak – jsou oni, kdo je nejlépe placen a těší se nejvyšší prestiži, zároveň je právě na nich závislý úspěch firmy a nemožnou si tudíž dovolit stagnovat. Přestože inovátoři a kreativci mají klíčový význam, jejich pracovní angažmá není definováno loajalitou. Podle Reicha je loajalita v obchodu či zaměstnaneckém vztahu krajně podezřelá a dlouhotrvalost svazku indikuje slabý proud inovace. Proto firmy obsazení klíčových pozic často obměňují, zároveň zaměstnanci se nezdrahají odejít za lepší nabídkou. Důvody pro vyhazov z práce se však od doby modernity změnil: „člověk vyhozený z práce může být i dnes našťvaný nebo se může cítit ponížený, ale už se nepředpokládá, že by to byla jeho chyba. Lidé jsou stále častěji vyhazováni z důvodů, které nemají nic společného s jejich selháním“ (s. 145).

V Reichově pohledu je „postzaměstnaní“ vymežitelné vůči jeho předchůdci z éry

modernity skrze konec trvalých zaměstnaneckých úvazků, nutnost neustálého vysokého pracovního úsilí, poklesem příjmů s rostoucím věkem zaměstnance, stíráním rozdílů mezi domovem a prací. Klesá zároveň smysl právní ochrany zaměstnanců, kteří jsou tlačeni k práci jako samostatně výdělečně činní, kdy jsou nakonec spíše zaměstnanci zákazníka a organizace vystupuje spíše jako zprostředkovatel kontraktu. Významným rysem změny je podle Reicha také prohlubování nerovností, která začíná nerovností příjmů. Nejrychleji se zvyšují příjmy bohatých, zatímco významně klesají u zaměstnání, jejichž vykonavatelé jsou snadno nahraditelní. Rostou možnosti a výhody pro talentované, schopné a ambiciózní lidi, zhoršují se však pro ty druhé, a to v absolutním smyslu.

Důsledky tlaku na výkon, nejistoty na trhu práce a v zaměstnání na osobní, intimní a rodinný život jsou nasnadě. Zejména rodina přichází o své funkce a stává se korporací, která deleguje své kdysi tradiční funkce na subdodavatele jako pečovatelské a jiné organizace poskytující osobní služby. Důvodem není podle Reicha sobectví a přílišný individualismus, ale racionální kalkulace zisků a nákladů na výkon rodinných funkcí. U kreativních pracovníků a manažerů je ušlý zisk z času, který by místo práci věnovali rodině tak vysoký, že téměř přestává být dilematem, čemu dát přednost. Zejména pak s ohledem na nejistotu, jak dlouhé trvání bude lukrativní zaměstnání mít.

Ekonomická racionalita je také podle Reicha důvodem, proč se rozevírají nůžky mezi bohatými a chudými, mezi privilegovanými a marginalizovanými. Situace chudých se měřitelně zhoršuje nikoli proto, že by tak byl naplánován systém, ale proto, že se privilegované skupiny vzdělaných a zdravých snaží maximalizovat své dobro. Disponující svobodou volby přátel a společenství, akteři se snaží dostat do těch lepších segmentů lidí a vyvarovat se těch horších. Vzájemná segregace tříd začíná výběrem bydliště a sousedství, u dětí pak pokračuje výběrem školy a snahou vyhnout se školám, kde by jejich intelektuál-

ní rozvoj mohl být bržděn slabšími spolužáky. Nezamýšleným důsledkem snahy o vlastní dobro, respektive dobrou budoucnost pro své vlastní potomstvo je, že vznikají deprivovaná homogenní sousedství a izolované školy se slabšími dětmi. Marginalizace a segregace určitých skupin nastává, aniž by po ní někdo přímo toužil, ale kontakt s těmito skupinami může pro privilegovanější jedince jednoduše znamenat snížení osobních šancí v budoucnosti. Maximalizace vlastního zisku vede k zhoršení situace chudých, jejichž možnosti tím klesají. Reich pro ilustraci tohoto mechanismu používá metaforu logiky pojištění u pojišťných systémů, který se snaží vyvarovat rizika plynoucí z lidí, kteří jsou na tom hůře: „třídící mechanismus v pojištění funguje přesně tak jako v sociálních službách a ve vzdělávání. Nejlepší obchod uděláte tehdy, když vaše peníze nebudou subvencovat nikoho, s kým je větší riziko než s vámi“ (s. 351).

Tradiční systém sociální solidarity je v éře nové ekonomiky narušen nikoli pro nárůst sobectví ve společnosti, ale kvůli vysoké míře nejistoty, kterou o své budoucnosti nebo budoucnosti svých dětí aktér má. Právě nejistota vyžaduje co největší aktivitu, zodpovědnost a nasazení dnes, pro případ, kdyby se zítra něco nepovedlo. Neponechat zítřek náhodě nízkou ostražitostí a zbavováním se vlastních zdrojů a privilegií ve prospěch někoho jiného, když není jisté, že je už zítra nebude aktér postrádat. Závěr, který v této souvislosti Reich činí, je poměrně chmurný: „výsledkem je přímé přesouvání břemene placení za věci, které méně šťastní členové každé společnosti nejvíce potřebují, na ně samotné“ (s. 364).

Kniha Roberta B. Reicha není v kontextu významných děl, které se problematikou práce a proměn životního způsobu v postmoderním období zabývají, výrazně originální a myšlenkový základ jeho koncepce není zdaleka nový. Přínos jeho díla však spočívá ve způsobu, jakým Reich pracuje. Podstatnou část knihy tvoří konkrétní příklady ze světa obchodu, marketingu, reklamy, korpo-

rací, vzdělávacích institucí, neziskových organizací a osobních zpovědí individuálních aktérů, které Reich čerpá z časopisů, magazínů, denního tisku, oficiálních statistik, výzkumných zpráv a vlastních rozhovorů. Díky jejich svěžímu využití a zprostředkování svých zkušeností na vysokém vládním postu dal vzniknout knize, která může sloužit jako příručka k pochopení zrychleného světa, ve kterém žijeme.

Ivo Bystřičan

Nelson Phillips, Cynthia Hardy: *Discourse Analysis. Investigating Processes of Social Construction*

Thousand Oaks, London, New Delhi, Sage Publications 2002, 97 s.

Tato útlá monografie je v pořadí padesátou publikací ediční řady Qualitative Research Methods. Zatímco některé z těchto monografií se na první pohled zabývají opravdu jen metodami kvalitativního výzkumu (jako je publikace v pořadí čtyřicátá devátá *Systematic Self-Observation*), jiné jsou věnovány celým výzkumným odvětvím (jako je například publikace s pořadovým číslem třicet pět, totiž *Conversation Analysis*, nebo *Ethnomethodology* – monografie v pořadí třicátá šestá). Práce N. Phillipse a C. Hardyové se řadí k těm druhým – sami autoři to formulují tak, že chápou „analýzu diskurzu“ nejen jako metodu, ale i jako osobitou metodologii (s. 5), respektive výzkumnou perspektivu (s. 59), jejímž východiskem je to, že sociální jevy jsou nazírány jako produkty konstruktivních účinků jazyka (resp. textů, resp. diskurzu). Příkladem, který uvádějí z vlastního výzkumu, je proměna přístupu lidí k velrybám: o velrybách se přestalo hovořit a psát jako o nebezpečných monstrech (ve smyslu „Moby Dick“ Hermana Melvilla) a naopak začaly být zpodobňovány jako ohrožená inteligentní stvoření (viz hollywoodský film „Zachraňte Willyho“); změna v konstruování identity velryb byla podle autorů předpokladem vzniku jednoho odvětví ekoturistického průmyslu,

totiž pozorování velryb (whale-watching industry). Formulováno z obecnějšího hlediska, výsledky uvedeného výzkumu byly podle N. Phillipse a C. Hardyové odpovědí na výzkumnou otázku „jak makrokulturní kontext ovlivňuje vznik nových průmyslových odvětví pomocí utváření identit“ (s. 64).

Dříve než se dostaneme k vymezení centrálního pojmu diskurz, což je pro pochopení toho, čím se zabývá analýza diskurzu, samozřejmě klíčové, je třeba si uvědomit, že už jen samotným použitím výrazu „diskurz“ jsem českému čtenáři nabídl určitou (byť stále ještě dosti neurčitou) interpretaci tohoto pojmu. Anglický výraz „discourse“ tolik obsahově nespecifikuje – znamená především mluvený nebo psaný text. Z tohoto důvodu lze pod označením „Discourse Analysis“ najít velmi různé publikace, počínaje lingvistickými příručkami, jako je například publikace *Discourse Analysis* (autoři G. Brown, G. Yule, Cambridge University Press 1983), až po publikace zaměřené na analýzu komplexních sociálních jevů – k nim nepochybně náleží práce N. Phillipse a C. Hardyové.

Ti vymezují diskurz nejen jako text, ale jako množinu vzájemně propojených textů; ale to není vše – do pojmu diskurz zahrnují i praktiky produkování, šíření a recipování textů; a tyto texty spolu s uvedenými praktikami utvářejí podle nich sociální realitu (srov. s. 3). Účelem analýzy diskurzu je právě nejružnější aspekty sociální reality, které jsou vnímány jako objektivní, přirozené či autonomní, ukazovat jako závislé na produkci konkrétních textů, resp. diskurzů, a tedy jako nesamozřejmé. V tomto smyslu má podle autorů analýza diskurzu subverzní, tj. „rozvratnou“ funkci.

V návaznosti na Normana Fairclougha, jednoho z nejvlivnějších představitelů tzv. kritické analýzy diskurzu, se autoři hlásí k třírovninnému pojetí analýzy diskurzu, totiž ke zkoumání vztahů mezi (1) textem, (2) diskurzními praktikami a (3) sociálními praktikami. Autoři to však formulují na řadě míst vágněji a ne zcela konzistentně: např. mluví o analýze vztahů mezi texty, diskurzy a soci-

álním kontextem, jinde pouze o analýze textů ve vztahu k širším diskurzům; ne vždy je jasný vztah pojmu kontext a diskurz (viz i jejich pojem „diskurzní kontext“).

V souladu s cílem celé ediční řady je recenzovaná monografie koncipována jako úvod do analýzy diskurzu. Autoři do ní zahrnuli velké množství odborné literatury, jejímž prostřednictvím referují o různých přístupech k analýze diskurzu a o různých výzkumech, které byly provedeny v jejím rámci. Přesto však publikace vykazuje dva osobité autorské rysy. Prvním z nich je to, že v monografii je uvedena řada příkladů z odborné specializace autorů, kterou je studium organizací a řídicích procesů. Druhým rysem, jemuž se budeme podrobněji věnovat, je klasifikace základních přístupů, které se zformovaly v rámci analýzy diskurzu.

Autoři rozlišují čtyři přístupy, které označují jako „sociální jazyková analýza“ (Social Linguistic Analysis), „interpretační strukturalismus“ (Interpretive Structuralism), „kritická analýza diskurzu“ (Critical Discourse Analysis) a „kritická jazyková analýza“ (Critical Linguistic Analysis). K této klasifikaci dospěli na základě kombinace čtyř faktorů, obsažených ve dvou otázkách: (1) akcentuje se v analytické práci spíš TEXT, nebo KONTEXT?; (2) akcentuje se v analytické práci pouhé SOCIÁLNÍ KONSTRUOVÁNÍ, nebo i KRITICNOST? Sociální jazyková analýza je na pozadí tohoto rastru zaměřena spíš na text a je konstruktivistická, interpretační strukturalismus je také konstruktivistický, ale je zaměřen spíš na kontext; zbývající dva přístupy jsou už podle názvu kritické, ale kritická analýza diskurzu je zaměřena spíš na kontext, zatímco kritická jazyková analýza se zaměřuje spíš na text. K této klasifikaci je třeba poznamenat dvě věci. Uvedené „nálepky“ jsou z větší části autorské okazionalismy, zavedená je pouze „kritická analýza diskurzu“ (ta dnes vykazuje už i některé rysy odborné disciplíny). Z této klasifikace plyne, že to, co se globálně označuje jako analýza diskurzu, je velmi široký a různorodý výzkumný proud. Nejde jen o různý poměr ke kritické funkci

odborných analýz, to není v sociálním výzkumu nic neobvyklého, ale především o vztahu na ose „text – kontext“; vždyť orientace na pouhý text je v rozporu se samotným konceptem diskurzu, uvedeným výše (jako by při vymezování analýzy diskurzu někde v pozadí působila už výše zmíněná mnohoznačnost anglického výrazu „discourse“). Za zmínku stojí to, že v závěrečném oddílu monografie autoři dokonce říkají, resp. přiznávají, že jednou z výzev, která stojí před analýzou diskurzu, je vypracovat metody, které by učinily analýzu diskurzu opravdu diskurzí, neboť „třírovinné pojetí text, diskurz, kontext je příliš často redukováno na dvojrovinnou analýzu, která pouze spojuje text a kontext a nezkoumá úlohu diskurzů, jichž je konkrétní text částí.“ (s. 86) Jak je zřejmé, na analýzu diskurzu je třeba se do určité míry dívat jako na program, nikoli jako na realitu.

Z nejasných kontur analýzy diskurzu však neplyne, že by se s ní, resp. v jejím rámci, nedalo pracovat. K přednostem recenzované monografie nepochybně patří to, že autoři na četných příkladech ze své výzkumné práce ukazují, jaké problémy lze s její pomocí zvládat. Instruktivní je také popis jejich vlastní cesty k analýze diskurzu. K ní je přivedl především zájem o problematiku identity a moci. Publikace tak není jen další z řady příruček usilujících o objektivní zachycení tohoto výzkumného proudu, ale je i výrazně subjektivizována.

Začátečník v oblasti analýzy diskurzu jistě ocení to, že autoři se detailně věnují konkrétním aspektům organizace výzkumu – od formulace výzkumné otázky přes výběr výzkumných lokalit a sběr dat až po vlastní analýzu. Autoři také upozorňují na některé problémy, které jsou spojeny s tímto typem výzkumu. Jde např. o to, že analytik nemá přístup k diskurzu jako k celku, že jsou mu přístupné jen některé texty a že tyto texty jsou jen jistými poukazy (clues) k diskurzu

(v jiné formulaci: texty jsou manifestacemi diskurzu). S tím jsou podle autorů samozřejmě spjaty potíže s výběrem relevantních dat.

Důležitý je však i jiný metodologický problém, který není v monografii zmíněn a který můžeme v návaznosti na konverzační analýzu, resp. etnometodologii nazvat „procedurální konsekvencí kontextu“ – zhruba řečeno jde o to, že analytik by měl ukázat, že určitý text opravdu poukazuje na něco, co je „mimo text“, např. k určitému diskurzu; jinými slovy, analytik by měl pečlivou analýzou textu prokázat, že (1) účastníci komunikace se v jejím průběhu na tento diskurz, resp. na širší sociální/historický/diskurzí kontext, orientují a (2) tato orientace že měla důsledky pro podobu analyzovaného textu. To je samozřejmě problém nemalý a pracovníci v oblasti sociálního výzkumu se mu zpravidla příliš nevěnují. Vyžaduje totiž znalosti sémiotiky (lingvistiky) týkající se různých aspektů znakových systémů, struktury textů a utváření interakčních událostí. Nesmíme ani zapomenout na to, že pojem text má v analýze diskurzu specifický význam – nerozumí se jím jen psaná nebo mluvená sdělení, ale v zásadě jakékoli znakové produkty, tj. i neverbální sdělení, fotografie, film, komiksy apod. Bohužel recenzovaná monografie poskytuje minimum znalostí potřebných pro analýzu jazykových aspektů a ze sémiotiky v ní není nic.

Nemůžeme však samozřejmě očekávat, že na tak malé ploše nalezneme všechno. Monografii N. Phillipse a C. Hardyové je třeba vzít jako první vstup do široké – a poněkud nepřehledné – výzkumné oblasti. Její autoři se na analýzu diskurzu dívají především prizmatem svých výzkumných zkušeností. Teoretické ambice publikace tohoto druhu pochopitelně nemá. Je proto jisté, že vážný zájemce o analýzu diskurzu nezůstane jen u recenzované monografie, ale sáhne i po pracích jiných. Těch už je naštěstí celá řada.

Jiří Nekvapil

Přírodovědecký časopis

vesmír



V posledních Vesmírech najdete např.:

Krvácející hory • Kdo spasí naše duše • Katarakty nejsou jen vodopády
• Vzpomínka na Ural • Když na Marsu sněží, je i Martanům úzko •
Nealkoholické pivo • Umlčování genů • Darwin a estetika • Tajemství
čichu odhaleno • Kosmické struny • O buněčném odpadu • Průtokový
mozek • Egypt před faraony • Zpevněné jíly • Elektrická stimulace
v léčbě bolesti • Skyt v Aténách • Strach z neznámých krajin • Ledové
doby na Marsu • Jeskyně Charles Brewer • Biodiverzita • Jeřáby
v pralese • Resilience • Evoluční design • Veřejný anonym • Lidé
z Flores • Skryté dilema robotiky • Padající vánoční stromy • Půda je
naším největším bohatstvím • Globální oteplování • stopy v genomech
• Chirální molekuly • Nádory • Solné pouště Bolívie • Genetické
modifikace • Slunéčko sedmítečné • Vědci a veřejnost • Nookracie •
Poslední věci Bohuslava Martinů • Nadsvětelné rychlosti v kosmologii
• Válka světů a mikrobů - Aztékové, Cortez a evropské infekce •
Přesnost starověkých astronomických měření

Vesmír, s.r.o., Na Florenci 3, 111 21 Praha 1
tel.: 222 828 394, fax: 222 828 396, redakce@vesmir.cz, <http://www.vesmir.cz>

Konference Raymond Aron (1905–1983)
 CEFRES, Praha, 26. října 2005

Česko-francouzskou konferenci o díle a odkazu Raymonda Arona u příležitosti stého výročí jeho narození uspořádaly na konci října 2005 v Praze v prostorách Emauzského kláštera společně Francouzské centrum pro výzkum ve společenských vědách CEFRES a Fakulta sociálních věd UK. Konferenci zahájil ředitel CEFRESu Prof. Christian Lequesne, který zdůraznil, že oslavy tohoto výročí jsou příležitostí k novému a hlubšímu zkoumání Aronova díla i jeho obtížně zařaditelného veřejného působení. Rovněž upozornil na to, že je nutné zabývat se třemi základními rozměry Aronova díla: filosofií dějin, analýzou politiky a teorií mezinárodních vztahů.

Prof. Miroslav Novák, organizátor konference za Fakultu sociálních věd UK a předsedající dopolední sekce, připomněl významný Aronův přínos k reflexi totalitarismu a důležitou roli jeho díla v československém kontextu před rokem 1989, jak o tom svědčí české samizdatové překlady vzniklé v 80. letech, jež mohly být oficiálně publikovány až po pádu komunismu.

První z řečníků konference Prof. Pierre Hassner (CERI, Paříž), představil Arona jakožto myslitele totalitarismu, přičemž zdůraznil ústřední roli tohoto konceptu v Aronově díle. Aron dle Hassnera od roku 1939 až do konce 70. let rozvíjel ve francouzském prostředí nesmírně originální typ myšlení. Sám Aron, když se ohlížel zpět na hlavní milníky svého díla, vyzdvihl koncepty „sekulárních náboženství“ (1944) a „opia intelektuálů“ (1955), jak označoval marxismus. Právě ve světle jeho boje proti totalitarismu a proti totální válce je třeba znovu číst jeho práce o mezinárodních vztazích a průmyslových společnostech. Konečným cílem jeho boje bylo podle Hassnera uznání člověka člověkem chápáné v racionalistické (kantovské) perspektivě.

Aron si byl vědom revoluční povahy nacismu, avšak ve svých srovnáních obou tota-

litarismů nikdy nedospěl k jejich ztotožnění. Během druhé světové války proto mohl „ztlu- mit“ svou kritiku sovětského komunismu.

Aron spatřoval slabost sekulárních náboženství v tom, že slibovala ráj na zemi, a podléhala proto zkoušce zkušenosti. V tomto ohledu byl předvídavější než Hannah Arendtová, k jejíž známosti ve Francii významně přispěl. Analýza sekulárních náboženství si podle Arona musí všímat nejen idejí, ale také skutečností, jež narušují totalitní uspořádání a vedou k jeho zhroucení.

Význam Aronova přínosu ke studiu totalitarismu spočívá dle Hassnera v tom, že se o rozšíření tohoto konceptu ve Francii zasloužil velmi záhy. Využití Machiavelliho při rozboru manipulací s lidovými vášněmi je rovněž novátorský.

Ač Aron uznával důležitost myšlení Hannah Arendtové, byl hluboce ovlivněn zejména Elie Halévym a jeho analýzou „éry tyranů“ (*Histoire du socialisme européen*): Aronovy úvahy o „organizaci nadšení“ totalitními tyranie- mi nebo o První světové válce vycházejí právě z Halévého, jehož zasazoval do linie francouzského politického myšlení táhnoucí se od Montesquieua přes Alexise de Tocqueville až k Françoisi Furetovi. Prof. Hassner však neopomenul zdůraznit, že nelze opomíjet zásadní vliv Marxe a Webera na Aronův intelektuální vývoj.

V rozpravě následující po přednášce Prof. Hassner v odpovědi na otázku týkající se konceptu post-totalitarismu uvedl, že dle Arona může dojít k oslabení ideologie, aniž by to znamenalo zmizení despotismu. Aron je v tomto ohledu větším pesimistou než Ernest Gellner a stejně tak je větším pesimistou než Bronislaw Malinowski v otázce mezinárodního uspořádání omezujícího suverenity států, jež Aron považuje za činitele tvorby řádu. Ve věci Aronova vztahu k Simoně Weilové Pierre Hassner připomněl, že Aron si této autorky velmi vážil a přikládal velký význam myšlení, podle kterého „milovat a být milován může jen ten, kdo uzná říši síly, ale nebude ji respektovat“.

Po vystoupení Prof. Hassnera následoval kulatý stůl o recepci Raymonda Arona v Československu před rokem 1989, kterého se kromě předsedajícího Miroslava Nováka zúčastnili Petr Fleischmann, Petr Horák a Zdeněk Vašíček. Byl přečten text nepřítomného Prof. Miloslava Petruska připomínající kontext obnovy československé sociologie v 60. letech. Prof. Petruska uvedl, že s Aronem se v 60. letech seznámil prostřednictvím marxistické interpretace, kterou podal – buď z osobního přesvědčení nebo „jako úlitbu marxistickým bohům“ sovětský sociolog Igor S. Kon. Ve dvou publikovaných svazcích *Soudobé sociologie* Jaroslava Klofáče a Vojtěcha Tlustého (*Soudobá sociologie* I. Praha: NPL 1965; *Soudobá sociologie* II. *Teorie průmyslových společností*. Praha: Svoboda 1967) se z Arona objevila kromě marginálních témat (zkoumání nezaměstnanosti, sociologie rodiny, komparativní výzkum) podrobněji jen jeho koncepce industriální společnosti, a to ve druhém díle. Ve třetím, nikdy nepublikovaném a zřejmě ztraceném svazku *Soudobé sociologie*, který byl věnován politické sociologii, se celá jedna kapitola zabývala Aronovým rozbořením totalitarismu. Zřejmě proto, že byl pro režim příliš nebezpečný, byl Aron oficiální literaturou v komunistickém Československu citován velmi výjimečně na rozdíl kupříkladu od jeho současníků z frankfurtské školy.

Petr Fleischmann ve svém vystoupení u kulatého stolu hovořil o tom, jak pro něj po jeho příchodu do Paříže v roce 1968 bylo obtížné pochopit radikalismus studentského hnutí. Tím se dostal do blízkosti Raymonda Arona. Navštěvoval jeho přednášky o „rozumu a nerozumu v dějinách“, z nichž mu utkvěla v paměti především část pojednávající o procesu degradace myšlení na pouhou ideologii.

Zdeněk Vašíček vyjádřil názor, že Aron nebyl na rozdíl od svých vrstevníků existencionalistů nebo strukturalistů francouzským „vývozním artiklem“. Podobně jako Paul Valéry byl Aron především komentátorem. Vašíček také nabídl odpověď na otázku, proč

Aronova recepce v Československu byla slabá ve srovnání s velkou popularitou Hannah Arendtové. Příčinu spatřoval v tom, že Aron je obtížně napodobitelný, což akademici neradi odpouštějí.

Prof. Petr Horák, jediný z účastníků kulatého stolu, který prožil 70. a 80. léta v Československu, hovořil o okolnostech svého setkání s Aronem. Aronovu práci *Le Grand schisme* (1948) mu v době práce na filosofii dějin Arnolda Toynbeeho doporučil Milan Průcha. V Československu byl Aron vnímán především jako sociolog, byl znám, ale chyběl větší zájem o jeho dílo. K jeho knihám nebylo snadné se dostat a mnohdy byl přístupný jen prostřednictvím sovětských rozborů.

Miroslav Novák připomněl, že po roce 1948 byla sociologie v Československu vyhoštěna z akademické půdy a obnovena až v 60. letech. Aronovská recepce byla podle jeho názoru omezená vzhledem k realismu jeho politického myšlení („vraťme se na zem“).

V pokračování první části konference zazněla přednáška Prof. Bertranda Badieho (Institut d'études politiques, Paříž) o Aronovi jako mysliteli mezinárodního systému doby studené války. Za Aronova života, ne však již dnes, Evropa představovala ohnisko postvestfálského uspořádání mezinárodních vztahů. „Angažovaný pozorovatel“ Aron je dle Prof. Badieho autorem velmi složitých díla-bludiště, jímž je obtížné projít a které se vzhledem ke svému vztahu ke každodenním událostem rozkládá na několika na sebe navazujících rovinách.

Prof. Badie vyzdvihl skutečnost, že Aron je z řady důvodů specifický: nejprve jako internacionalista ve Francii, poté jako „intelektuál“, tj. nositel idejí a přesvědčení, jež překračují akademický rámec, a posléze také proto, že je velmi otevřeně interdisciplinární a k mezinárodním vztahům přistupuje jako filosof, sociolog, ekonom a historik. Aron je však také evropský intelektuál vychovaný weberovskou sociologií.

Aron je „realista“ v evropském stylu a neustále odkazuje na Hanse Morgenthaua. Je však realistou z donucení, kvůli válečnému kontextu své doby. Ježto byl současníkem studené války a ještě před ní zažil na vlastní kůži Druhou světovou válku, je v otázce konfliktnosti mezinárodních vztahů relativním pesimistou. Jeho nedůvěra ve společnou mezinárodní moc, jež by mohla potlačit státní suverenitu, vychází z hobbesovského realismu. V gladiátorském zápase, jež představují mezinárodní vztahy, nemá nikomu náležet monopol na legitimní násilí. Všichni uznávají aktéři mezinárodních vztahů jednají ve shodě se svou rolí, pokud používají násilí. Mír se stává „obdobím mezi válkami“, avšak rolí států je zabránit tomu, aby se násilí stalo endemickým v jakémsi novém přirozeném stavu. Dnes je ovšem dle Bertranda Badieho legitimita použití násilí ve vztazích mezi státy silně zpochybněna.

Aron se od klasického „realismu“ odlišuje ve třech ohledech:

Za prvé se jakožto sociolog nesoustřeďuje na střet mocností, ale je si vědom toho, že za mocí se nachází společnost a že moc je pouze jedním z prvků sociální dynamiky. Odmítá politologické zvěčnění národního zájmu provedené Morgenthauem.

Za druhé, Aron se domnívá, že státy netvoří veškerou skutečnost mezinárodní hry. Stejně důležitými vysvětlujícími faktory jako zahraniční politika státu jsou náboženství nebo hospodářství. Mezistátní systém tak tvoří jen jeden aspekt mezinárodní společnosti.

Za třetí, Aron se, opět jako sociolog, rozchází s americkým realismem v tom, že odmítá jeho pozitivismus a monodeterminismus. Velmi poučný je v tomto ohledu Aronův článek „Qu'est-ce qu'une théorie des relations internationales?“ (*Revue française de science politique* 17 (5), 1967: 837–861). Teorie, již se Aron snaží budovat, je spíše rozumějící a interpretativní než vysvětlující a deterministická.

Aron, který měl blíže k Weberovi než

k Durkheimovi, si od Maxe Webera vypůjčil explanačně silný koncept moci. Ač není sociologem moci, moc je jádrem jeho sociologie. Aron si vybral pozici mezi sociologií integrace a sociologií moci: základní rozhodnutí tvořící mezinárodní vztahy se činí ve Washingtonu, Pekingu a Moskvě. Stát je zdrojem rovnováhy, jeho zánik by vyvolal chaos. Proto bylo dle Arona třeba si pospíšet s etatizací mladých národů.

Bertrand Badie závěrem vznesl otázku, zda svět po Aronovi není světem spíše durkheimovským než weberovským (ve smyslu vztahu jednotlivce ke společenství). Schéma „soupeření – aktér – válka“ vystřídal triáda „solidarita – sociální funkce – anomie“.

V následující rozpravě zazněla otázka týkající se Aronova euroskepticismu. Pierre Hassner zmínil Aronovo váhání v této záležitosti. Stejně jako v otázce francouzské jaderné síly Aron neměl vyhraněné stanovisko. Na jedné straně podporoval společný evropský trh, ale na straně druhé se stavěl proti Evropskému obrannému společenství. Jako francouzský vlastenec odmítal dvojí příslušnost, ať již se jednalo o židovství nebo evropská společenství. Rozpravu ukončila debata Pierre Hassnera a Bertranda Badie o hobbesovském nebo kantovském základu Aronova myšlení.

Druhou část konference, již předsedal ředitel CEFRES Christian Lequesne, zahájila přednáška Prof. Miroslava Nováka o Raymondu Aronovi jako sociologovi politických režimů ve 20. století. V návaznosti na Giovanni Sartoriho, který rozlišil politickou sociologii a sociologii politiky, M. Novák zdůraznil, že Aron je především politickým sociologem, protože považuje politické proměnné za nezávislé. Připomněl též malé sympatie, jež Aron choval k francouzským sociologům své doby, a k Émile Durkheimovi.

Podle Arona se Marx a Durkheim shodují v tom, že dávají pojmu společnosti primát nad pojmem politiky nebo státu. Aron v návaznosti na francouzskou tradici, k níž řadí Montesquieua a Tocquevilla, přisuzuje politice primát nad ekonomikou. To považoval za

obzvláště zřejmé v marxisticko-leninských režimech. Bolševická revoluce roku 1917 je pro něj především politickým převratem, od něž se odvozují ekonomické změny.

Prof. Novák dále vznesl otázku, zda lze Arona považovat za liberála. Odpověď je dle něj, že jistě ano, avšak nikoli ve smyslu, jaký tomuto výrazu dal F.A. von Hayek, a to i přesto, že Aron Hayekovo myšlení vysoce oceňoval. I zde se Aron odlišuje zdůrazněním primátu politiky. Domnívá se, že i ve Velké Británii může současně existovat pluralismus a plánování, liberálně-demokratické režimy jsou nevyhnutelně „částí socialistické“. Ani v Sovětském svazu, ani v Německu nebyla politika důsledkem hospodářství a příčinou ekonomických proměn byla všemocnost jedné sekty nebo hnutí. Pokud by měl existovat takový liberální režim, o jakém mluví Hayek nebo Jacques Rueff, musela by ho zavést politická diktatura. Ve svých *Třech esejích o průmyslovém věku* (1966) Aron dokazuje možnost udržení monopolu na politickou moc i poté, co by byl opuštěn model centrálního plánování.

Miroslav Novák dále poukázal na to, že dle Arona existují nerovnosti mezi sociálními kategoriemi ve všech industriálních společnostech. Sovětský a západní model industriální společnosti se od sebe odlišují tím, zda je v nich možné, aby se sociální skupiny svobodně organizovaly. Nejméně špatnou definicí liberálních režimů je ta, že to jsou režimy, v nichž mohou existovat svobodné odbory.

Co se týče politického pluralismu, Aron přidává ke klasickému početnímu hledisku přejatému od Aristotela kritérium ideologie ve velmi úzkém totalizujícím smyslu, jak ji představuje marxismus-leninismus. V Aronově době se ve Francii i v Československu považovala ideologie za sekundární faktor. Pro Arona byla naopak rozhodující. V tomto smyslu má Aron dle Prof. Nováka paradoxně blíže k Solženicynovi než Sacharovovi.

Aronovy myšlenky převzali a dále rozvíjeli autoři jako Alain Besançon, François Furet nebo Martin Malia. Aron, který jedno-

značně odmítal teorii convergence, se nedožil roku 1989, avšak podle M. Nováka by byl pádem totalitarismu překvapen méně než většina jeho současníků. Během perestrojky by si býval mohl vybavit Tocquevilleův výrok, že „nejnebezpečnější moment pro špatnou vládu je obvykle ten, kdy se začíná reformovat“. Obecně dle Prof. Nováka platí, že mnohé Aronovy intuice a předpovědi se později vyplnily.

V posledním vystoupení konference Jan Maršálek z Fakulty sociálních věd UK a École normale supérieure v Paříži představil Aronovu filosofii jednání v dialogu s analýzami tohoto tématu provedenými francouzskou odborníci na Aronovo dílo Sylvii Mesure. Na první pohled se může zdát, že mezi filosofickou tradicí a Aronovými politickými a sociologickými pracemi neexistuje spojitost, avšak dle Maršálka jsou Aronovy filosofické texty přípravným kontextem jeho politických děl, prolegomeny nutnými k porozumění jeho politickému myšlení.

J. Maršálek se věnoval dvěma podle jeho názoru základním textům podstatným pro pochopení Aronovy filosofie, jeho hlavní doktorské disertaci *Úvod do filosofie dějin. Esej o mezích historické objektivitě* a studii *Esej o teorii historie v současném Německu. Kritická filosofie dějin*, jež obě vyšly v roce 1938. Filosofie jednání se osobně dotýká Arona jakožto angažovaného pozorovatele. Vztahuje ji ke svému hlavnímu problému, jímž je problém historického poznání: za jakých podmínek může mít věda o minulém platnost pro všechny? Její objektivita a nestrannost je zpochybněna: v historické vědě není předmět, jež poznáváme, nezávislý na poznávajícím. Historická skutečnost je nevyčerpatelná, naše poznání je omezené. Přesto tato nutná částečnost a jednostrannost poznání historickou vědu nediskredituje: jak říká Aron, bolševici nám pomohli vidět jakobíny v novém světle.

Pokud hodnotové systémy nejsou vědě přístupné, jak se lze vyhnout relativistickému chaosu? Sylvie Mesure nachází v Aronově epistemologii a filosofii jednání totéž hle-

dání objektivitu, stejné úsilí uniknout historickému determinismu. Proti této paralele se Maršálek domnívá, že jednání a poznání nelze od sebe skutečně oddělovat, ač je lze rozlišovat. I poznání znamená volbu. Jak však volit, když se můžeme opřít jen o nedokonalé poznání? Podle Arona stejně jako podle Sartra jsme „odsouzeni ke svobodě“. Když říkáme, že v historickém poznání není pravda, nepropadáme zoufalství, protože myšlení není vše. Jednání se tak stává spíše řešením než problémem, s orientací na hodnoty, jež mají potenciálně univerzální povahu. To, co propůjčuje vědě její sílu, univerzální platnost, lze najít mimo oblast vědy. Zde se objevuje Aronova racionalistická etika a pojetí lidstva jako univerzálního lidského společenství. Aron překonává omezenost dějin absolutním rozumem. V tomto smyslu může být sféra jednání sférou absolutního. Budoucnost zachraňuje minulost: hodnoty nebo cíle poměrujeme a kritizujeme v závislosti na proměnlivých skutečnostech. Tým rozum nás zachraňuje před úzkostí nutné volby, jednání nás svou nezbytností osvobozuje od zoufalství. Kruh je dle Maršálka uzavřen, když se Aron vrací k procesu poznávání, v němž přisuzuje subjektu aktivní úlohu.

*Nathanaël Dupré la Tour
(Z francouzštiny přeložil a upravil
Marek Skovajsa.)*

EU Integration Process from EAST to EAST: Civil Society and Ethnic Minorities in a Changing World

Liepaja, Lotyšsko, 9.–13.6. 2005

Lotyšské přímořské město Liepaja se na počátku června (konkrétně ve dnech 9.–13. 6. 2005) stalo místem setkání mladých sociálních vědců u kulatého stolu s názvem *EU Integration Process from EAST to EAST: Civil Society and Ethnic Minorities in a Changing World*. Jeho účastníky byli doktorandští studenti a vědci do 35 let z evropských postkomunistických zemí, pohybující se v oboru sociál-

ních věd. Nejvíce hostů přijelo z Rumunska, několikačlenné zastoupení zde měly Česká republika, Slovensko, Estonsko, Ukrajina a Polsko, pozvání přijali také zástupci oboru z Moldávie, Gruzie, Litvy, Arménie a Chorvatska. Konečný počet účastníků, který se vyšplhal na číslo 32, sám o sobě dokazuje atraktivitu a užitečnost setkání tohoto druhu. Přítomni byli nejen zástupci postgraduálního studia na státních i soukromých vysokých školách, ale i členové akademických institucí a zaměstnanci nevládních organizací.

Setkání v Liepaji předcházely již dvě konference konané v rumunském Sibiu v září 2003 a prosinci 2004. Společným cílem bylo nabídnout zúčastněným příležitost podělit se o své zkušenosti a na základě nových kontaktů navrhovat a rozvíjet společné projekty.

Organizace celé akce se ujaly zástupkyně Fakulty sociálních věd Lotyšské univerzity Anita Kalnina a Sandra Šumane. Program setkání byl rozdělen do tří dnů a pokrýval celou řadu tematických oblastí. Obsahová i metodologická pestrost příspěvků dovozovala jen omezené členění do tematických bloků. Každý z pěti bloků se skládal ze zhruba dvacetiminutových prezentací jednotlivých účastníků či týmů a následné diskuse. Účelem všech vystoupení bylo stručné seznámení s problematikou a prezentace konkrétních výsledků kvantitativních a kvalitativních empirických šetření. K důležitým přínosům celé akce patří navázání kontaktů pro případné rozšíření výzkumů na úroveň mezinárodní spolupráce. V průběhu tří dnů měli všichni přítomní možnost vyslechnout si informace o jedenadvaceti projektech, které ve své většině souvisely s tématy disertačních prací autorů.

V průběhu prvního dne konference bylo několik příspěvků věnováno důsledkům rozšíření Evropské unie obecně pro všechny sousedící země a zvláště pro Ukrajinu, zejména demokratizačnímu procesu a rozvoji občanské společnosti po tzv. „oranžové revoluci“ vedené nově zvoleným ukrajinským prezidentem Viktorem Juščenkem. Zvláštní pozor-

nost hned první den vzbudily dvě komparativní studie, vzniklé na základě předchozích setkání, které se staly důkazem efektivity celého projektu: první z nich (jejími autory byli B. Voicu a T. Basina) se věnovala srovnání role sociálního kapitálu a občanské participace v Rumunsku a na Ukrajině, druhá se týkala komparace nerovností a sociální politiky v zemích střední a východní Evropy a společně ji zpracovali K. Strapcová a M. Voicu. Poněkud odlišný charakter od ostatních příspěvků, založených na sekundární analýze kvantitativních dat, měl referát S. Kerenyi, teoreticky pojednávající o aspektech občanské neposlušnosti a mobilizaci k ní v maďarské společnosti. Obor sociální psychologie byl zastoupen v příspěvku T. Kacharevy, uplatňující v otázce struktury etnické identity u adolescentů semiprojektivní psychologické metody.

První část příspěvků druhého dne byla vesměs ukotvena v diskurzu sociální konstrukce reality a týkala se většinou vnímání identity, evropanství a hranic EU po jejím rozšíření na východ. Odpolední část byla podstatně diferencovanější z hlediska metodologického i tematického: objevila se zde mimo jiné percepce rodinných hodnot a reflexe rozšiřování informačních a komunikačních technologií v zemědělských oblastech. Českou republiku prezentovaly tři tematicky odlišné příspěvky, věnované menšinovým organizacím a občanské participaci migrantů v ČR (Y. Leontiyeva), konstruování pojmu domova v českém pohraničí (J. Laštovková) a obrazu důchodců v českých médiích (R. Sedláková).

V průběhu posledního dne zazněl, kromě teoretických příspěvků o pesimismu společnosti i ve společnosti a transformaci úlohy státu v EU, také návrh na ustavení samostatné asociace mladých sociálních vědců v Evropě pod názvem Network of Young European Social Scientists (dál jen NYESS) se sídlem v rumunském Sibiu. Účastníci diskutovali nad návrhem statutu NYESS, která by měla být vědeckou neziskovou organizací zaměřenou na rozvoj znalostí a podporu zájmů

mladých sociálních vědců zejména z evropských postkomunistických zemí. Hlavními aktivitami NYESS bude pořádání konferencí a vědeckých setkání členů, podpora společných projektů v rámci asociace a publikace vědeckých periodik. Plánované individuální členství by mělo být otevřeno všem, kteří se budou aktivně podílet na rozvoji sociálních věd v evropském kontextu. Právě návrh na ustavení asociace lze považovat za jeden z nejvýznamnějších přínosů celého setkání.

Hmatatelným výsledkem setkání v Liepaji bude vedle plánovaného ustavení asociace NYESS také připravovaný konferenční sborník.

Jitka Laštovková, Yana Leontiyeva

Sedmá mezinárodní konference o smrti Bath, Velká Británie, 15.–18. září 2005

Na rozdíl od západní Evropy, kde již koncem 20. století došlo k detabuizaci smrti (viz Walter, T. 1994. *The Revival of Death*. London and New York: Routledge), patří česká společnost spíše k těm, které před smrtí stále zavírají oči, jakoby se jejich členů netýkala. Násilná a nečekaná smrt je sice často středem pozornosti v médiích, ale běžné umírání a smrt jsou stále vytěšňovány na okraj pozornosti. Moderní hospicové hnutí bylo sice v devadesátých letech 20. století (se třicetiletým zpožděním oproti Anglii) prakticky uplatněno i u nás, ale rozšiřuje se jen velmi pomalu. Rovněž fakt, že v Čechách narůstá počet pohřbů bez obřadu, svědčí o tom, že se lidé snaží kontaktům se smrtí vyhnout. Rozšíření této praxe je ve světovém kontextu naprosto výjimečné, ačkoliv tomu v ČR doposud nebyla věnována větší pozornost. Mezinárodní konference, jako byla ta v Bathu, k tomu jednoznačně vyzývají.

Konferenci s názvem *The Social Context of Death, Dying and Disposal* (DDD7), konající se ve Velké Británii zhruba každé dva roky, organizačně tentokrát zajišťovalo nově založené Centre for Death and Society na prestiž-

ní Univerzitě v Bathu. Počet zúčastněných se značně rozrostl od jejího prvního pořádání v Oxfordu v roce 1993, což svědčí jak o zvyšující se atraktivitě tématu, tak o vysoké kvalitě konference, která s každým dalším konáním přiláká více a více účastníků z celého světa. Snahou pořadatelů bylo zahrnout všechny aspekty smrti, umírání a ztráty blízkého, přičemž byl aplikován interdisciplinární přístup k tématu. Na konferenci se tak sešly v zásadě dvě skupiny účastníků, přičemž záměrem bylo právě propojení diskusí mezi nimi. Jednou skupinou byli akademici, kteří se tématem smrti a souvisejícími tématy zabývají především v rovině teoretické – sociologové, religionisté, antropologové, archeologové, historikové atd. Druhou skupinu tvořili naopak ti, kteří se setkávají se smrtí nebo jejími přímými následky ve své denní praxi – lékaři, pracovníci paliativní péče, poradci pro pozůstalé atd.

Během konference zaznělo zhruba 130 příspěvků na rozličná témata související se smrtí, umíráním a ztrátou blízkého, která byla pojata z nejrůznějších perspektiv v závislosti na konkrétním oborovém zázemí konferujících. Nejhojněji byli zastoupeni odborníci z Velké Británie, Spojených států amerických a dále z Austrálie. Nechyběli však ani delegáti z většiny západoevropských zemí, zatímco konferujících z oblasti bývalého východního bloku bylo poskrovnu. Příspěvky byly přednášeny ve zhruba šesti paralelních sekcích a kromě toho každý den zazněla jedna delší společná přednáška zaměřená na sociální aspekty smrti.

Účastníci konference zároveň oslavovali desáté výročí založení britského časopisu *Mortality*, dnes nejvýznamnějšího odborného časopisu, který se z interdisciplinárního hlediska snaží uchopit problematiku smrti a umírání. K příspěvkatelům do tohoto časopisu patří odborníci z nejrůznějších společenských věd, sociology, antropology a archeology počínaje a psychology, biology a lékaři konče. Abstrakty příspěvků přednesených na konferenci byly vydány v příloze letošního 10. ročníku časopisu *Mortality*.

Konferenci zahájila Glennys Howarth, spoluzakladatelka *The Centre for Death and Society*. Následovala ji bulharská novinářka Diana Ivanova s videoprojekcí vypovídající o smrti a s ní spojených rituálech konaných ve vesnici Bela Rečka na severu Bulharska. Příspěvků z bývalého východního bloku nezaznělo na konferenci mnoho, v tomto smyslu byla Česká republika zastoupena nadprůměrně. Magdaléna Rajčanová z Fakulty sociálních věd Univerzity Karlovy se zabývala sociálním životem zemřelých, respektive identitou mrtvých těl na jejich cestě skrze patologické oddělení a krematorium. Pohřebním rituálům byly dále věnovány dva příspěvky. První se týkal návratu ke starým pravoslavným tradicím v Rusku a zpracovali jej Elena Vjedenskaja, Liana Grinykova a Pavel Petrušov, druhý, který přednesla Olga Nešporová, byl věnován postojům ke smrti a pohřební praxi v České republice, kde se naopak tradiční náboženské rituály příliš neuplatňují a dochází k minimalizaci pohřebních rituů. Pro většinu západních odborníků bylo prostředím postkomunistických zemí a jejich tradic světem značně exotickým díky výrazné odlišnosti od jejich vlastního, a tak byly tyto příspěvky přijaty s velkým zájmem.

Druhý den přednesl plenární přednášku jeden ze zakladatelů sociologie smrti ve Velké Británii Tony Walter. V přednášce nazvané *Mediator Deathwork* se věnoval teoretickému uchopení málo zkoumaného vztahu mezi mrtvým, jeho prostředníkem (*mediator* mezi mrtvým a pozůstalými) a veřejným rituálem, přičemž poukázal na aspekty shody práce patologů s postupy vykonávanými spiritistickými médii. Rovněž se zaměřil na komparaci rozdílných, namnoze protikladných přístupů vedoucích pohřebních služeb v Anglii a ve Spojených státech amerických. Zatímco pohřební služby v Americe slouží jako prostředníci mezi mrtvým a pozůstalými, situace v Anglii je zcela opačná, organizátoři tamních pohřbů se snaží ochránit živé před kontaktem s mrtvým. Nejsou tedy prostředníky, nýbrž vytvářejí bariéru mezi mrtvým a živými (*barrier deathwork*).

Další společná přednáška se zabývala praktičtější problematikou, a sice praxí umírání v anglické společnosti. Ředitel Centra pro kreativní život z londýnského St. Christopher's Hospice (jedná se o první moderní hospic, o jehož zřízení se v roce 1967 zasloužila Cicely Saunders, zakladatelka moderního hospicového hnutí) Nigel Hartley věnoval svou přednášku problémům hospicové péče v Anglii. Poukázal na výzvy, se kterými se hospicové hnutí musí vzhledem k sociodemografickým i kulturním změnám vyrovnávat, pokud si chce zachovat svůj význam a duchovní rozměr. Podle jeho názoru by měla být zachována ústřední filosofie vytvořená zakladatelkou hnutí nehledě na místo, ve kterém se tato péče odehrává. Samotná organizace by se však měla inovovat a přizpůsobit aktuálním potřebám současné společnosti.

Poslední plenární přednášku přednesl Bob Kastenbaum, americký psycholog dlouhodobě se zabývající problematikou smrti, výzkumník a ředitel geriatrické nemocnice, který rovněž dlouhou dobu působil jako šéfredaktor amerického časopisu *Omega, Journal of Death and Dying*. Zabýval se problematikou dvou zdánlivě odlišných témat – smrti a sexu – která jsou zejména v psychologické tradici navazující na Freuda často propojována (Thanatos a Eros), přičemž poukázal na

konceptualizace smrti a sexuality v utopistické literatuře (Thomas More, Francis Bacon, Tomaso Campanella, Johannes Andrea a James Harrington).

Konference byla velmi podnětná, zaznělo množství kvalitních příspěvků o smrti, umírání, truchlení, pohřebních rituálech, zacházení s mrtvým tělem atd. a bylo navázáno mnoho nových kontaktů jak pro interdisciplinární spolupráci, tak pro komparativní studia podobných fenoménů v různých částech světa. Studium přístupu ke smrti a umírání přináší velmi důležité poznání o konkrétní studované společnosti, jelikož smrt je nepochybně jednou z antropologických univerzálií, se kterou se musí každá společnost či kultura nějakým způsobem vyrovnat. Velkou pestrost přednesených příspěvků příznačně ilustrují i výše uvedené společné přednášky, které se tematicky i oborově značně lišily. Poměrně úzké tematické zaměření konference společně s jejím interdisciplinárním charakterem nicméně působilo velmi přínosně. Propojení poznání sociálních věd s pohledy z praxe přineslo nové náhledy na problematiku a nepochybně obohatilo obě strany. Je škoda, že v českém prostředí není vinou vzájemného podceňování obou stran tento přístup příliš často uplatňován.

Olga Nešporová

Sociologický časopis Czech Sociological Review

5

CONTENTS

Editorial (Miroslav Novák)	772
RAYMOND ARON (1905–1983)	
Miloslav Petrušek: Raymond Aron (1905–2005): The Phenomenologist and Analyst of Freedom and Evil	777
Miroslav Novák: Between the Primacy of Politics and Economic Development: Raymond Aron's Sociological Conception of Industrial Societies	801
Jan Maršálek: Man and History – Which Way Out? Aron's Answer to the Scepticism of Historical Relativism	823
Marek Skovajsa: A Sociologist Fascinated by the Singular: The Epistemology of Raymond Aron	841
ARTICLES	
Jiří Večerník: Changes and Issues in Czech Social Policy	863
SOCIOLOGICAL RESEARCH	
Zdenka Vajdová and Jana Stachová: The Regional Dimension of the Political Culture of the Czech Population	881
ESSAYS	
Stein Ringen: Liberty, Freedom and Real Freedom	903
JUBILEES	
Jiřina Šiklová at 70 – Not Just about Gender Equality (Hana Maříková)	919
Energy Spent on Others Is Not Energy Wasted. Congratulations to Jiřina Šiklová (Jan Sokol)	922
The Search for Integral Order: Prof. Martin Hampl at 65 (Jiří Musil)	923
PORTRAITS OF SOCIOLOGISTS	
PhDr. Miroslav Purkrábek, CSc. – Obituary (Antonín Rašek)	927
REVIEWS	
INFORMATION	


OBSAH

Slovo úvodem (Miroslav Novák)	772
RAYMOND ARON (1905–1983)	
Miloslav Petrusek: Fenomenolog a analytik svobody i zla. Raymond Aron (1905–2005)	777
Miroslav Novák: Mezi primátem politiky a ekonomickým rozvojem: Aronova sociologická koncepce industriálních společností	801
Jan Maršálek: Člověk a dějiny – lze překročit vlastní stín? Aronova odpověď na skepticismus historického relativismu	823
Marek Skovajsa: Sociolog fascinovaný jedinečným: epistemologie Raymonda Arona	841
STATI	
Jiří Večerník: Proměny a problémy české sociální politiky	863
ZE SOCIOLOGICKÝCH VÝZKUMŮ	
Zdenka Vajdová a Jana Štachová: Politická kultura české populace v regionálním rozměru	881
ESEJ	
Stein Ringen: Volnost, svoboda a skutečná svoboda	903
JUBILEUM	
70 let Jiřiny Šiklové – aneb nejen o genderové rovnosti (Hana Maříková)	919
Energie věnovaná druhým není ztracená. Gratulace Jiřině Šiklové (Jan Sokol)	922
Hledač integrálního řádu. Prof. Martinu Hamplovi k 65. narozeninám (Jiří Musil)	923
MEDAILON	
Zemřel PhDr. Miroslav Purkrábek, CSc. (Antonín Rašek)	927
RECENZE	
ZPRÁVY	

