

HISTORICKÁ SOCIOLOGIE

2/2013

ČASOPIS PRO HISTORICKÉ SOCIÁLNÍ VĚDY

HISTORICAL
SOCIOLOGY

Univerzita Karlova v Praze
Nakladatelství Karolinum
2013

Obsah

■ EDITORIAL	
Bohuslav Šalanda	5–7
■ STUDIE	
Whose Knowledge?	
Milan Stuchlík	9–28
Chicagská sociologická škola a počátky Chicagské univerzity	
Hynek Jeřábek	29–49
Simmelova sémiologie	
Lukáš Bůžek	51–74
Sekularizace, její kritika a aplikace na případ dělnického hnutí v českých zemích	
Jiří Horák	75–95
Analýza sociálnej štruktúry stredovekej spoločnosti	
Margita Minichová	97–115
Sňatky Přemyslovců aneb Jak si vybírali ženichy a nevěsty	
Josef Kandert	117–124
Pořadový krok jako disciplinační technika těla	
Petr Wohlmuth	125–136
■ RECENZE	
Miloslav Petrušek: <i>Společnost a kultura – sociologické úvahy a eseje</i> (Miroslav Paulíček)	137–139
Jiří Šubrt, Jiří Vinopal a kol.: <i>Historické vědomí obyvatel České republiky perspektivou sociologického výzkumu</i> (Jakub Mlynář)	139–143
Jan Štemberk a kol.: <i>Kapitoly z dějin cestovního ruchu.</i> (Jana Oliveriusová)	143–146
Juraj Šuch, Jan Horský (ed.): <i>Narace a (živá) realita</i> (Jakub Mlynář)	146–150
Martin Vávra, Radek Tichý: <i>Náboženství z jiného úhlu</i> (Tomáš Karger)	150–151
■ ZPRÁVA	
Mezioborová konference „Naše společná přítomnost“ – Praha 24. 4. 2013 (Miloslav Lapka, Jan Vávra)	153–154

Tentokrát si na úvod povšimněme situací, kdy určité věci dosti často dostanou rychlý spád nebo získají nový význam, jestliže se specifickým způsobem nasvítí, popřípadě zasadí do jiného kontextu. Za jiných podmínek pak zase stačí změnit tzv. referenční rámec a kýžený posun se může za určitých okolností dostavit. V tomto směru se vždy přibližujeme k určitým metodám, praktikám či technikám odkazujícím k pojmu brikoláž neboli kutilství, a tak rozhodně nevádí, že v daném případě nastoupíme nepřímou cestu a přitom se též dopustíme určité míry neostrosti.

Shora uvedené předpoklady platí rovněž pro teorii a metodologii vědy. V jejím rámci zároveň můžeme ve správně zvoleném okamžiku využít i potřebnou nedisciplinovanost. Za výmluvný příklad takového postupu lze považovat aktivity významného badatele a velkého příznivce historické sociologie Petera Burkeho, který se v poslední době ve svých prezentacích (například v interview) vyvazuje ze své výchozí vědy, tedy historiografie, přesněji řečeno kulturní historie. Jasně to dává najevo například ve své poslední publikaci k sociologii vědění (*Social History of Knowledge. From the Encyclopedie to Wikipedia*, 2012), jejíž český překlad vydalo roku 2013 akademické nakladatelství Karolinum.

Stále více dnes do hry vstupují také inspirace vyplývající z jiných vědních oblastí, nejen v sociálních vědách se snadno vytvářejí tematické specializace či okruhy, jež se mohou bez zvláštních překážek prostupovat. Pro názornost uvedme alespoň pár příkladů. Lze konstatovat, že sociální a kulturní antropologie postupně přesunula svůj zájem z kmenových společností taktéž na společnosti komplexní. Důležitými se tak v sociálních vědách stávají empirické výzkumy precizující poznatky rovněž o společnostech západního typu, a tak kupříkladu tzv. chicagská škola se ve svém zájmu o sociologii města jeví v mnoha ohledech antropologicky centrovaná. Již od svého počátku v ní bylo akcentováno mimo jiné vymezení situace samotnými účastníky (moderně řečeno aktéry); zároveň se v ní studovaly malé sociální skupiny, subkultury. Pozornost si v tomto směru zaslouží jeden z hlavních představitelů chicagské školy Robert Park, jenž doporučoval přenést antropologické metody do ulic měst. Další příklad představuje americká The Society for Applied Anthropology, založená roku 1941, na jejíž vznik značně zapůsobily antropologické výzkumy průmyslových podniků, nikoliv tedy obvyklé studium kmenových společností. Ovšem v tomto čísle Historické sociologie se mnohem podrobněji, kvalifikovaněji a náležitě sofistikovaně vyjadřuje k chicagské škole Hynek Jeřábek, teoretik a historik empirických výzkumů.

Do seznamu osobností vyznačujících se „přepínáním“ mezi sociálními vědami může přidat také světové sociologické eso Shmuela Noaha Eisenstadta (1923–2010), jenž mimo jiné publikoval nanejvýš zásadní stať *Anthropological Studies of Complex Societies*, a to v časopise *Current Anthropology* (1961, No. 3, s. 212–221). Právě učiněnou zmínkou připomínáme nedožitě 90. narozeniny tohoto předního sociologa, který je stále uznáván

coby specialista na studium civilizačního vývoje, modernizace a dynamiku imperiálních struktur atd. (Viz též jemu věnovaný nekrolog z pera Jóhanna Pállda Árnasona, uveřejněný ve druhém čísle našeho periodika z roku 2010.)

Proč se ale o tom všem vlastně zmiňujeme? V tomto zacílení editorialem lze na první pohled uhadnout záměr představit úvodní článek *Whose Knowledge?* z tvůrčí dílny českého sociálního antropologa Milana Stuchlíka (1932–1980). Tento příspěvek byl již dříve publikován a k jeho opětovnému uveřejnění v našem periodiku dala laskavý souhlas autorova manželka Jarka Stuchlíková. Možná trochu zjednodušeně říci, že sociální antropologie se liší od ostatních sociálních věd dlouhodobým terénním výzkumem spojeným s participativním pozorováním. Právě tento předpoklad vrchovatou měrou splňoval i antropolog tělem a duší Milan Stuchlík, který podnikl od roku 1968 tříletý terénní výzkum u Mapuchů, původních obyvatel Chile, v lokalitách zhruba 50 km od města Temuco. Výsledky svého bádání prezentoval v zásadní monografii *Life on a Half Share* s podtitulem *Mechanisms of Social Recruitment among the Mapuche of Southern Chile*, vydané v Londýně roku 1976. Pro úplnost uvedme, že tento všestranný sociální vědec úzce spolupracoval s dalším významným antropologem českého původu Ladislavem Holým, s nímž zveřejnil několik uznávaných prací (kupříkladu *The Structure of Folk Models*, 1981). Čtenáři časopisu *Historická sociologie* se podrobněji seznámí s dílem Milana Stuchlíka též v následujících ročnících.

Za pozornost ovšem zcela jistě stojí také další příspěvky v tomto svazku *Historické sociologie*, zvláště když se všechny vyznačují přijatelným interdisciplinárním přesahem. Opomenout nelze ani nápaditost jejich autorů při řešení konkrétní sociálněvědní, respektive historickosociologické problematiky. Tak pro Lukáše Bůžka byla zajímavým odrazovým můstkem (socio)sémiologie a zejména myšlenky zakladatele moderní lingvistiky Ferdinanda de Saussurea. Autor předložené studie *Simmelova sémiologie* si zvolil pro detailní analýzy dosti opomíjenou Simmelovu knihu *Filosofie peněz*. Lze říci, že sociologie Georga Simmela se vyznačuje značnou obecností, což musíme přičíst mimo jiné jeho značné filosofické erudici. Také o penězích uvažuje Simmel dosti abstraktně, a pokud by žil v dnešní době, musel by vzít v potaz přímo též bující peněžní, respektive (virtuální) finanční deriváty. Zhruba od sedmdesátých let 20. století totiž nastupuje na ekonomickou a politickou scénu „finanční“ kapitalismus, jenž zaznamenal nejenom konjunkturu, nýbrž i vleklé krizové stavy. Nicméně finance jsou nezbytné pro dobré fungování společnosti, stimulují její ekonomický růst apod.

Již za svého života se stal Michel Foucault nepřehlédnutelnou figurou světového myšlení o člověku a společnosti. Navíc ukázal, jak je důležité vytvořit svou vlastní vědeckou disciplínu. Jako evropská intelektuální celebrita má mnoho vykladačů, zasvěcenců a obdivovatelů. Foucaultovi se totiž dařilo propojovat na první pohled zcela odlišné oblasti lidského vědění a jednání. Mezi velké foucaultovské okruhy náleží též analýza moci, které se naplno věnoval v knize *Dohlížet a trestat* (1975). Rovněž v tomto titulu Foucault zabírá určitou etapu dějin, v níž se mocenské vztahy začínají uplatňovat prostřednictvím konkrétních norem a normalizujících sankcí. Normalizační moc také homogenizuje a standardizuje sociální prostor a uplatňuje se ve všech sférách společenského života. Mimo jiné se jedná o jakési fabrikování jedinců podle jednotného vzoru. Uvedený koncept můžeme z pochopitelných důvodů uplatnit také v případě problematiky armády a války, což ve svém příspěvku *Pořadový krok jako disciplinační technika těla* velmi nápaditě demonstuje Petr

Wohlmuth. Ovšem o slovo se tu vedle Foucaulta hlásí i Marcel Mauss se svou klasickou studií o technikách těla z roku 1936.

Smyslem přítomného editoria samozřejmě není jakkoliv doplňovat předložené příspěvky, ale hlavně poukázat na jejich originalitu, vědecký přínos a inspirativnost. Tyto parametry však splňují také další, zatím nejmenované texty: *Sekularizace, její kritika a pád dělnického hnutí v českých zemích* (Jiří Horák); *Analýza sociální struktury středověké společnosti* (Margita Minichová); *Sňatky Přemyslovců aneb Jak si vybírali ženichy a nevěsty* (Josef Kandert). Z uvedené sady příspěvků je patrné, že nevytvářejí jednotlý celek a celé číslo se nevyznačuje nějakou monotematicností. Přesto však všechny studie vykazují určité společné rysy; tolik k jejich charakteru alespoň telegraficky.

Někdy se projeví jako frustrující moment, že časopis nemůže reagovat na aktuální události, popřípadě že se na něco jiného z nedostatku prostoru zapomene. Pak přichází na řadu náprava v podobě upozornění nebo poznámky. Jedna taková se týká výročí komparativního sociologa modernity a odborníka na ruské dějiny Barringtona Moora (1913–2005), od jehož narození letos uplynulo 100 let. Jeho dílo má široký záběr sociologický, historický a geografický. Moore mimo jiné analyzoval sociální předpoklady vzniku demokracií a diktatur, dále moderních revolucí, komunismu a fašismu apod. Jeho díla se zabývají též důležitými vývojovými trendy, které mohou vyústit do autoritativního modelu vlády, což zní bohužel stále až příliš aktuálně. Tak třeba jedna z jeho knih *Social Origins of Dictatorship and Democracy* z roku 1966 vzbudila značnou pozornost badatelů v oblasti konfliktů a zájmových reakcí velkých sociálních skupin (například vlastníků půdy a rolnictva), sledujících vytváření vzájemných aliancí. Barrington Moore se zabýval rovněž kolektivním jednáním a násilnými střety (revolucemi a občanskými válkami), jež spoluutvářely národní státy. Vysvětloval sociální předpoklady politických procesů a moderních revolucí, jakož i vývojové trendy v prosazování demokracie.

Neměli bychom zapomenout také na pár důležitých „provozních“ informací. Předně již naplno působí výkonná redaktorka Kateřina Soukalová, která se hned ujala elektronické prezentace svěřeného periodika. Výsledek se dosti rychle dostavil v podobě domény, fungující při přepnutí rovněž v anglické mutaci. Ovšem ještě zbývá tuto virtuální sféru dále doplňovat o nové položky a zdokonalovat jejich nejrůznější kombinace. V plném proudu jsou také aktivity kolem zařazení Historické sociologie do mezinárodních databází CEEOL (Central and Eastern European Online Library), ProQuest a EBSCO, čímž se podstatně zlepší „viditelnost“ časopisu, on-line prezentace, dohledatelnost a citovanost příspěvků. Zároveň se naše úsilí zaměřuje k řadě vědeckých databází na dalších úrovních.

Nelze však zastřít jisté rozechvění, které doprovází plánování a následné absolvování všech doplňkových aktivit konaných kvůli zvýšení prestiže vehementně prosazovaného periodika, včetně jeho mezinárodního zasazení. Na paměti máme totiž i tu skutečnost, že se konkurence stále více zahušťuje, neboť dnešní doba informačně a distribučně výrazně pokročila a neustále se mění. Než dosti obav, na závěr vyslovme spíše nějaké pozitivní přání. Doufejme tedy, že Historická sociologie kolem sebe bude i v narůstající konkurenci soustřeďovat stále více čtenářů a přispěvatelů.

Bohuslav Šalanda

Whose Knowledge?*

MILAN STUČLÍK

Komu patří vědění?

Abstract: Behaviour of an individual is seen as the result of a series of decisions taken on the basis of his taken-for-granted knowledge about the universe – that knowledge is shared by specific others. That is the social reality we are trying to explain. The individual is able to account for his behaviour and state of his knowledge in contingent, episodic and anecdotal ways because of its “taken-for-grantedness”. However, a detailed study permits us to present both his actions and his knowledge in a systematic way, together with the principles by which he organizes them. The fact of action being taken as result of a series of decisions means that the individual is not just a “norm-fulfilling unit”, he is, within limits given by his knowledge, manipulating his social world.

Keywords: anthropologist’s observation and interpretation of social reality, people’s notions of functioning of their society

I.

There is a story about two psychoanalysts who had their offices on the same street. Every morning they passed each other without greeting. One morning, however, one of them said “good morning”. The other did not answer, went on, and after a few steps turned around. “Now”, he mused, looking after the first, “I wonder what he really meant by that?”.

The point of this story could almost be taken as a parole de guerre of social anthropology. In a sense, the real meaning of what man, people, societies say, do, or otherwise express, is what most anthropology is about. The same is valid for all other social sciences too, but since this is basically a discussion among anthropologists, I prefer to speak only about this subject. To put it in other words, anthropology tries to find a real, i.e. true (not only satisfactory) explanations of why people do the things they do and say the things they say. Put simply like that, it seems a pretty straightforward, if broad and formidable, task. We can say naively – well, why not ask them? Naively, because it is precisely at this point that the difference between “real” and satisfactory understanding, or explanation, of human behaviour enters, and starts to play havoc with that task. The main problems which are involved here derive from two sets of assumptions on which the anthropological theory of explanation is based and which are taken, by and large, as axioms. The first set refers to the societies or people studied by anthropologists:

1. The people observed may have satisfactory (to them) explanations, but these are rarely, if ever, true explanations, since the people have no adequate knowledge of the causes and consequences of their behaviour.

2. The explanations the people have are, in fact, devices “used to summon behaviour as much as to explain it” [Wilson 1970: xi]. That is, their explanations are, in fact,

* Essay was first published in 1976 by The Department of Social Anthropology, of The Queen’s University of Belfast, in. The Queen’s University Papers in Social Anthropology, Volume 1, edited by Ladislav Holy.

legitimizations, rationalizations or justifications of the phenomena they purport to explain. Therefore, the people have no means of assessing the truth of an explanation, other than the observable or believed-in effectiveness of a given behaviour.

3. The explanations the people have are particularistic and contingent, not generalizing, therefore, they cannot have any standards of critical discussion and refutation by contradictory evidence. In fact, they cannot even have the concept of contradictory evidence.

The second set refers to the anthropologists and can be formulated as an almost word for word reversal of the first set:

1. The anthropologists' knowledge is adequate, or can be made adequate, for true explanations, since it discerns through observation and induction, causes and consequences of particular events.

2. Their explanations are intended to account for phenomena – not to rationalize or justify their occurrence, therefore, they can be assessed as true or false on the basis of the comprehensibility of that account, regardless of what the people observed take as right or wrong.

3. Their explanations are, or can be, generalized and independent of the phenomena explained, therefore, they are able to discover contradictory evidence, assess its importance and either refute the explanation or reidentify the phenomena previously taken as contradictory evidence. As Jarvie deftly puts it: "(...) our standards of critical discussion are better than no standards of critical discussion, and the latter is the situation of the savage" [*Jarvie 1970: 61*].

In anthropological writings, these twin sets of assumptions, or any part of them, are seldom made explicit and even more seldom, if ever, taken as a subject for discussion. They are just tacitly taken for granted (the exceptions being, to a certain degree, cognitive anthropology and discussions about emic- and etic-oriented studies in America), and discussion of them is defined as philosophical and therefore not pertaining to the range of things anthropologists should be discussing. As a matter of fact, it is in the philosophy of science that we can find, especially in recent years, anthropological data and arguments used in discussions of the standards of rationality, of the assessment of the adequacy of knowledge, of satisfactory, true and false explanations, etc. I am entering this particular field with some hesitation, and only after claiming the right to be naive as a practitioner of one discipline when treating subjects generally recognized as belonging to another [*cf. Gluckman 1964: 16 ff.*]. However, since we are more or less uncritically working with assumptions that are freely discussed in philosophical writings, and with our data too, I believe we should have our say about them as well.

The very nature of the assumptions formulated above, and the fact that they form a taken-for-granted background of our normal work, make it difficult, if not impossible, to discuss them only in the rather abbreviated form in which they are expressed here. To appreciate their importance and their consequences for anthropological interpretation, a somewhat broader background discussion is needed. Basically, these assumptions derive from what is taken to be the existential status of social reality (i.e. from the ontology of social sciences) and from what is taken to be its epistemological status, or, more specifically, what are postulated as legitimate processes of making meaningful generalized statements about it. My position is that we are making an unwarranted division of the universe under consideration into two separate spheres: social reality itself, and procedures for

making generalized statements about it, as if they were two different universes. In other words, we are ascribing differential status to the observed people's activities, beliefs and knowledge, and to the anthropologists' activities, beliefs and knowledge. The first, which is to be observed and explained, is conceived of as existing somewhere outside of the anthropologists' sphere, as having an independent existence; simply as being "social reality". (This concept, though not commonly used, has appeared often enough in anthropological writings to justify its use here.) The latter, which is taken to be different, must then be either non-social reality, or social non-reality, or perhaps non-social non-reality. This may sound like a rather bad pun, but intend to argue that anthropologists tacitly assume the position that it is, indeed, non-social reality.

As a case in point, let us consider briefly the concept of culture in its classical Tylo-rian sense, which includes all things social. Most anthropologists would agree that it is man-made, that culture is the product of man's activities. If such is the case, then clearly people's accounts of how it came into being, or how it goes on, are real accounts, accounts of what "really happened or happens". People's explanations are basically statements about the relationship between their knowledge and their activity, statements about the actual emergence of cultural phenomena or events. Yet, these accounts or explanations are seen by the anthropologists as being „satisfactory for them, but “false for us”. Like the psychoanalysts mentioned at the beginning of this paper, the anthropologists are looking for the real explanation, for the real meaning of observed or inferred phenomena. Thus, the agreement about culture being man made becomes an empty concession, since the real meaning, or true contents, and in the last instance the very existence of the culture, is conceived of as being independent of those who are supposed to have made it. In common practice, this real explanation is assumed to have been achieved when a given phenomenon or event is somehow related to some larger plan or charter. Typical examples of such plans or charters are structure, evolutionary stage, or ecosystem; the choice between these and other similar charters depends on what particular set of assumptions about the nature of social reality the anthropologist holds to be true. The general laws determining the ordered arrangement of generalized units of such a charter, or the general principles which cause them to be so arranged, do not apply only to social phenomena, but to the universe at large, or at least form a specific subset of such principles. For instance, organic, mechanical, and similar analogies are often used in anthropological explanations, purportedly to illustrate some point, but in fact to strengthen it. Thus, social reality is seen as explained, or even as meaningfully existing, owing to non-social or not-only-social causes. It is not, in any significant sense, “made” by the people, in spite of the generally accepted declaration to the contrary. People act only as agents of non-social, or not-only-social forces. (They can be made aware of them, but this does not make them more social.) The existential status of social reality is assumed to be that of the “real thing” existing “out there” [cf. *Filmer et al.*, 1972: 18 ff].

The individual's activities, which have meaning or purpose for him and derive from his knowledge, are not really those which the anthropologist relates to his plan or charter. These activities, or other events, are seen by the anthropologist as derived from the causal principles of the charter which naturally changes their meaning and puts them on a different level. Nothing recognizable to an individual or dependent on him, is left, save possibly a series of acts seen as expenditures of energy, which is not what we study. For all practical purposes, culture becomes simply an attribute of a class of phenomena called

human groups, more or less in the same way as dimensions are attributes of a class called physical objects. Thus, the definition of the universe studied by anthropologists as social reality is not only an empty term, but actually a misleading one, since it names boundaries, or, more exactly, a property which the same anthropologists are implicitly denying by their activities.

This, however, is only the first half of the argument: I have tried to show that anthropologists study culture, or social reality, as a consequence of non-social, or not-only-social forces or organizing principles, thus ascribing to it the existential status of non-social reality. The second half of the argument involves the nature of those legitimate processes of making meaningful, generalized statement about social reality which I mentioned earlier, i.e. its epistemological status. I would like to return here to the assumption that popular explanations are false or inadequate, because they are summonses for behaviour as much as, or even more than, they are explanations for it. For the anthropologist, they are neither nearer to, not further from, true explanations. They are contingent, subject to manipulation for reasons of effectiveness, and so on. In short, they are subject to the demands of the social world and they are legitimate or true if they are accepted by it. The individual is a creative agent in this context: he formulates the explanations according to his own knowledge and as a function of his and others' behaviour. Therefore, his explanations belong, at best, to the social reality itself and their formulation is a social action.

Anthropologists' explanations, by contrast, do not summon any behaviour, except possibly approval, elaboration or refutation by other anthropologists. They are presented as final explanations, and their relative distance from truth is the only criterion of their validity. They are subject to the demands of eliciting meaningful accounts of the social world, though, as we have seen, in terms of non social or not-only-social principles.

The anthropologist appears as acognizing and eliciting agent. He formulates his explanations as a result of the formalized processing of data, and both the processing of the data and the resulting explanations are seen as independent of the data processed, that is, of the social world. No legitimate contingent relations to what is going on around the anthropologist are recognized: the fact that the anthropologist belongs to the same category as those who inhabit the social world is supposed to be irrelevant to his activities *qua* anthropologist.¹ This definition of what anthropologists do, or are supposed to do, would probably be accepted by most of them. It can be best illustrated with Harris's definition of etic statements:

Etic statements depend upon phenomenal distinctions judged appropriate by the community of scientific observers. Etic statements cannot be falsified if they do not conform to the actor's notion of what is significant, real, meaningful or appropriate. Etic statements are verified when independent observers using similar operations agree that a given event has occurred. An ethnography carried out according to etic principles is thus a corpus of predictions about the behaviour of classes of people. Predictive failures in that corpus require the reformulation of probabilities or the description as a whole. [Jarvie 1970: 61]

¹ I am referring here to the anthropologist as an agent eliciting explanations and laws, not to his activities, for example, a radical in racial disputes, or an advocate for a particular group of people in general. These activities, though performed frequently by him, relate to his main activities at best marginally, and at worst not at all.

Though Harris's definition is slightly couched in terms that sound contingent or optional, such as "phenomenal distinctions judged appropriate by the community of scientific observers", they are not meant to be so. Traced back far enough, the criteria of appropriateness will always be truth criteria derived from the anthropologist (or a community of scientific observers) assuming as true a set of non-social or not-only-social organizing principles of the universe at large.

Thus, people's explanations or meaningful statements about phenomena are seen by anthropologists as a part of social reality, as social activities. On the other hand, anthropologists consider their own explanations and accounts as statements about social reality from the outside, as activities not determined by pressures and rules existing in the social world and, therefore, in the last instance, as non-social activities. They are externally social in the sense that they are carried out by human beings (anthropologists), but they are supposedly determined and organized by principles independent of any social reality.

I would argue that this is a part of anthropological and, in general, scientific mythology and that the distinction between people's explanatory and accounting activities and anthropologist's explanatory and accounting activities as they stand, is unwarranted and illegitimate. This can be demonstrated, I believe, by showing that anthropologist's activities and explanations exhibit, upon closer examination the same characteristics that are considered by them as fallacious in people's explanations. This will be similar to, though not identical with, the point Kuhn is making about the development of science:

(...) these same historians confront growing difficulties in distinguishing the "scientific" component of past observation and belief from what their predecessors had readily labelled 'error' and "superstition". The more carefully they study, say Aristotelian dynamics, phlogistic chemistry, or caloric thermodynamics, the more certain they feel that those once current views of nature were, as a whole, neither less scientific nor more the product of human idiosyncrasy than those current today. If these out-of-date beliefs are to be called myths, then myths can be produced by the same sorts of methods and held for the same sorts of reasons that now lead to scientific knowledge. If, on the other hand, they are to be called science, then science has included bodies of belief quite incompatible with the ones we hold today. [Kuhn 1971: 2]

What Kuhn proposes is, basically, that "scientific by their standards" and "scientific by our standards" belong to the same sphere. The "scientificity" of statements or validity of laws is measured according to the distance from truth, but the truth criteria themselves are contingent and are agreed upon by people who inhabit the social world. If accepted, this proposition would make it rather difficult to accuse people's explanations of falsity and contingency and to see anthropologists' explanations as having a differential dimension of truth and having, ideally, no contingent relations with the contemporary social world. There is, in fact, ample evidence that anthropologists are aware that their theories, or to be more exact, other anthropologists' theories, can be considered as resulting from the demands of the social world they inhabit, and not from the demands of simply eliciting the most meaningful accounts of the reality. When the evolutionists, who at the time represented the most diffused and most consistent theoretical school, were being criticized, the critique was based on two main points. The first was that the data, often collected by evolutionists themselves, did not in fact necessarily prove the existence of an ongoing evolution of human societies nor the existence of immutable laws of cultural evolution. The

second was that evolutionism itself was not formulated as a result of the quest for truth, but as legitimization or justification for the superordinate position of a handful of developed societies. In other words, the principles on whose basis evolutionary explanations were formulated, were considered by later critics as having been adopted by the evolutionists because of the particular organization of their social world, and not because of the socially independent quest for truth.

A similar argument applies also to structuralism or functional structuralism which replaced evolutionism as a leading theoretical school. Structuralism also claimed that its basic assumptions about the nature of social reality, and the basic principles on which it bases its explanations (structural and/or functional interdependence of phenomena, equilibrium, homeostasis) are socially independent and ultimately lead to the accounts of a social universe which is not “meaningful to us”, but true. However, there have appeared, over the last few decades, a host of new theoretical approaches that criticize the assumptions and principles of structuralism as not being derived from the objective demands to find true explanations, but, again, as being contingent to a particular organization of the social world. Most of the structuralists, who belonged to a large colonial empire, took this empire as a natural and necessary formation and therefore dedicated their attention to the forces which hold it, or any large social group, together. And in their turn, the representatives of some more radical theoretical approaches have been criticized for holding their methodological principles because of their commitment to a specific project of the future, that is, again because of the conditions of their own social world.

I am not interested here in the merits of these critiques, nor in the defence of one theory against another. I am using this very brief and simplified argument only to show that anthropologists themselves often accuse each other, not of being less true, but of holding theories because of the demands of social reality, that is, contingent ones. Let us consider evolutionism, structuralism, and a host of new approaches, as paradigms in the sense of Kuhn’s definition, i.e. as “universally recognized scientific achievements that for a time provide model problems and solutions to a community of practitioners” [Kuhn 1971: viii]. The usual idea was that one paradigm can be invalidated by a cumulative process of scientific achievement. Kuhn calls this “the concept of development-by-accumulation” [Ibid.: 2] and criticizes it on the grounds that a simple accumulation of data is not enough to change a paradigm. This requires profound changes in how the world is seen and what scientific work in such a world is conceived to be [Ibid.: 4 and passim]. In the example I have mentioned above, the practitioners of each paradigm were seeing themselves as pursuing the true knowledge and explaining social reality in the only possible meaningful way. In all cases, they were accused by their opponents not only of not producing satisfactory evidence, which could be ascribed to insufficient techniques, imprecise interpretations, and so on, but of formulating the whole paradigm because it was in agreement with how social reality was organized in their time, and not because of its real explanatory value. That is, their paradigm was not really derived from the demands of true explanations and true accounting, but from the demands of their own social world, which means that it is therefore a satisfactory and contingent paradigm for them, but not true for us, regardless of whether or not they are aware of it. Harris’s definition of emic statements is, I believe, appropriate here:

Etic statements refer to logico-empirical systems whose phenomenal distinctions or “things” are built up out of contrasts and discriminations significant, meaningful, real, accurate, or in some other fashion regarded as appropriate by the actors themselves. [Harris 1968: 571]

Of course, the term “emic” is used to describe people’s cognitive systems and explanations. However, we have seen that the cognitive systems within which anthropologists work, and therefore the explanations of social reality they offer, must be taken, on anthropologists’ own evidence, as being no less contingent, no less subject to the demands of social reality, and no less emic than people’s accounts of social reality. Therefore, they cannot be measured as being nearer to, or further from, the truth than people’s explanations, but as being more or less satisfactory in offering knowledge “meaningful to us”. What anthropologists do, is no less a part of the social world, and no less a social activity, than what people do.

My opening argument can be summed up briefly in the following way: anthropologists hold, more or less explicitly, a set of ontological assumptions about the nature of the universe they study. It is conceived of as a social reality, produced and maintained by the people they study. Anything people do or say, including their explanations and accounts of the social world, is a part of this social reality. At the same time, anthropologists hold a set of epistemological assumptions about the nature and legitimacy of their own activities and explanations, making thus a qualitative difference between these and social reality. Their activities are defined as the search for true explanations of social reality. They see their activities as the eliciting of causal principles or laws which order the universe; these principles are therefore subject not to the effectiveness of the social world, but to the criteria and demands of this eliciting. To put it crudely, anthropologists see themselves not as members of the social world but as agents of truth.

I am trying to show that both these sets of assumptions are being held illegitimately. This can be demonstrated by the actual practice of anthropologists. As concerns the first set of assumptions, the universe of study is called social reality, but the phenomena and events composing it are treated as having the same characteristics and as subject to the same organizing principles as the universe at large. Therefore, the specification of the object of study as social reality is redundant and, in fact, misleading or, as I have said above, illegitimate. As concerns the second set of assumptions, anthropologists claim non-social status for their activities and explanations, separating them from the universe of study. However, they mutually refute these claims by showing that other anthropologists’ explanations are not less true, but more socially determined, for all practical purposes in the same way as people’s explanations are socially determined. Since there is no main anthropological theory which was not so criticized, it is impossible to uphold the qualitative difference between people’s knowledge and explanations and anthropologists’ knowledge and explanations, and the qualitative difference claimed by anthropologists again becomes redundant and therefore illegitimate.

II.

In the second section of this paper, I would like to discuss some methodological or, more exactly, interpretative consequences which necessarily follow when the above-mentioned sets of assumptions are put into operation. In our work, we are basically concerned with giving meaningful accounts of the things people do and say. Mostly, anthropologists

have very clear ideas about how to do it and what constitutes meaningful accounts. Let us take as an example the position formulated succinctly by Harris when discussing the emic-etic approaches. He uses, as an illustrative example, the lineage fission among the Bathonga of Mozambique:

Now it is a regular etic feature of Bathonga life that the local lineage fissions when population exceeds 100 or 200 people, that the break involves the establishment of new households with a junior son and his mother at the core, and that the break is accompanied by all sorts of hostile expressions, including witchcraft accusations. To regard the fission event as a result of the intersection of all of the codes that might conceivably have influenced the behaviour of the agnates (...) is a hopeless task. The fission of a Bathonga homestead is a cultural event and is not conceivable in any operational sense as a manifestation of a code. On the contrary, it is simply and clearly and operationally conceivable as an etic phenomenon in which the rate of fission expresses (...) the density and spacing of the animal and human population (...) [*Harris 1968: 610–612*]

Leaving aside ancillary problems, such as whether there can be etic phenomena or only etic or other statements about phenomena, or why a cultural event is necessarily not a manifestation of a code, I see two main questions arising from this quotation. The first is, why is Bathonga lineage fission an etic event? And the second, in what sense is the event that Harris studies in fact Bathonga lineage fission?

With regard to the first question, what happens is that a junior son and his followers leave the local lineage and establish themselves elsewhere. The son has his reasons for doing so. One of these can be that he feels in danger of being hurt or killed by witchcraft; another is that he expects to gain success and prestige, access to which is far more difficult for him in his original lineage; the third is, possibly, that he feels obliged to follow the rule, the fourth, for all I know, could be that it seems to him there are too many people around. It would be facetious to take Harris at face value and suppose that he has chosen the etic approach only because there are so many factors involved that it would be a “hopeless task” to try to sort them out. On the other hand, I cannot see why the fission of a lineage cannot be conceivable in any operational sense as a result of a series of decisions; after all, every Bathonga junior son conceives it thus and lives in a world where everybody else does. Thus, it would be more correct to suppose that Harris takes Bathonga lineage fission as an etic event because he believes that in this way he can say something more important about it – at least a thousand times more important, I should add, judging by his critique of Frake’s attempt to derive the Subanum settlement pattern from emic rules: “Frake does not describe the actual pattern of dispersal of household sites. One description of such a pattern showing long-term stability or change in relationship to population size and production factors would be worth a thousand emic rules” [*Harris 1968: 603*].

Now, the lineage fission is presented to us not as a simple statistical concurrence of the type: “Whenever a Bathonga lineage reaches the size of 100–200 members, it splits up.” If that were the case, we would be faced with a statement of the type: “Wherever the mailboxes are blue, the post functions more efficiently than wherever they are red.” I am sure a number of appropriate cases could be found. For Harris, there is a causal relation involved: lineage fission is caused by the “density and spacing of the animal and human population under the techno-environmental conditions of Southern Mozambique”. Differing from Harris, I believe that, unless we want to hold the position that identical environments produce by themselves identical technologies (which would amount to a rather

crude ecological determinism), given the environmental conditions, it is basically technology that determines the critical point of permissible density and spacing of the population. Technology, built up of knowledge, skills, methods, recipes, tools, equipment, etc., is an emic system par excellence, because it certainly consists of phenomena which are “significant, meaningful, real, accurate, or in some other fashion regarded as appropriate by the actors themselves” [Harris 1968: 571]; otherwise they would not have them and use them. Given this technology, when a group of Bathonga grows to certain proportions (according to Harris, 100–200 members) certain things start to occur which did not occur before: a drop in consumption, a feeling of the younger son of being barred from success, witchcraft accusations, etc. These problems, or more exactly the situation resulting from them, need to be solved. From our viewpoint, there are several alternative ways of solving them, such as a change in the technology or reorganization of the group. However, these alternatives do not exist in the Bathonga world: the only option they have is to split the group and thus get rid of the problematic situation. The move of one part of the original group to a new homestead is in this sense a fully emic event. Its only claim to eticity would then possibly hinge on the question of whether or not the members of the group are themselves aware that their growing numbers have something to do with it. That I do not know, but I would strongly suggest that in the absence of positive proofs that they are not aware, it could be very misleading just to assume it. If they are aware of this, then there is nothing at all about the lineage fission which is mysterious, meaningless or unaccounted for by the Bathonga themselves. And in such a case, the term “etic cultural event” does not amount to more than a shorthand term for a complex of emic cultural events, to be used only because to disentangle that complex would be a “hopeless task”. Therefore, one significant dimension is chosen; this is ascribed etic status and used as explanans. Harris presumably considers the quantified basis of his conclusion and its predictive value as a proof that his choice of significance is correct. As to quantification, why could it not be said that the lineage splits whenever witchcraft accusations start to exhibit a determined frequency or intensity, or, for that matter, when the damage caused by witches amounts to so much? Should this statement be considered etic, too? As to the matter of predictive value, does Harris really mean that there could not be a lineage which splits with 99 members or stays united with 201 members? Almost certainly not. I do not doubt that he would have a valid explanation for any off limit case, but the point is that such an explanation would certainly be a contingent one. So, the prediction should not be read as: “given the techno-environmental conditions, it is impossible for a Bathonga lineage to split with 99 members, and to stay with 201 members.” It should read as: “there are no known cases of Bathonga lineages splitting with less than 100 members and not splitting with more than 200 members.” Again, the question arises, what makes it different from the prediction that the lineage will split with such-and-such a frequency of witchcraft accusations or such-and-such a frequency and intensity of witchcraft activities? It seems to me that the difference between both predictions, and therefore the eticity of Harris’s statement, depends simply on his belief that population density is the “real” reason, while witchcraft is not. Why? Because population density makes sense to him, while witchcraft does not. That would make it Harris’s emic statement, and not an etic one. Perhaps he calls it etic because population density makes sense to some other anthropologists. But, then, witchcraft makes sense to all Bathonga.

Now as to the second question, namely, in what way is the event that Harris studies Bathonga lineage fission? The fission is described as a necessary result of the growth of a lineage size to 100–200 members, under given techno-environmental conditions. When that occurs, a certain number of members move out and settle elsewhere. Even supposing that this is an etic event, what is cultural about it? When described like that, it belongs to the same category of events as the fact that when a herd of wildebeests consumes all the grass on one pasture, it moves to another one. The only difference, and therefore the only reason for calling it a cultural event, is that Bathonga fission occurs in a human group. Harris conceives of culture exactly in the sense I mentioned earlier: simply as an attribute of a class of phenomena called human groups. My point is that Bathonga lineage fission is not, and therefore cannot meaningfully be accounted for as, a simple transference of a certain number of persons from one place to another. If this were so, and if it were caused by pressure or population density only, it would not matter who actually left. Provided a certain number of people moved, the situation would be solved. However, Bathonga lineage fission is a structured event; it is the departure of a junior son with his mother and followers, every one of them being recruited according to certain emic principles. All of them depart because of their specific emic reasons. The departure of any other part of the group would not be a lineage fission. It is, therefore, a social event (or, to maintain the terminology, a cultural event) which cannot meaningfully be described in etic terms. We can do it, as Harris does, but only at the cost of depriving it of any social or cultural content and defining it as a “natural” event, that is, changing it into something that has no existential status whatsoever in the social world we are studying. The reasons Bathonga have for what they are doing are an indivisible part of the reality we are studying. To replace them with the reasons we take to be true means to deny the existence of a part of that reality. Since that reality is indivisible, it means, in practical terms, to deny its whole existence and to replace it with a reality we have shaped according to our reasons and purposes. It can be done (we should know – it was, and is, done often enough), but it should not be presented as the study of the natives’ reality.

Another example will, I hope, make still clearer what I have in mind. The Mapuche in Southern Chile have female shamans, called *machi*, who officiate in cases of sickness. A *machi* performs for the sick person a healing ceremony which is more or less standard in the sense of having been described many times for many tribes. This consists of invoking her familiar spirits and with their help chasing away the spirit of sickness, by means of ringing magic bells, shooting rifles around the outside of the house, smoking over the patient, etc. Finally, she gives the sick person herbs for making tea. It is a system which practically offers itself for study as two separate systems of activities: one pertaining to the sphere of “ritual”, which is derived from beliefs about the causes of sickness; and the other, pertaining to the sphere of “real curing”, which derives from the *machi*’s knowledge of the actual healing effects of the herbs. It was, is, and probably will be, studied many times over in exactly these terms. What I am suggesting is that Mapuche know it as a single and indivisible system of activities and that it has no other source, or expression of existence, than in the knowledge and actions of the Mapuche. When the observer applies his own knowledge and divides it in two, he is creating a thing which did not exist, and does not exist, in the reality he pretends to study. Once again, in practical terms it means that the object of his study has no empirical referent; it does not exist.

Holy's paper about Cewa sorcery is dealing with a very similar problem. One of the sociological ways of interpreting sorcery is to treat it as a sort of safety valve, or "strain-gauge", for social tensions. However, since we know there is no such thing as sorcery, we cannot really take into account the relations between a sorcerer and a supposed victim, because these are strictly imaginary: the tensions which are being vented, or resolved, must be between "real" persons who, in this case, can only be accusers and accused. Unfortunately, such an approach leads in the last instance, as Holy shows in his analysis, to a virtual denial of existence of an important part of the social reality we are supposed to be studying. We are using our knowledge and our methodology not to account for the existing phenomena, but to decide which phenomena exist. By doing this, we are making an unwarranted and unjustified comment on reality.

I would like to return once more to what I said at the beginning of this section, namely that we are basically concerned with giving meaningful accounts of the things people do and say – in other words, with explaining their social reality. The reasons why they do and say these things, that is, the knowledge from which their sayings and doings derive, are as much a part of that reality as anything else. As I have argued above, we cannot simply supply their doings and sayings with reasons of our own: we have to take them as an indivisible part of our object of study. We begin our study by observing activities, but to make only descriptive statements about activities is considered "ethnography" in a pejorative sense: only when we start looking for reasons for activity does the account or explanation truly begin. Looking for reasons necessarily involves assumptions about knowledge: to have a reason means to know that the activity will somehow work towards cancelling this reason. Consider, on the one hand, the statements: "I have a reason for wanting a metal axe: it is more effective than a stone one", or: "I have a reason for moving out of my lineage: my relatives try to bewitch me"; and on the other hand the statements: "There is a reason why South Sea peoples did not develop metallurgy: there are no metal ores there", or: "There is a reason for lineage fission: it maintains the optimum population density." The difference between the first and the second pair of statements is clearly seen: the first involves the knowledge of the actor and derives from it. The second does not involve the knowledge of the actor, but supposedly some impersonal (suprasocial) knowledge, in actual fact the knowledge of the observer. The activities of the actor are derived from reasons which do not exist for him. It would almost amount to a truism to say that, in most anthropological work, the first type of statement is considered a very low level explanation, if at all, and only the second type of statement is considered to be really significant. (Exceptions are found, especially in the fields of cognitive anthropology and ethnoscience.)

I have argued that, in considering only the second type of statement as really explanatory, we are denying the people's reasons the existential status we ascribe to their activities: the activities are "real", but the reasons are "only for them" or imaginary, and so their facticity is denied. In doing this, we are committing an ontological sin. At the same time, in trying to explain activities by reasons which did not enter into their shaping (and it would be difficult to deny that activities are consciously derived from reasons), we are perpetrating an epistemological absurdity.

One of the main grounds anthropologists have for trying to formulate the second type of reason is the assumption of our "rational" conception of reason and the natives'

“irrational” one. This, of course, leads to the question of what is rational and what are the criteria of rationality, a question which is being widely discussed, mostly, if not exclusively, by philosophers. The problem is rather succinctly stated by Lukes:

In what follows I shall discuss a philosophical problem arising out of the practice of anthropologists and sociologists which may be stated (...) as follows: when I come across a set of beliefs which appear *prima facie* irrational, what should be my attitude towards them? Should I adopt a critical attitude, taking it as a fact about the beliefs that they are irrational, and seek to explain how they came to be held, how they manage to survive unprofaned by rational criticism, what their consequences are, etc.? Or should I treat such beliefs charitably: should I begin from the assumption that what appears to me to be irrational may be interpreted as rational when fully understood in its context? More briefly, the problem comes down to whether or not there are alternative standards of rationality. [Lukes 1974: 194]

I can see in this quotation two serious problems which bear on my argument in this section. The first is a methodological one: how can I possibly “seek to explain” an irrational belief as irrational? The only possibility would be to say that people holding it are intrinsically irrational, for example, savages, pagans, or members of some other immutable category. This, however, would be just about everything I could say about it, and them, by way of explanation. Moreover, it would immediately be invalidated by showing that these same people also have rational beliefs or activities. To call a belief irrational means to close the door to any possible explanation. It can be understood and explained only by showing how it can rationally be held, that is, why and how it is rational.

The second problem, which seems to me to be even more important because it is possibly here that anthropology and philosophy part company, is: why am I so automatically expected to adopt an attitude, critical or charitable, toward the belief in question, or indeed toward any phenomenon contained in the social reality? I can legitimately inquire into the existence or non-existence of the belief, by asking if verbal assertions or ensuing behaviour show that people hold this particular belief. I can also inquire into the meaning and significance of their holding it; into the ways they manipulate it or are manipulated by it – or more exactly, are manipulated by their, and others’, holding it. There are other fields of inquiry as well, which I will try to generalize later on. There is, however, nothing legitimate in my inquiry into the rational or irrational character of the things I am studying: firstly, because nothing useful can be gained “explanation-wise” by this distinction, and secondly, because by doing so I am making a gratuitous comment on the nature and, in the last instance, existence of the very things I am studying, thus adding to the reality something which did not exist before; that is, I am changing it.

I am afraid that the methodological implications I have been discussing in this section are so far only negative. They derive from specific, stated or unstated assumptions about the nature of the reality we are studying, and equally specific assumptions about what are “real” explanations of it, as distinct from satisfactory contingent explanations. My argument is practically identical with Welsh’s:

Positive sociology’s attempt to use the natural science paradigm necessarily involves, then, assuming that social phenomena possess the same characteristics as natural phenomena. It is incumbent, therefore, on positivistic sociology to demonstrate this similarity. What sociological phenomenology, on the other hand, argues is that positivistic sociology seriously mistakes the

characteristics of the social world in assuming their comparability to those of the natural world and hence that positivistic sociology must necessarily constitute a mistaken enterprise. [Welsh 1972: 16-17]

Welsh then goes on defining the main differentiae of the natural and social world: basically, the natural world possesses no intrinsic meaning, while the social world is a world constituted by meaning [Welsh 1972: 17]. From this, it follows that: "(...) the social world is a subject, not an object world. It does not constitute a reality sui generis divorced from the human beings who constitute its membership. Rather, the social world is the existential product of human activity and is sustained and changed by such activity" [Welsh 1972: 18].

This means that we have to take the declaration that culture, or structure, or society, or whatever, is manmade, which so far has existed as a more or less empty credo, as an operational methodological assumption on which all our subsequent endeavours should really be based. Social reality is a process, continually created, maintained and changed by meaningful activities of men. It is not a world composed of facts external to men and, to any extent, independent of them. This is its main characteristic, its main ontological feature, and as such should determine all inquiries and studies. "Social order is the emergent product of human activity and the manner of its emergence, therefore, must become the central concern of sociological investigation" [Welsh 1972: 20].

Thus, our main concern is not with what institutions exist; what is their specific history, independent of how they are historicized by the natives; what are their specific functions, in reference to the structuring principles of the natural world; or why and how they exist independently of what people take them to be and mean. Our concern is with the fact that people live in a known, agreed upon, social world, whatever the actual mechanics of that agreement might be, which they continually create, recreate and change by their activities. Their socially acquired knowledge makes it possible to manipulate the phenomena of this world and at the same time puts certain constraints and limitations on them, which are of course basically selfimposed. This double process of manipulating social phenomena and being manipulated by one's knowledge of them shows properties that make it possible for us to formulate meaningful generalizable explanations. This I take to be the main task of social anthropology.

III.

In the third and concluding section of this paper, I shall on the one hand give some attention to various concepts that I have so far taken more or less for granted, and, on the other hand, consider some implications of the methodological principles outlined in the second section. The title of this volume contains an implicit assumption of the necessary relationship between knowledge and behaviour. It is assumed that behaviour derives from the actor's knowledge (see Jarvie's argument against the thesis that "belief does not explain action"; [Jarvie 1964: 149 ff.]). This is based on the axiomatic conception of human behaviour as purposive, as goal oriented. I call it axiomatic, because it cannot be proved or refuted without incurring tautologies. However, without accepting it, we could not do any systematic work in the social sciences, unless we accept the natural science paradigm. This is possible only at the cost of denying the social universe that which makes it a specific universe of study, that is, its social character. Activity can be conceived of as purposive or

goal orientated in a meaningful way, only if it is seen as a result of reasoning out that it has something to do with the attainment of goals. Such reasoning out is possible only if we ascribe to the actor necessary knowledge, not only of the goal and of the effectiveness of the action, but in general of phenomena and their relationships in the relevant section of the social world.² I accept here Berger and Luckmann's definition, in their own terms a very simplistic one, of knowledge as "certainty that phenomena are real and that they possess specific characteristics" [*Berger – Luckmann 1966: 13*]. It is, of course, irrelevant what form or kind of reality the phenomena have or have been ascribed. Given this definition, the difference between knowledge, belief, superstition, etc., becomes meaningless, since all of these terms mean taking certain phenomena as existing, in whatever way, and as having specific attributes and mutual relationships. Therefore, my use of the term knowledge should be understood in this sense. If belief implies anything other than knowledge, then Azande do not believe they have witches: they know it in the same sense Christians do not believe in the existence of God: they know He exists. The only possible difference I can think of between knowledge and other types of certainty about phenomena would be the existence or otherwise of tangible proofs, but this is a rather tricky point and, moreover, for our purposes, an irrelevant one. If somebody acts on the basis of his certainty that such-and-such exists and has such-and-such attributes, it does not greatly matter what is the basis of his certainty.

As I have mentioned already, many actions (this term includes non-verbal actions, as well as verbal ones, such as assertions and propositions) that we can observe are not, in actual fact results of long reasoning processes indulged in by the actors at every single opportunity. The actor just knows beforehand, automatically, or because he was "taught" so, that such-and-such an action leads to such-and-such a goal, or that a certain proposition truly describes certain phenomena and their attributes. When a Bathonga junior son goes away to save himself from witchcraft threats, he does not inquire whether or not previous cases of lineage splitting led to the cancellation of such threats, or why it is that witches can function only within the group and not outside of it. He just knows that the safest way to deal with witches is to move away. Similarly, we know how to deal with the lack of cigarettes without needing to go into deep meditation or problem-solving mental process about it. We just go to the nearest shop, hand over the appropriate sum of money, and get them. All this knowledge we acquire during our social life. Since these and most other human activities are social activities, in the sense that they consist of behaviour towards or with regard to other people, they belong to the intersubjective world of shared meaning [*cf. Phillipson 1972: 125*].³ Social acts are purposive and goal-oriented not only for the actor, but also for specific others. Therefore they are normative, taking as a necessary minimum of normativity the comprehensibility of the act to others, at some level of social grouping. And this is also that level of social grouping which shares with the actor the knowledge of a given section of the social world.

² This cannot be understood literally: I do not mean that any single activity is always preceded by a long reasoning process: for many activities we are simply "taught" that they are effective. Others have become quite automatic. However, the connection between activity and the attainment of the goal can always be made explicit.

³ I do not intend this as an opening for scholastic discussion of what is and what is not a social act. I do not doubt that there are parts of human behaviour which cannot be defined as social acts, these however should interest us about as much as data about bees and butterflies.

The behaviour then can be explained by the knowledge from which it derives, or, more exactly, behaviour can be accounted for as rational, purposive or goal-oriented, only in the context of the world known by the actor. This proposition confronts us with a peculiar problem that is absent in the natural science paradigm. If what we are explaining is the action, and what we are explaining by it is the knowledge of the actors, we should have independent means of establishing the existence of that knowledge. If, on the other hand, what we are explaining is knowledge, and what we are inferring it from are the activities, we should have independent means of establishing the rationality or goal-orientation of the activity. Moreover, we can never establish the existence of knowledge or the rationality of the action directly, since they both exist “within the people’s heads”. We are constantly presented with a “black-box” problem, for which the only solution is to infer the existence of the contents from outside indications. Practically, the only evidence we can have that an individual has certain knowledge or belief is his verbal assertion to the effect, and/or the fact that he behaves accordingly. This seems to be relatively straightforward and unproblematic if a particular piece of knowledge can be seen as accounting directly for a non verbal action.

If we see a Bathonga junior son moving out of his lineage, giving as the reason his fear of witchcraft, and if we are able to obtain from him an assertion that there are witches and that they are dangerous or possibly even that the only safe defence against witches is distance, we can consider this particular case closed. By the same token, if we see a Chilean paying to a Mapuche Indian a very low price for his sheep, and if we can obtain from him the information that Mapuche are lazy drunkards and would spend the money on booze anyway, we have again ascertained the Chilean’s reason for action and the knowledge on which it is based. In both cases, we account for a particular action by demonstrating that there exists not only the knowledge that this action will bring about the desired goal, but also the knowledge that in the relevant section of the universe such-and-such phenomena exist and have such-and-such relationships. However, we are still moving in a relatively closed action-knowledge dyad. The verbal statements in both cases can be reformulated as action dispositional propositions of the type: – if there is no stopping of witchcraft activities, I will move away; or: – if I buy a sheep from a Mapuche Indian, I will get it cheaper than from a Chilean. At best, we are able to show that the relevant knowledge is held by the actors.

However, let us consider statements which are, or can be taken as, assertions of knowledge, such as a Bathonga stating that there are witches, or a Chilean stating that Mapuche Indians are lazy drunkards. To account for such statements by showing the existence of relevant knowledge would be pointless, since that is exactly their purpose. Clearly, the problem here is not to demonstrate that the knowledge exists, but why it exists. This can be done by showing its relation to and congruence with other instances of knowledge in the relevant section of the social world, by demonstrating that there are social conditions which account sufficiently for it being held, and by relating it to a broader context of past and present actions. This is the basic procedure which makes it possible for us to move from the knowledge-action dyad to an ongoing process of generating activities on the basis of existing knowledge, of adapting knowledge to existing circumstances, and of manipulating circumstances by goal-oriented activities. I have tried to show some interpretative implications of this procedure in the paper on contemporary Mapuche land tenure later in this volume.

However, the fact that the knowledge exists “within the people’s heads” leaves us still with one problem, usually formulated as: “How do I know he believes or knows what

he says he believes or knows?” or, to fall back on Berger and Luckmann’s definition that I mentioned earlier: “How do I know he holds to be true, or existing, what he says he holds to be true, or existing?” When a man says, for example, that he believes in God, and fulfils all the usual obligations of a true believer, how can I say whether he really believes? In the same sense, we can also ask if Bathonga really believe in witches, or if Chileans really hold true that Mapuche Indians drink excessively. It is conceivable that a politician can pretend he believes in God just to obtain votes, that a Bathonga junior son pretends he believes in witches just to have a reason to move out of his lineage, and a Chilean pretends to know that Mapuche Indians drink excessively just to legitimize his swindling them. There are, I believe, two possible answers to this problem. The first is, that the problem does not, in any important sense, arise. The explanation of subsequent actions by relevant knowledge is not invalidated by the fact that a member of the society under observation is able to simulate the reasoning. In fact, even such a man has to operate on the basis that his behaviour will be accounted for by others as following from the intersubjectively shared knowledge, that is, he has to behave so that his activities can be seen by others as derived from that knowledge. The second answer is that in important cases there usually are ways of recognizing that a man operates on simulated knowledge, for example, by studying his behaviour in incompatible situations.

If, for instance, the above-mentioned politician is only pretending to be Christian to obtain votes, then presumably he will behave differently when he tries to obtain atheists’ votes. If not, then the difference between pretending to believe and believing has no relevance for activities and becomes an academic one. David Riches discusses a somewhat similar point in his paper on alcohol abuse in a modern Eskimo settlement in Northern Canada in this volume (published previously in Belfast), though not as the central problem of the paper. Canadian officials who are going to work in an Eskimo settlement are informed beforehand that there is a flourishing cooperative functioning there, set up by their predecessors. After their arrival they find that this is, in fact, a sort of “report-reality” and that the cooperative is functioning, in actual fact, rather badly. Since the existence of a flourishing cooperative is, nevertheless, firmly established in all previous reports, they are afraid that a realistic description would bring the blame on them, and they therefore prefer to maintain the fiction: in other words, they pretend the existence of a certain set of phenomena. Their behaviour is thus based, in one important sphere, on a makebelieve reality.

Despite the use of these and other methodological procedures, the study of people’s knowledge, reasons, etc., necessarily means that a lot of the anthropologist’s knowledge or, more exactly, conjectures are always being brought into it. This is usually considered as having been invalidated by Radcliffe-Brown’s famous argument against “if-I-were-a-horse” reasoning. Since this polemic classification is often considered as refutation without any further proof, I believe it could be useful to look into its real merits. To begin with, let us have the whole story. Radcliffe-Brown alludes here to Mark Twain’s story about a boy who, seeing that his horse was not in the enclosed pasture, went and found him. When asked how, he answered: “Well, I went to the pasture, went down on my knees, ate some grass and asked myself: now, if I were a horse, where would I go?” As a joke, it never fails – but as an argument? Let us consider an alternative story: a farmer was looking for his lost horse around the house; a friend asked him if he had any reason to think the horse might be there – the farmer answered: “Well, I really don’t know, but it is quicker

and more comfortable to look for him here.” The moral is that you have to look for your horse where he possibly might be, and he will be in a place where it is comfortable for him to be, and not necessarily comfortable for you to seek. So, if you do not get on your knees and eat some grass, you might never find him. Actually, there are other reasons to make more feasible my position that the “if-I-were-a-horse” way of acquiring explanations, is in actual fact, the only way to get them, and, at the same time, the way which anthropologists, despite their approval of the funny argument, really use. If you ask anybody what is the most distinctive feature of the anthropologist’s work, you will most probably be told that it is long term fieldwork. Now, most of the anthropologists who went through fieldwork take particular pride in how well they got on with the natives, how perfect a “rapport” they had. This was possible only because they were able to behave, maybe not as natives, but at least in a way comprehensible to them, in a way that fitted into some part of the natives’ knowledge. To be able to do that, the anthropologist has to make a series of guesses and conjectures about natives’ knowledge and appropriate behaviour: these guesses, or more exactly his behaviour resulting from them, are subjected to the same sanctioning processes as the behaviour of any member of the group he is studying, though possibly in a different way. In other words, if his conjecture is wrong, he gets his fingers rapped. After some time he obtains a reasonable working knowledge how to move around, which also means a reasonable knowledge of knowledge and reasons behind actions. Ethnoscience considers that an ideal ethnographic description should be the sum total of what a man must know to be able to behave in a culturally appropriate manner [cf. Howard 1963: 409]. After all, I have said already that the social world is a world of intersubjectively shared meanings. If they are shared, they can be taught and learnt. And the anthropologist is in a better position to learn them than anybody else, save the natives. Incidentally, this also demonstrates that fieldwork is not only a necessary initiation rite for young anthropologists, as some would have it, or a deep spiritual experience during which a layman dies and an anthropologist is born. It is the most effective and, I suspect, the only possible way to obtain the descriptions and accounts we need for our work.

Now, what I have said so far could be misunderstood as equating an anthropologist’s work with the work of a well informed reporter, with the difference that people’s reasons and knowledge are brought in more systematically and consistently. That is definitely not my position: I am not trying to say that we should do what Lewis, for example, did in his Latin American studies [e.g. 1959, 1966], that is, give straightforward accounts of what people do and why they say they do it. Such accounts are, of course, necessary starting points, since they are the reality we are studying, with the purpose of giving it more “meaning” than that which is directly apparent on the surface. I have argued that what is broadly called “positivistic social science” simply substituted another meaning. Phenomenological sociology, which declares itself to be opposing it on practically all points, usually presents Garfinkel’s ethnomethodology as its practical accomplishment. Now, Garfinkel’s position, simplified almost beyond recognition here, I am afraid, is that people behave in a meaningful way because they provide, as they go, meaningful accounts of what they are doing: meaningful in the context of largely taken-for-granted, shared knowledge. What he proposes as the main task of sociological undertaking, in fact as the only legitimate task, is to make explicit this taken-for-granted knowledge and the methods people use to make their accounts, and therefore their actions, comprehensible and meaningful:

Their (i.e. ethnomethodological) study is directed to the tasks of learning how members' actual, ordinary activities consist of methods to make practical actions, practical circumstances, commonsense knowledge of social structure and practical sociological reasoning analysable; and of discovering the formal properties of commonplace, practical commonsense actions, 'from within' actual settings, as ongoing accomplishments of those settings. The formal properties obtain their guarantees from no other source and in no other way. [Garfinkel 1967: vii-viii]

However, what has been done by way of research (or, more exactly, experimentation) in ethnomethodology so far, tends simply to show the existence of this taken-for-granted knowledge, mostly by the expedient of forcing people into situations where it does not apply and where they are necessarily confused. Firstly, I do not believe that this makes the taken-for-granted world more than commonsensically apparent; after all, many writers use the device of letting their actors behave at odds with situational circumstances. Since no accounting for the taken-for-granted knowledge is being done or even sought, the ethnomethodologists tend to move in closed "knowledge-action" dyads. That does not appear to me as the only possible or even the most useful method of handling the problem. Secondly, it seems that the mutual legitimization of actions and accounts is taken as the only purpose of social behaviour, goals are, I suppose, seen as private or individual. Only the ways of reaching them are to be systematized and legitimized. I would argue that actions are made meaningful or rational when they can be considered, by specific others, as accomplishing, on the basis of shared knowledge, commonly approved goals. Often a commonsense classification of behaviour as irrational does, in actual fact, mean not that the action as such is irrational, but that the goal to be reached by it is so.

Instead of a final summit up of the arguments presented in this paper, I would like to point out a few ways in which not only activities and "action-dispositional" knowledge, but also taken-for-granted knowledge can be explained or accounted for in a more meaningful manner and the principles of its organization exhibited. When anthropologists are accounting for actions by norms, they are making the system of actions and system of norms practically coextensive (Barth, in a different context, says: "(...) one form, set of regular patterns of behaviours, is translated into another, virtually congruent from, made up of moral injunctions (...)"; [Barth 1966: 2]). The proportion of one norm to one activity or one set of activities is sought, I would argue, that this is impossible. We can take the example of postmarital residence of the patrilocal Berti society in Western Sudan, where, regardless of the norm, 22.9% of marriages are matrilocal and neolocal [Holy 1974: 112, 115]. Anthropologists traditionally assume that, in such cases patrilocal residence is explained by the norm and what is problematic are only the non-patrilocal marriages, which are usually explained by introducing contingent factors. This is clearly erroneous. If the norm of patrilocality can explain or account for actual marriages, then all marriages should be patrilocal. If, on the other hand, there exist contingent factors, these should be taken as explanatory tools not only for nonconforming marriages but also for conforming ones. In other words, all residence should be accounted for by the same principles: their relative strength or weakness, or presence or absence, must be taken into account. Any action, even the norm conforming one, would thus appear as a result of the conjunction of many and various factors, norms, etc., in short, as a result of the decision of the actor. This decision is taken on the basis of his (and others) taken-for-granted, shared knowledge. However, neither the action itself nor its account by the actor or others can bring this

knowledge, or even the situationally relevant part of it, systematically into evidence. The very “taken-for-grantedness” makes it impossible for them. They are usually able to state an abstract model of the action (“this is how we do this”), and an account of an actual case based on contingent principles, but not the relation between the two. A Mapuche Indian, when he speaks about crop-sharing, defines it as a strictly economic agreement where both partners are chosen on economic grounds only, one has land, the other seeds, and so on. However, when accounting for a particular pair of partners, he will state, as the reason for their working together, that they are first cousins. Similarly, Cyrenaica Bedouin state that in blood-feud they kill any member of the tertiary section of the guilty man. If they had to explain why they did not kill this particular member, they would say “(...) he is my brother-in-law” [cf. *Peters 1967*]. In such cases, the contingency of the second explanation is not seen as contradicting the model, because they do not belong to the same “norm-game”. The anthropologist can, by combining these isolated, schematic and broken accounts and actions, make explicit and systematic the whole or a significant part of that taken-for-granted world, and thus show how what is showing only partly and incidentally, works. On the basis of this, he can further show what are the general organizing principles of the people’s knowledge and how they make possible the application of knowledge to behaviour. However, he can only show them; he cannot, legitimately, supply organizing principles: his task is, at best, to make them coherent and comprehensible.

There is another dimension of the taken-for-granted knowledge which makes it possible for the anthropologist to bring out its systematic qualities. This is its unequal distribution within the society. It was, and to a large extent still is, assumed that the “knowledge of a society” is formed by the sum total of the knowledge of its members, and the norms are formulated on the basis of this total knowledge. This is what makes it possible to speak about nonconforming, or even deviating, behaviour as an objectively valid category. However, it would seem obvious that there can be no adding up of knowledge. I can live in a society which sent a manned rocket to the moon, but the relevant knowledge involved in this, or any significant part of it, does not form a part of my known world any more than of the known world of a member of any society that did not do it. The society of which I am a member may have a long and varied history, but only a very small portion of that history, a few selected episodes, belongs to my meaningful world. By the same token, there is no reason to suppose that complicated and abstract genealogical models belong to the common knowledge of all members of a given tribe. In other words, every member of a society has his field of knowledge, his taken-for-granted reality, which overlaps with those of other members, some of them almost completely, some of them to a variable extent, and some of them minimally. A member of the society can, at best, only envisage the existence of this differentiation. The anthropologist should be able, by continuous systematization of his observations, inferences, accounts, etc., to explain their existence and mutual relations, more so since he is not necessarily bound to any one of these fields.

The methodological position I have been trying to outline in this paper can be summed up very briefly as follows: an individual’s behaviour is seen as the result of a series of decisions taken on the basis of his taken-for-granted knowledge about the universe; the knowledge is shared by specific others. That is the social reality we are trying to explain. He is able to account for his behaviour and state his knowledge in contingent, episodic and anecdotal ways, because of its “taken-for-grantedness”. However, a detailed study permits

us to present both his actions and his knowledge in a systematic way, together with the principles by which he organizes them. The fact of action being taken as result of a series of decisions means that the individual is not just a “norm-fulfilling unit”; he is, within limits given by his knowledge, manipulating his social world. Again, a detailed study should make explicit the mechanics of this manipulation. And finally, his knowledge is not something which is given or intrinsic to him: the anthropologist has also a legitimate problem in explaining why this particular social reality came into being, in terms of the broader social conditions to which it is related.

Bibliography

- Barth, Fredrik [1966]. Models of Social Organization. Royal Anthropological Institute. *Occasional Paper* 23.
- Berger, Peter – Luckmann, Thomas [1966 (1972)]. *The Social Construction of Reality*. Penguin University Books.
- Filmer, Paul – Phillipson, Michael – Silverman, David – Walsh, David [1972]. *New directions in sociological theory*. London: Collier-Macmillan.
- Garfinkel, Harold [1967]. *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey: Prentice-Hall, Englewood Cliffs.
- Gluckman, Max (ed.) [1964]. *Closed systems and open minds*. Chicago: Aldine.
- Harris, Marvin [1968]. *The rise of anthropological theory*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Holy, Ladislav [1974]. *Neighbours and Kinsmen*. London: Hurst.
- Howard, Alan [1963]. Land, activity systems and decision-making models in Rotuma. *Ethnology* II (1963) 4, pp. 407–440.
- Jarvie, Ian Charles [1964 (1970)]. *The Revolution in Anthropology*. London: Routledge, Kegan Paul.
- Jarvie, Ian Charles [1970.] Explaining Cargo Cults. In: Wilson, Bryan R. (ed.). *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Kuhn, Thomas S. [1962 (1971)]. *The structure of scientific revolutions*. Chicago University Press.
- Lewis, Oscar [1959]. *Five families: Mexican case studies in the culture of poverty*. New York: Basic Books.
- Lewis, Oscar [1966]. *La Vida. A Puerto-Rican family in the culture of poverty*. New York: Random House.
- Lukes, Steven [1970]. Some problems about rationality. In: Wilson, Bryan R. (ed.). *Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Peters, Emrys L. [1967]. Some structural aspects of the feud among the camel-herding Bedouins of Cyrenaica. *Africa XXXVII*, pp. 261–282.
- Phillipson, Michael [1972]. Phenomenological philosophy and sociology In: Filmer, Paul et al. *New directions in sociological theory*. London: Collier-Macmillan.
- Walsh, David [1972]. Sociology and the social world. In: Filmer, Paul et al. *New Directions in sociological theory*. London: Collier-Macmillan.
- Wilson, Bryan R. (ed.) [1970]. *Rationality*. Oxford: Blackwell.

At the time of his premature death Dr Milan Stuchlik (1932–1980) was a lecturer in Anthropology at Queen's University Belfast. Previously he held the post of Visiting Fellow at St John's College Cambridge having moved there from Chile where he had been head of the department of Anthropology at the Catholic University in Temuco. During the course of his career which began at the Naprstek Museum of Ethnology in Prague, Dr Stuchlik published many articles relating to social theory and methodology. He also published several monographs including Life on a Half-Share, The Structure of Folk Models and his last work, Actions, Norms and Representations. Dr Stuchlik was an enthusiastic lecturer who inspired and motivated his students wherever he taught.

Chicagská sociologická škola a počátky Chicagské univerzity*

HYNEK JEŘÁBEK**

Chicago School of Sociology and the Beginnings of Chicago University

Abstract: The article describes the role of the Chicago School of Sociology in the development of empirical social research. It traces the increase in the significance of the education of doctoral students on American universities at the turn of the 20th century, and the role of philanthropic foundations. It focuses on the contribution of prominent individuals: W. R. Harper, rector and founder of the University of Chicago, obtained top figures and founded journals in some major fields. A. W. Small was the first chair of the Department of Sociology and Social Anthropology, founded the *American Journal of Sociology* and wrote the first two textbooks of sociology. W. I. Thomas was responsible for the famous study *Polish Peasant in Europe and America* and for the theoretical foundations passed on to his successors. In 1916 R. E. Park published a project in which Chicago became a social laboratory and he inspired and was an advisor for numerous doctoral projects that later were published as sociological monographs. The methodologist E. W. Burgess organised empirical research for the school of doctoral studies that emerged in Chicago and successfully worked there for twenty years. It is beyond the scope of one article to discuss also the monographs by doctoral students at the University of Chicago. Paper examines in detail only the monograph by Park, Burgess and McKenzie titled *The City*.

Key words: Chicago school of sociology; Robert E. Park; Albion W. Small; Ernest W. Burgess; the beginnings of empirical social research

Úvod

Většina dosavadních prací zabývajících se vývojem empirického sociálního výzkumu spojuje jeho počátky ve Spojených státech amerických především s Chicagskou univerzitou.¹ Jiní autoři význam chicagské školy pro rozvoj sociologie a její výzkumné orientace snižují nebo ho zužují jen na některé její aktivity.² Patrně správnější pohled na posloupnost výzkumných aktivit se sociologickým obsahem najdeme teprve v novější americké literatuře.³ Čím se Chicagská univerzita zasloužila o rozvoj právě empirického sociálního

* Článek byl podpořen Grantovou agenturou ČR, grant č. P404/11/0949.

** Hynek Jeřábek. Univerzita Karlova v Praze, Fakulta sociálních věd, Institut sociologických studií, U Kříže 8, 158 00 Praha 5 – Jinonice. E-mail: jerabek@fsv.cuni.cz

¹ Viz např. [Bulmer 1984; Platt 1996; Easthope 1974; Calhoun ed. 2007; Madge 1962; Turner 1988].

² Viz např. [Abbott 1997; Balon 2011].

³ Herbert Aptheker [Aptheker 1973] patrně jako první upozornil na práce W. E. Burgharda Du Bois [např. Du Bois 1973/1899]. S podrobnější argumentací významu tohoto sociologa pro vývoj americké empirické sociologie a s rozбором jeho díla přišel v devadesátých letech britský autor Martin Bulmer [Bulmer 1991]. Ten usoudil, že Du Bois svým osamělým dílem předešel W. I. Thomase i R. E. Parka přibližně o dvě desetiletí. Americká sociologická historiografie dospěla k tomuto poznání teprve v posledních desetiletích, kdy se někteří její představitelé [Wright 2002; Wortham 2005; Warren 2011] rozhodli uznat tato fakta. Význam chicagské školy pro rozvoj empirického sociálního výzkumu v USA je však nesporný a tyto novější objevy jej nesnižují. Přínos W. E. B. Du Boise pro empirický sociální výzkum je podrobněji rozveden v samostatné stati časopisu *Historická sociologie*, v 1. čísle roku 2013 (55–73).

výzkumu? Byla sice založena mnohem později než mnohem slavnější univerzity na východě Spojených států amerických (Harvard, Yale nebo Cornell), konkrétně až v roce 1890, ostatně prakticky všechny americké vysoké školy mají kratší historii než mnohé evropské univerzity. Toto zpoždění se však nijak nepromítlo do oblasti společenských věd, a už vůbec to neplatí pro sociologii, zvláště pak pro empirický sociologický výzkum.

Američtí vědci z oblasti společenských věd spřízněných se sociologií dlouho dokončovali svá studia v Evropě, obvykle převážně v Německu [Bulmer 1984: 38]. Platilo to prakticky bez výjimky ve druhé polovině 19. století a ještě v prvních letech století dvacátého. Je sice pravda, že na německých univerzitách nebylo možno získat doktorát přímo ze sociologie. Působila zde však celá řada vynikajících odborníků v příbuzných oborech. Mezi takové disciplíny patřila filosofie, psychologie, „Staatswissenschaft“ nebo Lazarusova a Steinthalova, případně Wundtova „Völkerpsychologie“, a tak Američané jezdili pro své doktoráty do Berlína (za Gustavem Smollerem), do Mnichova, do Lipska (za Wilhelmem Wundtem), do Heidelbergu (k Wilhelmu Windebandovi) nebo do Göttingen (k Lazarusovi a Steinthalovi).

Požadavek složit doktorát jako kvalifikační podmínku pro výkon vědecké a pedagogické práce na univerzitě zavedly USA ke konci 19. století, což přispělo k tomu, že také americké univerzity začaly zavádět své vlastní doktorské studijní programy. Ve společenských vědách byla patrně nejrychlejší John Hopkins University, ale hned po ní, v sociologii dokonce jako první, zavedla doktorské studium Chicagská univerzita.

Již myšlenka zakladatelů Chicagské univerzity vybudovat „výzkumnou univerzitu“ velmi napomohla „Chicagu“ získat na počátku 20. století vedoucí postavení mezi vysokými školami v USA, v sociologii pak zejména ve dvacátých a v první polovině třicátých let. Podstatnou roli sehrálo také soukromé financování z filantropických nadací, které akademikům umožňovalo soustředit se na „svobodné bádání“ namísto masové výuky bakalářských studentů, uskutečňované na běžných veřejných vysokých školách v USA. Velký význam měla rovněž skutečnost, že se prvnímu rektorovi Williamu Harperovi podařilo na Chicagskou univerzitu hned od počátku získat významné osobnosti, které předtím působily na jiných univerzitách ve vedoucích akademických funkcích, a jmenovat je zde vedoucími kateder [Bulmer 1984: 21]. Dále tu byla spolupráce mezi jednotlivými vědními disciplínami, k níž na Chicagské univerzitě spontánně i plánovitě docházelo. A konečně nelze opomenout orientaci chicagských sociologů na konkrétní problémy městské aglomerace a také to, že se nespokojovali jen s pragmatickým výhledem na „úpravu poměrů“ ve městě, ale kladli si obtížnější cíle týkající se objasňování a teoretického zakotvení sledovaných jevů.

Založení a program Chicagské univerzity

Program Chicagské univerzity byl již v prvních letech 1890 až 1892 zaměřen na základní výzkum a postgraduální studium [De Vault 2007: 157]. Její zakladatel a první rektor William Rainey Harper k tomu prohlásil: „Musíme získat prvotřídní akademiky – nejlepší dostupné muže v zemi“ [Bulmer 1984: 15]. A skutečně, oslovil vědce ze všech významných univerzit a řadu z nich přesvědčil, že mají přejít do Chicaga a soustředit zde pozornost na příslušný vědecký výzkum. Každá katedra měla navíc za úkol založit svůj oborový časopis a doktorské studium bylo chápáno jako prostředek pro posílení výzkumu, přičemž

jeho cílem bylo: „(...) vycvičit studenta, aby on sám byl schopen prorážet nové směry zkoumání“ [Bulmer 1984: 15–16].

Důležité však bylo také organizační schéma a celkové uspořádání každodenního chodu Chicagské univerzity. Gary Easthope v této souvislosti upozorňuje na to, že na Chicagské univerzitě byl hned od počátku zaveden systém čtyř výukových semestrů v roce, takže kapacita poslucháren byla maximálně využita. Přitom všichni učitelé se mohli zároveň rozhodnout, zda chtějí učit každým rokem jen povinné tři semestry ze čtyř, nebo si nechají zaplatit výuku ve čtvrtém semestru navíc. Další možností bylo rozhodnout se pro tři roky nepřetržité čtyřsemestrální výuky a získat za to celý volný, dokonce možná plně placený rok, tedy období, kdy se učitel mohl věnovat svým vlastním aktivitám, osvobozen od učení [Easthope 1974: 62]. Ve srovnání se dvěma (někde třemi) semestry na jiných amerických univerzitách té doby to byla významná inovace a pro někoho zajímavá nabídka. V kombinaci s orientací nově založené školy na vědu a výzkum to totiž skýtalo nové možnosti. Jinou zvláštností Chicagské univerzity bylo, že řádní profesori na všech katedrách vyučovali jen kurzy a výzkumné semináře v postgraduálním studiu. Hlavním úkolem profesorů byl výzkum a teprve od něj se odvíjela jejich schopnost předávat své zkušenosti doktorandům [Bulmer 1984: 15–17]. Tato výuka se orientovala na podporu studentů ve smyslu schopnosti samostatné vědecké práce. Byl to tedy spíše výcvik zaměřený na práci v terénu a na týmovou spolupráci. Brzy se z nich rovněž stávali badatelé, se kterými již univerzita mohla počítat při své vědecké produkci. Zájem o studium na Chicagské univerzitě tak postupně rostl, a to v mnoha oborech, v nichž se univerzita mezitím proslavila. John Dewey a William James v pragmatické filosofii, Henry Schulz v ekonometrii, James R. Angell a L. L. Thurstone v psychologii a Charles Merriam, Harold F. Gosnell, Harold Lasswell a Leonard D. White v politické vědě vydobyli Chicagu významné postavení mezi americkými univerzitami [Bulmer 1984: 4].

Zajímavé srovnání vědeckých aktivit pěti zakladatelů americké sociologie nabídl Martin Bulmer [1984: 8–10]. Pokud jde o první generaci, považuje za nejvýznamnějšího „budovatele institucionálního základu“ sociologie právě Albiona Woodburyho Smalla v Chicagu. Na druhém místě pak uvádí Franklina Henry Giddingse (1855–1931), jenž se zasloužil o dobré jméno sociologie na Kolumbijské univerzitě, která byla v prvním dvacetiletí 20. století podle počtu sociologických doktorandů na druhém místě právě za Chicagem. Pro pořádek jmenuje také prvního prezidenta americké sociologické asociace Lester F. Warda (1841–1913), ten však nedosáhl univerzitního postavení, a neměl tedy mladší následovníky v podobě svých doktorandů. Na Yale University pak působil William Graham Sumner (1840–1910), na Michigan University Charles Horton Cooley (1864–1929) a na Wisconsin University Edward Alsworth Ross (1866–1951).

V době založení Chicagské univerzity existovaly dvě výjimky v podobě škol, kde zahájili doktorandské studium dříve než na Chicagské univerzitě (nikoli však postgraduální studium sociologie). Byla to John Hopkins University, vedená Danielem Coitem Gilmanem (byla založená již v roce 1876) a Clark University ve Worcesteru ve státě Massachusetts (založena 1889), již vedl G. Stanley Hall.⁴ Bylo to právě zaměření John Hopkins University

⁴ Clark University nepředstavovala významnou konkurenci pro Chicago. Neshody G. S. Halla se sponzory univerzity měly nakonec za následek, že více než deset profesorů, kteří původně měli namířeno na Clark University, nakonec skončilo v Chicagu [Bulmer 1984: 21].

na práci v laboratořích a v seminářích, co ji odlišovalo od naprosté většiny amerických univerzit té doby. Atmosféra zde byla postavena na svobodě bádání a na snaze prosadit se prostřednictvím výsledků vědeckých aktivit. Příkladem podobné práce v laboratoři mohla být Wundtova psychologická laboratoř otevřená v Lipsku v roce 1879 [Bulmer 1984: 18, 16]. Výjimečnost Chicaga byla v agresivním stylu W. Harpera, který neváhal nabídnout vedoucím profesorům – šéfům svých kateder – 7000 USD namísto 5000, jež nabízel John Hopkins, a dalším výzkumníkům 4000 namísto 2000, které dostávali na jiných univerzitách. Jeho schopnost získat pro univerzitu peníze líčí Howard Odum slovy: „Pokud existoval někdy akademický inovátor a podnikatel, jistě to musel být William R. Harper, první prezident Chicagské univerzity a bývalý profesor řecké a hebrejské literatury z Yale. Když mu člen Baptistické církve John D. Rockefeller nabídl 1 milion USD k založení univerzity, Harper odpověděl, že by potřeboval 15 milionů, aby mohl vytvořit opravdu pořádnou univerzitu“ [Odum 1927: 157]. Anthony Oberschall doplňuje, že Harper nakonec získal 30 milionů a svůj slib daný Rockefellerovi splnil v rekordním čase [Oberschall 1972: 194]. Vedle toho zvolil motivaci zřetelně orientovanou na vědecký výkon místo na výuku. Snížil výukovou povinnost na 8 až 10 hodin za týden a přidal autoritativní rozhodnutí, že kariéerní postup a úspěch budou nadále spojovány s vědeckým výkonem a akademickými publikacemi [Oberschall 1972: 194].

Je tedy možno shrnout, že Chicago a jeho rektor William Harper byli úspěšnější v institucionalizaci nového modelu „výzkumné univerzity“ a Albion W. Small dokázal vytvořit atraktivnější prostředí pro doktorandy sociologie než ostatní univerzity v USA již v prvních dvaceti letech fungování zdejšího postgraduálního programu. Přestože i další univerzity mezitím zahájily doktorandskou výuku sociologie, v prvním dvacetiletí 20. století udělala nejvíce doktorátů ze sociologie právě Chicagská univerzita [Bulmer 1984: 41–42].

Nadace na podporu vědy a financování Chicagské univerzity

Jakou roli sehrály ve vývoji námi zkoumané instituce nadační fondy? Na přelomu 19. a 20. století se začaly filantropické nadace zajímat kromě přírodních věd také o pomoc rozvíjícím se společenským vědám [Fleck 2011: 31–37]. O něco později, v souvislosti s růstem sociálních problémů ve městech, se soustředila pozornost některých z nich na hledání řešení těchto těžkostí. Již na počátku, hned při samotném vzniku Chicagské univerzity, stála v popředí tohoto procesu Rockefellerova nadace. John D. Rockefeller Sr. daroval na založení Chicagské univerzity 2 miliony USD [Fleck 2011: 11].⁵ Sečteme-li prostředky, které různé odnože Rockefellerovy nadace investovaly do rozvoje Chicagské univerzity jen v prvních dvaceti letech, bylo to celkem 35 milionů USD. V roce 1910 pak ještě John D. Rockefeller Sr. věnoval univerzitě závěrečných 10 milionů [Bulmer 1984: 21]. Také pozdější financování Chicagské univerzity ze soukromých zdrojů filantropických nadací (Carnegie Corporation, Laura Spelman Rockefeller Memorial) [Bulmer 1984: 9] umožnilo této škole soustředit pozornost na vědecký výzkum a koncentrovat se na doktorské studium.⁶ Situace

⁵ Christian Fleck vypočítává, že současná hodnota původních 2 mil. USD z roku 1890 by v roce 2010 představovala 4,7 miliard USD.

⁶ Jennifer Platt uvádí, že jen Laura Spelman Rockefeller Memorial Fund věnoval na podporu empirického výzkumu různým univerzitám ve Spojených státech během šesti let (1922–1929) 112 milionů USD. Část z těchto peněz byla použita Chicagskou univerzitou [Platt 1996: 144].

byla do značné míry odlišná od veřejných vysokých škol, které byly svými zakládacími listinami vedeny především k výuce velkého počtu studentů bakalářského studia [Bulmer 1984: 21].

Také jednotlivé dílčí výzkumy byly hned od počátku štědře financovány ze soukromých zdrojů. V první dekádě 20. století byl založen Ústav pro výzkum mládeže, později se však zaměřil více na problémy delikvence mladistvých a byl přejmenován. V roce 1926 získal prostředky ve výši 278 tisíc USD, z nichž byly v následujících pěti letech financovány právě výzkumy mladistvých delikventů [Bulmer 1984: 123–124]. Thomasův výzkum migrace do USA pak získal dar 55 tisíc USD ze soukromých zdrojů Helen Culver [Platt 1996: 143]. Získávání peněz od soukromých filantropických nadací pomohlo postupně přetvořit americké univerzity na centra výzkumu a v prvních desetiletích byla většina prostředků posílána nadacemi přímo univerzitám. Například se stalo běžnou praxí nejvýznamnější nadace financující rozvoj Chicagské univerzity v letech jejího největšího rozmachu, tedy Laura Spelman Rockefeller Memorial fondu, že poskytovala ve dvacátých letech peněžní dary tímto způsobem [Platt 1996: 169]. Nebylo to nic výjimečného ani později, tak například po válce významná Fordova nadace měla stejnou praxi.⁷

Katedra sociologie a její vedoucí Albion W. Small

V roce 1892 byla na Chicagské univerzitě založena katedra sociologie a sociální antropologie, jejímž vedoucím byl jmenován Albion W. Small (1854–1926). Small vystudoval nejprve teologii a v roce 1879 se stal baptistickým duchovním, to však byl v té době mezi sociology v USA převažující trend. Velké procento z nich se totiž rekrutovalo právě z řad protestantských pastorů. V letech 1879–1881 studoval Small mimo jiné v Berlíně a v Lipsku, především politickou ekonomii, a byl tedy ovlivněn řadou myšlenek členů Spolku pro sociální politiku Adolpha Wagnera a Gustava Schmollera [Bulmer 1984: 33, 38]. Podle Jiřího Musila převzal Albion Small celou řadu názorů od Georga Simmela a byl to právě on, kdo „pochopil potřebu odklonu od spekulativního pojetí sociologie“ [Musil 2012: 399]. Když se v roce 1889 stal představeným koleje na Colby University, začal ve svých třiceti pěti letech vyučovat kurz sociologie namísto do té doby běžného kurzu morální filosofie. Již tehdy vydal svou první učebnici sociologie *Úvod do vědy o společnosti (Introduction to a Science of Society)* [Small 1890; Bulmer 1984: 33, 235] a svá studia dokončil doktorátem v oboru historie na John Hopkins University, kde studoval v letech 1888–1889, tedy jen krátce před svým jmenováním do pozice vedoucího katedry sociologie v Chicagu. Harper jej pozval na Chicagskou univerzitu z pozice prezidenta Colby College v Maine [Calhoun 2007: 20]. Small tak byl jedním z devíti vedoucích představitelů konkurenčních univerzit, kteří přijali velkorysou nabídku Chicaga, nutno ovšem dodat, že šlo o významnou finanční pobídku. Martin Bulme, John Madge a další badatelé odhadují, že platy špičkových osobností nově založené univerzity dosahovaly nejméně dvojnásobku, někdy i trojnásobku platů na jiných významných univerzitách v USA té doby. Důležitým motivem však bylo také organizační schéma a celkové zaměření Chicagské univerzity.

⁷ V letech 1953–1954 financovala tato nadace vznik Center for Advanced Studies in Behavioral Sciences v Palo Alto v Kalifornii také přímou investicí 3,5 milionu USD [Platt 1996: 148, 169].

Na tomto pracovišti byla založena první katedra sociologie s plným programem všech stupňů sociologické výuky, včetně postgraduálního.⁸ A. W. Small se jako vedoucí katedry osvědčil jako organizačně velice schopný, koncepčně založený sociolog s jasnou vizí vytvořit v Chicagu elitní sociologické pracoviště, a proto zde založil (na výzvu W. Harpera) již v roce 1895 první sociologický časopis *American Journal of Sociology* (dále *AJS*). Ten se stal záhy oficiálním časopisem Americké sociologické společnosti, na jejímž vzniku v roce 1905 se Small také významnou měrou podílel. Small však zároveň vynikal svou pílí jako systematizátor a učitel a ještě před svým příchodem do Chicaga sepsal, jak již bylo uvedeno, nevelkou učebnici sociologie. V roce 1894 již coby vedoucí katedry publikoval (spolu se svým kolegou Georgem E. Vincentem) druhou takovou učebnici *Úvod do studia společnosti* (*An Introduction to the Study of Society*) [Small – Vincent 1894; Bulmer 1984: 34–35] a později, konkrétně v roce 1921, Small inicioval vznik skutečně moderně pojaté učebnice sociologie, která si získala takovou vážnost u studentů a učitelů, že tuto publikaci Parka a Burgesse *Úvod do vědecké sociologie* (*Introduction to the Science of Sociology*) nazvali „green bible“ (zelená bible) [Park – Burgess 1921]. Byla skutečně vydána v zelené plátěné vazbě a byla koncipována jako kompendium vysvětlovaných sociálních jevů a problémů, tedy podobným způsobem, jakým učíme sociologii dnes [Bulmer 1984: 4].

Small plně sdílel představu W. Harpera o důležitosti doktorského vzdělávání pro rozvoj univerzity. Ve školním roce 1893/94 proto také založil doktorské studium sociologie, později (od roku 1904) se dokonce stal děkanem tohoto typu vzdělávání na Chicagské univerzitě a v této funkci setrval až do svého penzionování v sedmdesáti letech v roce 1924 [Bulmer 1984: 34]. Smallovu představu o smyslu a významu doktorského studia snad nejlépe vyjadřuje jeho výrok z roku 1905: „Pro doktorskou školu je větší chloubou, když podnítí jednu konkrétní mysl, aby zaujala kritický postoj ke konvenčním myšlenkám, než graduovat nekonečné množství spokojených opakováčů všeobecně známých formulí [Bulmer 1984: 19].“

Průkopnická role Williama I. Thomase

W. I. Thomas byl představitelem první generace chicagských sociologů (spolu se Smallem, Vincentem a Hendersonem) a získal jeden z prvních doktorátů ze sociologie na Chicagské univerzitě (1893–1895). Předtím studoval v letech 1888–1889 v Göttingenu a v Berlíně, kde se věnoval etnologii a „psychologii národů“ Moritze Lazaruse a Heymannna Steinthala [Bulmer 1984: 36–38]. Byl zaujat jejich objektivním přístupem a komparativní metodou a svou německou disertaci později dopracoval do podoby knížky, kterou vydal v USA v roce 1907 pod titulem *Sex a společnost: sociálně psychologické studie sexu* (*Sex and Society: Studies in the Social Psychology of Sex*) [Thomas 1907]. Thomasův významný přínos sociologické teorii je možno vidět v zavedení pojmu „postoj“ (*attitude*), a to v jeho aktivizační úloze. Definuje jej jako „proces individuálního uvědomění, které podmiňuje a určuje buď skutečné, nebo možné jednání jednotlivce v sociálním světě“ [Bogardus 1940: 541]. Podle Bogarduse byl Thomas první osobou z oblasti společenských věd obecně, kdo dal

⁸ Teprve na Chicagské univerzitě došlo k jednoznačné identifikaci oboru doktorského studia jako sociologie. Na německých univerzitách byla v té době sociologie stále ještě klasifikována pod jiná jí nadřazená disciplinární označení a její emancipace coby samostatného oboru trvala většinou ještě řadu let.

konceptu postoje „vitální roli“ [*tamtéž*]. Bulmer uvádí sice jinou Thomasovu formulaci, ale její význam zůstává stejný. Podle něj definoval Thomas postoj jako: „simultánní mobilizaci kognitivních a emocionálních schopností“ [Bulmer 1984: 36]. Na této konceptualizaci se pak zakládá celkové pojetí výzkumu postojů a tento přístup prolíná celou rozsáhlou monografií. Nelze však zapomínat na významnou úlohu spoluautora *Polského sedláka* Florianiana Znaniického. Ten se zasloužil mimo jiné o zdůraznění „hodnot“ jako druhého klíčového konceptu výzkumu. Právě napětí mezi hodnotami a postoji jednotlivých aktérů vysvětluje jejich jednání v *Polském sedlákově* i v dalších spisech autorů chicagské školy.

Thomas se věnoval rovněž rasovým otázkám, konkrétně v roce 1909 vydává studii založenou na etnologickém materiálu *Source Book of Social Origins*.⁹ V tomto směru vnímal „sociologii jako disciplínu, která umožňuje autonomní studium sociálních vlivů na rozdíly mezi lidmi nezávisle na jejich biologických a genetických předpokladech“ [Bulmer 1984: 36–37]. Nestal se společenským reformátorem, jako někteří jeho spolupracovníci v prvním období chicagské sociologie, například Charles Henderson. Jeho snahou bylo vyvinout teorie k vysvětlení různých forem sociální organizace a odlišných podob lidských osobností [Bulmer 1984: 37]. Byl to právě on, kdo „prosadil v Chicagu kombinaci teoretických hypotéz a jejich empirického ověřování“ [Musil 2012: 399].

V roce 1908 získal William I. Thomas od Helen Culver nadační dar ve výši 55 tisíc USD. Peníze byly určeny pro vědecké studium imigrace do Spojených států amerických. Tyto peníze mu umožnily zbavit se části výukových povinností na univerzitě a věnovat se cestám do Evropy, sběru empirického materiálu a vědecké práci. Z mnoha velkých přistěhovaleckých skupin si nakonec vybral pro svůj výzkum početnou komunitu polských přistěhovalců a tento fenomén zkoumal také při svých návštěvách přímo v Polsku. Velkou pozornost věnoval sběru empirického materiálu, takže sbíral úřední i osobní dokumenty týkající se osob a rodin, jejichž členové buď již emigrovali do USA, anebo se k tomu chystali. Kontaktoval v Polsku organizace, které podporovaly emigraci, a systematicky sbíral data o emigrantech. Ke spolupráci na výzkumu získal v Polsku sociálního psychologa Florianiana Znaniického, který za ním přijel v roce 1914, tedy v době, kdy v Evropě začínala válka, do USA a stal se spolu s ním spoluautorem pětidílné knížky *Polský sedlák v Evropě a v Americe* [Thomas – Znaniicki 1927/1918–1920]. *Polský sedlák* byla bezpochyby jedna z prvních empirických studií v sociologii [Musil 2012: 399].

Již v monografii Williama I. Thomase a Florianiana Znaniického *Polský sedlák v Evropě a v Americe* je založena teorie sociální dezorganizace, kterou pak v následujícím desetiletí rozpracovávají monografie chicagských doktorandů. Podle Gabriely Munkové vypovídá sociální dezorganizace o vztazích mezi různými „světy“ a ne o vztazích v rámci jednoho světa [Munková 2001: 27]. V případě *Polského sedláka* to byly „tradiční svět“ sedláka v katolickém Polsku a „moderní svět“ jeho emigrujícího syna v Americe. V případě chicagských doktorandů to byly světy „Malé Sicílie“, „Čínského města“, židovského „Ghetta“ anebo „Zlatého pobřeží“ a sousedního „Slumu“ [srov. Munková 2001: 26].

⁹ Knížka má spíše charakter etnologické či sociálně antropologické studie a nebývá tudíž uváděna mezi Thomasovými sociologickými texty. Katedra, na níž Thomas působil, byla však až do roku 1929 katedrou sociologie a sociální antropologie. Pro Thomase bylo tedy logické a přirozené, aby se zabýval i těmito otázkami. A navíc, na tradici studia rasových otázek záhy poté navázal R. E. Park [viz Park 1913; 1950].

Robert E. Park a jeho příchod na katedru sociologie Chicagské univerzity

Robert Ezra Park (nar. 1854) byl již hotovým výzkumníkem, když přišel na katedru sociologie Chicagské univerzity. Měl za sebou praxi, jak bychom dnes řekli, „investigativního žurnalisty“, a v roce 1913, kdy poprvé převzal kurzy na katedře sociologie Chicagské univerzity, mu bylo již čtyřicet devět let. Přivedl ho sem W. I. Thomas, který se s ním seznámil na konferenci v Tuskegee v roce 1912 [Bulmer 1984: 37].

Park v mládí studoval na Michiganské univerzitě, kde se také setkal s Johnem Deweyem, pozdějším spoluzakladatelem školy pragmatické filosofie v Chicagu. Po desetileté přestávce, během níž pracoval jako žurnalista, pokračoval Park ve studiu na Ann Arbor, kde graduoval, a dále pak u Williama Jamese na Harvardu. Svá studia prohloubil v Německu v letech 1899 až 1903, a to v Berlíně (u Gustava Schmollera), ve Strassburgu a v Heidelbergu (u Wilhelma Windelbanda). Pod jeho vedením také sepsal svou disertační práci *Dav a veřejnost (Masse und Publikum, Crowd and Public)*, za níž pak na Harvardu získal doktorát [Park 1950: vi–vii]. Po návratu do USA pracoval mimo jiné několik let jako tajemník známého filantropa Bookera T. Washingtona. Při jeho doprovázení se mu naskytl vynikající příležitost ke studiu rasových vztahů, a to jak na jihu USA, zejména na Tuskegee Univerzity, tak během cest do Afriky.¹⁰

Parkovo školení ve filosofii u Windelbanda a návštěva kurzů Georga Simmela v Berlíně se odrazily v jeho další orientaci. Na univerzitě již zůstal, nejprve ve volné pozici přednášejícího, což však rozhodně nebyla pozice nevýznamná. Již v prvních letech svého angažmá na univerzitě vedl seminář pro doktorandy a věnoval se jejich výchově, později zde získal profesuru (1922), učil celoročně a působil na škole nepřetržitě až do svých sedmdesáti let, kdy byl v roce 1934 penzionován [Bulmer 1984: 37–38].

R. E. Park se zasloužil o výzkumný program katedry sociologie, když v roce 1916 vydal v časopise *American Journal of Sociology* programovou stať, v níž předložil plán na sociologický empirický výzkum města Chicaga. Projekt tohoto výzkumu koncipoval s cílem vysvětlit příčiny společenských jevů a popsat jejich územní odlišnosti, včetně sepětí s charakteristikami jednotlivých skupin obyvatelstva, které ve městě žily. Naznačil také způsoby zkoumání, jeho značný rozsah a nezbytnost pro život města. Formuloval vlastně již tehdy svou představu města jako sociální laboratoře. Jiří Musil upozornil na skutečnost, že všichni tři zakladatelé slávy chicagské sociologie, tj. A. W. Small, W. I. Thomas i R. E. Park znali z bezprostřední zkušenosti ze svých evropských studií v Německu Simmelovu sociologii [Musil 2012: 400]. Gabriela Munková navíc zdůraznila významný inspirativní vliv Simmelovy formální sociologie na chicagskou školu. Podle ní bylo důležité, že chicagská sociologie vlastně empiricky zkoumala Simmelovy „formy lidského sdružování“ [Munková 2001: 23].

¹⁰ V roce 1950 například vydává E. Ch. Hughes jako knížku soubor Parkových článků, staří a esejů k problematice rasových vztahů a problémů. Je v ní na 300 stranách soustředěno 29 jeho staří z let 1913 až 1944 k této problematice. Praktický význam pak jistě mělo i to, že Park zprostředkoval přenos mezi teoretickou koncepcí G. Simmela a dodnes známou a používanou škálou sociální distance, kterou vytvořil Emory S. Bogardus. R. E. Park převzal koncept sociální distance při svém studiu v Berlíně od Georga Simmela. Park Bogardusovi doporučil koncept sociální distance jako vhodný prostředek pro měření rasových předsudků při společném výzkumu rasových vztahů na západním pobřeží Spojených států [Park 1924; 1950; Easthope 1974: 122; srov. také Musil 2012: 403].

Od roku 1917 vedli R. E. Park spolu s E. W. Burgessem společný seminář, v němž již zadávali konkrétní úkoly doktorandům. Později R. E. Park tyto doktorandy motivoval k samostatné empirické výzkumné činnosti v podmínkách města. Od té doby počínaje najde čtenář v dalších deseti či patnácti ročnících *AJS* články Parkových a Burgessových doktorandů, popisující jednotlivé stránky života města. Park byl vedoucím duchem, iniciátorem a inspirátorem těchto výzkumných projektů, Burgess zajišťoval spíše jejich proveditelnost a byl doktorandům rádcem v praktických a metodických otázkách, takže se oba výborně doplňovali.

Park se programově vzepřel, s podporou A. Smalla, W. I. Thomase a W. Harpera, tehdy převládající orientaci badatelů na aplikovanou podobu výzkumu. Filantropické organizace nejen v Chicagu, ale v celých Spojených státech amerických zjišťovaly v té době, často formou naivních anket, názory a situaci obyvatelstva a připravovaly návrhy na sociální opatření ke zlepšení podmínek života ve městě. Jakousi vědeckou, nebo spíše jen lépe organizovanou podobou podobných akcí byly větší projekty tohoto rázu, které organizovalo hnutí Social Survey. Jejich projekty měly sloužit především praktickým cílům, mezi nimi zejména odstraňování kriminality, chudoby nebo řešení dalších konkrétních sociálních problémů.

R. E. Park proti této koncepci vědomě postavil jiný model výzkumu, a to bádání zaměřené na „studium města, nikoliv jen lidí v něm“. Ve středu jeho zájmu se ocitly charakteristiky městských oblastí, národnostních, etnických a rasových skupin. Snažil se postihnout objektivní stránky těchto jevů a procesů, najít v nich podobnosti a pravidelnosti a vysvětlit je. Byl přitom veden svými teoretickými znalostmi načerpanými dlouhými lety studia sociálních věd, filosofie, historie a politické vědy. A všechny tyto vědní disciplíny v té době vysvětlovaly prakticky výhradně podobu a pohyby společenských celků. Ať již to byla německá „Staatswissenschaft“ nebo „Völkerpsychologie“, politická věda studující národní celky nebo politická seskupení, respektive sociologie zabývající se sociálními skupinami různé velikosti. Jestliže se sociolog rozhodl zjišťovat objektivní vědecká data o společnosti, musel se nutně se svými výzkumnými nástroji, ale též pozorovacím talentem obrátit k charakteristikám společenských celků. Údaje o jednotlivcích ho nezajímaly a údaje od jednotlivců považoval za nespolehlivé. Stejně stanovisko zaujal R. E. Park, ovšem s tím rozdílem, že v situaci plánovaného a později i realizovaného empirického výzkumu se musel vyjádřit k pokusům hnutí Social Survey. Této konfrontaci sociologové před ním nebyli vystaveni.

Tehdy ještě sociologové nepracovali (alespoň ne vědomě a s jasným metodologickým konceptem) s daty získávanými od jednotlivců a o jednotlivcích, o jejich životě, postojích a sociální situaci. Zmíněná šetření, která prováděli představitelé hnutí Social Survey, za sebou většinou neměla teoretickou ani metodologickou koncepci, jež by jednoznačně ukazovala, jak mají být názory a postoje jednotlivců přetvořeny ve výpověď o společenském celku, který zastupovaly. Jasně rozlišení mezi hnutím Social survey a výzkumnými metodami používanými chicagskými sociology vyjádřil Park v předmluvě k učebnici Emory Bogarduse *The New Social Research*, vydané v roce 1926 [Bulmer 1990: 303].

Důsledkem Parkovy snahy o vědeckost výzkumů Chicagské univerzity opeřených o tehdy známé a věrohodné společenskovědní teorie se tedy stalo odmítnutí praxe výzkumů Social Survey i s jejich přímočarou a nepřilíš odůvodněnou metodikou. Ve druhém a třetím desetiletí 20. století již mezi zveřejňovanými empirickými šetřeními zcela převážila koncepce sociologického výzkumu chicagské školy.

Jiří Musil ve své souhrnné stati, charakterizující význam „Chicaga“ pro americkou a pro českou sociologii, shrnul význam chicagské sociologické školy ve čtyřech bodech: 1. přesun k sociologii opírající se o empirický výzkum, vznik nového typu sociologických oddělení na amerických univerzitách a výzkumné publikace postgraduálních studentů zpracované v prostředí týmové spolupráce pod vedením jejich profesorů; 2. výzkum konkrétních problémů rychle rostoucího velkoměsta a zároveň kritika eticismu v sociologickém výzkumu; 3. výzkum sociálních procesů, při nichž sociální změnu chápali jako produkt aktivit lidí; a 4. důraz na metodologický pluralismus, přičemž použití konkrétních metod bylo určováno především povahou zkoumané otázky [Musil 2012: 403–404].¹¹

Ernest W. Burgess a jeho přínos sociologii na Chicagské univerzitě

Zaměření na terénní výzkum bylo postupně stále více spojováno se začleňováním doktorandů do empirického výzkumu. Tato tendence, kterou započal R. E. Park, pak byla posílena příchodem E. W. Burgesse na katedru sociologie. Burgessovo působení na tomto pracovišti začalo v roce 1916 [Bulmer 1984: 72–73], kdy se zapojil do spolupráce s W. I. Thomasem. Po Thomasově aféře a vynuceném odchodu z univerzity¹² začal Burgess úžeji spolupracovat s R. E. Parkem a převzal část výzkumné agendy katedry spolu s ním, společně také vedli doktorandy a oba se významnou měrou podíleli na sepsání moderní učebnice sociologie [Park – Burgess 1921]. Burgess přitom převzal do značné míry organizační povinnosti spojené s výzkumem.

Důležité bylo také Burgessovo působení mimo katedru. V roce 1920 se stal na dlouhou dobu deseti let sekretářem Americké sociologické společnosti [Bulmer 1984: 112], což byla pozice, na níž A. W. Smallovi velmi záleželo a která také Chicagu zajišťovala významné slovo v celoamerických záležitostech týkajících se sociologie. V roli vědeckého sekretáře společnosti se E. W. Burgess stal například editorem sborníku článků z konference věnované problematice města pořádané Americkou sociologickou společností v roce 1925 [Burgess ed. 1968/1926]. Tento soubor studií ve své době vlastně reprezentoval výsledky nejvýznamnějších výzkumů sociologie města a struktura knížky pochopitelně odrážela význam Chicaga na tomto poli. R. E. Park byl v té době předsedou ASS a ve sborníku má jeho „presidential address“ své nepřehlédnutelné první místo. Ve významném pořadí jsou zde zveřejněny rovněž další stati představitelů chicagské školy. Hned druhou kapitolu napsal

¹¹ Hovoříme-li v této stati o chicagské sociologické škole, máme na mysli, plně v souladu s dalšími pracemi zabývajícími se historií empirického sociálního výzkumu, např. ve shodě s Martinem Bulmerem [Bulmer 1984], období chicagské sociologie rámované společným působením R. E. Parka a E. W. Burgesse na katedře sociologie (tedy v zásadě léta 1920 až 1934). Jeho charakteristickým rysem byl týmově organizovaný sociologický empirický výzkum zakončovaný publikovanými monografiemi popisujícími výsledky výzkumné práce prováděné ve „městě, které bylo výzkumníkům sociologickou laboratoří“. Pochopitelně k tomuto období patří celé zázemí chicagské sociologie, které vybudovali jejich předchůdci, zejména A. W. Small a W. I. Thomas, ale i další. Autor stati si je přitom plně vědom toho, že autoři zabývající se „Chicagem“ z jiných výchozích pozic, budou zdůrazňovat roli a význam G. H. Meada, který na Chicagské univerzitě také působil, anebo jeho žáka Herberta Blumera, jehož „symbolický interakcionismus“ poznamenal další období „chicagské školy symbolického interakcionismu“. Ani o nich, ani o „statistické větvi“ chicagské sociologie, představované Williamem F. Ogburnem a jeho žákem Samuelem A. Stoufferem, však tato stat nepojednává.

¹² W. I. Thomas byl přistižen v hotelovém pokoji s manželkou amerického generála sloužícího v té době, tedy za války, v Evropě. Univerzita označila takové chování za neslučitelné s rolí vysokoškolského učitele a W. I. Thomas musel z Chicagské univerzity odejít.

Ellswort Faris, nový vedoucí katedry, který nastoupil na místo W. I. Thomase. Po něm přichází stať Thomasova a teprve za ní článek tehdy již velmi známého E. S. Bogarduse o sociální distanci. Dále v textu najdeme také kapitoly chicagských doktorandů: dvě kapitoly H. W. Zorbaugha, po jedné od L. Wirtha, R. D. McKenzieho a W. C. Recklesse [Burgess ed. 1968/1926]. Neméně významná byla ve dvacátých letech Burgessova role zástupce šéfredaktora časopisu *American Journal of Sociology*, vydávaného Chicagskou univerzitou od jejího založení [Bulmer 1984: 117].

„The City“ – profilová publikace chicagské školy

Motivace ke studiu města Chicaga a konceptualizace této výzkumné úlohy se společně ujali R. E. Park a E. W. Burgess, což je patrné už z obsahu reprezentativní, dodnes často citované knížky *The City* [Park – Burgess – McKenzie 1925]. Knížka zahrnuje jako svou první kapitolu přetištěný Parkův článek *The City* z *AJS* z roku 1916, který nyní v publikaci splnil roli úvodního teoretického rozboru problematiky pod názvem: *Město: doporučení pro výzkum lidského chování v městském prostředí* (*The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*). Park v něm nastínil celou šíři problematiky města a formou desítek otázek soustředěných do skupin podle zaměření na jednotlivé aspekty rozvoje a fungování města předložil „ideový plán“, podle něž se má město Chicago stát „sociální laboratoří“ pro sociology a antropology Chicagské univerzity.

Park se ve zmíněné úvodní kapitole zabýval populací obyvatel města, především jejím rozčleněním na hlavní „síly“, které ve městě působily, a mezi tyto síly zařazoval „segregované oblasti“, „rasové kolonie“, ale také „rezidenční enklávy“, jakou v Chicagu představovala například čtvrť nazývaná Zlaté pobřeží (*Gold Coast*). Ptal se přímo: „Co chceme vědět o těchto sousedstvích, rasových komunitách a segregovaných oblastech města?“ [tamtéž: 11]. Podle Parka nás mají zajímat „prvky z nichž se skládají“, „výběrové procesy“, „jak se lidé stávají členy těchto společenství“, „jaká je stabilita těchto populací, jejich věk, pohlaví a sociální podmínky“, „kolik dětí se rodí v těchto enklávách a kolik se jich dožívá dospělosti“, „jaká je historie těchto sousedství“, „jaké jsou jejich city a doktríny, které vyznávají“, „jaké jsou jejich sociální rituály“ [Park 1925: 11–12]. V další kapitole se Park zabýval povoláními a dělbu práce ve městě v rozsáhlé šíři otázek týkajících se genderu, kultury, politického přesvědčení, předsudků, výběru povolání a mobility [tamtéž: 14–15]. Předmětem jeho zájmu byly také otázky sociální kontroly v nejširším slova smyslu [tamtéž: 23–39]. Zde Park vědomě navázal na Thomasovy teoretické koncepty z *Polského sedláka*. Zajímaly ho souvislosti mezi růstem města a jeho „dezorganizací“. Věnoval se však také vlastním tématům. Zabýval se vlivy bouřlivého rozvoje dopravy a moderního forem komunikace ve městě na charakter života jeho obyvatel. Tradiční vazby představované církví, školou a rodinou plánoval studovat z hlediska jejich přízpůsobování novým podmínkám života ve velkém městě [tamtéž: 24]. Chtěl zkoumat vztahy mezi kriminalitou, rostoucí mobilitou a růstem populace ve městě a právě z tohoto úhlu pohledu bychom se podle Parka „(...) měli snažit interpretovat všechny ty statistiky, které registrují rozpad morálního řádu, například statistiky rozvodů, absentérství a kriminality“ [tamtéž: 25]. Svou programovou stať Park uzavřel přáním a také záměrem: „vytvořit z města laboratoř nebo kliniku, v níž mohou být lidská přirozenost a sociální procesy obvykle s úspěchem studovány“ [tamtéž: 46].

Na Parkovu programovou a „mobilizační“ inspirativní stať přímo navázala teoretická kapitola E. W. Burgessa. Měla v knížce za úkol dokončit a prohloubit „konceptualizaci“, kterou započal R. E. Park. Hlavním přínosem Burgessova textu bylo přitom představení a vysvětlení „teorie zónace“ a „teorie sukcese“. Obě (nebo spíše jedna propojená) teorie zde byly podány v původní, nezkrácené podobě „ideálního typu“. Podrobnější „lokalizaci“ jednotlivých prostředí můžeme pak najít v dalších pracích chicagské školy, například u H. W. Zorbaughy v jeho knížce *Zlaté pobřeží a slum (The Gold Coast and the Slum)* [1928], ale i v řadě dalších děl. Burgess svou kapitolu nazval skromně *Růst města: úvod do výzkumného projektu* a postuloval v ní sadu hypotéz týkajících se souvislostí mezi růstem města a jeho uspořádáním. Podle Gabriely Munkové právě Burgessův teoretický vklad, který je možno pojmenovat jako „teorii sociální ekologie“ byl jedním z důležitých přínosů chicagské sociologické školy [Munková 2001: 24–26]. Impulzy, které ovlivňují procesy ve městě, Burgess rozdělil do několika skupin. Nejprve se věnoval expanzi města a jeho fyzickému růstu. V dalším oddílu upozornil na skutečnost, že žádná studie růstu města pojatá jako zkoumání procesu této expanze v jeho době dosud nebyla provedena, přestože data již existovala. A při této příležitosti pak prezentoval svůj ideální model zónace města s pěti koncentrickými prstenci I. smyčka, tedy obchodní centrum, II. přechodná zóna, do níž se rozpíná lehký průmysl a obchod, III. dělnická zóna, IV. obytná (residenční) zóna s rodinnými domky vyšší třídy, V. dojížděková zóna – příměstské oblasti. A ihned též vysvětlil, že již v tomto ideálním modelu je patrný jeho dynamický charakter, tedy: „tendence každé z vnitřních zón překračovat své území vpádem a rozpínáním se do prostoru další, vnější zóny“ [Burgess 1925:50]. Tento aspekt nazval „sukcese“ neboli rozpínání a odvolával se přitom na biologickou terminologii popisující šíření vegetace. Hned také upozornil na to, že žádné z velkých amerických měst nesplňovalo tento model ideálně. Kromě popisovaných dvou hlavních procesů dochází rovněž ke koncentraci a decentralizaci. V zásadě však obecně platí, že do středu velkých měst jsou umísťovány obchodní domy, mrakodrapy se sídly obchodu a úřadů, železniční stanice, velké hotely, divadla, umělecká muzea a městské radnice [tamtéž: 52].

Vzápětí Burgess s využitím pojmového aparátu vytvořeného W. I. Thomase poněkud problematizoval základní schéma a vnesl do něj procesy sociální organizace a dezorganizace. Zde již (v grafu II., s. 55) jednak přizpůsobil obecný model realitě Chicaga, situovaného na břehu Michiganského jezera, jednak vysvětlil, že „zóna přechodu“ i „dělnická zóna“ zahrnují „bohatší diferenciaci“. Dále popisoval význam jednotlivých vzájemně odlišných prostředí uvnitř zóny proměny. Blízko centra tak najdeme „hobohemii“, kterou pak podrobně analyzuje Nels Anderson ve své knížce [Anderson 1923]. Slum, tedy zóna přechodu, obsahuje jednotlivé imigrantské kolonie (Chinatown, Little Sicily, Greektown), hned vedle je latinská čtvrt. Také další prstencem byl komplikovanější a Burgess vysvětlil, že sem se stěhovala „druhá generace přistěhovalců“ ve snaze „vymanit se ze slumu“ [Burgess 1925: 50]. Chybí zde ovšem popis „rooming houses“ – prostředí osamělých dělníků či zaměstnanců úřadů a služeb obou pohlaví, kteří mají obývat pronajaté místnosti bývalých penzionů tak, jak je popisují Harvey W. Zorbaugh [1928] nebo Paul Cressey v práci *Taxi – Dance Hall* [Cressey 1928] a po nich John Madge [1962].

V závěrečné části svého příspěvku se E. W. Burgess zabýval mobilitou jako změnami v dynamice města vyvolávanými v podobě pulzů sociální reakce, které byly ve městě patrné. Mobilita je podle něj zdrojem stimulace a neúplné, nedokonalé reakce lidí na podněty produkované těmito změnami vedou k negativním dopadům. Ty se projevují jako oblasti

demoralizace, promiskuity a násilí. Burgess v této souvislosti odkázal na výsledky studií chicagské školy, které dokládají v těchto případech častější výskyt delikvence mladistvých, chlapeckých gangů, kriminality, chudoby, rozpadu manželství, opuštěných dětí a neřesti. Poukázal na způsoby měření mobility a s pomocí příkladu New Yorku a Chicaga jmenoval mezi ukazateli mobility růst intenzity dopravy a prudký rozvoj prostředků komunikace a jejich užívání. Největší růst ceny půdy byl podle něj spojen s nejvyšší mobilitou ve velkém městě, což se týká tak rozlehlých měst, jako bylo Chicago [*tamtéž*: 60–61]. Závěrem kapitoly podal E. W. Burgess aktuální přehled rozpracovaných témat a problémů, jimiž se v té době zabývali doktorandi Chicagské univerzity, prakticky všechny byly přitom nakonec úspěšně zakončeny knížkou. Jednalo se o práce E. R. Mowrera (*Dezorganizace rodiny – Family Disorganization*), W. C. Recklese (*Oblasti neřesti v Chicagu – Vice Areas in Chicago*), F. M. Thrashera (*Gangy mladistvých chlapců – Boys' Gangs*) a H. W. Zorbaughu (*Diferencované oblasti – Lower North Side v Chicagu*). Sám E. W. Burgess vyjádřil svůj zájem zkoumat dynamickou proměnu dvou židovských částí města s jejich procesy proměn ukazujícími „tendenci k radiálnímu pohybu ven z obchodního centra města“ [*Burgess 1925*: 62] směrem od tradičního „Ghetta“ první vlny osídlení (která byla fakticky součástí slumu) do Landale, do čtvrti přezdívané Deutschland, jež byla také obývána většinou židovskými obyvateli, avšak až následující generace. Na tyto jeho myšlenky navázal Louis Wirth v Chicagu publikovanou disertací *The Ghetto* [Wirth 1929].

Další významný pojem, který vycházel z myšlenek E. W. Burgesse a byl uplatněn později v práci C. R. Shawa a H. D. McKaye *Delinquency Areas*, představuje kategorie „gradientu“ [*Easthope 1974*: 71–72]. Clifford Shaw použil analogii z botaniky a ukázal, že na Burgessovu teorii koncentrických prstenců lze dále navázat. Když vytvořil na mapě systém radiál od městského centra (chicagské smyčky), dokazoval na naměřených hodnotách indexů kriminality, že ve všech směrech s rostoucí vzdáleností od centra, tedy s klesajícím „gradientem“, klesá frekvence kriminálních činů mladistvých delikventů [*Easthope 1974*: 71–72]. Burgess na konci kapitoly, patrně právě v souvislosti s rozdílnými výsledky jednotlivých projektů, mimo jiné zdůraznil, že mobilitu je třeba chápat podmíněně ve smyslu vazby na úspěšnost organizace místní komunity.

Tím však celá tato reprezentativní publikace zdaleka nekončí, neboť na kapitoly Parka a Burgesse navázal text R. D. McKenzieho, prezentující třetí podstatný směr chicagské sociologie – „human ecology“. Jedná se přitom o výše již zmíněnou paralelu s botanikou aplikovanou v tomto případě na různé oblasti města. McKenzie definuje lidskou ekologii jako „studium prostorových a časových vztahů lidí ovlivňovaných výběrově působícími a přízpůsobivými silami prostředí“. Lidská ekologie se tak zabývá vlivy „pozice“, tedy postavení jednotlivých komunit mezi jinými, a to jak v čase, tak i v prostoru [*McKenzie 1925*: 64]. Právě Shaw s McKayem doložili v navazující studii transparentní příklad aplikace lidské ekologie, když prokázali, že „vzdálenost od centra metropole“ ovlivňuje „míru kriminality mladistvých“. McKenzie však chápe pojem „human ecology“ daleko obecněji a mnohem více se zabývá jednotlivými komunitami. Rozpracovává jejich typologie a studuje „ekologické vlivy“ na rozvoj, nebo naopak úpadek příslušných komunit. Tak například dopravní obslužnost vedla k rozvoji komunit, jejich prosperitu a rozvoj pak rovněž ovlivnila nově vzniklá odvětví průmyslu. McKenzie v tomto kontextu zmiňuje zejména filmový průmysl a vliv jeho rozmachu v teritoriu Los Angeles na rozvoj jižní Kalifornie [*McKenzie 1925*: 70].

Další dva texty R. E. Parka k historii novin, respektive k delikvenci mladistvých jsou zajímavé především zřetelnou conceptualizací a ukazují jeho dobrou připravenost být rádcem svým doktorandům v širokém poli témat, jimiž se zabývali. Stojí též za povšimnutí, že Park v kapitole věnované delikvenci mladistvých cituje Thomasovy úvahy z tehdy právě vydané knížky *Unadjusted Girl* [Thomas 1923]. Pokud se Park s Thomasem shodují na důležitosti dále uvedeného pohledu na příčiny a okolnosti kriminality ve městě, svědčí to o příbuzném metodologickém přístupu ke zkoumání problému.

Park upozorňuje (spolu s Thomasem) na fakt, že reakcí na většinu odhalených kriminálních činů se stává trest a že přitom „(...) nevíme, zda trest odrazuje od kriminální činnosti. Nebo spíše víme, že v některých případech odrazuje a v jiných naopak podněcuje další kriminální činnost, neznáme však podmínky, za nichž tento trest působí v jednom, nebo naopak v opačném směru“ [Park 1925a: 99]. Metodologicky posuzováno se jedná o problém specifikace odhalené pravidelnosti, případně pravidla či zákonitosti. To, že si oba protagonisté chicagské školy všimají této metodologické otázky, je ve vývoji metodologie rozhodně povzbudivé. Jednoduchá, přímočará řešení zkrátka nebývají správná a každá podrobnější specifikace pomáhá nastavit příslušné metodologické nástroje tak, aby byly účinnější.

Hned v následující části téže studie Park používá citace ze známého dopisu polského emigranta, který žádá své rodiče, aby mu v Polsku vybrali nevěstu a poslali ji za ním do emigrace do USA [Thomas – Znaniecki 1918: 87–97]. Tato již druhá citace z práce W. I. Thomase, ukazuje na značnou, patrně vědomou propojenost autorů chicagské školy mezi sebou, ale i na trvalou úctu, kterou jak Burgess, tak Park chovali k W. I. Thomasovi, přestože již oficiálně nepatřili k Chicagské univerzitě. Pořád jej vnímali a chápali jako součást chicagské školy.

Poslední čtyři kapitoly námi analyzované společné knihy nepatří k těm nejčastěji diskutovaným. Jedná se o tři studie, spíše však eseje R. E. Parka na témata „dobrodružná povaha“ (*romantic temper*), „kouzlo, způsob myšlení a městský život“ (*magic, mentality and city life*) a „smýšlení hobo“ (*mind of the hobo*), jejichž společným rysem je patrně snaha rozšířit sociologický pohled na město tak, aby v něm bylo množství sledovatelných rozměrů a aby postižení celkového obrazu města bylo skutečně komplexní. Stojí za připomenutí, že Simmelův zájem o analýzu mentality velkoměstského člověka byl patrně inspirovaný pro Parka při psaní těchto kapitol [Munková 2001: 24]. A když pak porovnáváme šíři tohoto záběru R. E. Parka s „rozptylem témat“ disertačních prací, které byly na Chicagské univerzitě v té době dokončovány a obhajovány, spatříme podobný vzor. Od unikátního obrazu instituce tančiren pro osamělé muže, jaký předložil Paul Cressey, přes pracující bezdomovce Nelse Andersona k typologii židovských ghett Wirtha a dále k celé škále gangů mladistvých tak, jak je nezájatě charakterizoval Frederic Thrasher; od Ricklessem popisované neřesti v Chicagu přes Mowrerovy neuspořádané rodiny až ke kriminálním bratrům a historii mladistvého delikventa Clifforda Shawa; od protikladů blahobytu a nejruznějších variant chudoby a osamělosti u H. W. Zorbauga až k popisům přirozených oblastí, v nichž C. Shaw a H. D. McKay analyzovali delikvenci. To vše ve svém souhrnu představovalo chicagskou školu.

Příspěvek E. W. Burgesse, který tvoří závěr knížky [Burgess 1967], zpřesnil, spoludefinoval a specifikoval záměr chicagské školy. Položil si otázku důležitou pro srovnání chicagské sociologické školy s dosud přijímanou a velmi rozšířenou základnou hnutí

Social Survey: „Může mít ‚práce v sousedství‘ vědeckou základnu?“ Co ale vlastně míní E. W. Burgess pojmem „neighbourhood work“ (volně přeloženo „sociální práce v sousedství“)? Z výkladu se dosti brzo stává zřejmým, že se jedná o významnou metodologickou stať, shodou okolností dosud přehlíženou historiky sociálního výzkumu.

Jestliže porovnáme přístup Ernesta W. Burgesse s hledisky jeho starších akademických kolegů, dojdeme k závěru, že oni proti sobě stavěli „teoreticky založený vědecký sociologický výzkum“ a „charitativní snahy“ svých předchůdců. On se však snaží jít dál a provádí *zhodnocení situace, v níž se nachází sociální pracovník komunitního centra, který chce zkoumat své sousedství*. R. E. Park, W. I. Thomas i A. W. Small se vymezovali vůči dobročinným organizacím s nadhledem akademického vědce, který poněkud apriorně porovnává nepřipravenost jejich vědeckých východisek a teoretických předpokladů s vědeckými plány a výsledky chicagské školy. Nevyjadřovali se konkrétně k poznávací hodnotě akumulovaných poznatků mnoha set dílčích empirických sond rozdílné vědecké hodnoty, které nashromáždilo hnutí Social Survey a charitativní organizace. Většinou se spokojili s obecnou představou, že jejich dílčí zjištění nelze vědecky zobecnit.

Není náhodou, že v názvech dvou ze tří učebnic sociologie spojených s chicagskou školou nacházíme slovo „Science“. To je to, co mělo „*Chicago Scientific Social Research*“ odlišit od jejich předchůdců – od charitativních organizací a od hnutí Social Survey. Měla to být vědeckost jejich výzkumů, ovšem nikdo z „teoretiků chicagské školy“ neprovedl srovnávací analýzu slabin předchozího „amatérského hnutí“ a síly „profesionálních sociologů“.

Ani E. W. Burgess se o to v této kapitole vlastně nepokusil. Vysvětlil, v čem spočívají obtíže a jen těžko překonatelné hendikepy „práce v sousedství“. Podle něj 1. dosud neexistuje vědecký základ pro sociální práci a 2. sociální pracovníci dostatečně nevyužívají akumulované poznatky sociálních vědců. Trpělivě, krok za krokem, provádí konceptualizaci jednotlivých složek komunitního života velkoměsta, jak by ji měl provést kterýkoliv výzkumník dříve, než začne svůj výzkum. Upozorňuje, s odkazem na R. E. Parka, na rozdíl mezi pojmy „faktor“ a „síla“. Faktor chápeme jako dílčí příčinu, důvod pro danou konkrétní událost, a naopak „sílu“ je třeba chápat jako obecněji pojatý koncept. Musíme zkoumat působení sociálních sil v komunitě [Burgess 1967: 142–143], komunitu pak Burgess popisuje „z hlediska geografického rozložení jednotlivců a institucí, z nichž jsou složeny“ [Park – Burgess 1921: 163]. Rozlišuje „ekologickou komunitu“, „kulturní komunitu“ a „politickou komunitu“, přičemž jen zřídka a jenom částečně jsou jejich hranice shodné.

Burgess odhaluje, v čem spočívá obtíž samostatné analýzy sousedství. Podle něj analýza komunity ukazuje „že studium sociálních sil v místní oblasti by mělo vycházet z předpokladu, že sousedství nebo komunita je výslednicí tří hlavních typů určujících vlivů: 1. ekologických sil, 2. kulturních sil a 3. politických sil“ [Burgess 1967: 147]. Podrobně pak popisuje jejich působení a na příkladu ekologických sil ukazuje, že život každého sousedství je určován v dlouhodobé perspektivě nejen silami, které působí v jeho rámci, ale daleko více celkovou podobou života ve velkoměstě [tamtéž: 148]. Místní centra se zpravidla nacházejí na překřížení dvou velkých obchodních tříd. Tam jsou většinou soustředěny obchody, banky, restaurace, ale také tančírny, biografy apod., rovněž pozemky zde mají vyšší hodnotu, na rozdíl od periferie. Stejně ulice, které svým překřížením určují centrum, rozdělují okolní území na „sousedství“. Každé z těchto lokálních sousedství má přitom své místní instituce, jichž se nechce vzdát. Burgess dává konkrétní příklad, kdy žádné z velmi blízkých sousedství se nechtělo vzdát svého kostela. A každé ze sousedství muselo a chtělo

mít také svou místní školu. Zde je tedy třeba vzít v úvahu působení „tichých“, nicméně stále působících ekologických sil. Každá „komunitní práce“ by je měla brát v úvahu a ne pracovat proti nim.

Na příkladu kulturních sil Burgess ukazuje, že pro mládež je mnohem atraktivnější využívat vzdálená centra zábavního průmyslu než podobná lokální zařízení [*tamtéž*: 151]. Sociální důsledky tohoto procesu dokládá na propracovaném schématu „trojúhelníku delikvence“, jehož tři vrcholy tvoří „obydlí dívky“, „obydlí chlapce“ a „místo seznámení“. Pokud se oba mladí lidé setkávají v sousedství, jedná se o pokračování „tradičních vazeb“. Pokud však chlapec a dívka, kteří se znají z místa bydliště, pojedou na schůzku do vzdáleného zábavního centra, snižuje se sociální kontrola a jde o „trojúhelník mobility“. A konečně, pokud se dva mladí lidé, každý z jiného konce velkoměsta, setkávají ve vzdáleném zábavním centru, jedná se o „trojúhelník promiskuity“. Příležitostná známost dělníka z jedné čtvrti s prodavačkou z jiné čtvrti města, kteří se spolu nikdy předtím neviděli, bývá často doprovázena situací, kdy ani jeden z nich nezná příjmení nebo adresu toho druhého [*tamtéž*: 153]. Také tyto „síly městského života“ ovlivňují „život v sousedství“.

V případě „politických sil“ upozorňuje Burgess na častý nedostatek informací, který provází charitativního pracovníka v místní situaci. Burgess uzavírá svého „metodologického průvodce“ nikoli skepsí, ale zdůrazněním skutečnosti, že „práce místního komunitního centra musí být nyní chápána a plánována ve vztazích k celkovému životu města (...) musí být založena na vědeckém studiu sociálních sil (...)“ [*Burgess 1967*: 154].

Zamyslíme-li se nad obsahem a významem této 14 stránkové metodologické stati, uvědomíme si, že splnila hned tři cíle: 1. podala přátelskou ruku velkému množství ochotných výzkumníků na „vědecké periferii“, kteří také chtěli přispívat k poznávání společenského života ve městě;¹³ 2. jasně a přehledně ukázala, v čem spočívají hranice, nevýhody a omezení lokálně organizované badatelské práce; 3. poskytla konceptuální rámec pro další studium mechanismů a pravidelností života obyvatel ve velkoměstě.

Monografie chicagských doktorandů a organizace výzkumné práce na Chicagské univerzitě

Monografie doktorandů tvoří důležitou součást profilu chicagské sociologické školy. Vznikaly a byly postupně publikovány ve své většině vydavatelstvím Chicagské univerzity zejména v průběhu dvacátých a třicátých let 20. století. Jistě si zaslouží, aby jim byla věnována zvláštní stať, nebo i několik článků. Na tomto místě uvedme tedy alespoň jejich stručný soupis a přehled jejich autorů.

První skupina prací se soustředila na popis jednotlivých „přirozených oblastí města“, což tvořilo vždy ústřední osu celého snažení autorů chicagské školy. Druhá se zabývala způsobem života obyvatel jednotlivých částí města a charakterizovala mimořádné fenomény, které zaslouženě vzbudily pozornost badatelů chicagské školy, a (de facto) na příkladech z Chicaga představila zvláštní sociální instituce, které Amerika vytvořila – „hobo“ a „taxi-tančírny“. Třetí skupina prací se věnovala kriminalitě ve městě a její seznam by mohl být hodně dlouhý.

¹³ This cannot be understood literally: I do not mean that any single activity is always preceded by a long reasoning process: for many activities we are simply “taught” that they are effective, others have become quite automatic. However, the connection between activity and the attainment of the goal can always be made explicit.

Harvey W. Zorbaugh byl autorem typické monografie z první skupiny prací: *Zlaté pobřeží a slum* [Zorbaugh 1929]. V knížce vykreslil podobu mnoha vzájemně kontrastních částí nevelké oblasti centrálního Chicaga, popsal přirozené oblasti ve městě a v detailech vylíčil mnoho podob života jeho obyvatel. Rozdíly mezi velkým bohatstvím, přepychovými životními podmínkami a sociálním postavením na vrcholu společenského žebříčku na jedné straně a viditelnou chudobou a často i „sociálním vyloučením“ (řečeno dnešními termíny) na straně druhé nebylo téměř možno přehlédnout, neboť byly v Chicagu vzdáleny jen „několik ulic města“ od sebe. Zorbaugh však analyzoval nejen rozdíly dané majetkem, ale i rozdíly ve způsobu života, v hodnotách, ve sdílených vzorcích chování. Louis Wirth vydal v roce 1928 studii *The Ghetto* [Wirth 1928], popisující historii vzniku židovských ghet v Evropě i v USA a podrobně pak podobu dvou oblastí v Chicagu obývaných obyvatelstvem židovského původu. Disertace Ernesta Mowrera *Rozpad rodiny* volně navázala na teoretické vymezení pojmu dezorganizace Williamem I. Thomasem [Mowrer 1927] a ukázala, jak městský život proměňuje „tradiční rodinu“.

Práce Nelse Andersona *The Hobo. The sociology of the Homeless Man* [Anderson 1923] byla první z publikovaných monografií chicagských doktorandů. Vylíčil v ní život příležitostných dělníků, kteří cestovali často přes celou Ameriku na nákladních vlacích, a z mnoha různých stránek tak popsal jednu ze „sociálních institucí“, která existovala v USA na přelomu 19. a 20. století, v době velkých staveb a prudkého společenského a průmyslového rozvoje. Paul Cressay [1928] v knížce *Taxi-tančírna* charakterizoval podobu i důvody vzniku sociální instituce, která v Chicagu přímo reagovala na extrémní sociální izolaci mladých lidí. Osamělí muži nebo ženy bez zajištěného postavení obývali většinou část města nazývanou *rooming houses*, tvořenou bývalými penziony rozdělenými na jednotlivé pokoje. Sociální izolace těchto mladých lidí dovedla podnikatele k nápadu, z nějž vznikly ony zvláštní taxi-tančírny. Mladé dívky (většinou zaměstnané přes den jako úřednice nebo prodavačky) zde každý večer, ve svém vedlejší smluvním vztahu s příslušným podnikatelem, nabízely osamělým návštěvníkům tančírny vždy za jeden žeton jeden tanec. Pracovaly zde za smlouvenou mzdu, jen po večerech, a získávaly dohodnutý podíl z vybraných žetonů. Popis prostředí, sociálních mechanismů a vlastně i celé „sociální instituce“ taxi-tančírny je dnes o to cennější, že se jednalo o sociální jev, který za určitých „sociálních podmínek a poměrů“ vzniknul, pak jedno, dvě či tři desetiletí v Chicagu existoval, a pak zase zaniknul.

Monografie chicagských doktorandů věnované kriminalitě mladistvých a problematice sociálních deviací tvořily převážnou většinu z více než dvou desítek výzkumných publikací vytvořených v Chicagu ve dvacátých a třicátých letech. Nejplodnějším z těchto autorů byl pravděpodobně Clifford Shaw. V roce 1927 vydal výsledek svého doktorandského snažení – monografii *The Jack Roller* [Shaw 1927]. O dva roky později publikoval H. D. McKay spolu s ním společnou monografii pod názvem *Oblasti delikvence* [Shaw – McKay 1929]. V roce 1931 napsal Shaw studii *Kriminální bratři* [Shaw 1931] a metodologicky přispěl k výzkumu zločinnosti mladistvých zejména svou orientací na postižení pohledu delikventa. V jeho první práci to byl autobiografický záznam Stanleyho zločinecké kariéry a jejích průvodních jevů viděných očima mladého „jack-rollera“. McKay v této dvojici naopak zastával především hledisko sociální ekologie tak, jako i v jiných svých pracích. Walter C. Reckless vydal v jediném roce hned dvě pozoruhodné studie *Šest chlapců v potížích* [Reckless 1927] a *Neřest v Chicagu* [Reckless 1927a]. Ruth Cavan publikovala monografii *Sebevražda* [Cavan 1928]. Frederic M. Thrasher podrobně prostudoval více

než 1200 zločineckých i nezločineckých part především mladých lidí v Chicagu a sepsal o nich monografii *The Gang* [Thrasher 1927/1968]. K dalším studiím patří monografie Johna Landesca *Organized crime in Chicago* [Landesco 1929], a pak i několik dalších prací výše zmíněných autorů Frederica M. Zorbaugh, Henryho D. McKeye, Frederica M. Thrashera nebo Ernesta R. Mowrera. Problematice rasových vztahů byl věnován výsledek empirického výzkumu v Chicagu z pera Charlese S. Johnsona *Negro in Chicago*, v samotném Chicagu první z empirických analýz tohoto tématu.

Žádná empirická práce chicagských doktorandů, provázená jejich články a studiemi v *American Journal of Sociology* a pravidelně zakončovaná každoročně vydávanými monografiemi, by nebyla možná bez vydatné pomoci katedry sociologie a sociální antropologie, bez doktorandských seminářů vedených R. E. Parkem a E. W. Burgessem, v nichž byly diskutovány dílčí i závěrečné výzkumné výsledky, ani bez administrativní, technické a finanční pomoci univerzity bohatě dotované charitativními nadacemi.

Laura Spelman Memorial Fund (LSMF), který Rockefellerova rodina založila na památku manželky Johna D. Rockefellera Sr. počátkem dvacátých let, financoval založení a rozvoj Rady pro výzkum místní komunity (The Local Community Research Committee, dále LCRC) – instituce, jež na základě rozhodnutí vedení Chicagské univerzity organizovala vědeckou spolupráci šesti významných společenskovědních oborů, konkrétně filosofie, sociologie a antropologie, historie, ekonomie, politické vědy a správní vědy, tj. „social service administration“. V letech 1923 až 1929 byla prostřednictvím tohoto společného „výzkumného centra“ a zároveň „organizačního útvaru“ organizována vědecká práce na desítkách výzkumů všech těchto oborů. Smyslem komise bylo podporovat základní výzkum ve zmíněných společenskovědních oblastech, zejména však výzkum mezioborový. Samozřejmou součástí byla podpora doktorského studia, o čemž svědčí i vydávání sociologických monografií jeho absolventů. V oblasti sociologie vyšlo s podporou tohoto centra nejméně šest významných sociologických monografií, počínaje *The City* [1925] přes *Family Disorganization* [Mowrer 1927], *The Gang* [Thrasher 1927]; *The Ghetto* [Wirth 1928], *The Gold Coast and the Slum* [Zorbaugh 1929]. Zvláštní pozornost zaslouží první vydaná učebnice metod výzkumné práce v terénu [Palmer 1928]. Tři z těchto knížek byly vydány v „sociologické řadě“, dvě v řadě věnované sociologii města a metodologická učebnice v obecné společenskovědní řadě [Smith – White 1929: 250–251]. Vedle těchto knih pak bylo publikováno několik desítek studií ze všech zmíněných oborů v několika různé zaměřených edičních řadách.

E. W. Burgess využil prostředků nadačního fondu LSMF a prosadil rozšíření možností empirického sociálního výzkumu naplánováním a posléze i založením servisního centra, které sloužilo výzkumníkům všech společenskovědních oborů k podpoře jejich terénní práce při sběru a zpracování empirického materiálu. Nejvíce centrum (budova, v níž sídlila tato pomoc) pomohlo sociologům. Druhou, neméně důležitou, snad i významnější investici ze stejných prostředků byl Burgessův nápad z prostředků, jež tento fond poskytl, prostřednictvím rady (LCRC) zaměřenou na pět let Vivian Palmerovou, která jako profesionální výzkumná pracovnice pomáhala doktorandům v jejich výzkumu [Bulmer 1984: 118]. Důležité bylo školení doktorandů společenskovědních oborů Chicagské univerzity v technologii práce s daty, stejně tak jako v metodách jejich sběru. Tehdy také, právě za účelem zefektivnění své školitelské práce, Vivian Palmerová sepsala jednu z prvních učebnic metody výzkumu *Terénní výzkum v sociologii: příručka studenta* (*Field Studies in Sociology*:

A Student's Manual) [Palmer 1928]. Všechny tyto dílčí, výše uvedené, podpůrné aktivity nelze považovat za nahodilé průvodní jevy, které mohly, anebo také nemusely provázet empirické výzkumné snažení chicagských badatelů. Úspěch chicagské školy je třeba vnímat jako jev bezprostředně spojený se všemi průvodními okolnostmi, jejichž působením jsme se postupně zabývali.

Závěr: Význam chicagské sociologické školy pro vývoj empirického sociologického výzkumu

Jan Balon v knížce věnované vývoji sociologie v USA správně rozpoznal a vysvětlil neblahý vliv, jaký mělo masivní financování výzkumů v Chicagu, včetně přenesení těžiště zájmu sociologie na empirické výzkumy, „na celistvost a kompaktnost sociologické teorie“ v období dvacátých a počátku třicátých let 20. století [Balon 2011]. Nezmínil však, že zároveň tím probíhal proces, jenž sociologii připravil na novou etapu, ve které sociologická teorie již získala rovnocenného partnera, jímž se stal právě rodící se empirický sociologický výzkum. Bez Chicaga a jeho významného vkladu do rozvoje empirického sociálního bádání si nelze představit válečnou a poválečnou vlnu spolupráce sociologické teorie s empirickým výzkumem, reprezentovanou velkými výzkumnými projekty *American Soldier* a *Princeton Radio Project*. Nejvýraznější pokroky v tomto směru jsou patrné z prací Kolumbijské sociologické školy a jejího výzkumného centra The Bureau of Applied Social Research (BASR).

Chicagská sociologická škola představovala významný předěl mezi solitérními výzkumníky, kteří jen zřídkakdy pracovali v rámci týmu a málokdy měli organizační zázemí pro svou terénní výzkumnou práci, a zakladatelským „Chicagem“ a po něm dalšími výzkumnými prostředími, kdy již spolupráci v rámci výzkumné školy bylo možno považovat za stabilní součást badatelské organizace.¹⁴ Od té doby s existencí a využitím výzkumného týmu tudíž bylo možno počítat. Před „Chicagem“ byla týmová práce vzácnou výjimkou, po něm již spíše většinovým pravidlem.

Druhou důležitou charakteristikou chicagské školy byla její programová orientace na důsledně vědecký charakter výzkumu. To se projevovalo jednak proklamativně, včetně cíleného odlišení od předchozích snah charitativních organizací a hnutí Social Survey, na druhé straně však také teoretickou připraveností výzkumu a jeho konceptuální bází. Počínaje prvními pokusy „Chicaga“ se nadále u všech seriózních vědeckých prací jednalo o „teoreticky zakotvený“ sociologický výzkum (*theory based social research*).

Chicagská sociologická škola prosadila týmovou práci a nová, opravdu sociologická témata, kombinaci používaných metod sběru dat a promyšlenou konceptualizaci výzkumné úlohy. Co se ještě nedalo od chicagské školy očekávat, byl krok, nebo spíše skok od popisu společenských celků k analýze hromadných dat za jednotlivé členy zkoumaných komunit. Teprve prostřednictvím těchto dílčích výpovědí jednotlivců či domácností vznikala v další etapě sociologické práce pomocí statistického zpracování těchto dat nová, rozhodně nezanedbatelná zjištění platná pro celou zkoumanou skupinu či agregovaný soubor osob. Celostní pohled na komunitu nebo sociální skupinu takové poznatky ještě většinou nedokázal poskytnout.

¹⁴ Srovnej např. s argumentací Jonathana H. Turnera [1988: 331].

Předmětem výzkumu v tomto dalším období tedy byl stejně jako v Chicagu celek zkoumané instituce, sociální skupiny či prostředí, výsledku však bylo již dosahováno komplikovanějším, nepřímým způsobem. Navazujícím krokem ve vývoji sociologického poznání mělo proto být využití hromadných dat k sociologickému popisu a posléze i k podrobnějšímu vysvětlení a analýzám. Bez etapy, kterou představovala chicagská škola se svým důrazem na empirický výzkum, na „město jako sociální laboratoř“ a na týmovou práci, by však tohoto následného vývojového stupně nemohlo být s úspěchem dosaženo. Cesta ke spolupráci empirického výzkumu a sociologické teorie vedla tedy přes „Chicago“.

Literatura

- Abbott, Andrew [1997]. Of Time and Space. A Contemporary Relevance of the Chicago School. *Social Forces* 75 (4), s. 1149–1182.
- Anderson, Nels [1961 (1923)]. *The Hobo. The sociology of the Homeless Man*. Chicago: Chicago University Press.
- Aptheker, Herbert [1973]. Introduction. In: Du Bois, W. E. B. [1973 (1899)]. *The Philadelphia Negro: A Social Study*. New York: Millwood, Kraus-Thomson Org. Limited, s. 5–31.
- Balon, Jan [2011]. *Sociologie v USA. Historické kontextualizace*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Bogardus, Emory S. [1968 (1940)]. *The Development of Social Thought* (Chapter XXXV. Thomas and Social Attitudes). New York: David McKey Co., s. 540–544.
- Bulmer, Martin [1984]. *The Chicago School of Sociology. Institutionalization, Diversity, and the Rise of Sociological Research*. Chicago: Chicago University Press.
- Bulmer, Martin [1991]. W. E. B. Du Bois as a social investigator: The Philadelphia Negro 1899. In: Bulmer, Martin – Bales, Kevin – Kish Sklar, Karthryn. (ed.) *The Social Survey in Historical Perspective. 1880–1940*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 170–188.
- Burgess, Ernest W. [1967 (1925)]. Can Neighborhood Work have a Scientific Basis? In: Park, Robert E. – Burgess, Ernest W. – McKenzie, Roderick D. *The City*. Chicago: The University of Chicago, s. 142–155.
- Burgess, Ernest W. (ed.) [1968 (1926)]. *The Urban Community. Selected papers from The Proceedings of the American Sociological Society 1925*. New York: Greenwood Press.
- Burgess, Ernest W. [1968a (1929)]. Basic Social Data. In: Smith, T. W. – White, L. D. (ed.) *Chicago. An Experiment in Social Science Research*, s. 47–66.
- Burgess, Ernest W. [1968b (1929)]. Urban Areas. In: Smith, T. W. – White, L. D. (ed.) *Chicago. An Experiment in Social Science Research*, s. 113–138.
- Calhoun, Craig (ed.) [2007]. *Sociology in America. A History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Calhoun, Craig [2007a]. Sociology in America. An Introduction. In: Calhoun, Craig (ed.). *Sociology in America. A History*. Chicago: University of Chicago Press, s. 1–37.
- Cavan, Ruth Shonle [1928]. *Suicide*. Chicago: Chicago University Press.
- Cressay, Paul [1928]. *The Taxi-Dance Hall*. Chicago: Chicago University Press.
- De Vault, Marjorie [2007]. Knowledge from the Field. In: Calhoun, Craig (ed.). *Sociology in America. A History*. Chicago: University of Chicago Press, s. 155–182.
- Du Bois, W. E. B. [1973 (1899)]. *The Philadelphia Negro: A Social Study*. New York: Millwood, Kraus-Thomson Org. Limited.
- Easthope, Gary [1974]. *A History of Social Research Methods*. London: Longman.
- Landesco, John [1929]. *Organized Crime in Chicago*. Chicago: Illinois Association for Criminal Justice.
- Madge, John [1962]. *The Origins of Scientific Sociology*. New York: The Free Press.
- Mowrer, Ernest R. [1927]. *Family Disorganization. An Introduction to a Sociological Analysis*. Chicago: Chicago University Press.
- Munková, Gabriela [2001]. *Sociální deviace (Přehled sociologických teorií)*. Praha: Karolinum.
- Musil, Jiří [2012]. Chicagská škola a česká sociologie. *Lidé města / Urban People* 14 (3), s. 395–419.

- Oberschall, Anthony [1972]. The Institutionalization of American Sociology. In: Oberschall, Anthony (ed.). *The Establishment of Empirical Sociology. Studies in continuity, discontinuity, and institutionalization*. New York – London: Harper & Row, s. 187–251.
- Odum, Howard (ed.) [1927]. *American Masters of Social Science*. New York: Holt, Rinehart & Winston.
- Park, Robert E. [1924]. A Race Relations Survey. *Journal of Applied Sociology* 8, s. 195–205.
- Park, Robert E. [1950]. *Race and Culture* (sebral a předmluvou doplnil E. Ch. Hughes). Glencoe: The Free Press.
- Park, Robert E. [1968 (1952)]. *Human Communities. The City and Human Ecology* (sebral a předmluvou doplnil E. Ch. Hughes). Toronto: Collier-Macmillan.
- Park, Robert E. [1955]. *Society. Collective Behavior, New and Opinion. Sociology and Modern Society* (sebral a předmluvou doplnil E. Ch. Hughes). Glencoe: The Free Press.
- Park, Robert E. – Burgess, Ernest W. [1921]. *The Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: The University of Chicago.
- Park, Robert E. – Burgess, Ernest W. – McKenzie, Roderick D. [1967 (1925)]. *The City*. Chicago: The University of Chicago.
- Platt, Jennifer [1996]. *A History of Sociological Research Methods in America 1920–1960*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Reckless, Walter C. [1927]. *Six Boys in Trouble*. Chicago: Chicago University Press.
- Reckless, Walter C. [1927a]. *Vice in Chicago*. Chicago: Chicago University Press.
- Shaw, Clifford R. [1927]. *The Jack Roller*. Chicago: Chicago University Press.
- Shaw, Clifford R. – McKay, Henry D. [1929]. *Delinquency Areas*. Chicago: Chicago University Press.
- Shaw, Clifford R. [1932]. *Brothers in Crime*. Chicago: Chicago University Press.
- Small, Albion W. [1890]. *Introduction to a Science of Society*. Waterville, Maine: Colby University.
- Small, Albion W. – Vincent, G. E. [1894]. *An Introduction to the Study of Society*. New York: American Book Co.
- Smith, T. W. – White, L. D. (ed.) [1968 (1929)]. *Chicago. An Experiment in Social Science Research*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Thomas, William I. – Znaniecki, Florian [1927 (1918–1920)]. *The Polish Peasant*. New York: Knopf.
- Thrasher, Frederic M. [1968 (1927)]. *The Gang*. Chicago: Chicago University Press.
- Turner, Jonathan H. [1988]. The Mixed Legacy of the Chicago School of Sociology. *Sociological perspectives* 31 (3), s. 325–338.
- Warren, Nagueyalti [2011]. *Grandfather of Black Studies. W. E. B. Du Bois*. Trenton, N. J.: Africa World Press.
- Wortham, Robert A. [2005]. The Early Sociological Legacy of W. E. B. Du Bois. In: Blasi, A. J. (ed.). *Diverse Histories of American Sociology*. Boston: Brill 2005, s. 74–95.
- Wright, II, Earl [2002]. Using the Master's Tools: The Atlanta Sociological Laboratory and American Sociology, 1896–1924. *Sociological Spectrum: Mid-South Sociological Association* 22, s. 15–39.
- Whyte, William F. [1943 (1993)]. *Street Corner Society*. Chicago: Chicago University Press.
- Wirth, Louis D. [1929]. *The Ghetto*. Chicago: Chicago University Press.
- Wirth, Louis D. [1968 (1929)]. The Local Community Research Committee and the Social Science Research Building. In: Smith, T. W. – White, L. D. (ed.). *Chicago. An Experiment in Social Science Research*. Chicago: The University of Chicago Press, s. 20–32.
- Zorbaugh, Harvey W. [1928]. *The Gold Coast and the Slum*. Chicago: Chicago University Press.

*Prof. PhDr. Hynek Jeřábek, CSc. (*1949) vyučuje sociologickou metodologii a dějiny empirického výzkumu na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze a na Filozofické fakultě Západočeské univerzity v Plzni. Dlouhodobě se věnuje metodologickým otázkám a historii sociologického výzkumu. Je autorem nebo spoluautorem několika knižních publikací: Paul Lazarsfeld a počátky komunikačního výzkumu (1997); Paul Lazarsfeld's Research Methodology. Biography. Methods. Famous Projects. (2006); The Early Days of Survey Research (2012 spolueditor a jeden z autorů) aj.*

Simmelova sémiologie

LUKÁŠ BŮŽEK*

Simmel's semiology

Abstract: Simmel's social theory, namely his formal sociology, has long been considered if not dead, then of little relevance for contemporary sociological theories. This study is an attempt at proving the contrary. Our aim is to show that Simmel's social ontology can be seen as a form of semiology, i.e. a complex body capable of integrating seemingly irreconcilable segments of society into a social science of signs, thus showing that his "social grammar" is a true social theory of sign systems. A keystone which helped us span the bridge between society and language, linguistics and sociology, was the concept of value. By dint of Simmel's theory of economic value we try to connect his social theory, on which it lies, with his theory of sign-money, which it supports. Simmel's social theory is based on an unorthodox concept of interaction, whose main qualities are that of perfect synchrony and unity that is dealt with by Simmel on the empirical as well as experience level. The puzzling term of form is revealed as Simmel's attempt to conceptually grasp this synchronic dimension of interaction. Simmel's theory of economic value is seen as an extension of Simmel's formal sociology. Simmel conceives value as a relation between two processes of valuation brought about within the exchange as a form of interaction. Money is the physical representation of this relation. To prove that Simmel's social theory can be regarded as a fully-grown theory of sign systems, as well as to elaborate our analysis of his social theory, we use the conceptual apparatus of Saussure's linguistics showing that not only does Simmel's theory imply all Saussure's key concepts, but it also solves some of its blind spots in contemporary sociology and spans the so far unsurpassable gulf between the individual and society or structure and development.

Key words: semiology, interaction, formal sociology, value, symbol, sign

Úvod

Ferdinand de Saussure definuje sémiologii jako vědu, která studuje život znaků v životě společnosti. Tato věda má podle něj za úkol objasnit pravou, totiž sociální povahu jazyka a ukázat, co má společného s ostatními znakovými sociálními systémy, jako jsou rituály, zvyky, zdvořilostní formy atd. [Saussure 2007: 52–53]. Tuto vizi budoucí vědy F. de Saussure předložil v roce 1916, kdy byl vydán *Kurs obecné lingvistiky*. Předmětem této práce není posoudit rozsah a míru, v jakých se podařilo Saussureův program od jeho zformulování v sociologii nebo v jiné disciplíně naplnit. Takovéto zkoumání přesahuje možnosti předkládané studie. V tomto příspěvku budeme naopak tvrdit, že myšlenka sémiologie se naplnila ještě předtím, než byl její program vůbec zformulován, a to v díle německého sociologa Georga Simmela.

Nejprve však prozkoumejme obecná kritéria, která musí věda, když chce být nazývána sémiologií, splňovat. Jaké jsou tedy základní předpoklady pro vytvoření disciplíny, jež má za úkol propojit zkoumání na poli sociálním a lingvistickým? První z těchto kritérií představuje požadavek *homologie*, a to na úrovni ontologické i epistemologické. Sémiolog musí

* Lukáš Bůžek. Základní škola Kladno, Amálská 2511, 272 01 Kladno. E-mail: lukasbuzek@centrum.cz

ukázat, že sociální jevy lze pochopit jako znakové systémy a že je lze zároveň zkoumat metodami, které se principiálně shodují s metodami lingvistovými. Druhý z požadavků, z prvního vyplývající, je požadavek *integrační*. Nejedná se totiž pouze o nalezení podobností – ontologické a epistemologické – dvou sousedících světů, znakového a sociálního. Povinností sémiologa zůstává nalézt integrační prvek, společný jmenovatel, který by obě oblasti na úrovni ontologické i epistemologické propojil a vytvořil z nich organický celek. F. de Saussure, hledaje místo jazyka v životě společnosti, hovoří v pojmech *vřazenosti*, nikoliv pouze podobnosti. Nestačí říci, že jazyk a jiné sociální systémy mají stejné vlastnosti, jež lze zkoumat analogickou metodou. Je třeba také ukázat, *které prvky a jak tvoří jejich sociální podstatu.*

Pojďme se zběžně podívat na některé obory, které by mohly tyto požadavky splňovat, protože se pohybují v hraniční oblasti mezi lingvistikou a sociologií. První takovou oblast představuje sociolingvistika. Ta je definována jako disciplína, jež se zabývá zkoumáním sociálních vlivů na jazykový systém. Zkoumá tedy jazykovou variantnost (sémantickou a fonetickou) ve vztahu k nejrůznějším sociálním faktorům, které na ni působí. Obecně lze říci, že sociolingvistika a jí příbuzné obory se zabývají společenskými jevy a procesy z hlediska *významu a funkce*, které mají pro formování povahy a vývoje jazyka. Podobně je tomu i v případě zrcadlové disciplíny – sociologie jazyka, kde jsou naopak předmětem zkoumání jazykové jevy v jejich významu pro jevy sociální. Představitelé obou zmíněných disciplín konstatují, že jde o dvě oblasti úzce propojené, že mezi nimi existují vzájemné kauzální závislosti, a z tohoto faktu vycházejí při svých analýzách. Žádný z těchto oborů však obecně neuvažuje o *povaze* tohoto vztahu, ať již z hlediska homologického či integračního. Zkoumání nesporných vzájemných empirických souvislostí nevyžaduje pochopení stejné ontologické báze těchto dvou oblastí ani vytvoření homogenního epistemologicko-metodologického aparátu. Ani jedna z těchto disciplín se – podle našich kritérií – sémiologií stát nemůže.

Výjimku představuje Lévi-Straussova strukturální antropologie, která bývá někdy v souvislosti se sociologií jazyka zmiňována. Claude Lévi-Strauss, pátraje po definici své vědy, k tomu říká: „nikdo se definici (sociální antropologie – L. B.) nepřiblížil více – třebaže se o ní výslovně nezmínil – než Ferdinand de Saussure“. Antropologie podle Léviho-Strausse do své vlastní oblasti zahrnuje kromě Saussurem zmiňovaných symbolických rituálů, zdvořilostních forem atd. i další systémy znaků, například ústní a pohybové znaky, z nichž se skládá rituál, pravidla sňatku nebo příbuzenské systémy. „Antropologii tedy chápeme jako poctivého držitele oné oblasti sémiologie, na kterou nevznese nárok jazykověda...“ [Lévi-Strauss 2007: 18–19]. Lévi-Strauss dále postuluje korelaci mezi homogenními, už formalizovanými projevy struktury jazykové a struktury sociální, tedy mezi jazykem a kulturou. Jeho metoda je tak blízká metodě jazykovědcově, neboť se obě používají k uspořádání konstitutivních jednotek v systémy [Lévi-Strauss 2006: 71–72]. Vidíme, že Lévi-Straussova strukturální antropologie vyhovuje požadavku homologie: společnost chápe jako strukturu, znakový systém, který má stejnou povahu jako jazyk a jenž lze zkoumat principiálně stejnými metodami. Splní však strukturální antropologie náš druhý, integrační požadavek? Lévi-Strauss, jak sám říká, zkoumá *pouze* ty oblasti sémiologie, na které nevznese nárok jazykověda. Sémiologie, v podobě definované F. de Saussurem, však musí do svého korpusu integrovat všechny oblasti včetně těch, jež jsou tradičně hájemstvím jazykovědy.

Také Pierre Bourdieu v úvaze o literárním díle popisuje vztah mezi strukturou symbolických forem (uměleckých žánrů, stylů, témat) a sociálního pole jejich produkce v pojmech homologie. Ve dvojí argumentaci proti čistě formálním „vnitřním“ analýzám textu,

vycházejícím z předpokladu, že umělecké dílo je čirou, autoreferenční formou na jedné straně, a „vnějším“ přístupům, které produkci díla redukuje na jeho historicko-sociální kontext, Bourdieu tvrdí, že struktura forem je odrazem postavení aktéra (umělce atd.) v silových vztazích panujících v poli produkce. Příslušné produkty se pak jeví jako nástroje boje o dominantní postavení uvnitř tohoto pole [Bourdieu 1998: 41–50]. Symbolické formy jsou tedy nástroji a tento fakt je řadí do vztahů na poli symbolické produkce. Tato vlastnost z nich činí prvek, který dva homologické světy – svět produktů a svět produkce – integruje v jeden celek. Jaký je ale *ontologický* vztah mezi těmito dvěma světy? Má-li produkt (nástroj) sociální povahu, co přesně, kromě toho, že byl vyprodukován lidmi, tuto sociální povahu konstituuje?

Odpověď nelze hledat čistě v empirické vlastnosti nebo funkci nějakého symbolu, která jej řadí do proudu *sociální praxis*. Je třeba nalézt jiný spojující článek, jenž sám musí vyhovět dvěma požadavkům. Zaprvé to musí být prvek, který protíná všechny oblasti sociální reality; a za druhé musí vykazovat potenciál pro vytvoření teorie znakových systémů. Zdá se dostatečně oprávněné tvrdit, že takovýmto prvkem je *hodnota*. Hodnota totiž představuje jednu ze základních složek kultury, umožňuje její integraci i sepětí s psychikou individua a se sociálním systémem. Hodnoty integrují organicko-biologickou sféru a její pudové tendence se sférou afektivně-volní a s účastí na kulturním životě, na významech, které jedince přesahují, s nimiž se však ztotožňuje. Základním stavebním prvkem sémiologie přitom musí být taková sociologická teorie hodnoty, která bude konstruována takovým způsobem, aby se hodnota zároveň stala konstitutivním prvkem univerzální teorie znakového systému. Musí tak být učiněno podle kritéria homologie, tj. epistemologicko-ontologické korespondence na všech úrovních analýzy. Jedině touto cestou lze teoreticky propojit společenský a jazykový život, sociální jazykovou praxis.

Chceme-li tedy prokázat, že Simmel je autorem svébytné formy sémiologie, musíme se soustředit na jeho teorii hodnoty. Musíme ukázat, jakým způsobem je tato teorie propojena s jeho sociální ontologií a jak toto propojení vytváří základ pro teorii znaku, v našem případě peněz. Simmel sám svou sociální teorii přirovnává ke gramatice [Simmel 1920: 29], my se však nespokojíme s intuitivní představou o tom, co gramatika je. Vezmeme takříkajíc Simmela za slovo. Simmel ve své době neměl k dispozici konceptuální nástroje potřebné k tomu, aby své myšlenky vyjádřil srozumitelně. Že peníze skutečně chápe jako znak a ekonomiku jako znakový systém a že proto svou teorii hodnoty vytváří obecnou sociologickou teorii znakových systémů, budeme demonstrovat tím, že použijeme klíčové pojmy Saussurovy lingvistiky a ukážeme, jak jsou v Simmelově teorii beze zbytku implicitně přítomny. Budeme se snažit, slovy Kantovými, „porozumět autorovi lépe, než rozuměl sám sobě“, ozbrojeni pojmovou výbavou, která je výdobytkem pozdějšího vývoje v konceptualizaci a metodologii [srov. Tenbruck 1959: 63–64].

Tyto své úvahy předkládáme s vědomím mnoha nebezpečí více či méně zjevné redukce a s ní spojeného zkreslení. Zabývat se totiž budeme pouze jedním z mnoha Simmelem analyzovaných znaků – penězi – a pouze jedním znakovým systémem – ekonomikou, jejichž teorie se navíc objevuje pouze v jedné, byť nejvýznamnější z mnoha Simmelových knih – *Filosofii peněz* (poprvé vydané v roce 1900). Předkládáme proto jenom jakousi „momentku“ a zůstává na čtenáři, ať sám za sebe posoudí, do jaké míry je toto zaměření příčinou zkreslení, či do jaké míry nám umožní, řečeno se Simmelem, přehlédnout (nejen Simmelovu) teorii *sub specie aeternitatis*.

Simmelova sociální teorie

Simmelovu teorii hodnoty a peněz nelze pochopit bez znalosti jeho sociální ontologie. Ta je postavena na dvou základních pilířích: teorii interakce a teorii obsahu a formy. *Sociální interakce* (*Wechselwirkung*) přitom v Simmelově chápání vykazuje dva základní znaky. Za prvé právě sociální interakce, a nikoliv, jak bývá někdy chybně uváděno, individuum, tvoří základní element sociální reality [srov. Petrusek 1997; dále srov. Frisby 1981: 40–41]; pro detailnější analýzu konceptu sociální interakce v Simmelově díle a jeho začlenění do celkového konceptu interakce jako universálního regulujícího principu [srov. Frisby 1992: 63–65]. Zadruhé je pojem interakce nerozlučně svázán s pojmem *jednoty*, protože „(...) jednota v empirickém smyslu není (...) nic jiného než interakce jejích prvků“ [Simmel 1992: 18].

Samotná interakce byla Simmelem analyzována ve dvou rovinách. Jak upozorňuje Frisby, v raných pracích představuje pro Simmela předmět sociologického zkoumání společnost jako *suma* interagujících individuí. Společnost je tak realizována v nekonečných, vzájemně provázaných řetězcích interakcí. V pozdějších pracích se však podle Frisbyho objevují náznaky poněkud jiného pojetí společnosti – společnosti založené na zkušenosti a vědění jejích účastníků. Simmel nechce zkoumat velké organizační systémy, nýbrž skutečný život společnosti, tj. mikroskopicko-molekulární procesy každodenní zkušenosti, společnost takříkajíc *in statu nascendi* [Frisby 1992: 14]. Frisby v této souvislosti poukazuje na významný moment, který se nalézá v každé Simmelově analýze sociálních fenoménů. Společnost není Simmelem popisována pouze jako suma recipročních vztahů mezi individui – představuje zároveň něco, co je každodenně těmito individui zakoušeno a prožíváno. Jedná se tedy o dvě *vzájemně se doplňující úrovně analýzy* toho samého sociálního fenoménu, kterým je *proces sociální interakce*.

Dvojí úroveň analýzy interakce se pak odráží i ve dvojitě chápání její jednoty. Simmel nehovoří o jednotě pouze v empirickém smyslu a v esejí *Jak je společnost možná?* Simmel v parafrázi známé Kantovy otázky konstatuje, že zatímco „příroda“ se podle Kantovy epistemologie stává výkonem poznávacího subjektu, který heterogenní jednotky své percepce syntetizuje do jednotného celku, jednota společnosti je utvářena *přímo* svými jednotkami, protože tyto jednotky jsou samy vědomými a syntetizujícími celky. Vědomí zespolečenštění je nositelem a vnitřním smyslem tohoto zespolečenštění. Vědomím, že s ostatními tvoříme jednotu, se podle Simmela tato jednota vyčerpává [Simmel 1992: 46]. Vědomí zespolečenštění není totožné s vědomím poznávacího subjektu, je to vědomí jiného typu, „vědomí“ předreflexivní – nevyjadřované, nikoliv však – pro nezávislého pozorovatele – nevyjádřitelné. „Subjekt (...) nestojí proti objektu, ze kterého je postupně vytvářena teoretická představa, nýbrž vědomí zespolečenštění je bezprostředně nositelem nebo vnitřním významem tohoto zespolečenštění. Jedná se o procesy interakce, které pro individuum znamenají fakt stávání se společenským – jistě nikoliv abstraktní fakt, ale fakt, který je přístupný abstraktnímu vyjádření“ [Simmel 1992: 47]. Podle Simmela by bylo nesprávné tvrdit, že společnost sestává z interakcí, nýbrž že společnost *je* interakce. Právě tak je nesprávné říkat, že interagujeme, ale, v jakési pojmové paralele k Durkheimovu sociálnímu *durée*, že *jsme* interakce. Představuje-li interakce pro Simmela synonymum jednoty, pak je lidmi ve vzájemném kontaktu *jako jednota prožívána*. Sociální interakce není pouze konceptuálně-logické určení vazeb mezi obsahy skutečnosti. Je to jednotný, jako jednota prožívaný a na vědomí individuí neredukovatelný *reálný fenomén*.

Sociální interakcí, přinejmenším v jejím tradičním chápání, se rozumí inter-akce, tedy kauzální řetězec vzájemného ovlivňování. Simmelovo pojetí je však odlišné. Jeho *Wechselwirkung* je dokonale symetrický, synchronní fenomén. Jen tak totiž může být synonymem jednoty, ať již subjektivní, nebo objektivní. Fakt dokonalé synchronicity přímo vyplývá z ontologického určení interakce jako primárního prvku sociální reality. Výstižně rozdíl mezi Simmelovým a tradičním pojetím interakce vyjádřil Tenbruck. Tradiční pojetí podle něj chápe interakci jako sekvenci dvou „individuálních systémů jednání“. „Jsou-li dáni dva aktéři, A a B, a dva příslušné systémy jednání, interakce sestává ze sledu změn, které se v těchto systémech dějí. (...) Tyto změny, které probíhají v systému jednání A, jsou jistým způsobem korelovány se změnami v akčním systému B. A pozmění své cíle a prostředky v reakci na průběh jednání B a naopak. (...) Celý interakční proces tak spočívá ve dvou sekvencích (a, a', a'', ..., a b, b', b'', ...)“. „Naproti tomu pro Simmela je interakce zvláštním modem zkušenosti, neredukovatelným na individuální systémy jednání aktérů, jejich prostředky a cíle. Interakce je zkoumána jako sekvence synchronních stavů a–b, a'–b', a''–b'', ... atd. [Tenbruck 1959: 66–67].

Na fakt synchronicity Simmelova pojetí interakce upozorňuje i Marc Sagnol: „(...) Simmel zkoumá dynamické procesy, které způsobují, že se společnost stává společností, chce odkrýt *v celku bytí proces svého nastávání*, studovat zrození společnosti z pohledu nikoliv historického, ale logického, vnitřního, synchronního, a tím objasňovat proces každodenní sebereprodukce společnosti. Ovšem tento proces nelze studovat jinak, než zkoumáním různých interakcí“ [Sagnol 1987:101].

Simmelova formální sociologie je úzce provázána s jeho vlastní teorií interakce. Jak známo, předmětem Simmelovy formální sociologie se staly formy asociativní interakce, které izoluje z totality obsahů socio-historické reality. Simmel si v tomto kontextu všímá faktu, že různé obsahy mohou nabývat stejné formy, a naopak, tedy stejné obsahy různých forem. Jako příklady se standardně uvádějí vztahy nadřizenosti–podřizenosti, role vůdců a následovníků apod. [srov. Petrussek 1997: 176; Keller 2004: 335].

Bylo by těžké nalézt v sociologické literatuře teorii, která by byla předmětem tolika dezinterpretací a mylné kritiky, jako je Simmelova formální sociologie. Ještě dnes bývá tato teorie považována za neantikvárnější část autorova díla, za slepou větev vývoje moderní sociologické teorie. Exemplární kritiku, jež ovlivnila chápání Simmelovy teorie na celá následující desetiletí, předkládá Pitirim Sorokin ve svých *Contemporary Sociological Theories*. Sorokin uvažuje takto: „Je jasné, že provádět analogii mezi geometrickou formou, jako například koulí, která může být naplněna různým obsahem, je poněkud nesprávné. Ještě nesprávnější je izolovat *sociální formu* z jejího obsahu (což je možné v oblasti geometrických prostorových objektů) a potom říci, že *sociální formy mohou zůstat identické, zatímco jejich členové se změní*. Můžeme naplnit sklenici vínem, vodou, nebo cukrem bez toho, že bychom změnili její formu; ale neumím si představit sociální instituci, jejíž *forma* by se nezměnila, když by její členové (...) byli nahrazeni zcela novými a heterogenními lidmi“ [Sorokin 1928: 499–500].

Zběžný pohled na Simmelovy texty ovšem ukáže mylnost takovéto kritiky. Simmel si byl za první dobře vědom toho, že obsah může významným způsobem určovat formu: „Gesellschaftswissenschaft im zweiten Sinne hat die Kräfte, Beziehungen und Formen zum Gegenstand, durch die die Menschen sich vergesellschaften, die also, in selbständiger Darstellung, die *Gesellschaft sensu strictissimo* ausmachen – was selbstverständlich durch

den Umstand nicht alteriert Word, dass der Inhalt der Vergesellschaftung, die speziellen Modifikationen ihres materialen Zweckes und Interesses oft oder immer über ihre spezielle Formung entscheiden“ [Simmel 1992: 23; viz také Sagnol 1987]. Dále na mnoha místech Simmel zdůrazňuje, že forma a obsah jsou dvě analytické kategorie, které odkazují na jedinou *nedělitelnou* skutečnost: „Sociální forma zbařená všeho obsahu nemůže nabýt skutečnosti o nic více, než může prostorová forma existovat bez materiálu, jehož formou je. Jakýkoliv sociální fenomén nebo proces se skládá ze dvou prvků (tedy obsahu a formy – L. B.), které jsou ve skutečnosti neoddělitelné (...)“ [Simmel 1992: 19].

Co je však podstatné, Sorokin, právě tak jako mnoho dalších analytiků, dezinterpretuje *samotné pojmy obsahu a formy*. Lze to do jisté míry považovat za pochopitelné, protože tyto pojmy jsou zatíženy nejrůznějšími tradičními významy. Ostatně Simmel si byl nedostatečnosti své terminologie vědom a ve svém metodologickém eseji otevřeně přiznává, že „(...) protiklad obsahu a formy je pouze analogií (*gleichnis*), která má za cíl přibližně pojmenovat rozličné elementy. Tento protiklad musí být pochopen v jeho jedinečném smyslu, bez toho, abychom se nechali svést předsudky spojenými s ostatními významy těchto provizorních pojmů“ [Simmel 1992: 17]. Simmel používá analogie a názorné příklady, spoléhaje na čtenářovo empatické porozumění s důvěrou, že tento čtenář z analogie získá „osobitý smysl“.

Jak tedy přesněji pochopit Simmelovy pojmy obsahu a formy? Pojem obsahu je spojen s *individuem*, jeho motivy, zájmy a cíli, zatímco forma je tím, co z obsahů vytváří *sociální* realitu. „Na jedné straně zájem, cíl, motiv, a na straně druhé forma nebo povaha (*Art*) interakce mezi individuí, skrze kterou, nebo v jejímž tvaru (*Gestalt*) tento obsah nabývá *sociální skutečnosti (soziale Wirklichkeit erlangt)*“ [Simmel 1992: 19]. Ukázali jsme, že specifická Simmelova pojetí interakce spočívá v její synchronicitě. Je zřejmé, že Simmelova forma představuje snahu o *pojmové zachycení tohoto synchronního rozměru*. Interakce je reálný sociální fenomén *sui generis*, a proto Simmelova forma není, jak bývá uváděno, pouhý metodologický nástroj, pouhý úhel pohledu, prizma. Má svou realitu, odvozenou od skutečnosti, kterou popisuje, a představuje zároveň reálně působící sílu: formuje individuální obsahy a dává jim sociální skutečnost. Chceme-li graficky znázornit vztah obsahu a formy v Simmelově pojetí, nemůžeme použít analogii nádoby a tekutiny, jak to činí Sorokin. Musíme si představit jakýsi mlýnek na maso, skrze nějž v čase proudí materiál (obsah) reality, jemuž koncový perforovaný disk dává reálnou strukturu. Můžeme si také představit, v duchu slavného Simmelova eseje *Brücke und Tür*, most, který tvarem svých nosníků formuje a strukturuje proud (obsah) protékající řeky. Forma je něco bezčasového, je to však zároveň reálný princip strukturující časoprostor sociální zkušenosti.

Teorie hodnoty a peněz

Simmel kantovsky rozlišuje dvě základní, na sebe navzájem, a také na jiné prvky, neredukovatelné kategorie, pomocí kterých pořádáme čisté kvalitativní obsahy reality: kategorie bytí a hodnoty. V logice první z těchto kategorií jsou věci kladeny jako přírodní entity a my předpokládáme, že rozmanitost jim odpovídajících kvalit spočívá v jednotném řádu jejich existence. Tváří v tvář zákonům přírody se všechny rozdílnosti rozpouštějí v obecnou afinitu a universální rovnost. Proti této indiferentní nutnosti, s jakou přírodní věda člení objekty svého zkoumání, můžeme předměty uspořádávat v odlišném řádu – v řádu

hodnoty. Rovnost mezi prvky je zde zcela eliminována, principem jejich řazení není uniformita, ale naopak rozdílnost. Vztah mezi těmito dvěma kategoriemi je přitom podle Simmela zcela nahodilý. Přírodní procesy probíhají způsobem naprosto indiferentním vůči takovému uspořádání věcí, které je závislé na našem hodnocení. Tyto základní inkluzivní kategorie bytí a hodnoty je dále třeba odlišit od světa konceptů, jejichž prostřednictvím chápeme věci v jejich objektivní a logické významnosti, nezávisle na tom, zda existují v realitě nebo jsou-li hodnotné. Simmel rozlišuje mezi hodnotou jako fundamentální inkluzivní kategorií a hodnotou jako procesem valuace. Upozorňuje na to, že hodnocení coby proces, jako psychologický fakt spadá do řádu bytí, stává se součástí tohoto světa. Z vědeckého hlediska tak mají přírodní proces a proces hodnocení stejnou logicko-epistemologickou strukturu. Na druhou stranu je však hodnocení na přírodním světě nezávislé, což je dáno naší praktickou zkušeností tohoto světa vycházející z určité pozice v něm. „Co však myslíme hodnocením, je něco na tomto světě nezávislého – je to celý svět viděný z určitého zorného úhlu“ [Simmel 1989: 24–25]. Pro Simmela představuje interakce obecný princip bytí. Tím je tedy dána obecná logicko-epistemologická struktura procesu hodnocení. V následujícím výkladu ukážeme, že procesem hodnocení Simmel myslí směnu jako formu interakce, přičemž směna je typem *sociální* interakce. Vylučnost hodnotících procesů, které implikují prožitek a zkušenost, ono zvláštní „vědomí“ interakce, o němž byla řeč, pro nás sociální interakci z tohoto obecného rámce bytí vyjímá a zakládá jeho relativní nezávislost [srov. Bůžek 2010: 21].

Základním konceptuálním rámcem Simmelovy sociální teorie je dualita obsahu a formy. Subjektivním *obsahem* hodnoty je touha (*Begherens*), která podle Simmela vzniká v procesu diferenciaci a objektivaci jednotného aktu užívání určitého předmětu: „Dokud člověk nějaký předmět pouze užívá, nachází se ve zcela jednotném aktu. V tomto okamžiku zakoušíme pocit, který neobsahuje ani vědomí proti nám stojícího objektu, ani vědomí našeho Já, které by bylo odlišeno od svého momentálního stavu“ [Simmel 1989: 32–33]. Prazáklad mentálního života spočívá v tom, že jsme schopni sebe sama nazírat, znát a posuzovat jako jakýkoliv „předmět“, že „rozkládáme Já, zakoušené jako jednotu, na představující Já-subjekt a představované Já-objekt, aniž by se tato jednota ztratila – naopak v této vzájemné hře se tato jednota poprvé stává vědomou“ [tamtéž: 31]. Stejný proces stojí v prazákladu volní praxis, přičemž rozdělení na subjekt a objekt je ustaveno faktem touhy. Dále Simmel pokračuje: „Uvnitř našeho praktického světa (...), s ohledem na jeho vnitřní řád a jeho srozumitelnost, jsou vznik předmětu jako takového a fakt, že vyvolá touhu v subjektu, korelativní pojmy, jsou to dvě strany diferenciačního procesu, který rozděluje bezprostřední jednotu užívání. Takto zformovaný objekt, charakterizovaný oddělením od subjektu, který toto oddělení ustavuje a současně se je snaží překonat, je pro nás hodnota“ [tamtéž: 33]. Tím, že toužíme po něčem, co ještě nebo již nemáme, je postaven předmět touhy do *distance* proti nám jako něco, co se vzpírá naší vůli, tedy něco, co je těžké dostat a co vyžaduje naši *obět*. Jinak řečeno, věci není těžké dostat, protože jsou hodnotné. Věci jsou hodnotné, protože je těžké je dostat.

Každá hodnota, do té míry, v jaké ji zakoušíme, je nakonec prostě jen pocit. Ale tento pocit chápe Simmel jako významný obsah, který je sice právě skrze pocit psychologicky uvědomován, ale není s ním totožný ani se jím nevyčerpává. Tato kategorie se tudíž zjevně staví mimo kontroverzi týkající se subjektivity nebo objektivity hodnoty. Představuje spíše třetí, ideální kategorii, která vstupuje do této duality, ale nerozpouští se v ní

[*tamtéž*: 36–37]. Kategorie subjektivity a objektiviny mají podle Simmela svou platnost pouze v oblasti intelektuální představivosti. „(...) i když hodnota předmětu není objektivní v tom samém smyslu jako barva nebo hmotnost, není také v žádném případě subjektivní v tom smyslu, který by odpovídal této objektivitě. (...) Praktický vztah k předmětům (...) vytváří zcela jiný druh objektiviny tím, že reálné okolnosti vytrhnou předmět žádosti a užívání ze subjektivního dění, a tak vytvoří specifickou kategorii, kterou nazýváme hodnota“ [*tamtéž*: 52].

O jaký druh objektiviny se jedná a jaké jsou ony „reálné okolnosti“, jež vytvářejí hodnotu? Tvrdili jsme, že jádrem praktického života člověka je pro Simmela intersubjektivní interakce. Jsou-li naše předpoklady správné, potom bychom měli právě zde hledat zdroj a jádro vzniku hodnoty, ostatně Simmel odpovídá hned v následující úvaze: „V ekonomice tento proces (objektivace hodnoty) probíhá takovým způsobem, že obsah oběti nebo odříkání, který je včleněn mezi člověka a předmět jeho žádosti, je v tom samém okamžiku předmětem žádosti někoho jiného. (...) Logická obtíž, že hodnoty musejí existovat jako hodnoty, aby mohly vstoupit do formy a pohybu ekonomie, je nyní eliminována významností psychického vztahu, který jsme označili jako distanci mezi námi a předmětem. Tento psychický vztah rozděluje původní subjektivní pocitový stav na žádající subjekt a žádaný objekt mající hodnotu. „V ekonomice tato distance vzniká skrze směnu, skrze dvoustranný vliv bariér, překážek a odmítání“ [*tamtéž*: 73]. Vše, co je tedy potřeba pro ustavení hodnoty, se nachází ve směně.

Zároveň Simmel vysvětluje: „Specifikum ekonomiky jako zvláštní formy komunikace (*Verkehrsform*) a jednání nespočívá – paradoxně vyjádřeno – ani tak v tom, že směňuje hodnoty, jako v tom, že směňuje hodnoty. Pravda, tento význam, kterého věci ve směně a skrze směnu nabývají, není zcela izolován od významů prvotních, bezprostředně subjektivních a pro tento vztah rozhodujících. Tyto dva významy se vážou k sobě, jako forma a obsah“ [*tamtéž*: 57]. Obsah a forma tak tvoří nerozlučitelnou realitu a vznik touhy coby obsahu interakce je nerozlučně spjat s přítomností druhých individuí ve směně. „Směna předpokládá objektivní měření subjektivních hodnocení, nikoliv ve smyslu jejich chronologické priority, ale v tom smyslu, že oba fenomény vznikají v tom samém aktu“ [*tamtéž*: 59].

Směna jako sociologický fenomén *sui generis*, jako forma sociální interakce, vyzvedá předměty ze sféry subjektivity na supra-subjektivní rovinu, kde nabývají specifického typu objektiviny. „Forma, kterou hodnota nabývá ve směně, začleňuje tuto hodnotu do výše popsané kategorie stojící mimo subjektivitu a objektivitu v přísném slova smyslu. Ve směně se hodnota stává supra-subjektivní, supra-individuální, aniž by se zároveň stala objektivní kvalitou a realitou věcí samotných“ [*tamtéž*: 53]. Tato objektivita není redukovatelná na kategorickou dualitu subjektu a objektu. Není vlastností ani objektů ve směně, ani není analyzovatelná čistě ze subjektivity směňujících individuí. Z pohledu sociologicko-teoretického je pro Simmela společnost „obecnina (*das Allgemeine*), která je zároveň konkrétně živá. Odtud jedinečný význam, který směna, jako ekonomicko-historické uskutečnění relativity věcí, má pro společnost; směna vyzvedává jednotlivý předmět a jeho význam pro individuum nad jeho singularitu, nikoliv však do sféry abstraktního, ale do živé interakce, která je takřka podstatou ekonomické hodnoty“ [*tamtéž*: 91].

Směna není jenom objektivní proces udržující ekonomický život společnosti. Jako forma sociální interakce má i fenomenologický rozměr subjektivního prožitku. Stává se hybatelem objektivace a diferenciacie subjektu a objektu a je tedy spojena se vznikem

a diferenciací předmětného vědomí. Zajímavým se v tomto kontextu jeví Simmelovo použití analogií s Kantovou epistemologií. V souvislosti s výkladem obsahu hodnoty Simmel tvrdí: „Jak řekl Kant: možnost empirické zkušenosti je možností předmětů zkušenosti – neboť vytvářet zkušenosti znamená, že naše vědomí tvoří předměty ze smyslových vjemů. Podobně je možnost touhy možností předmětů touhy“ [tamtéž: 34]. Ve výkladu směny jako formativního principu hodnoty posléze Simmel konstatuje, že Kantova epistemologie spočívá na tezi, podle níž „(...) předměty mohou vstoupit do naší zkušenosti a být námi zakoušeny proto, že jsou představami uvnitř nás. A stejná síla, která vytváří a určuje zkušenost, vytváří a určuje i tyto představy. Ve stejném smyslu můžeme nyní říci: možnost ekonomiky je zároveň možností předmětů ekonomiky“ [tamtéž: 73]. Tou silou, která vytváří a určuje předměty touhy a tím i předměty *ekonomiky*, je tudíž intersubjektivní interakce ve formě směny. Směna se stává primárním sociálním fenoménem, určujícím a tvarujícím předmětné vědomí individua, tedy i jeho předmětné nahlížení sebe sama.

Simmelova teorie peněz

Simmelova teorie hodnoty je bezprostředně spjatá s jeho teorií peněz. Peníze jako čistý koncept, jsou podle Simmela „abstraktní hodnota“. Jako viditelný předmět představují peníze substanci, která je ztělesněním, viditelným symbolem této abstraktní ekonomické hodnoty. „Jestliže je ekonomická hodnota předmětů konstituována skrze jejich vzájemný vztah směnitelnosti, potom peníze jsou autonomním výrazem tohoto vztahu. Peníze jsou reprezentantem abstraktní hodnoty. Z ekonomického vztahu, tj. směnitelnosti předmětů, je fakt tohoto vztahu abstrahován a získává v kontrastu s těmito předměty konceptuální existenci spojenou s viditelným symbolem“ [tamtéž: 122]. Každý předmět má specifický obsah, z něhož odvozuje svou hodnotu. Jinak Simmel poznamenává: „Peníze odvozují svůj obsah od své hodnoty. Jsou hodnotou změněnou na substanci, hodnotou věcí bez těchto věcí samotných“ [tamtéž: 123].

Simmel svou vlastní teorií hodnoty odmítá substanciální teorie hodnoty, ať již objektivní teorie abstraktní lidské práce, nebo subjektivistické teorie mezního užítku [více srov. Bůžek 2010]. Podobně musí Simmel odmítnout jakékoliv substanciální pojetí peněz. Aby předmět vůbec mohl plnit funkci peněz, musí být od specifických vlastností, které tvoří „užitnou hodnotu“ předmětu, odhlédnuto. Předměty se svými substanciálními vlastnostmi „přestávají být penězi nebo být schopné být penězi do té míry, ve které peníze přestávají být předmětem užítku“ [Simmel 1989: 129]. Stejně tak jako byly vývojem společnosti ustaveny míry, které měří jiné věci – nebo jinak řečeno – vyjadřovaly vztahy mezi jinými věcmi, aniž by měřily samy sebe, vydělují se i peníze z procesu recipročních hodnotových vztahů a reprezentují relativitu hodnoty, aniž by se samy staly předmětem té samé relativity, která vládne v oblasti ekonomických hodnot. Esence peněz pro Simmela spočívá přesně v tom faktu, že žádnou esenci nemají. Jsou čistým ztělesněním relativity věcí. Jsou symbolem abstraktní hodnoty, její reifikací ve formě hmatatelného předmětu.

Bylo řečeno, že Simmel společnost popisuje jako sumu sociálních interakcí; ty tvoří reálný předmět sociologického zkoumání. Jak však upozorňuje Frisby, takto vnímaná společnost se stává poněkud prázdnou totalizací, jejíž obsah může být naplněn pouze postupně, skrze vyčerpávající zkoumání jednotlivých forem zespolečenštění [Frisby 1992: 10]. Představa společnosti coby sumy interakcí nám nemůže osvětlit, jak mohou peníze

fungovat jako obecný sociální fenomén a jak se mohou stát integračním prvkem celé společnosti. Bude proto třeba zaměřit pozornost na jiné, dosud námi zde neprozkoumané aspekty Simmelovy sociální teorie.

Peníze jako koncept představují v Simmelově teorii abstraktní hodnotu. V podobě viditelného předmětu jsou potom symbolem této hodnoty. Věta konstatující, že „peníze jsou hodnotou věcí bez věcí samotných“, znamená, že se peníze jako předmět svou podstatou vydělují ze světa ostatních předmětů – coby čisté ztělesnění relativity věcí představují absolutní fenomén stojící mimo tyto věci. Jsou-li však peníze svou podstatou takto odlišné od ostatních předmětů, jestliže nemají kvalitu hodnoty ostatních předmětů, jak potom mohou měřit jejich hodnotu? Předmět, který poměříme délku, přece musí, aby ji vůbec mohl změřit, sám disponovat kvalitou délky; ještě jinak řečeno předmět určený k měření hmotnosti, musí být hmotný. Může tedy předmět, jenž nemá žádnou vnitřní hodnotu, měřit hodnoty jiných věcí?

Simmel odpovídá následujícím způsobem: „Je vskutku pravda, že kvantitativní různé předměty mohou být porovnávány jedině tehdy, když jsou tyto předměty stejné kvality; kdykoliv je měření prováděno přímým srovnáním dvou kvantit, předpokládá identické kvality. Ale kdykoliv má být měřena změna, rozdíl, nebo vztah mezi dvěma kvantitami, potom pro jejich určení stačí, aby poměry měřených předmětů byly reflektovány v poměrech měřících předmětů; nemusí zde potom být žádná kvalitativní identita předmětů. Dva předměty různých kvalit nemohou být srovnány, ale poměry mezi kvalitativně různými věcmi mohou“ [Simmel 1989: 141]. Řekněme, že předmět *a* představuje čtvrtinu *m*, přičemž také víme, že předmět *b* je určitou kvalitativní částí *n*. Jestliže existuje vztah mezi *a* a *b* (tedy předmětem, jehož hodnota má být změřena, a předmětem, pomocí něhož tuto hodnotu chceme změřit) odpovídající vztahu *m* a *n*, vyplývá z toho, že *b* se rovná čtvrtině *n*.

Abychom tedy ukázali, že peníze nemusí mít a skutečně ani nemají žádnou vnitřní hodnotu, bude nezbytné vyřešit dvojí problém: 1. problematiku vztahu dvou celků – celkového množství peněz a celkového množství statků a 2. vztahu části k celku. Simmel přitom na první pohled matematický problém řeší specificky sociologickým způsobem.

1. Jestliže předpokládáme, že se celkové množství peněz rovná hodnotě celkového množství zboží na prodej, potom tento vztah nemusí být chápán jako měření jedné kvantitativní předmětu druhou kvantitou. Tyto celkové kvantitativní „jsou postaveny do vztahu ekvivalence pouze skrze vztah, který mají obě k hodnotícímu člověku a jeho praktickým cílům“ [tamtéž: 143]. Co sjednocuje zboží a peníze na nejobecnější rovině, je tedy jejich vztah k praktickému životu člověka. Tento vztah podle Simmela existuje jako *efektivní, ale nevědomé a priori*. Jestliže takový vztah předpokládáme, potom se objektivní poměr mezi dvěma částečnými kvantitativními ukáží mimo jejich subjektivní nahodilost.

2. Každý parciální vztah bývá nejčastěji založen na určitém obecném faktoru, který je jednoduše předpokládán, jehož existenci jednoduše předpokládáme jako samozřejmou. „Praktický život (...) vyžaduje všimnout si rozdílů, jednotlivostí a nuancí lidí a okolností, se kterými se setkáváme, zatímco obecné lidské kvality a základ, který je společný všem problematickým podmínkám, se zdá být samozřejmý a nepotřebuje naši zvláštní pozornost“ [tamtéž: 145]. Příkladem v tomto směru může být rodina, v níž je veškerá pozornost jejích členů zaměřena na specifické vlastnosti zahrnutých osob a společný základ rodinných vztahů není a nemůže být předmětem nazírání. Ten je tak přístupný pouze pozorovateli

stojícímu vně rodinné komunity. Tento obecný charakter a atmosféra převládající v dané rodině představuje nevědomý základ, na kterém tyto individuální kvality vyrůstají. Stejně tak je tomu i v případě větších skupin. Všechny vztahy mezi lidmi, jež se nemohou uskutečnit bez přispění individuí, se ve skutečnosti ve své specifické formě ustavují pouze na základě univerzálních lidských fenoménů a podmínek, které jsou společným jmenovatelem všech individuálních rozdílů [tamtéž: 145–146].

V již zmiňovaném metodologickém exkurzu *Jak je společnost možná?* se Simmel sociálními *a priori* zabývá podrobněji. Klade si otázku, jak může být jednota společnosti realizována přímo individui v jejich vzájemném kontaktu: „Co zcela obecně a *a priori* stojí v základu, které předpoklady musí působit, aby jednotlivé, konkrétní události v individuálním vědomí byly skutečně procesy zespolečenštění (...)?“ [Simmel 1992: 46]. Podle Davida Frisbyho je v Simmelově výkladu sociologických *a priori* naznačeno pojetí společnosti jako regulativní ideje. Děje se tak především v rámci výkladu třetího sociologického *a priori*, které bývá považováno za *a priori* struktury; Simmel sám jej označuje jako „obecná hodnota individuality“ (*Algemeinheitswert der Individualität*). Strukturu zde definuje v podobě celku vzájemně provázaných prvků, přičemž charakter každého z nich ovlivňuje hodnotu všech ostatních i podobu tohoto celku. Simmel v této souvislosti dále říká: „sociální život jako takový je založen na předpokladu fundamentální harmonie mezi individuem a společností jako celkem. *A priori* sociální existence individua tak spočívá v nepřetržité (*durchgehende*) korelaci mezi jeho individuálním bytím a společností, která ho obklopuje, integrující nutnost jeho specifické, osobním životem určené zvláštnosti (*Besonderheit*), pro život celku“ [tamtéž: 46–47]. Veškeré lidské interakce probíhají na základě nevědomého a samozřejmého předpokladu společného základu, sdíleného sociálního prostoru, v němž se vzájemné vztahy mohou rozvinout ve své jedinečnosti.

Viděli jsme, že hodnota v Simmelově teorii vzniká ve směnném procesu jako specifické formě lidské interakce. Hodnota coby objektivní vztah mezi dvěma předměty není kladena do prázdného prostoru, každá objektivace předpokládá společný sociální svět, ve kterém předměty nabývají významu. Objektivace hodnoty se tedy zakládá nejen na relativitě sociálního vztahu, ale také na *a priori* pojmu společnosti jako celku, tj. nevědomého, ale efektivního předpokladu, do něhož je ustavována. Jestliže peníze symbolizují abstraktní hodnotu jako relativní koncept vzniklý ze směnného vztahu, potom automaticky reprezentují i společný základ celé interagující ekonomické komunity. Stávají se, řečeno s Janem Patočkou, „explikáty“, které jsou indexem „předchůdného celku“ sociálního života [Patočka 1993: 176]. Hodnota je ustavena do jistého světa, světa konkrétních hodnot této komunity. Peníze jako symbol této hodnoty tak zároveň symbolizují i tento svět.

Simmelova gramatika

Hodnotu jsme označili za centrální integrační prvek, jehož teoretická reflexe musí být základem každé sémiologie. Musí to být taková sociální teorie, která je zároveň teorií hodnoty a teorií znaku, a musí to být taková teorie znaku, jež je zároveň teorií hodnoty a obecnou sociální teorií. Chceme-li demonstrovat, že Simmelova teorie představuje plně rozvinutou teorii znaku, musíme použít takový konceptuální aparát, který pojem hodnoty staví do svého centra. Právě takovou teorii představuje Saussurova lingvistika. De Saussure podotýká: „Jazyk je *systém čistých hodnot*, jenž není určován ničím jiným kromě

okamžitého stavu svých termínů.“ A dále, v souvislosti s životem společnosti uvádí: „(...) *veškerá hodnota znaku v celém systému závisí na společnosti, která celý tento systém určitým způsobem oživuje, a tedy i na historických proměnách této společnosti (...)*“ [Saussure 2007: 109; *tamtéž*: 395, pozn. 167]. F. de Saussure hodnotu definuje jako *vztah* mezi jednotkami stejného řádu – označujícího (znaku) na jedné straně, a označovaného (ideje) na straně druhé, který určuje jejich identitu, tj. vztah každé jednotky k ostatním hodnotám a lingvistickému systému jako celku. Slavná Saussurova věta „jazyk je forma, ne substance“ znamená, že znaky nejsou vymezeny (delimitovány) pozitivně, tedy vztahem označovaný–označující, ale negativně, tedy svými vztahy k ostatním prvkům v systému [*tamtéž*: 143–145].

Identita jednotky je určena pozicí vůči ostatním jednotkám stejného řádu. Podobně Simmel uvažuje: „společnost je forma, ne obsah“. To se pak odráží v identickém chápání hodnoty. Jak jsme viděli, hodnota představuje komplex vzájemných vztahů prvků stejného řádu. Zboží a jejich vztahu k celku na jedné straně (na straně *označovaného*) a analogickému vztahu peněžních jednotek (*označujícího*) na straně druhé. Peníze – symbol hodnoty – vyjadřují stupeň směnitelnosti, tedy vztah, mezi zbožím a agregátem jiných zboží.

Dalším centrálním pojmem v Saussurově teorii je princip arbitrárnosti. „Svazek sjednocující označující a označované je arbitrární; nebo též můžeme říci, pokud znakem chápeme celek plynoucí z asociace označujícího a označovaného: *jazykový znak je arbitrární*“ [*tamtéž*: 98]. Stejný princip stojí rovněž v základu Simmelova pojetí peněz. Peníze jako čistý koncept, „peníze jako peníze“, se ocitají v opozici vůči světu směňovaných předmětů; svou podstatou se z tohoto světa radikálně vydělují. K tomu Simmel vysvětluje: „Je zřejmé na první pohled, že peníze tvoří jednu stranu (...) a totalita zboží tvoří tu druhou; pokud se týká jejich čisté esence, musí být vyložena jednoduše jako peníze, zcela odděleně od sekundárních vlastností, které je spojují s opačnou stranou“ [Simmel 1989: 120]. Tak Simmel ve *Filosofii peněz* hovoří přímo o „bezbarvosti“ peněz. Peníze se svou podstatou vydělují ze světa ostatních předmětů – jako čisté ztělesnění hodnotových vztahů věcí jsou absolutním fenoménem stojícím mimo tyto věci. „Všechny ostatní předměty mají specifický obsah, ze kterého vyvozují svou hodnotu. Peníze odvozují svůj obsah ze své hodnoty; je to hodnota přeměněná na substanci, hodnota věcí bez věcí samých“ [*tamtéž*: 121].

Saussure rozlišuje mezi znaky a symboly, přičemž rozdíl mezi nimi spočívá ve stupni arbitrárnosti. Tvrdí, že jedině jazykový znak je zcela arbitrární. Všechny ostatní, včetně peněz, lze považovat za symboly. Simmel má opačný názor: peníze, ve své esenci, jsou absolutním, čistě arbitrárním symbolem, vydělujícím se ze světa věcí, jejichž hodnotu ztělesňují. Jsou tedy, v Saussurově terminologii, čistým znakem. Tento fakt má hlubší příčiny, dané rozdílem v pojetí znaku. Vztah označující–označovaný–hodnota je oproti Saussurovu pojetí u Simmela posunut. Zatímco Saussure staví do opozice k označujícímu (znak, peníze) označované (idea, směňovaná věc), Simmel peníze (označující) neasociuje se směňovanými věcmi, nýbrž s *hodnotou*, tedy *vztahem* mezi věcmi. Tento posun ve vztahu označovaný–označující u Simmela určuje fakt arbitrárnosti peněz. Tím, že se jako označující nevážou ke zboží, nýbrž symbolizují ve formě jejich *vztahu*, nemohou *principiálně* mít ke směňovaným předmětům žádnou věcnou vazbu. V Saussurově teorii nemá naopak arbitrárnost logické zakotvení, ale je do ní vnesena zvenčí, takřkajíc arbitrárně.

Podle Saussura jazyk není tvořen pozitivními termíny. Jednotky jazykového systému jsou delimitovány čistě negativně, skrze rozdíly, které vyplývají z tohoto systému. V Simmelově případě je tomu jinak. Peníze jsou výrazem hodnoty, která je *více než negativně vymezený abstraktní vztah ve struktuře systému*. Je to *konkrétní fenomén vázaný k organickému životu společnosti – interakci*. Peníze proto nemohou symbolizovat něco negativního, jsou vždy něčím pozitivním, co má skutečnou delimitující sílu. Peníze představují *pozitivní* substanci, která negativně delimituje zboží a určuje jejich identitu. Jsou tím, co není zbožím, a zbožím není tím, čím jsou peníze. Viděli jsme, že hodnota = označovaný je vázána na nevědomý, tedy předreflexivní, bezčasový rozměr interakce. Potřebujeme označující – symbol (znak), nebo lépe řečeno těsné sepětí označovaného a označujícího, aby mohly být ideje (obsahy zkušenosti) delimitovány, tj. aby mohla vzniknout individuální předmětná zkušenost v podobě lineárních časoprostorových řad. Znak jako sepětí označující–označovaný, peníze–hodnota vykazuje zvláštní dualitu. Je fenoménem čistě sociálním, vyjadřuje sociální *vztah*. Zároveň jde o fenomén individuální: jedná se o konkrétní fyzický nebo fyziologický fakt, který je *přístupný individuální manipulaci*. Takto se odkrývá pravá povaha znaku jako nástroje a nástroje jako znaku. (K analýze role peněz pro vytváření časoprostorové zkušenosti viz šestá kapitola *Filosofie peněz*. Peníze jako nástroj Simmel důkladně zkoumá ve třetí kapitole.)

Saussure na některých místech naznačuje ještě jiné ze svých chápání znaku, podobně Simmelovu. Například říká, že „(...) druhou stránkou (kromě označujícího) je označované, což je jeho stránka pojmová, mentální a ,nehmatatelná‘ (má úzkou souvislost s hodnotou a v oblasti sémantické se smyslem (sens) a významem (signification)“ [Saussure 2007: 21 n.]. Popřípadě jinde sděluje: „Označované je jen shrnutím jazykové hodnoty, předpokládá v každém systému jazyka souhru termínů mezi sebou. (...) tento vztah je jen jiným výrazem hodnot pojímaných v systému“ [tamtéž: 381]. Český překladatel k tomu poznamenává: „Sepětí označovaného s hodnotu je v dnešních pojetích bohužel téměř zcela opomíjeno a označované se pojímá ke škodě věci jen neurčitě jako jakýsi „obraz předmětu v mozku“ [tamtéž].

Synchronie a diachronie

Další významná odlišnost mezi Simmelem a Saussurem se váže k pojmům synchronie a diachronie, struktury a změny. Změna má podle Saussura svůj původ v mluvě: „(...) vše, co je diachronní, je diachronní jen skrze mluvu. Právě v mluvě se nalézá zárodek všech změn: s každou z nich napřed začíná jisté množství jednotlivců, než se dostane do obecného úzu“ [Saussure 2007: 125]. Tyto vývojové změny jsou podle něj nahodilé a netvoří mezi sebou systém [tamtéž: 396]. Saussurovo pojetí se setkal s ostrou kritikou, především ze strany Pražské školy, ale i jiných lingvistů. Historiograf lingvistiky E. F. K. Koerner následně kritizuje Pražskou školu za to, že se omezila pouze na kritiku a připomíná nutnost nového teoretického rámce, který by oba aspekty – synchronii a diachronii – integroval. „Jednotu lingvistiky lze hledat v překonání saussurovské antinomie mezi diachronií a synchronií.“ [tamtéž]. V případě Simmela se jedná o odlišnou situaci. Simmel, jak bylo řečeno, chce především studovat mikroskopicko-molekulární sociální jevy, společnost v jejím nastávání, *in statu nascendi*. Společnost se jeví jako dynamická entita, v níž každé setkání, každá interakce představuje potenciál budoucí změny. Simmel vývoj nechápe

jako důsledek výchylek v mluvě (jednání), tedy v individuálním aktu, jak to dělá Saussure, nýbrž ho integruje do formy interakce. Individuum prožívá interakci coby jednotu: nachází se *uvnitř* interakce a zároveň *je* interakcí. S interakcí splyvá a zároveň se od ní odlišuje, neustále osciluje mezi nerozděleným a diferencovaným bytím. Interakce se stává tavicím kotlem, který neustále rozpouští staré a vytváří nové formy. Tím se synchronní a diachronní rovina, struktura a dynamika, setkávají v jednom bodě. Tak Friedrich H. Tenbruck doslova uvádí: „(...) Simmelova formální sociologie se výběrem předmětu svého zkoumání činí imunní vůči nesnázi, která sužuje většinu moderní sociologie, totiž nápadnému rozpolcení mezi teorií sociální struktury a teorií sociální změny. (...) Vlastní podstatou svého přístupu je formální sociologie spřízněna s dynamickým aspektem sociální reality. Jelikož její prvky, formy zespolečenštění, nejsou nazírány jako proměnné daného sociálního systému, na kterém jsou principiálně závislé, společnost není chápána jako nehybné těleso usilující pouze o udržení svého *statu quo*. Formy vyjadřují nejen existující reciproční orientace, ale také nabízejí principiální možnost sociálních interakcí v jejich vzniku, vývoji a změně. V tomto smyslu nabízejí základ pro možnost předpovědi a formální sociologie se zdá být blízko ke zcela rozvinuté teorii sociální změny“ [Tenbruck 1959: 88–90].

Tím ovšem není vyřešen Saussurův problém nahodilosti změny, jenž byl trnem v oku lingvistům Pražské školy. Simmel se stále může jevit jako „interakcionistický nominalista“. Viděli jsme však výše, že kromě graduálního konceptu společnosti chápané coby sumy interakcí je v Simmelově teorii přítomna i myšlenka společnosti jako regulativní ideje. Ekonomický systém, právě tak jako jiné symbolické systémy, funguje ve formě celku na pozadí nevědomého, nicméně efektivního *a priori* společné sociální existence. Jedině takto je funkce peněz možná. Žádná konkrétní peněžní částka není vázána na jednotlivou směnu, ale směnu *vůbec* – vyjadřuje *směnitelnost* věci, její vazbu na komplex interagující komunity. Směna tedy představuje nejen konkrétní interakční akt, ale jako určitá forma interakce také jistý *řídící princip*, *vnitřní logiku* ekonomického systému, jeho takříkajíc genom. Peníze jsou hmatatelným vyjádřením tohoto principu. Vývoj společnosti se tedy nepohybuje nahodilým způsobem, pohybuje se *v logice své formy*, která se proto stává, jak říká Simmel, vědecky odhalitelnou. Symbolický systém, souhlasil by Simmel se Saussurem, je slepý – jeho dynamika nemá teleologický rozměr (nejedná se o aristotelovský formalismus). Z tohoto hlediska je nesmyslný. Simmelova forma znamená spíše herakleitovskou „míru“, podle které se zháší nebo rozzhání věčný oheň společenského dění.

Mimochodem dánský lingvista Louis Hjelmslev podotýká, že „změna jazykové stavby (= jazyka) není poplatná tendencím jazykového společenství, nýbrž dispozicím v systému, který se mění: musíme si představit, že daná jazyková stavba je disponována k tomu, aby se pohybovala v jistých směrech a ne v jiných“ [Hjelmslev cit. in. Saussure 2007: 400].

Významnou podobnost s těmito Simmelovými úvahami lze nalézt u zakladatele moderní fonologie Nikolaje Sergejeviče Trubeckého, jenž v souvislosti se zkoumáním diachronie tvrdí, že „vývoj fonologického systému je v každém okamžiku řízen tíhnutím k určitému cíli (...). Tento vývoj má tedy svůj smysl, svoji vnitřní logiku, které je historická fonologie povolána jasně ukázat.“ [Trubeckoj cit. in. Lévi-Strauss 2006: 41–42] Pokud Simmel hovoří o smyslu, má na mysli přesně toto.

Paradigma a syntagma

V rámci synchronní lingvistiky lze podle F. de Saussura rozlišit dva typy vztahů, přičemž oba odpovídají jistému řádu hodnot a jsou produktem dvou různých forem naší mentální činnosti. Na jedné straně nalézáme vztahy, ve kterých se slova mluvy (řečového aktu) řetězí za sebou v důsledku lineárního charakteru jazyka a nemožnosti vyslovit dva prvky zároveň. Takovéto kombinace nazývá Saussure *syntagmaty*. Na druhé straně vstupují slova do vztahů vně mluvy, prostřednictvím asociací se slovy, s nimiž mají něco společného a které se v každém jednotlivém případě vážou k sobě. A to jak na straně označovaného („učení“, „učit“, „učíme“), tak i označujícího, například prostřednictvím společného prefixu („učení“, „vyučení“, „poučení“ atd.). Tyto vztahy Saussure označuje jako *asociativní* (později přejmenované na paradigmatické). Výše jsme vztáhli Simmelovu formu k synchronní rovině interakce, ovšem toto označení nebylo zcela přesné. S ohledem na Saussurovu terminologii není těžké rozeznat, že je to právě rovina paradigmatická jako bezčasý, vertikální rozměr mluvy, která odpovídá Simmelovu pojmu formy interakce. Rovina syntagmatická potom koresponduje s horizontálním rozměrem řetězení obsahů zkušenosti.

V tomto kontextu lze uvést, že již zmíněný Tenbruck chybně aplikuje mainstreamové teorie struktury na Simmelovu teorii. Tradičně (tedy v systémových teoriích, jako je strukturální funkcionalismus) se strukturou myslí systém vztahů mezi jednotlivými empirickými komponenty společnosti. Simmel má na mysli strukturální vztahy mezi nevědomými kategoriemi myšlení, které jsou implikovány v jeho teorii společnosti jako regulativní ideje. S tím souvisí i Tenbruckovo chybné ztotožňování Parsonsových vzorců jednání se Simmelovou formou. Tenbruck není schopen v rámci sociální synchronie rozlišit mezi paradigmatickou a syntagmatickou rovinou. Simmelova struktura se váže k první, zatímco Parsonsova ke druhé rovině.

Podle Saussura se však každá jazyková jednotka začleňuje zároveň do paradigmatických i syntagmatických řad. Jak se do těchto souvislostí tedy začleňují peníze? V rovině paradigmatické peníze symbolizují formu – směnu vůbec, jsou symbolickým odkazem na komplex směn v ekonomickém systému. Jak je tomu potom v rovině syntagmatické? Saussure, jak jsme viděli, definuje syntagmata jako ustálená spojení, idiomy a další tradici dané kombinace, které volný lineární proud mluvy řadí do synchronního systému jazyka. Syntagma je mimojazykově, situačně a kontextuálně determinováno. Peníze jsou absolutně arbitrární, tj. nemají žádný vztah ke zboží, jež delimitují. Z faktu absolutní arbitrárnosti, nebo jak říká Simmel „bezbarvosti“, vyplývá, že peníze umožňují pohyb od jakéhokoliv zboží k jakémukoliv jinému, vytvářejíce nekonečné kauzálně-teleologické řady. Umožňují *naprostou* nezávanost na kontext nebo tradici a brání se jakékoliv brzdící intervenci ze strany „společnosti“, která je možná pouze skrze normy a pravidla. Tím, že se peníze začleňují do syntagmatických řad směnných aktů, syntagmaticnost obrácejí v pravý opak, v absolutní asyntagmaticnost. Peníze jsou absolutně paradigmatické a zároveň absolutně asyntagmatické.

Zároveň Simmel ve *Filosofii peněz* rozlišuje dva typy symbolů. První můžeme nazvat primární či substanciální, druhé sekundární nebo relační. Primární symboly představují mytologické symbolismy naivních kultur, které mají tendenci vnímat věci v jejich kvalitativní jedinečnosti a substanci. Peníze jsou sekundární symbol a představují energii šetřící, jinými slovy přísně účelný symbolický systém [Simmel 1989: 167]. Moderní kulturní vývoj přitom jedinečnost substanciálních symbolů zcela smazává. Vše, co se odlišuje svou kvalitou, svým

obsahem, může vykazovat shodu v kvantitativním smyslu. „Zvyšující se diferenciaci našich reprezentací má ten důsledek, že problém *kolik* je do značné míry psychologicky oddělen od problému *co* – bez ohledu na to, jak podivně to může znít z hlediska logiky. Stalo se to poprvé a nejspěšněji v konstrukci čísel extrahováním *tolik a tolik z tolika věcí* a jeho přetvořením v nezávislé koncepty. (...) Ideální vědění je nakonec vnímáno jako rozpuštění všech kvalitativních kategorií v kategorie čistě kvantitativní“ [tamtéž: 168–169].

Pokusme se ještě ukázat rozdíl mezi primárními a sekundárními symboly pomocí Saussurových pojmů. Peníze, jak je chápe Simmel, jsou příkladem čistého sekundárního symbolu. Je možné na druhé straně nalézt čistý primární symbol? Takovýto symbol by musel mít následující vlastnosti: aby byl plnohodnotným symbolem (znakem), musel by vyhovět požadavku *arbitrárnosti*. Dále musí být *protipólem* peněz. Ukázali jsme výše, že peníze jsou čistě paradigmatickým typem symbolu, sjednocujícím řetěz směnných kroků vztahy *in absentia*. Děje se tak proto, že zatímco v bezčasové paradigmatické rovině vážou každý konkrétní směnný akt do komplexu vazeb ekonomické komunity, na rovině syntagmatické právě pro svou absolutní arbitrárnost umožňují vznik série jakýchkoliv arbitrárních kroků. U primárních symbolů tomu bude naopak. Vzhledem k tomu, že primární symbol má *přímý* vztah s označovanou skutečností, bude výhradně symbolem *in praesentia*, symbolem čistě syntagmatickým.

S jistotou můžeme tvrdit, že jeden takovýto symbol existuje: je jím totem. Podle Émila Durkheima, který se tématem totemu zabýval ve své práci *Elementární formy náboženského života*, představuje totem symbol ve smyslu jména, které neoznačuje „označované“, tedy jistou „ideu“ zvířete nebo rostliny, nýbrž společenský celek, klan. Symbol se stává jeho vlajkou. Výběr zvířete nebo rostliny představující totem je podle Durkheima zcela náhodný. Žádným přirozeným způsobem se neváže na předmět, který symbolizuje [Durkheim 2002: 253–257]. Abychom pochopili syntagmatickost primárních symbolů, musíme si uvědomit, jaký typ společenské praxe tyto symboly reprezentují. Víme, že v případě peněz se jedná o směnu; v případě totemu je to rituál. Důvod, proč jsou peníze čistě paradigmatickým symbolem, spočívá v tom, že směna je *čistě syntagmatickou praxí*. Syntagmatický rozměr se zde realizuje bezprostředně interagujícími individui, proto není symbolicky zprostředkován. U totemu je tomu přesně naopak: představuje čistě syntagmatický symbol z toho důvodu, že rituál je *čistě paradigmatickou praxí*. Paradigmatická rovina proto není symbolicky zprostředkována. Rituál není realizován graduálně v časově oddělených krocích, v nichž by směňující komunita byla přítomna *in absentia*, tj. jako regulativní idea, jak se to děje v případě směny, nýbrž *synchronně*, v jednom okamžiku, *celou* společností *in praesentia*. Zatímco u směny jsou jednotlivé kroky vzhledem k arbitrárnímu charakteru peněz na sobě absolutně nezávislé, u rituálu je tomu naopak: jeho základní vlastnost spočívá v neměnné podobě, v níž se neustále opakuje. Principem směny je řetězení; principem rituálu kruh.

Jinak Simmel ve výkladu objektivace hodnoty používá pojmy žádosti (touhy) a oběti. Tyto výrazy nemohly být zvoleny náhodně, stejné pojmy jsou totiž používány při výkladu objektivace v případě rituálu. Jedná se ale o zcela odlišné typy objektivace. Směna je objektivací *diferenční*: všechny obsahy reality rozděluje na přísně oddělené entity, subjekt staví ostře proti diferencovanému objektu. Rituál naopak představuje objektivaci *integrační*: všechny obsahy zahrnuje pod jeden stmelující princip, subjekt integruje do celku obsahů reality. Když říká Durkheim v roce 1912, že „pouze jediná ze společenských aktivit zatím nebyla výslovně spojena s náboženstvím, a to aktivita ekonomická“, a že „otázka, jakého

druhu je jejich vztah, však zatím nebyla vyřešena“ [Durkheim 2002: 452–453, v pozn. 4], nebere v úvahu Simmelovu teorii hodnoty a peněz. Vztah mezi ekonomikou a náboženstvím je dán dvojím typem symbolů a dvojím typem sociální praxis: paradigmatické, jejímž produktem jsou čisté syntagmatické primární symboly, a syntagmatické, která je reflektována v čistě paradigmatických sekundárních symbolech. Jedná se o dvě strany téže mince, která byla konceptualizována v Simmelově teorii hodnoty.

Georg Simmel i Ferdinand de Saussure si vytyčili podobný program, jehož cílem bylo radikálně inovovat jejich vlastní vědu. Oba hovoří o „nové perspektivě“ a novém předmětu, jenom jednomu z nich – F. de Saussurovi – se ale podařilo tuto revoluci uskutečnit. Byl nazýván Koperníkem lingvistiky, přirovnáván k Einsteinovi a s jeho jménem se spojuje začátek nového paradigmatu v lingvistice. Jeho dílo je řazeno po bok Newtonových *Principia* či Darwinových *O původu druhů* [srov. Saussure 2007: 22]. Naopak Simmel, přestože byl, poněkud neochotně a s časovým odstupem, označen za „otce zakladatele“ sociologie, žádnou revoluci v sociologii nezpůsobil. Důvod je jednoznačný: Saussurovi se podařilo radikálně novou perspektivu zformovat do skutečné revolučního konceptuálního rámce. Naším cílem přesto bylo prostřednictvím identického pojmového aparátu ukázat životnost Simmelovy teorie, a tak vytvořit prizma, které pomůže obhájit jeho ambici novou teorií založit.

Saussurova teorie byla teorií lingvistickou, ne sociologickou; spočívala na teoriích znaku, nikoliv sociální teorii znaku. Cílem této práce bylo ovšem také naznačit, v kterých momentech námi revidovaná Simmelova teorie Saussura překonává. Především jsme upozornili na posun v chápání vztahu mezi označovaným a označujícím. Ukázali jsme, že znak – označující je u Saussura svázán s ideou – označovaným. Hodnota je dána *negativně*, stává se výrazem difference mezi jazykovými jednotkami. U Simmela je znak – označující protipólem *hodnoty* a hodnota je dána *pozitivně*, protože představuje výraz pozitivní delimitující síly – formy sociální interakce. Systém hodnot zde tvoří „pozitivní“ strukturu oproti „negativní“ struktuře Saussurově. Důsledkem toho je fakt, že zatímco u Saussura je společnost v jazyce přítomna pouze *in abstracto*, jako uměle a deklarativně dodaná zvnitřněná pokladnice masy jazykových (společenských) forem, v Simmelově teorii je *bezprostředně* přítomna. Jedná se o sociální praxis, která tvaruje sociálně-symbolický prostor a s ním i obsah lidské zkušenosti.

Dále jsme prostřednictvím Saussurových pojmů paradigmatu a syntagmatu ukázali, že Simmelova „pozitivní“ struktura je paradigmatická, tj. jeho pojem formy interakce odkazuje k vertikálnímu rozměru mluvy. Syntagmatická rovina označuje chronologické řetězení obsahu mluvy. Znamená to, že z výše uvedených důvodů je společnost v těchto aktech přítomna jiným způsobem. Syntagma má totiž v Saussurově teorii dvojí význam. Kromě své chronologické přítomnosti v proudu mluvy odkazuje k pojmům syntax a morfologie, které Saussure používá synonymicky: „(...) syntax, jež je podle svého nejběžnějšího vymezení teorií seskupení slov, se začíná do syntagmatiky, protože tato seskupení vždy předpokládají aspoň dvě jednotky rozmístěné v prostoru. Všechna fakta syntagmatiky do syntaxe řadit nelze, ale všechna fakta syntaxe patří do syntagmatiky“ [Saussure 2007: 166]. Saussure také vysvětluje: „Morfologie se zabývá různými kategoriemi slov (...) a různými formami flexe (...). Aby se toto studium odlišilo od syntaxe, tvrdí se, že syntax má za svůj předmět funkce přiřazené jazykovým jednotkám, zatímco morfologie uvažuje jen jejich formu (...) Formy a funkce jsou solidární a oddělovat je od sebe je obtížné, neli nemožné. Lingvisticky morfologie žádný reálný a autonomní předmět nemá; nemůže

být disciplínou odlišnou od syntaxe“ [Saussure 2007: 164]. Odhaluje se nám tady jiný typ struktury než v případě paradigmatu. Jedná se o empiricko-normativní syntagmatickou jazykovou strukturu.

Prostřednictvím duality paradigmatické a syntagmatické struktury můžeme lépe kvalifikovat posun vztahu mezi *označujícím* a *označovaným* u Saussura a Simmela. V předchozím výkladu jsme identifikovali dva typy znaků: čistě syntagmatických, Simmelem nazývaných primární, a čistě paradigmatických – sekundárních. Jako příklad jsme uvedli totem a peníze. Syntagmatické znaky budou tvořit syntagmatickou strukturu a paradigmatické znaky strukturu paradigmatickou. V Simmelově případě se jedná o „pozitivní“ paradigmatickou strukturu, tj. strukturu vykazující pozitivní diferenciací schopnost. Z výkladu Simmelovy teorie hodnoty víme, co diferencují: lidskou předmětnou zkušenost, nebo, jak říká Simmel, „obsah“ zkušenosti: objekt-já stojící proti objektu-nejá. Právě tento „obsah“ odpovídá Saussurově svazku označující–označovaný, znak a idea.

Za významný jsme dále označili Simmelův příspěvek k diskuzi o vztahu synchronie a diachronie. Upozornili jsme na Simmelův důraz na zkoumání mikroskopicko-molekulárních procesů interakce, na společnost v jejím zrodu. Zároveň jsme ukázali, jak formy interakce v Simmelově teorii představují „vnitřní smysl“, logiku pohybu historického procesu. Ve světle argumentace z předchozího odstavce můžeme pochopit Simmelovo pojetí vztahu mezi tradičními pojmy synchronie a diachronie, respektive struktury a vývoje. Struktura paradigmatická, odpovídající formě interakce, v historickém procesu určuje změny v časoprostorovém uspořádání struktury syntagmatické – v symbolicko-empirických souřadnicích sociálního života. Určující charakter paradigmatické struktury je dán tím, že sociální interakce představuje pro Simmela, jak jsme viděli, základní faktor sociálního života.

Implikace budoucí vědy

Jakým způsobem mohou tyto poznatky přispět k diskuzi na poli současné sociologické teorie a výzkumu? Hledání odpovědi na tuto otázku musí být předmětem budoucího bádání, pokusme se však, vědomi si nebezpečí přílišné generalizace, prostřednictvím několika pracovních hypotéz označit jeho směr.

Naše pozornost se musí nutně zaměřit na moderní strukturalistické a poststrukturalistické teorie, které se hlásí k Saussurovu odkazu. Spolu s ním konstatují, že význam jakékoliv sociální jednotky, jakéhokoliv sociálního fenoménu, může být dán pouze jeho postavením v komplexu vztahů k ostatním jednotkám v systému. Význam sociálního fenoménu totiž není dán tím, čím „je“, ale tím, čím není, tedy jeho diferencí a tím, zdá se, tyto teorie přebírají výše definovaný koncept „negativní“ struktury. Fakt, že jejich autoři nespojují hodnotu s označovaným a nedokážou přímo integrovat jazykový systém do společenské struktury, má ten důsledek, že ono skutečně působící „sociální“ mají tendenci hledat v jiných oblastech sociálního života.

Například u Foucaulta se jedná o otázky moci; jeho primárním cílem bylo zkoumat, jak jsou v naší kultuře lidské bytosti přetvářeny v subjekty [Foucault 1996: 195]. Podle Foucaulta existují dva významy slova „subjekt“: „být podřízený někomu jinému skrze kontrolu a závislost, a být svázán se svou vlastní identitou prostřednictvím svědomí nebo sebepoznání. Oba významy jsou formou moci, která dobývá a podřizuje si“ [Foucault 1996: 202]. Odmítá se přitom primárně zabývat otázkami, *co je moc* nebo *jaké má příčiny*, ale snaží

se o vysvětlení toho „jak se moc vykonává“. Tvrdí, že „začít analýzu otázkou *jak*, znamená předpokládat, že moc neexistuje; znamená to ptát se, co má člověk na mysli, jestliže používá tento majestátní, všeobjímající a substantivizující termín“ [Foucault 1996: 210]. Neptá se „jako se moc manifestuje“, nýbrž „jak se vykonává? Co se děje, jestliže jednotlivci užívá (...) své moci nad jinými?“ [tamtéž]. Vládnout nad jinými znamená podle Foucaulta strukturovat pole možného jednání jiných a strukturovat samotný subjekt [tamtéž: 217].

V Simmelově myšlení můžeme vysledovat mnohé paralely k těmto názorům. Jeho věta „společnost začíná tam, kde množství lidí vstoupí do vzájemných vztahů“ znamená úvod ke zkoumání toho, co se *děje*, když individua „dělají“ společnost. Simmel odmítá substantivizující koncepcce společnosti popisující způsoby, jakými se tento děj manifestuje. „Společnost“ v tradičním substanciálním smyslu pro něj neexistuje. Jeho zkoumání však následně vede jiným směrem než Foucaultovo (rozhodně však nelze říci, že Simmel problematiku moci zanedbává, vždyť byl jedním ze zakladatelů sociologie moci). Vytváří formální sociologii jako sociální teorii znakových systémů, teorii „pozitivní“ znakové struktury. Znamená to, že moc a (Simmelem definovaná) společnost jsou do značné míry komplementární pojmy. Říká-li Foucault, že „společnost ,bez mocenských vztahů‘ je pouhá abstrakce“ [tamtéž: 219–220], platí i opak: mocenské vztahy bez společnosti jsou abstrakcí.

Znamená to, že společnost nejsou pouhé „sociální souvislosti“, ale reálně působící síla *sui generis*, která svou vlastní formou tvaruje sociální realitu, sociální subjekt a objekt. V parafrázi s výrokem Marshalla McLuhana můžeme konstatovat, že „společnost je informace“. Například Pierre Bourdieu vytýká Foucaultovi, že ve svém výkladu *epistémé* zůstává výhradně v řádu diskurzu [Bourdieu 1998: 43–44]. Simmelova „pozitivní“ struktura má potenciál lépe uchopit specificitu „polí strategických možností“ a studovat ji relativně nezávisle na formě moci, jež deformuje siločáry pole. Simmelovo dílo poskytuje mnohé příklady takového zkoumání.

Samotný fakt, že Simmel dokáže zakomponovat „společnost“ do jazykového systému, má ještě další důsledek: dokáže totiž sociální realitu vymanit z wittgensteinovského jazykového sevření. Jeho formální sociologie totiž znamená konceptuální zachycení *přímé, sémanticky nezprostředkované* sociální zkušenosti, zkušenosti interakce. Posun vztahu označující–označovaný a přímé spojení označovaného s interakcí dává potom jazyku zcela nový, sociálně reálný rozměr. Společnost není pouhou jazykovou hrou, ale představuje reálný, na mimojazykové zkušenosti založený a jazykovou zkušenost zakládající proces. Tato mimojazyková sociální zkušenost, sociální nevědomí, může být iracionální, není však iracionálnější než zkušenost moci, která působí na naše jednání. Moc působí na tělo, „společnost“ na mysl. Tyto dvě strany se pak střetávají v jednotě lidské *praxis*: jejich odlišnost se tím však neshazává, spíše potvrzuje. Fakt, že Simmel neměl dostatečně konceptuální nástroje pro zachycení tohoto sociálního rozměru, tedy nástroje, které jsme si vypůjčili od Saussura, může být příčinou Simmelova pozdějšího upadnutí do iracionalistické filosofie života. To však nic nemění na faktu, že v jeho sociologickém období zůstává tento moment plně přítomen.

Stejný argument lze uvést i proti konstruktivistickým teoriím, ať již v podání Berge-
ra s Luckmannem, nebo ve formě Garfinkelovy etnometodologie. Společnost není pouze konstrukt, nýbrž je postavena na reálných základech. Své argumenty prezentuje Simmel takovým způsobem, aniž by sám sklouzl do konstruktivisty kritizovaného naturalismu. Společnost či sociální realita, jak jsme viděli, není pro Simmela substancí, nýbrž *procesem*.

V Simmelově pohledu společnost nezmizela, jak někteří tvrdí. Jedná se spíše o jiný model chápání reality, adekvátní 20. a 21. století.

Saussurovo syntagma nás vede přímou linií k pragmatické lingvistice a teorii ilokučních aktů (Austin). Na sociologickém poli se přitom jedná o rovinu tematizovanou ve weberianské tradici. To, co jsme výše označili jako „syntagmatická struktura“, zase odpovídá tradičnímu sociologickému chápání struktury, jako je tomu například u Parsonse. Vnitřní dualita syntagmatu se tedy odráží v tradiční sociálně-teoretické dualitě jednání a struktury. Protože se jedná o dva typy téhož řádu jevů, vyskytují se tak často spolu v komplementární a zároveň neslučitelné opozici. Parsons se pokouší o její překonání zapojením prvků symbolického interakcionismu. Tento směr však chápe interakci tradičním způsobem coby sekvenci symbolických aktů a dostává tedy argumentaci do bludného kruhu. (Podobnou dualitu vidíme již u Saussura, a to víceméně solipsistickém pojetí mluvy, respektive v jeho teorii komunikace. Ta je Saussurem popisována jako sekvence psychických jevů přímé asociace pojmu a akustického obrazu v myslí individua, skrze fonační orgány fyzicky předanému protější straně, která zrcadlovým způsobem spojí akustický obraz s ideou atd. [viz také Berger – Luckmann 1999].

Je zřejmé, že toto pojetí odpovídá výše popsanému klasickému chápání interakce v podobě sekvence stavů a, a', a'', ..., a b, b', b'', b''', ... Také v soudobých sociologických teoriích vidíme snahu o překonání této duality [*k přehledu příslušných teoretických snah srov. Martuccelli 2007*]. Ta je často vedena snahou o revizi mainstreamového chápání jedné z těchto opozic. K nejzajímavějším v tomto směru patří například teorie Pierra Bourdieua s pojmy *doxa*, *habitus* a *pole*, které vykazují rysy strukturalismu a fenomenologie. Jakkoliv mimořádný je přínos těchto teorií pro současné vědecké sociologické bádání, jakkoliv se jim podařilo překonat jednotlivé sporné vlastnosti mainstreamového chápání opozice struktury a jednání, jeho poslední hájemství neopustily: pohybují se v řádu bytí, který tuto opozici zakládá a udržuje. Naopak prostřednictvím své formální sociologie nabízí Simmel radikální řešení. Nezabývá se reformou „syntagmatické“ struktury, „společnosti“ v podobě velkých organizačních celků a více či méně formálních uskupení. Dokonce se jimi programově nezabývá vůbec. Zaměřuje se na „paradigmatickou“ strukturu jako specifickou formu tvarující časoprostor sociální zkušenosti.

Svým pojetím vztahu mezi synchronií a diachronií se Simmel nápadně přibližuje některým moderním procesuálním teoriím, především k teorii *autopoietických* systémů Niklase Luhmanna. Od Luhmanna se však odlišuje v jednom zásadním momentu. Simmel do své sociologie organicky včleňuje výrazný *fenomenologický rozměr*, prožívání a vědomí individua. Sociální realita pro Simmela není *autopoietická*, jejím nositelem je stále člověk. Zatímco Luhmann výše zmíněnou dualitu řeší popřením jedné ze dvou stran, individua ve prospěch systému, Simmel obě zachovává v nové syntéze. Jeho teorie tak má potenciál identifikovat epicentra diference a objektivace sociální reality a kvalifikovat možnosti zachování jejího lidského rozměru.

Místo závěru: peníze v moderní kultuře

Peníze mají zvláštní charakter. Zkusme jej demonstrovat za použití teorie symbolu a znaku, kterou s odvoláním na Ernesta Cassirera, Paula Ricoeura a fenomenologii zavádí sociolog Ivan Mucha. Podle Muchy je z hlediska porozumění sociálním symbolům

nezbytné udržet distinkci pojmů symbol a znak, podobně jako rozdíl mezi hodnotou a normou nebo smyslem a významem [Mucha 2000: 86]. Onu distinkci mezi symboly a znaky vymezuje Mucha na dvou úrovních. Zaprvé symboly bezprostředně odkazují k intersubjektivnímu prožívání skutečnosti. Mají bezprostřední vztah k intencionální struktuře lidského myšlení a jednání, tedy k nevědomým strukturám životního světa. Jejich specifická povaha spočívá v tom, že nejsou pouze součástí či výsledkem myšlenkových operací, ale existují reálně; že nejsou pouze předmětem jazykovědné interpretace, ale mají také mimojazykovou realitu [Mucha 2000: 60–62]. Při použití znaků naopak oproti tomu od jakéhokoliv vztahu k subjektu odhlížíme. Jejich smyslem je nalezení přesně definovaných vztahů mezi sebou navzájem a taktéž vztahů k přesně definovanému sémantickému celku [tamtéž: 87]. Za druhé se symboly na rozdíl od znaků vzpírají jakéhokoliv přesné definici a pochopení v rámci racionálních struktur vědomí. Nejsou vědecky uchopitelné a operacionalizovatelné. Zatímco znakové systémy se pohybují na jedné sémantické rovině, symboly odkazují k více sémantickým rovinám: vykazují vlastnosti transcendence. Řečeno slovy Bergera a Luckmanna, symboly poukazují na zkušenosti spojené s vyhraněnými oblastmi významů, odkazují mimo „tady a teď“ každodenního života [Berger – Luckman 1999: 45].

Podíváme-li se nyní na fenomén peněz, zjistíme, že se peníze vymykají přesnému zařazení pod takto vymezené kategorie znaku nebo symbolu. Co hovoří pro jejich chápání jako symbolu, je jejich bezprostřední spjatost s předreflexivním, praktickým a reálným životem člověka. Peníze jsou výsledkem spontánního procesu mezilidské interakce a hodnocení. Na druhé straně však svou podstatou vylučují jakýkoliv vztah k lidské subjektivitě, zakládají absolutně objektivní zkušenost, což je řadí mezi znaky. Peníze stojí mezi věcmi, přesně definující jejich vztah, ale zároveň se ocitají i nad věcmi jako něco, co se těmto vztahům vymyká: svým významem přesahují individuum, nikoliv však individua jako celek. Odkazují mimo „tady a teď“ bezprostředního vztahu, nikoliv však mimo „tady a teď“ všech vztahů. Peníze mají definitivní vztah k sémantickému celku, jehož podstatou je však intersubjektivní sociální svět, jenž zůstává přítomný coby nevědomé, ale efektivní a priori.

Peníze jsou jediným znakem, který je zároveň i symbolem, a jediným symbolem, který je zároveň i znakem. Jsou nejspontánnějším znakem a neobjektivnějším a nejabstraktnějším symbolem. Hovoří-li se o redukci symbolů kultury na znaky civilizace jako o jednom z nejvarovnějších modernizačních trendů, můžeme v této souvislosti říci, že peníze představují jediný symbol kultury, jenž se bez jakéhokoliv redukce zároveň stal i znakem civilizace. Jestliže například hovoříme o krizi legitimacy, o normách zbavených své hodnotové substance, pociťujeme tento fakt jako ztrátu. Peníze jsou však plnohodnotnými penězi nezávisle na naobcaci, která je reprezentuje. Desubstancionalizace peněz není jejich redukcí, nýbrž právě naopak projevem jejich pravé substance, jejich pravým naplněním.

V Simmelově výkladu procesu směny můžeme nalézt některé na první pohled proti-
 chůdné výroky. Porovnejme v tomto smyslu následující dvě pasáže: 1. „Směna není pouhým přídavkem k dvěma procesům dávání a získávání, ale nový třetí fenomén, ve kterém je každý z těchto dvou procesů zároveň příčinou a následkem. Hodnota, kterou předmět získá skrze odřeknutí se, se tímto stane ekonomickou hodnotou. Obecně řečeno hodnota vzniká v intervalu, který překážky, odmítání a oběť vloží mezi vůli a její uspokojení. Proces směny spočívá ve vzájemné determinaci získávání a dávání a nezávisí na tom, jestli předmět pro jednotlivý subjekt předtím získal hodnotu. Vše, co je třeba, je provedeno

ve vlastním aktu směny“ [Simmel 1989: 73–74]. 2. „Tím, že podřadíme dvě události nebo změny podmínek, které probíhají v realitě, pod koncept *směny* může nás to svádět k předpokladu, že se přihodilo něco jiného mimo to, co je zakoušeno smluvními stranami; stejně tak jako koncept *polibku*, který je také *směněn*, nás může svádět k jeho vnímání jako něčeho mimo pohyb a zkušenost dvou párů rtů. Pokud se týká jeho bezprostředního obsahu, směna je pouze kauzálně spojená dvojitá událost, ve které jeden subjekt nyní vlastní něco, co předtím neměl, a zbavil se něčeho, co dříve vlastnil. (...) Vzájemná směna mezi obětí a přínosem uvnitř individua je základním předpokladem a takřikajíc esenciální substancí směny mezi lidmi. (...) Je velmi důležité redukovat ekonomický proces na to, co se *vsutku* děje v myslích ekonomického subjektu“ [tamtéž: 62]. Na jedné straně je směna „nový třetí fenomén“, tedy něco, co není pouze získáváním a dáváním, a na straně druhé je plně redukovatelná na subjektivní zkušenost individua uvnitř směny. Neskrývá se v tom protimluv?

Zdá se, že spíše než o logický rozpor v Simmelově myšlení se zde jedná o paradox skrytý v samotném aktu směny. To bude patrné, přihlédneme-li ke kontextu, ve kterém byla tato tvrzení použita. Obě teze představují argumenty v obhajobě ztotožnění ekonomické hodnoty se směnnou hodnotou. První myšlenka však byla míněna s ohledem na směnu jako *formu sociální interakce*, druhá s ohledem na *bezprostřední obsah* směny. Výše bylo řečeno, že každá sociální interakce předpokládá jednotný sociální prostor, do něhož jsou její obsahy ustavovány. Tento společný prostor může být zároveň reálným a efektivním jedině skrze proces sociální interakce. Hovoříme-li o směně jako typu sociální interakce, potom nutně implikuje jistý typ předchůdné jednoty, tj. určitý typ světa, ve kterém a skrze který probíhá. Na druhou stranu je však směna zdrojem objektivace coby diferenciací subjektu a objektu. Diferencovaný subjekt směnu zakouší jako reflexivní akt, jako kalkul, v jehož rámci vzájemně poměřuje svůj zisk a ztrátu a skrze opozice „má dáti–dal“ vztah prostředek–cíl. Svě životní obsahy řadí do objektivních, kauzálně-teleologických řad. Každá sociální interakce ustavuje významy, jež vážou předměty vnějšího světa k prožívání subjektu. Směna přitom představuje jediný akt praktického života, v němž je tento vztah vědomě *prožíván* jako absolutní nevázanost a svoboda, jako čistá objektivita a čistá subjektivita.

Tento paradox směny stojí v základu výše zmíněného paradoxu peněz, tedy faktu, že peníze jsou zároveň symbolem i znakem. Říká-li Simmel, že směna představuje nejčistší formu interakce, je tomuto výroku možno rozumět na několika úrovních. Zaprvé směna představuje sociální fenomén objektivace v nečistší podobě. Čistý subjekt se v ní diferencuje od čistého objektu, aby ho v této čisté objektivitě mohl nazírat. Zadruhé směna obsahuje čistě racionální kalkul. Simmel tímto odkrývá zásadní fakt spočívající ve zjištění, že objektivita uvažování, reflexivita a strategické myšlení, jsou sociálně podmíněné, tvoří logickou součást určitého reálného sociálního procesu. Zatřetí je směna jako jediný fenomén lidské praxe schopna ve spontánním procesu vyprodukovat tak čisté objektivní a abstraktní fenomén, jakým jsou peníze.

V Simmelově chápání směny coby formy interakce se skrývá zvláštní dualita, která stojí za pozornost. Tím, že je směna formou sociální interakce, tedy že je podřazena pod širší koncept lidských vztahů, má definitivní vztah k hlubším procesům lidského života. Směna jako fokální bod vzniku ekonomické hodnoty se konceptem interakce stává spřízněná s těmi formami, ve kterých probíhají mnohem hlubší hodnotící procesy. Ostatně takto lze chápat Simmelovo prohlášení z úvodu *Filosofie peněz*, že „význam a účel celého díla je odvodit z povrchu ekonomického dění směrnici, která vede k posledním hodnotám

a věcem důležitosti ve všem, co je lidské“ [*tamtéž*: 13]. Na druhou stranu Simmel ovšem říká, že každá interakce musí být nahlížena jako směna [*tamtéž*: 59]. Tuto větu lze nejspíše interpretovat také tak, že každá sociální interakce, každý lidský vztah, může *nabýt* formy směny. Může být vnitřně prožíván jako „kauzální dvojité události, v níž vlastním to, co jsem neměl, a nemám to, co jsem vlastnil“. Jinými slovy každý sociální vztah je přístupný zvěcnění, každá sociální interakce je „reifikovatelná“. Lidský vztah je vždy mnohdimenzionální, obsahuje v sobě prvky expresivní, kreativní, imaginativní, ale i instrumentální. Jestliže však lidský vztah zredukujeme na směnu, zůstává již jen moment instrumentální a strategický. Tento fakt můžeme vyjádřit také jinak: každá sociální interakce je zároveň i směnou. Vstoupí-li do tohoto procesu peníze, stává se pak *pouze* směnou. Simmel uvádí: „Prohlášení, že hodnota A je 1 marka, očistilo A od všeho, co není ekonomické, tj. co není vztah k B, C, D a E“ [*tamtéž*: 123]. Peníze, které vstoupí do lidského vztahu, jej právě tak očistí od všeho, co není ekonomické. Vztahy mezi lidmi se stávají vztahy mezi věcmi.

Závažnost Simmelovy analýzy spočívá v poukazu na ty procesy každodenního života, jež v sobě logicky obsahují racionální a reflexivní prvky charakteristické pro novověké vědecké a filosofické myšlení. Snaha interpretovat racionalizace světa jako oktrojování racionálních modelů jednání do přirozeného světa ze strany vědy musí být vzhledem k této Simmelově analýze korigována. V této souvislosti například Jan Patočka tvrdí, že vědě porozumíme jediné tehdy, pochopíme-li, jak vyrůstá na půdě přirozeného světa: [*Patočka 1993: 175*]. Simmelova analýza umožňuje toto propojení pochopit, k čemuž sám Simmel poznamenává: „Málokdy jsme si vědomi faktu, že z hlediska vědomí náš celý život spočívá v zakoušení a posuzování hodnot a že získává smysl a význam jediné z toho faktu, že mechanicky se odvíjející elementy reality mají nekonečnou rozmanitost hodnot přesahující jejich objektivní substanci. V každém momentu, kdy naše mysl není jednoduše pasivním zrcadlem reality – což se snad neděje nikdy, neboť dokonce *objektivní percepce může vyrůst pouze z hodnocení* – žijeme ve světě hodnot, který řadí obsahy reality do autonomního řádu“ [*Simmel 1989: 25*].

Jsou to právě hodnotící procesy, jmenovitě ekonomické procesy směny, z nichž vyrůstá možnost objektivního zrcadlení reality. Simmel takto ukazuje, jak se každý člověk v každodenním životě přímo účastní procesů objektivace světa. Jistě, pouhá analýza procesu směny ještě nevysvětluje, *proč* se veškeré lidské kontakty redukuje na směnný model. Ke slovu pak musí přijít analýza jiného typu, konkrétně odhalování mocenských a zájmových struktur společnosti. Simmelova analýza proces racionalizace světa nevysvětluje. Ukazuje však, ve kterých procesech praktického života může mocenská systémová racionalita moderního světa nalézt svou oporu.

Literatura

- Berger, Peter L. – Luckmann, Thomas [1999]. *Sociální konstrukce reality*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Bourdieu, Pierre [1998]. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- Bůžek, Lukáš [2010]. *Teorie hodnoty a peněz ve Filozofii peněz Georga Simmela*. Rigorózní práce.
- Durkheim, Émile [2002]. *Elementární formy náboženského života*. Praha: OIKOYMENH.
- Frisby, David [1981]. *Sociological Impressionism. A Reassessment of Georg Simmel's Social Theory*. London: Heinemann.

- Frisby, David [1992]. *Simmel and Since, Essays on Georg Simmel's Social Theory*. London – New York: Routledge.
- Keller, Jan [2004]. *Dějiny klasické sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Foucault, Michel [1996]. *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové.
- Lévi-Strauss, Claude [2006]. *Strukturální antropologie*. Praha: Argo.
- Lévi-Strauss, Claude [2007]. *Strukturální antropologie – dvě*. Praha: Argo.
- Martucelli, Danilo [2007]. *Sociologie modernity*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Mucha, Ivan [2000]. *Symboly v jednání*. Praha: Karolinum.
- Patočka, Jan [1968]. Husserlova fenomenologie, fenomenologická sociologie a Karteziánské meditace. In: Husserl, Edmund. *Karteziánské meditace*. Praha: Nakladatelství Svoboda, s. 161–190.
- Sagnol, Marc [1987]. Le statut de la sociologie chez Simmel et Durkheim. In: *Revue Française de Sociologie* 28 (1), s. 99–125.
- Saussure, Ferdinand de [2007]. *Kurs obecné lingvistiky*. Praha: Academia.
- Simmel, Georg [1920]. *Grundfragen der Soziologie*. Berlin – Leipzig: W. de Gruyter & Co.
- Simmel, Georg [1989]. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg [1992]. *Soziologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, Georg [1997]. *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Sorokin, Pitirim [1928]. *Contemporary Sociological Theories*. New York: Harper & Bros.
- Tenbruck, Friedrich H. [1959]. *Formal Sociology*. In: Kurt H. Wolff (ed.). *Georg Simmel, 1858–1918*. Columbus: Ohio State University Press, s. 61–99.

Lukáš Bůžek (1974) vystudoval sociologii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy. V roce 2010 složil rigorózní zkoušku na Fakultě sociálních věd Univerzity Karlovy. Studoval také na Kansas State University (1999). Zabývá se klasickou sociologií a soudobými sociologickými teoriemi.

Sekularizace, její kritika a aplikace na případ dělnického hnutí v českých zemích

JIŘÍ HORÁK*

Secularization, its Critique, and Application on Czech Labour Movement

Abstract: The Czech Republic is often said to be one of the most secular countries in Europe, or even in the world. For this, in accord with the secularization thesis, the modernization is often mentioned, where it was supposed that it automatically leads to the decline of religion in society. In my paper, I recapitulate the basic points of the secularization thesis and dissect its criticism which seems to be aimed at the idea, that secularization represents just an unintended effect of modernization. Based on this criticism, I deduce resources for analysis of the religious situation in the Czech Republic. Furthermore, I prove that Czech society is not so much atheist, but more dechristianised, and I focus on reasons of this dechristianization in political, social and class conflicts, which had, according to my opinion, a great impact on Czech church's religionism. In this paper, I address the conflicts between socialist movement and the Catholic Church, which as a result had a substantial effect on the dechristianization of the Czech working class.

Keywords: dechristianization, working-class movement, conflict, secularization, socialist movement

Úvod

O české společnosti se mnohdy hovoří jako o společnosti ateizované, a to zejména kvůli nízkému podílu obyvatel hlásících se k některému náboženskému vyznání. V Česku je též oproti ostatním zemím Evropy podstatně nižší míra participace obyvatelstva na křesťanských církevních obřadech, jako jsou křty, svaté přijímání, biřmování, církevní sňatky, pohřby atd. Rovněž návštěvnost bohoslužeb patří v České republice k nejnižším v Evropě. Na základě tohoto stavu se pak o české společnosti hovoří jako o společnosti značně sekularizované, tedy zjednodušeně řešeno, „odnáboženštěné“. Za příčinu této sekularizace bývá, v souladu s tzv. sekularizační tezí, označována modernizace, která měla automaticky vést k poklesu významu náboženství ve společnosti.

Problematika sekularizace je však podstatně složitější. Mnohé výzkumy z posledních let totiž dokládají, že česká společnost není ani tak „odnáboženštěná“, jako spíše „dechristianizovaná“. Z těchto výzkumů nevyplývá, že by lidé ztraceli zájem o náboženství a duchovní otázky obecně, ale jednoznačně poklesl podíl těch, kteří by své náboženské potřeby saturovali v náboženských institucích, tradičně působících na našem území. Navíc si množství autorů, zejména v posledních zhruba dvaceti letech, povšimlo, že sekularizační teze má výrazné nedostatky, a není tak schopna vysvětlit velké religiózní změny, zejména náboženské probuzení v některých částech světa, jež se začaly objevovat v různých regionech od konce sedmdesátých let.

* Jiří Horák. Univerzita Palackého v Olomouci, Katedra sociologie a andragogiky, Třída Svobody 26, 771 47 Olomouc. E-mail: J.R.Horak@seznam.cz, tel.: 737 628 190. Za připomínky velmi děkuji Mgr. Františku Znebežankovi, Ph.D., a doc. Dušanu Lužnému, Ph.D.

V tomto článku stručně rekapituluji zásadní body sekularizační teze a konfrontuji je s kritikou z řad sociologů náboženství a s některými sociologickými a historickými studii, které poukazují na nedostatky této teze. Přikláním se přitom na stranu kritiků sekularizační teze a společně s nimi odmítám jeden z jejích základních postulátů, a to konkrétně tvrzení, že „odnáboženštění“ společnosti je zcela automatickým a nezamýšleným důsledkem modernizace. Dále se s nimi shoduji v názoru, že sekularizace může být a mnohdy byla záměrně podporována jednotlivými aktéry nebo skupinami, kteří měli z různých důvodů zájem na oslabení církevních institucí, a představovala tedy často spíše výsledek ideologického, politického a sociálního konfliktu, než nezamýšlený důsledek. Ve svém příspěvku se pak zaměřuji na konflikt mezi rozvíjejícím se dělnickým, respektive socialistickým hnutím a katolickou církví, jež byla jednou z hlavních opor *starého režimu*. Tento konflikt mezi socialisty a církví totiž velkou měrou přispěl k dechristianizaci dělnictva, a tím pádem i značné části české společnosti.

Zbožná přání bezbožných

Jak píše Rodney Stark, již tři staletí mnoho intelektuálů očekává, že další generace bude nenáboženská a náboženství jednou definitivně zanikne. Tato víra v brzký zánik náboženství je známá jako sekularizační teze a můžeme ji sledovat již od 17. století ve Velké Británii [Stark 1999].

Mnoho filosofů, včetně Davida Huma, přisuzovalo náboženství primitivnímu myšlení, a proto deklarovali nevyhnutelný úpadek a posléze konečný zánik náboženství v moderním světě. Mezi nejvýznamnější a nejvlivnější protináboženské filosofy patřil François-Marie Arouet Voltaire, deista, který často útočil na církev, jež v jeho očích představovala pověřenou mocenskou institucí bránící pokroku a jejíž místo by měli zaujmout racionální filosofové [Demerath 2007]. Do plejády tehdejších vlivných kritiků církve a náboženství se dá bezesporu započíst i Marie de Condorceta, jenž odmítal jakékoli náboženské spekulace a náboženství vnímal jako přirozeně nepřátelské racionální vědě.

Takovéto filosofické postoje pak byly plně rozvinuty Augustem Comtem v pozitivní filosofii, jež v podstatě reprezentovala virtuální souhlas mezi evropskými intelektuály [Stark – Iannaccone – Finke 1996]. Jeho názor byl sdílen Herbertem Spencerem a navozovali na něj kritikové náboženství jako Ludwig Feuerbach a z něj vycházející Karel Marx, kteří též věřili, že náboženství musí v důsledku vývoje společnosti zaniknout.

Výše uvedení vzdělanci (a bezesporu i mnozí další) viděli v odmítnutí náboženství jeden ze zásadních kroků při osvobození člověka z područí *starého řádu* plného útlaku, nevědomosti a pověr. Aby mohl být jedinec zcela emancipován, musel být zbaven náboženských pout. Boj proti náboženství se tak stával bojem za nový, lepší řád. Studium náboženství se proto mnohdy dostávalo do souvislostí s protináboženskými tužbami filosofů a vědců.

Jak již bylo řečeno, hlavní předpoklad pro studium náboženství tvořilo přesvědčení, že s postupujícím materiálním a intelektuálním rozvojem společnosti náboženství ztrácí a musí ztrácet význam, až tedy jednou, v novém racionálním a svobodném věku, docela zanikne.

Tato víra byla mezi mnohými mysliteli a sociology stále živá také ve 20. století. Nejpozději od druhé poloviny století devatenáctého totiž v různých evropských společnostech

začalo ubývat věřících, kteří by chodili do kostelů, nechávali křtít své děti nebo dodržovali náboženské příkazy ohledně běžného jednání, stejně jako se vytrácelo vědomí, že státy a jejich panovníci tu jsou „z boží milosti“ [Nešpor – Lužný 2007].

Znatelný pokles „indikátorů zbožnosti“ reflektovali na počátku 20. století zakladatelé sociologie náboženství Émile Durkheim a Max Weber, kteří se o úpadku významu náboženství zmiňují a pojímají jej jako výsledek transformace tradiční společnosti ve společnost moderní.

Předchůdci sekularizační teze

Émile Durkheim viděl hlavní příčinu poklesu významu náboženství ve společnosti v rozšiřující se dělbě práce. V tradiční společnosti plnilo náboženství zásadní legitimizační funkci [Durkheim 2002]. „Náboženství bylo zpočátku přítomno všude; všechno, co se týkalo společnosti, bylo náboženstvím; tato slova byla synonyma. Postupně se z náboženské funkce začala vydělovat funkce politická, ekonomická a vědecká, ustavily se samostatně a získávaly stále výraznější světský charakter“ [Durkheim 2004: 145]. Bůh se pak podle Durkheima postupně vytrácí z lidských vztahů, vládne z čím dál větší dálky a význam náboženství se neustále snižuje. Tím pochopitelně klesá zásadním způsobem také vliv náboženské autority na jedince. Předmětem uctívání se stává samotné individuum [Durkheim 2004].

Weber viděl příčinu „odkouzlení světa“ zejména v racionalizaci. Za důvod tohoto odkouzlení světa pokládal puritánskou víru, která nahradila „magii“ katolických kněží systematickým plánem spásy. Život puritána tak směřoval výhradně ke spáse, ale právě proto byl ve svém pozemském průběhu racionalizován a ovládan jediným zřetelem: rozmnožovat slávu boží na zemi. Podobně se však racionalizovaly například i některé katolické řeholní řády, které od bezplánovitého poustevnictví přistoupily k propracované metodě jak vést život racionálně a vymanit člověka z iracionálních pudů. Snažili se podrobit jeho jednání trvalé sebekontrolě a soustavnému zvažování jeho etického dosahu, a tak vychovat – objektivně – z mnicha pracovníka ve službách boží říše, a tím mu zas pojistit – subjektivně – spásu duše [Weber 1997].

Aby tedy věřící došli ke spáse, racionalizovali své chování na tuto spásu orientované, čímž se ovšem racionalizoval i život na tomto světě. Tato racionalizace se potom, jak ukazuje Weber, promítá rozhodujícím způsobem do hospodářství a všech oblastí lidského života. Kam až sahala moc puritánských životních zásad, tam všude podporovala sklon k buržoaznímu, hospodářsky racionálnímu pojetí života [Weber 1997].

Racionalizace se dále rozšiřuje do všech sfér lidského života, z čehož vyplývá, že člověk již nepotřebuje náboženské úkony, ale spoléhá se spíše na racionalizovanou praxi a techniku. Weber o této situaci hovoří ve své přednášce *Věda jako povolání* z roku 1919. Díky racionalizaci a intelektualizaci, které ve společnosti probíhají, podle něj sice nemáme jako jednotlivci více znalostí, ale sdílíme přesvědčení, že je v případě potřeby mít můžeme a že vyřeší veškeré naše problémy, neboť neexistují žádné nevypočitatelné síly, jež by zde intervenovaly. „Už nemusíme jako divoši, pro něž takové mocnosti existovaly, sahat k magickým prostředkům, abychom duchy ovládli, nebo je uprosili. To dnes konají technické prostředky a výpočet“ [Weber 1998: 118]. Tak tedy podle Webera dochází k potlačení významu náboženství, k „odkouzlení světa“.

Většina klasických výkladů procesu sekularizace dále staví na výše zmíněných interpretacích, které podali ve svých dílech právě Durkheim a Weber [Václavík 2008], což je ostatně patrné i v české sociologii náboženství.¹

Sekularizační teze²

Samotná sekularizační teze objasňující proces sekularizace se začala vynořovat v polovině 20. století jako jeden z hlavních problémů sociální věd [Demerath 2007]. Její zásadní postuláty, jež můžeme nazvat sekularizačními teoriemi, však byly rozpracovány na konci let šedesátých, a to zejména v pracích Bryana Wilsona, Petera L. Bergera a Thomase Luckmanna, kteří přímo či nepřímo vycházejí ze shora uvedených předpokladů o vztahu mezi modernitou a obecným poklesem významu náboženství. Tito tři autoři pak sami bývají považováni za vlastní zakladatele sekularizační teze [srov. např. Lužný 1999; Demerath III. 2007; McLeod 2008; Nešpor 2008; Václavík 2008].

Bryan Wilson ve své práci vychází z klasického dělení na tradiční pospolitosti (Gemeinschaft) a moderní společnosti (Gesellschaft), které vypracoval Ferdinand Tönnies. Sekularizační teze představuje podle Wilsona soubor tvrzení vztahujících se k sociálním změnám, jež se vyskytly v jistém historickém období, nelze je však přesně specifikovat, a to z toho důvodu, že tyto sociální změny probíhaly v různé míře, respektive v závislosti na konkrétních podmínkách dané situace. Sekularizace tak podle něj zahrnuje široký soubor společenských změn, jako jsou – konfiskace církevního majetku státem; přesunutí kontroly různých společenských aktivit z náboženských institucí na instituce světské; pokles množství času, energie a prostředků, které jedinec věnuje nadpřirozenu; rozklad náboženských institucí; nahrazování náboženských přikázání nenáboženskými předpisy; nahrazování specificky náboženského myšlení (od kouzel a rituálů až po etiku) empirickou, racionální a instrumentální orientací; opuštění mýtické a poetické interpretace přírody a společnosti ve prospěch faktů a s tím související důsledné rozlišení hodnotících a emotivních dispozic od kognitivní a pozitivistické orientace [Wilson 1982]. Sekularizace je v tomto smyslu podle Wilsona proces, v jehož rámci náboženské instituce, činnosti a vědomí ztrácejí svůj sociální význam [Wilson 1966]. Ztráta sociální významnosti náboženství se děje v důsledku proměny tradiční společnosti ve společnost moderní.

Tato proměna se pak vyznačuje změnou komunálně ustavené organizace na „sociálně“ ustavený systém. Tradiční společnost je společenským lokálním, skupinovým, jejíž příslušníci se setkávají tváří v tvář, reprezentovaná typicky klanem nebo vesnicí. Moderní společnost je na rozdíl od toho rozsáhlá, neosobní a politicky řízená. Wilson tvrdí, že náboženství čerpá svoji sílu právě z komunity, tedy z lokálních trvalých vztahů relativně stabilní skupiny. Náboženství totiž v tradiční společnosti plnilo legitimizační roli, kterou již po něm moderní společnost nevyžaduje.

¹ Například Dušan Lužný tvrdí, že hlavními příčinami modernizace a sekularizace jsou vzrůstající dělba práce (jak na úrovni individuálních pracovních výkonů, tak na úrovni společenských organizací a společenských subsystémů), vznik sebereferečních subsystémů (jako například ekonomika, politika, školství, právo, umění, náboženství apod.) a racionalizovaných neosobních pravidel řízení těchto subsystémů [Lužný 2005].

² Je třeba rozlišovat mezi *sekularizační tezí*, jako tvrzením o poklesu společenského významu náboženství v moderních společnostech; a *sekularizačními teoriemi* jako výkladu *sekularizačního procesu* [Viđo 2008].

„Sociální“ organizace společnosti je podle Wilsona výsledkem procesu racionalizace, jež má svůj původ v samotném křesťanském náboženství.³ Tradiční společenský komunální systém je pak postupně nahrazován systémem racionálním. Ten se následně stále více racionalizuje vzhledem k tomu, jak jsou institucionalizovány nové postupy a technologie. Přístroje a plány se stávají nanejvýš racionálními a všechny nadbytečné prvky (tedy i náboženství) jsou eliminovány. Takto racionálně ustavený systém ekonomiky byl potom následován racionalizovaným systémem společnosti. Sociální funkce jsou stále více systematizovanější a již nepotřebují náboženskou legitimizaci [Wilson 1982].

Další významnou koncepci sekularizace vypracoval Peter L. Berger. Podle něj probíhá sekularizace jednak na úrovni institucionální, jednak na úrovni individuálního vědomí. Berger, obdobně jako Weber a Wilson, tvrdí, že sama západní náboženská tradice v sobě nese zárodek sekularizace. Zvláště pak protestantismus se svou každodenní racionalizací má významný podíl na odčarování světa. Protestantská reformace podle Bergera zároveň přispěla k tomu, že poprvé v historii ztratila náboženská legitimizace společnosti, jíž do té doby náleželo monopolní postavení, svou hodnověrnost [Berger 1990].

Původní oblastí sekularizace byla podle něj ekonomická sféra, zvláště pak ty její oblasti, které se zformovaly v důsledku procesu kapitalizace a industrializace. Sekularizací byly posléze v rozdílné míře zasaženy různé společenské vrstvy, a to v závislosti na blízkosti, kterou zaujímaly k těmto procesům. Jinými slovy, moderní industriální společnost vytvořila nový sektor, ve kterém náboženství již nehrálo žádnou roli. Jak Berger píše: „Náboženství se zastavilo před branami továren“ [Berger 1990: 129].

V důsledku individualizace moderní společnosti se tak náboženství stalo volbou či preferencí každého jedince. Individualizovaná náboženská víra přitom není vnímána jako cosi daného, ale jako něco, co je jedinec schopen sám ovlivnit. Sekularizace tudíž přináší demonopolizaci náboženských tradic a vede k pluralismu. Církev se z dříve monopolního postavení dostala podle Bergera do víru trhu a nyní nabízejí své služby k prodeji, přičemž nakupující již nejsou nuceni je kupovat. Pluralitní situace je tedy především situací trhu. Náboženské tradice se stávají spotřebními komoditami a církve se transformují v soupeřící tržní subjekty. Konzumentská poptávka pak vede k sekularizaci samotných církví, jež přizpůsobují svou nabídku konzumentovi. Pluralitní situace dále rozšířila množství struktur hodnověrnosti soupeřících mezi sebou, a tak relativizovala jejich náboženský obsah. Tyto struktury se staly de-objektivizovanými, což deprivovalo jejich status jakožto držitele objektivní reality vědomí. Stávají se subjektivními v dvojím smyslu: jednak se jejich reality mění v privátní záležitosti individua, čímž ztrácejí své kvality samozřejmě intersubjektivní hodnověrnosti, a jednak jsou jejich reality udržovány spíše individuui – ne tedy jako skutečnost vnějšího světa. Náboženství již nelegitimizuje svět a jednotlivé náboženské skupiny se snaží udržovat své subsvětly v pluralitním prostředí těchto soupeřících subsvětů. Takto pojatá pluralita náboženských legitimizací je internalizována ve vědomí jako pluralita možností, mezi kterými se dá vybírat. Náboženské volby jsou tím relativizovány [Berger 1990].

V Bergerově případě musíme ovšem poznamenat, že pod vlivem náboženské obrody ve světě, která se začala v některých regionech projevovat od konce sedmdesátých let 20. století, přestoupil na stranu kritiků sekularizační teze a připustil, že jeho dřívější

³ Obdobně pohlížel na původ racionalizace, jak bylo řečeno, Max Weber.

závěry ohledně snižování významu náboženství v moderní společnosti nebyly pravdivé a začal hovořit spíše o postupující *desekularizaci*, tedy o „návratu náboženství“ [Berger 1997].

K dalším významným teoretikům sekularizace patří Bergerův blízký spolupracovník Thomas Luckmann, jenž vidí prvotní příčinu sekularizace společnosti obdobně jako Berger ve specializaci. Institucionální specializace náboženství podle něj výrazně změnila vztah individua k posvátnému kosmu a sociálnímu řádu obecně. Výsledkem této proměny bylo, že se církev stala ambivalentní institucí vzhledem ke své náboženské funkci. Církev vstoupila do rozmanitých vztahů s dalšími více či méně specializovanými institucemi, jejichž funkce byly primárně sekulární. Vztahy církve k politickým a ekonomickým institucím pak oscilovaly mezi vzájemnou podporou, částečnou pomocí, soupeřením či otevřeným konfliktem [Luckmann 1967].

Tím, jak se náboženství institucionálně specializovalo, oslabovala se podle Luckmanna nadřazená pozice náboženské reprezentace, která přestala ovládat individuální vědomí. Problém ohledně postavení náboženství ve společnosti se zakládal na tom, že náboženské normy byly sloučeny se sociálními rolemi. To vedlo k jasné artikulaci norem náboženského chování a zároveň k postupnému oddělení víry a praxe. Náboženská reprezentace si sice upevnila sociální pozice, tím ale ztratila možnost plnit integrační funkci celé společnosti. Postupně se v rámci tohoto procesu čím dál více vydělovaly nenáboženské role, které se řídí vlastními sekulárními pravidly. Jak narůstal nesoulad mezi požadavky náboženského a světského života, náboženství se postupně stěhovalo do subjektivní oblasti, až se nakonec stalo zcela privátní záležitostí [Luckmann 1967].

Jedná se však v tomto případě o úpadek náboženství jako takového? Podle Luckmanna nikoli. Tvrdí totiž, že nemůžeme naivně přičítat úpadek křesťanství v jeho tradiční podobě vlivu sekularistických ideologií, ateismu, novopohanství atp. Současná marginalizace církevní religiozity a její „vnitřní sekularizace“ se jeví spíše jako jeden z aspektů komplexního procesu, ve kterém hrají rozhodující roli dalekosáhlé důsledky institucionální specializace náboženství a globální transformace sociálního řádu. Tato institucionalizovaná forma náboženství je nahrazována jeho novou formou [Luckmann 1967].

Sekularizační teze má své následovníky i v současnosti. Mezi její nejvýznamnější zastánce patří pravděpodobně Steve Bruce, podle něhož křesťanství v preindustriální společnosti objímalo celý evropský svět, zatímco všeprostupující náboženský pohled byl v moderní době nahrazen vzrůstající sekulární veřejnou kulturou. Podle Bruce se navíc nejedná o nějakou velkou náboženskou změnu, ale o náboženský úpadek. Cesta od náboženství zakotveného ve velkých evropských katedrálách k náboženství personální preference a individuální volby znamená podle něj cestu od více k méně náboženskému. To podle Bruce dokládají údaje dokumentující stabilní pokles víry v Boha, členství v církvích a účasti na bohoslužbách od středověku až do současnosti. Dále se pak tento autor domnívá, že sekularizace není částí nějakého programového projektu osvícenectví, ale naopak se jedná spíše o nezamýšlené důsledky modernizace [Bruce 2003].

Příčiny sekularizace přitom Bruce, podobně jako Luckmann, spatřuje v rostoucí strukturní diferenciaci, v jejímž důsledku se specializují mnohé společenské funkce, jež byly dříve ovlivněny náboženstvím. Strukturní diferenciaci byla poté doprovázena diferenciací sociální, která odcizovala nové sociální třídy hierarchicky uspořádané církvi, jež byla v minulosti spjata právě s hierarchickým uspořádáním tradiční společnosti. Další příčinu

sekularizace vidí Bruce stejně jako Wilson v „societalizaci“ spojené s racionalizací, která nahrazuje řád morální řádem technickým [Bruce 2003].

Bruce dále tvrdí, že úpadek náboženství v moderním západním světě není nehoda, nýbrž nezamýšlený důsledek rozmanitého komplexu sociálních změn, jež v krátkosti označujeme jako modernizaci. Úpadek náboženství podle něj není nevyhnutelný, ale jestliže si nemůžeme představit pokles autonomie individua, sekularizace musí být viděna jako neodvratitelná [Bruce 2003].

Jak píše David Martin [1991], sekularizační teze byla všeobecně přijímána coby koncepce celosvětově univerzální a nezvratná. Podporovalo ji navíc i přizpůsobování se samotných náboženství a církví modernímu světu.⁴ Mezi protestantskými církvemi se od druhé světové války výrazně prosazovaly liberální směry usilující o soulad s dobou [Nešpor 2008]. Částečné „otevření dvířek moderně“ prodělala i katolické církve, jejíž představitelé na II. vatikánském koncilu v letech 1962–1965 vyhlásili tzv. *aggiornamento*,⁵ čímž v církvi výrazně posílily liberální proudy.⁶

I když se o sekularizační tezi většinou hovoří jako o jednotné teorii, je zřejmé, že se jedná spíše o soubor postulatů, jež se někdy shodují, a jindy zase nikoliv. Podle Dušana Lužného lze však obecně říci, že mezi autory, kteří se zabývali a zabývají touto problematikou, panuje shoda v tom, že se v důsledku modernizace společnosti snižuje sociální význam a váha náboženství [Lužný 2005].

Podle výše zmíněných autorů jsou těmito modernizačními činiteli především rozpad lokální komunity, tedy *individualizace*, dále *racionalizace* a *pluralizace* světového názoru, vycházející jednak z demonopolizace náboženských tradic v důsledku individualizace, jednak ze strukturální diferenciacce, respektive náboženské institucionální specializace. Jelikož jsou všechny tyto změny součástí procesu modernizace, úpadek náboženství⁷ je tudíž hodnocen všemi autory, buď explicitně, nebo implicitně, jako její *nezamýšlený důsledek*.

Zdá se dostatečně zřejmé, že modernizace v sobě zahrnovala strukturální změny, jako například rozbití tradičních sociálních komunit, jež vedly k růstu individualizace. Individualizace měla pak zcela logicky za následek oslabení předávání a dodržování vzorů náboženského chování. Na dalších stránkách se však pokusím ukázat, že sekularizační teze obsahuje zásadní nedostatky, na což začali upozorňovat mnozí sociologové přibližně od sedmdesátých let 20. století. Kritika těchto sociologů se zaměřuje na předpoklad lineárnosti sekularizace, a především na ignorování a odmítání úvah o sekularizaci jako záměru. Právě sekularizace záměrná představuje pak dle mého názoru v některých regionech světa, včetně České republiky, zásadní faktor pro pochopení relativně vyšší míry sekularizace, respektive dechristianizace.

⁴ Jak bylo řečeno, Berger tuto vnitřní náboženskou sekularizaci přisuzoval přizpůsobení „náboženské nabídky“ samotných církví „konzumentovi“.

⁵ *Aggiornamento* se dá přeložit jako dialog se světem. Katolická církev v rámci přiblížení se modernímu světu provedla v důsledku II. vatikánského koncilu (1962–1965) řadu reforem. V liturgii například opustila latinu a přešla k národním jazykům, zvýšila se role laiků v církvi, byla uznána náboženská svoboda atd.

⁶ Na konci šedesátých let se v katolické církvi, zejména v Latinské Americe, objevila tzv. teologie osvobození, tedy teologický směr kladoucí zásadní důraz na sociální problematiku. Tento proud částečně vycházející z marxismu by se dal optikou sekularizační teze považovat za důkaz sekularizace samotné církve. Za svoji hlavní prioritu totiž požaduje vyrovnání sociálních problémů společnosti tady na zemi, nikoli spásu duše po smrti. Tento směr byl Kongregací pro nauku víry odmítnut.

⁷ Thomas Luckmann nesouhlasí se svými kolegy v tvrzení, že se jedná o náboženský úpadek jako takový, ale hovoří spíše o náboženské změně.

Boží pomsta a revize sekularizační teze

Jak píše Gilles Kepel ve své knize *Boží pomsta*, od konce sedmdesátých let došlo k několika událostem poukazujícím na změnu v postavení náboženství ve světě a na jistý zvrat, který se v tomto období, jak se zdá, uskutečnil. Kepel uvádí několik příkladů náboženského oživení. Tak v květnu roku 1977 poprvé v historii státu Izrael nebyli schopni laboristé vytvořit samostatnou vládu, což bylo dokladem stoupajícího významu ortodoxního židovství. V září roku 1978 zvolilo konkláve papežem kardinála Karola Wojtyłu, zastávající konzervativní církevní linii. Levicovní katolíci šedesátých let jsou na ústupu, do popředí se naopak dostávají charismatické a tradicionalistické katolické skupiny. V únoru roku 1979 se vrací do Teheránu ajatolláh Chomejní a vyhláší *Islámskou republiku*. A konečně roku 1979 byla ve Spojených státech amerických založena tzv. Morální většina, toužící od základu přeměnit Ameriku a vytvořit z ní *Nový Jeruzalém* [Kepel 1996].

Znovuoživení náboženství v některých částech světa si ovšem nepovšimnul pouze zmíněný Kepel. Mnoho sociologů začalo poukazovat na nedostatky sekularizační teze; a jak bylo řečeno, například Peter Berger odvolal své závěry z konce šedesátých let a v současnosti tvrdí, že sekularizace probíhala a probíhá pouze v Evropě, kdežto v jiných částech světa je náboženský život velmi horlivý [Berger 1997].

Mezi vůbec nejvýznamnější kritiky sekularizační teze patří bezesporu Rodney Stark. Podle něj sama tato teze vychází z pěti mylných předpokladů. Prvním z nich je neustálé přesvědčení, že modernita představuje sílu, jež uvrhuje bohy do zapomnění. Toto tvrzení spočívá ve víře, že vzrůstající industrializace, urbanizace a racionalizace vždy vede ke klesající religiozitě, přičemž se jedná o dlouhý, postupný a nezvratný proces. Druhým předpokladem sekularizační věštbý je podle něj skutečnost, že není zaměřena primárně na institucionální diferenciaci – nepředpokládá pouze oddělení státu a církve nebo pokles sekulární autority náboženských vůdců. Její primární zájem se týká individuální zbožnosti, respektive víry. Právě u ní předpokládají teoretici sekularizace největší pokles, což je podle Starka chyba, jelikož je mnohé výzkumy dokazují, že to není pravda. Za třetí podle Starka existuje přesvědčení, že ze všech aspektů moderní společnosti má právě věda pro náboženství nejkatastrofálnější důsledky, což lze též považovat pouze za mýtus. Začtvrté, na sekularizaci je podle Starka nahlíženo jako na definitivní stav – jednou dosažené „odnáboženštění“ je tak pryč bráno jako nevratné. Nicméně události a tendence ve východní Evropě a někdejších Sovětském svazu podle něj tomuto očekávání rozhodně neodpovídají. Nakonec zapáté, ačkoli se sekularizační teze zaměřuje na křesťanství, píše Stark, vedoucí zastánci ji aplikují globálně, což pryč neodpovídá realitě [Stark 1999].

Dalším z těch, kdo se pokoušejí o revizi sekularizační teze, je José Casanova. Ten tvrdí, že Evropa bezesporu sekularizovanou oblast představuje, i když zdaleka se nejedná o sekularizaci rovnoměrnou [Casanova 2005]. Sociologicky nejzajímavější otázkou pak podle něj není skutečnost postupného oslabování postavení náboženství v evropské populaci od padesátých let 20. století, ale skutečnost, že je toto oslabování interpretováno optikou sekulárního paradigmatu (sekularizační teze), a je proto doprovázeno *sekularistickým*⁸ sebepojetím, které toto oslabování interpretuje jako „normální“ a „pokrokové“, tzn. jako kvazinormativní důsledek života „moderního“ a „osvíceného“ Evropana.

⁸ Pod pojmem *sekularismus* se rozumí sekularizace záměrná.

Obyvatelé starého kontinentu tak podle něj přijali myšlenku, že čím modernější společnost, tím sekulárnější se stává; že „sekulárnost“ je *znamením doby*. Sekularizace se tím pádem v Evropě stala sebenaplňujícím se proroctvím [Casanova 2006].

Casanova dále pokračuje, že vzájemné odlišnosti přítomné v rámci Evropy mohou být lépe vysvětleny z hlediska historických modelů vztahů církev–stát, respektive církev–národ, stejně tak jako z perspektivy odlišných průběhů sekularizace v rámci různých větví křesťanství než z hlediska úrovně modernity [Casanova 2006].

Casanova ve své argumentaci pokračuje tvrzením, že rozdíl v religiozitě mezi sekularizovanou Evropou a náboženskými Spojenými státy americkými spočívá v tom, že americká náboženská situace byla oproti Evropě pluralitní [Casanova 2006]. Podle něj modernita s náboženstvím slučitelná je, nikoli však už spojení trůnu a oltáře a model státní církve. Ústup od náboženského přesvědčení a praxe tak nepředstavuje strukturálně nutný trend modernity, i když tomu tak mnohdy může být [Casanova 2005].

Za příčinu úpadku církevně organizovaného náboženství v Evropě tedy Casanova pokládá cesaropapistické spojení trůnu a oltáře. Casanova navíc tvrdí, že čím více se náboženství brání sekularizaci, tím více bude vystaveno úbytku víry, a naopak náboženství, která moderní princip odluky církve od státu akceptují, budou mít sklon akceptovat i moderní zásadu konfesní příslušnosti na základě dobrovolnosti. Proto také budou lépe připravena přestat proces diferenciaci náboženských a světských dimenzí a institucí, a nakonec přijmout dobrovolnou formu náboženství, úspěšnou na svobodném trhu náboženských věr [Casanova 2005].

Na sepětí trůnu a oltáře v evropské historii jako na příčinu sekularizace kriticky pohlíží rovněž David Martin. Přejít od společnosti určované náboženstvím ke společnosti sekularizované může podle něj probíhat dvěma způsoby. První spočívá v tom, že se jako ve Spojených státech amerických odstraní jakékoli spojení mezi církví a státem. Ve druhé variantě toto spojení oficiálně zůstává zachováno, ale ve společnosti, a to především v nižších vrstvách, dochází k postupnému odumírání religiozity. Právě touto druhou cestou se podle něj ubírala Evropa [Martin 2005].

Ve Spojených státech amerických podle Martina došlo k vyloučení přímého propojení církve a státu a následně, alespoň v období mezi lety 1800 až 1950 církevní religiozita neustále vzrůstala. V Evropě se situace vyvíjela dvěma odlišnými způsoby: buď byl monopol církve částečně zachován, nebo mezi zastánci monopolu státem etablované církve a mezi jejími odpůrci docházelo k neustálým bojům. Na starém kontinentě pak všeobecně dochází k tomu, že se z církevního života v důsledku průmyslové revoluce masově stahují velké společenské skupiny, především z řad radikální střední třídy a také z dělnické třídy spojené s průmyslovými městy, totéž se z části týká též venkovského obyvatelstva [Martin 2005].

Ve většině evropských zemí, na rozdíl od Spojených států amerických, se hlásila většina obyvatelstva automaticky k určitému náboženství, které bylo úzce spojeno s tradičními elitami a jejich národní nebo regionální identitou, respektive dějinami. Sekularizaci pak prodělaly podle Martina všechny evropské země, v nichž nad státem nevládl cizí živel, a církve zde proto neztěšňovaly vlastenecké naděje celého národa, jako tomu bylo například v Polsku a Irsku [Martin 2005].

Všechny země potom taktéž zažily socialistické hnutí, někdy více, někdy méně antiklerikální. Zvláště silně bylo náboženství srostlé s kolektivním vědomím v katolických zemích, proto v případě těžkých sociálních konfliktů se postavení církve stalo předmětem

ostrých sporů. Tento konflikt byl podle Martina zřejmě dozvukem rané roztržky mezi osvícenstvím a mocenskými ambicemi církve [Martin 2005].

Podle Martina tedy z rozdílu mezi Evropou a USA plyne, že pro sekularizaci té či oné země je rozhodující, „zda daná náboženská instituce oficiálně zasahuje do centrálního mocenského komplexu, takže ti, kdo se nacházejí mimo, mají tendenci veškerý náboženský aspekt odmítnout – buď v podobě cílených teorií a opatření, jako v případě zradikalizované střední třídy a inteligence, nebo v podobě regrese a odcizení, jak tomu bylo v případě proletariátu v průmyslové společnosti“ [Martin 2005: 249]. Chceme-li tedy podle něj správně pochopit sekularizaci a porozumět jí, musíme svůj analytický zájem v první řadě zaměřit na propojení daného náboženství s mocí, které je často zesilováno pevným zakotvením obsahu víry do státních institucí [Martin 2005].

K obdobným závěrům dochází rovněž belgický sociolog Karel Dobbelaere. Vycházejí částečně z Martina, Dobbelaere tvrdí, že disponuje-li náboženství monopolním postavením, je spojeno s politickou sférou. Typicky organický charakter katolicismu, který byl rostlý s vládnoucím establishmentem, tak vyvolával antiklerikální, nebo dokonce antináboženskou reakci. Toto spojení trůnu a oltáře probouzí proces manifestní sekularizace neboli laicizace. Společnost se tímto způsobem rozštěpí na legitimisty a stoupence církve, respektive na revolucionáře a stoupence laicity. Tento rozštěp se dále rozšiřuje do dalších sociálních sfér, do určitých regionů, do rodin a zvláště do vzdělávacího systému [Dobbelaere 2002].

Podle Dobbelaera tedy sekularizace není mechanickým evolučním procesem, ale jedná se o proces závisející na jedincích a skupinách, kteří buď proces vytlačení náboženství z ostatních sociálních sfér, jako je školství, kultura, politika, aktivně podporují, nebo mu aktivně brání. Sekularizace proto nepředstavuje evolučně nezvratný proces, ale právě naopak – závisí na proměnlivém kulturním kontextu [Dobbelaere 2002]. Obdobně pohlíží na sekularizaci i francouzský historik René Rémond [2003].

Je Evropa a Česká republika skutečně sekularizovaná?

Výše jsem analyzoval zásadní úvahy a argumenty hlavních teoretiků sekularizace, stejně tak jako jejich odpůrců. Aby bylo možno pokračovat v syntéze všech uvedených názorů, bude nyní nutné stručně popsat sociologická šetření mapující evropskou, respektive českou náboženskou situaci. Šetření v oblasti náboženství proběhla naštěstí celá řada. Podle Dany Hamplové jsou nejdůležitějšími mezinárodními srovnávacími výzkumy religiozity výzkumné programy *World Values Survey (WVS)* a *International Social Survey Programme (ISSP)* [Hamplová 2008].

Jelikož se tento článek zabývá převážně náboženskou situací v Evropě, ještě přesněji v České republice, použiji srovnávací výzkumy *European Values Survey (EVS)* probíhající rámci WVS, konkrétně pak rozsáhlé šetření z let 1999/2000, jež shrnul Loek Halman [Halman 2001]. V tomto příspěvku nemáme dostatek prostoru pro obšírnou analýzu získaných dat, předložím však přesto několik zásadních poznatků, jež ze šetření (EVS) 1999/2000 vyplývají:

1. Relativně vysokou sekularizací se vyznačují pouze indikátory, které měří *tradiční církevní religiozitu*, jako je návštěvnost bohoslužeb. Některé státy, mimo jiné i Česká republika, pak vykazují též relativně nízkou míru přihlášení se obyvatelstva ke konkrétní náboženské denominaci.

2. Některé indikátory tradiční církevní religiozity, jako jsou tzv. obřady přechodu (křty, pohřby atp.) zůstávají stále důležité pro velkou část evropské populace.

3. Značná část Evropanů se domnívá, že církve dávají adekvátní odpovědi na některé osobní a společenské problémy, zvláště na duchovní potřeby člověka.

4. Indikátory religiozity, které se nemusejí týkat tradičních církví, jsou poměrně vysoké ve všech evropských státech. Jen 32 % Evropanů se nikdy nemodlí, pro 50 % Evropanů je náboženství důležité, v blíže nespecifikovaného boha jich věří 77 % a za přesvědčené ateisty se označuje pouze 4 % evropské populace.

5. Zásadní skutečností pak je, že lze pozorovat významné rozdíly v jednotlivých indikátorech religiozity mezi různými státy, přičemž státy, které můžeme označit jako protestantské, vykazují vyšší míru sekularizace tradiční církevní religiozity. Státy, které lze označit jako katolické, pak mají relativně vyšší míru tradiční církevní religiozity, s výjimkou Francie a Česka.

Údaje EVS naznačující nízkou přínaležitost Čechů k církvi potvrzují i data Českého statistického úřadu. Podle něj se v roce 2011 přihlásilo k církvi či náboženské společnosti pouze 1 467 438 osob, z čehož pak 1 083 899 ke katolické církvi [ČSU 2011].

Co se týče návštěvnosti bohoslužeb, jež se dá považovat za jeden z hlavních indikátorů míry tradiční církevní religiozity, Dana Hamplová uvádí data z mezinárodního šetření ISSP (*International Social Survey Programme*), jehož garantem je v České republice Sociologický ústav AV. Data za Českou republiku pocházejí z roku 1999 [Hamplová 2000] a je z nich patrné, že jednou týdně navštěvuje bohoslužby asi 7 % české populace. Tato data zůstávají podle Hamplové relativně stabilní, což dokládá šetření *Detradicionalizace a individualizace náboženství* SOÚ AV ČR z roku 2006 [Hamplová 2008]. Zde je však potřeba poznamenat, že data České biskupské konference naznačují v případě katolíků, kteří tvoří většinu návštěvníků bohoslužeb, údaje nižší, a to kolem 4 % [ČBK 2001].

Zdá se ovšem, že oslabení církevní religiozity nemusí nutně znamenat oslabení religiozity jako takové. Dana Hamplová na základě svých šetření tvrdí, že v případě České republiky je pohled na religiozitu jako vysoce sekularizovanou založen pouze na selektivních měřítkách religiozity [Hamplová 2008]. Češi podle ní sice projevují poměrně malý zájem o organizované církevní náboženství vycházející z křesťanské tradice, přetrvává zde však vysoká míra víry v nadpřirozené jevy [Hamplová 2008].

Šetření provedená v České republice tedy v zásadě odpovídají datům EVS. Tradiční církevní religiozita je v Česku relativně nízká, zatímco religiozita, která se dá označit jako necírkevní, zůstává vysoká.

Sekularizace církevní religiozity jako záměrný proces

Na základě statistických dat lze tudíž vyvodit několik důsledků zásadních pro sekularizační tezi, respektive pro studium sekularizace v České republice. Jak jsem výše uvedl, hlavní protagonisté sekularizační teze se shodli na tom, že transformace tradiční společnosti ve společnost moderní přinesla pokles významu náboženství. Za touto změnou stojí podle Wilsona, Bergera a Luckmanna ztráta legitimizační funkce náboženství. Konkrétně podle Wilsona mizí tato funkce z důvodu rozpadu tradiční komunity, jež legitimizovala náboženská ideologie, a dále vzhledem k vytvoření racionálního „sociálního“ systému společnosti. Podle Bergera a Luckmanna ztrácí náboženství svou legitimitu v důsledku

postupující pluralizace a individualizace. Pro náboženství samotné to pak podle Wilsona znamená, že se stává nepotřebným a upadá. Podle Bergera se následně v důsledku své konzumerizace též samo „odnáboženšťuje“, což je jen dalším důkazem sekularizace. Tito dva autoři tedy viděli osud náboženství v marginalizaci, privatizaci a ztrátě sociálního významu v moderní společnosti. Luckmann s nimi souhlasí v tom, že se náboženství stáhlo do privátní sféry, ale neznamená to podle něj úpadek náboženství jako takového, nýbrž jen nahrazení jeho institucionalizované formy formou novou, individuální.

Žádný z těchto autorů ovšem nepředpokládal, že by k zásadnímu oslabení náboženství docházelo v důsledku aktivních snah některých skupin či jedinců. Podle Bruce se tak v případě sekularizace jedná o náboženský úpadek, nikoli o změnu. Navíc se podle něj jedná o důsledek nezamýšlený.

Právě tato tvrzení o celkovém úpadku náboženství, který navíc představuje nezamýšlený důsledek, jsou na sekularizační tezi nejvíce problematická. Jak je patrné ze shora zmíněných šetření, o české společnosti se nedá hovořit jako o společnosti sekularizované v tom smyslu, že by lidé neměli žádný vztah k nadpřirozenu. Jednoznačně se o ní však dá mluvit jako o zemi, která je sekularizovaná, pokud jde o tradiční církevní religiozitu, a můžeme ji tím pádem označit za zemi dechristianizovanou.

Navíc pokus pojímat sekularizaci (dechristianizaci) coby nezamýšlený důsledek modernity či modernizace zcela ignoruje záměrné snahy o odstranění vlivu církví ze společnosti některými jednotlivci a skupinami, jak to naznačili například zmínění Casanova, Martin a další. Tato snaha, jak se zdá, vycházela z konfliktu mezi ideologickými, politickými a sociálními skupinami na jedné straně a vládnoucím establishmentem, jenž byl aktivně podporován církvemi, na straně druhé. Z tohoto pohledu je pak přínosné úsilí o objasnění míry církevní religiozity jednotlivých států právě pomocí analýzy historických vztahů vlád, církví a rozmanitých ideologických a sociálních skupin, jež stály vůči tomuto establishmentu často v opozici a měly zájem na jeho rozbití.

Dle mého názoru lze tyto konflikty, jež přispěly k dechristianizaci mnohých evropských společností, hledat i ve společnosti české. V tomto příspěvku se proto dále zaměřuji na jeden z nich – na konflikt mezi dělnickým, respektive socialistickým hnutím a katolickou církví, jež ztělesňovala oporu *starého režimu* habsburské monarchie. Na tomto příkladu bych rád ukázal, že sekularizace dělnictva nebyla pouze nezamýšleným důsledkem modernizace, ale přispěly k ní snahy konkrétních jedinců a skupin, jež o ni aktivně a úspěšně usilovaly.

Sekularizace českého dělnického hnutí v 19. století

Hugh McLeod tvrdí, že převážná část 19. století se nesla v duchu vyostřeného konfliktu mezi úzkou skupinou bohaté městské buržoazie, šlechty a velkostatkářů na jedné straně a městskými dělníky, nádeníky a drobnými rolníky na straně druhé [McLeod 2007]. Chudí mnohdy hledali oporu v kléru, ten se však až na několik výjimek většinou postavil na stranu těch druhých, čímž se značně odcizil nemajetným vrstvám obyvatelstva. Zásadní problém pak spočíval v tom, že duchovní začínali v tomto období často zaujímat postavení městských hodnostářů, navíc právě v čase, kdy byl zákon nejméně milosrdný a třídně předpojatější než kdykoli předtím či potom [McLeod 2007]. Tato situace měla za následek přitažlivost marxistických idejí pro dělnické organizace, které posléze v mnoha evropských

zemích postupně zcela přijaly socialistickou ideologii. Martin píše, že všechny evropské země toto hnutí zažily, někdy ve více, někdy méně antiklerikální podobě [Martin 2005]. České země jsou příkladem těch oblastí, kde nabylo socialistické hnutí výrazně proticírkevní podoby. Na antiklerikální orientaci socialistů měl navíc bezesporu vliv protikatolický duch českého národního hnutí. Zásadní však byl dle mého názoru vliv marxistických idejí, jež proudily do českého dělnického hnutí z německy mluvících zemí a především z Vídně.

Dělnická vrstva se začala objevovat v českých zemích na přelomu 18. a 19. století, tedy v rané fázi průmyslové revoluce, která znamenala zásadní změny pro dosavadní společenskou strukturu. Dělnictvo počátku 19. století se skládalo především z pracovníků manufaktur a tovaryšů. Formování dělnického hnutí bylo později spojeno s požadavky dělníků na lepší pracovní podmínky a mnohdy se zaměřovalo proti zavádění nových strojů, jež vedlo k jejich propouštění ze zaměstnání. Dělníci proto pořádali stávky a manifestace, které však byly v první polovině 19. století poměrně slabé a decentralizované. Silnější dělnické nepokoje se objevily až v roce 1848 a souvisely s revolučními událostmi probíhajícími v habsburské monarchii.

V rámci revolučního hnutí osmačtyřicátého roku začali dělníci nastolovat sociální požadavky. Mnozí z nich očekávali od revoluce především zlepšení svého sociálního postavení, přičemž největší vlna nespokojenosti se projevila v Praze. 17. března 1848 podalo asi 1200 pražských kartounkářů petici, jež mimo jiné požadovala zajištění práce a zvýšení mezd přímo výboru, jež byl zvolen na „svatováclavské schůzi“ [Dějiny českého a slovenského dělnického hnutí v letech 1848–1918, 1975]. Drobnější nepokoje probíhaly celé jaro a Městská beseda tak přistoupila k tomu, aby byl jednáním s dělníky pověřen lékař, buditel a publicista František Cyril Kampelík, jež vyjednal nezaměstnaným dělníkům od obce a továrníků jistou podporu [Jiroušek 1900].

Kampelík, který byl vůbec jednou z prvních osobností dělnického hnutí v českých zemích [Horáček 1933], usiloval o zlepšení sociálního a kulturního postavení řemeslníků, dělníků a především tiskařů. Byl prostředníkem mezi pracujícími, továrníky a městskou radou a snažil se mezi nimi dohodnout kompromis o podobě pracovních podmínek. Mimo to však na dělníky působil také všeobecnou osvětou – sociální, lékařskou, vlasteneckou, ale i náboženskou. Za tímto účelem založil časopis *Hlásník* [Jiroušek 1900]. V tomto období nebylo ještě rodící se dělnické hnutí k církvi a náboženství nepřátelské a na Kampelíkově příkladu je zřejmé, že jeho snaha o pozvednutí životní úrovně dělníků byla propojena se snahou o jejich náboženskou obrodu. Podobné snahy, jak níže ukážu, nebyly v pozdějších několika dekádách ojedinělé ani v českých zemích, ani v dalších evropských státech. Přetrvávající aliance absolutistických vlád a církvi však křesťanské sociální hnutí značně poškodila a přispěla k narůstající dominanci hnutí socialistické.

Od poloviny 19. století pokračovala průmyslová revoluce, jež přinesla nástup tovární výroby. V českých zemích se v té době rozvíjelo především strojírenství a těžký průmysl. V padesátých a šedesátých letech pak byly založeny významné české strojírenské podniky a výrazně se tak zvyšoval počet dělníků, jejichž sociální postavení bylo v důsledku slabé ochrany zaměstnanců značně nevyhovující. Dělnictvo se také z tohoto důvodu v následujících letech a desetiletích zásadně odcizilo katolické církvi a nakonec i samotnému křesťanskému náboženství.

Je zřejmé, že vrcholná patra hierarchie katolické církve neměla ve sledované době žádnou představu o reálných příčinách sociálních a politických krizí a neochvějně se

stavěla na ochranu *starého řádu*. Tuto skutečnost v roce 1855 zřetelně vyjádřil arcibiskup Rauscher v dopise Metternichovi: „Osmnácté století zanechalo vládám a národům dědicství předsudků, které pronikly celé moderní vzdělání a jen málo byly otřeseny krvavým poučením první Francouzské revoluce (...) Zvláště pokud šlo o vztah státu a církve, byly převrácené názory natolik zakořeněny, že mohly být překonány jen díky mimořádným okolnostem. Právě krize, kterou vyvolal v duchovním světě rok 1848, prolomila zvláštním přičiněním Boží milosti cestu pravdě (...)“ [Urban 1982: 118]. Z tohoto dopisu je zřejmé, že vysoký klérus si neuvědomoval význam některých nezadržitelných strukturálních a sociálních změn. Nemůže tak být překvapením, že za celá padesátá léta byl zaznamenán jen jeden pokus, kdy chtěl vysoký církevní hodnostář ovlivnit sociálně-politické cítění doby. V předvečer vánočních svátků v roce 1857 vydal litoměřický biskup, v jehož diecézi se rozvíjela moderní tovární výroba, pastýřský list, ve kterém nabádal továrníky, aby dbali na mravní život svých dělníků a umožnili jim také nábožensky žít, což nebylo vzhledem k pracovní době samozřejmostí. Podnikatelé však tento list přešli většinou bez povšimnutí [Urban 1982].

Na druhou stranu však nesmíme opomenout skutečnost, že nižší klérus jevil o sociální postavení dělníků zájem, což dokládá dílo Adolfa Kolpinga a dalších osobností církve Německa, Anglie či Francie [Horáček 1933]. Sám Kolping byl německý kněz a sociální reformátor, jež podporoval zakládání podpůrných organizací zajišťujících sociální pomoc a vzdělání nemajetnému obyvatelstvu v mnoha zemích Evropy. Pod jeho vlivem tak byly v českých zemích zřizovány spolky katolických tovaryšů, jichž bylo do roku 1872 založeno v zemích Koruny české 17 [Jiroušek 1900]. Těchto řemeslnicko-dělnických jednot poměrně rychle přibývalo a roku 1899 jich už bylo 59, navíc s mnoha tisíci členů [Zlámal 2009]. Uvážíme-li však, že v důsledku restaurace absolutismu zůstávaly jedinými organizacemi, jež mohly sdružovat dělníky již od padesátých let,⁹ dopady jejich činnosti v oblasti sociální, i přes bezesporu užitečné poslání, byly minimální. Činnost těchto spolků totiž mohla oslovit pouze úzkou skupinu pracujících a nic nezměnila na tom, že katolická církev, zvláště její vrcholná hierarchie, se svým servilním postojem k vládě odcizovala dělníkům, jejichž životní podmínky byly mnohdy neudržitelné.

Jak píše historik Otto Urban, existovala vysoká zaměstnanost žen, a dokonce i dětí, přestože jejich zaměstnávání bylo od roku 1859 zakázáno. Pracovní podmínky byly často otřesné, zdraví i životu nebezpečné, průměrná nominální mzda 3–5 zlatých týdně pro dospělého dělníka umožňovala jen holé přežití. Teprve až od roku 1873 se mzdy začaly pomalu zvyšovat. Na pracovišti však trávil dělník v podstatě všechn čas, a to od ranních hodin až do pozdního večera. Pokud docházel do práce ze vzdálenějšího místa, zůstával při 11–14hodinové pracovní době často na pracovišti i přes noc a přespával u strojů, domů odcházel většinou jen na neděli. Z hlediska kvality a kultury bydlení dělníků patřilo tehdy mocnářství vůbec k posledním zemím v Evropě. V okolí průmyslových míst vznikaly dělnické kolonie složené z chatrčí, které šlo jen těžko nazývat lidským obydlím. Každodenní stravou dělníka byly brambory a napodobenina kávy, takže v důsledku hrozných podmínek většinou již nebyli dělníci ve stáří kolem čtyřiceti let schopni práce. Dělník starší padesáti let byl v továrně spíše výjimkou. Velmi vysoká byla mezi dělníky v porovnání

⁹ Spolková činnost byla od roku 1852 do roku 1867 výrazně omezena *Zákonem o právu spolčovacím a Zákonem o právu shromažďovacím*.

s ostatními skupinami obyvatelstva pochopitelně rovněž nemocnost, stejně tak dětská úmrtnost, naopak průměrný věk zůstával velmi nízký [Urban 1982].

Nelze se tedy divit tomu, že mnozí dělníci pociťovali odpor vůči státu, respektive státnímu zřízení. Antipatie se pak též pochopitelně obracely proti katolické církvi, jež byla hlavní ideologickou oporou režimu a byla s ním pevně svázána. Proces skupinové emancipace dělníků navíc vedl k vytváření stereotypů o příslušnících jiné skupiny a bohatí byli považováni za cizí „nepřátelskou“ komunitu, jíž se přisuzovaly negativní vlastnosti. Z analýz vzpomínek dělníků je v tomto směru zřejmé, že do této skupiny podle nich zapadali i příslušníci kléru [Machačová 1996].

Po uvolnění absolutismu v habsburské monarchii v roce 1861 se začal opět rozvíjet politický a společenský život, což se zanedlouho projevilo také v dělnickém hnutí. První dělnické spolky měly politický, kulturní, obecně vzdělávací, sportovní, společenský i charitativní význam. V tomto prostředí se pak střetávaly různé, často velmi rozdílné koncepce a ideje [Efmertová 1998], z nichž byl v té době relativně nejrozšířenější *lassallismus*.¹⁰

Jakmile došlo k vydání nového *spolkového zákona* z 15. listopadu z roku 1867, mohly se teoretické úvahy několika málo skupin a jednotlivců reálně rozvíjet v podobě dělnických spolků. Jak je patrné na případu prvního z nich – Oulu – dělníci pociťující potřebu sdružování za účelem zlepšení svého sociálního postavení nebyli prozatím ideologicky vyprofilováni. Na podzim roku 1867 se pražská skupina českých dělníků rozhodla založit dělnický list, jenž by hájil jejich zájmy, neměli však jasnou představu, jaké zájmy by to měly přesně být a jak by měly být formulovány. Obrátili se proto s žádostí o pomoc na mladého doktora práva Františka Ladislava Chleboráda, zabývajícího se národohospodářstvím, a on jejich žádost přijal [Horáček 1933].

Dne 1. prosince roku 1867 tak vyšlo v Praze první číslo dělnického čtrnáctideníku s názvem *Dělník*, jehož heslem bylo „Vzdělání a hmotné povznesení dělnictva“. V programovém článku tohoto prvního čísla stojí: „nuže vzchopme se i my čeští dělníci, kteří náležíme k jádru národa svého, u jichžto středu doplňuje se statný stav měšťanský, jenž u všech vzdělaných národů jest ohniskem inteligentního pokroku, vzchopmež se i my dělníci za příkladem jiných ctihodných tříd národa českého k blahodějně činnosti ve prospěch stavu svého a tím samými ve prospěch celého národa“ [Horáček 1933: 36]. V takovémto duchu pak Chleborád koncipoval také první český svépomocný spolek Oul v Praze, jehož byl zároveň předsedou. Oul byl organizován jako spotřební družstvo, které mělo postupně přecházet k různým formám podnikatelské činnosti. Myšlenka družstevní svépomoci si následně získala širokou popularitu mezi veřejností a po vzoru Oulu vznikaly v Čechách v letech 1868–1870 desítky obdobných spolků. V důsledku hospodářské krize po roce 1873 však začaly postupně zanikat. Nakonec v roce 1875 skončil svou činnost i pražský Oul [Urban 1982].

I když neměl Chleborádův program dlouhého trvání, jsou na jeho příkladu zřejmé dvě skutečnosti. Jednak že charakter počínajícího dělnického hnutí nebyl daný, ale vycházel z idejí jeho zakladatele – v případě Chleboráda se jednalo o snahu skloubit liberální ekonomické prostředí a blahobyt dělníků, a to pomocí svépomocných družstev. A dále

¹⁰ Lassallismus byl směr vycházející z myšlenek německého sociálního reformátora a politika Ferdinanda Lassalla (1825–1864). Lassallisté vycházeli z představ o politickém (nikoli revolučním) charakteru spolkové činnosti dělníků, ostře však mnohdy kritizovali stávající liberální ekonomický řád.

že dělnické hnutí ve svých počátcích nemuselo mít nutně protináboženský charakter, o čemž svědčí Chleborádova řeč na prvním shromáždění českého dělnictva 17. května 1868. Tehdy před zástupem více jak tisíce dělníků pronesl následující slova: „Ve jménu Boha Trojjediného, ve jménu svatých za nás orodujících patronů českých, zahajují první shromáždění dělnictva českého“ [Jiroušek 1900: 26]. O tom, že se nejednalo o žádnou anomálii, pak svědčí i to, že mnohé dělnické spolky té doby měly prapory s náboženskou symbolikou, jejich čestní představení bývali kněží, výroční dělnické schůze se zahajovaly bohoslužbami atp.

Orientace dělnického hnutí však získávala protiklerikální a obecně protináboženské zaměření v závislosti na tom, jak do něj začínaly prostupovat socialistické myšlenky ovlivněné marxismem a jeho ateismem. Samotný negativní vztah marxistického hnutí k náboženství jako takovému byl z velké míry bezesporu zapříčiněn právě aliancí trůnu a oltáře, nebo přesněji řečeno aliancemi trůnu a oltářů, jež v Evropě v 19. století přetrvávaly. Příčiny antipatie marxistických idejí k náboženství jsou patrné rovněž ze samotného *Manifestu komunistické strany*, z něhož vyplývá přesvědčení, že náboženství slouží především zájmům buržoazie nebo aristokracie: „Zákony, mravouka, náboženství jsou proň jedním z těch mnohých prostředků měšťáckých, za nimiž se skrývá právě tolik měšťáckých zájmů“ [Marx – Engels 1893: 34]. „Jako se druží kněžstvo ku šlechtě, tak se drží kněžovský socialismus k feudálnímu. Není nic snadnějšího, nežli dáti křesťanskému asketismu socialistického nátěru“ [Marx – Engels 1893: 53].

Pronikání idejí marxismu a socialismu do dělnického hnutí v českých zemích probíhalo pozvolna. Tyto myšlenky se šířily pochopitelně především z Německa a z Vídně, kde byl v roce 1867 založen Dělnický vzdělávací spolek, ve kterém se začali setkávat marxisticky a socialisticky ladění dělníci, někteří i z českých zemí. Německá sociální demokracie se postavila na stranu marxismu na sjezdu v Eisenachu v roce 1869, a to především pod vlivem agitátorů Wilhelma Liebknechta a Augusta Bebela. Stejně tak přijala marxismus vídeňská sociální demokracie, stojící dříve na základech lassallismu. Po sjezdu v Einsechu začali sociální demokraté v tomto novém duchu agitovat mezi dělníky po celém Rakousku [Tobolka 1921]. V témže období navíc v Čechách zásadně zesílila opozice vůči Chleborádově spolkové činnosti. Jejím základem se staly tzv. Dělnické besedy a noviny *Český dělník*, vycházející od května 1869. Je sice pravda, že tato opozice nebyla zatím založena na sociálnědemokratických a marxistických myšlenkách, to se však mělo brzy změnit [Urban 1982].

Dne 16. května 1869, tj. přibližně rok po prvním táboru lidu pod Řípem, se v Praze na Letné konal první velký masový dělnický tábor za účasti několika desítek tisíc lidí a po něm následovaly další. Mezi dělníky pak přicházely osobnosti jako Miroslav Tyrš, Eduard Grégr, Karel Sabina, Josef Barák a mnozí jiní. V hnutí již v té době nebyl patrný Chleborádův vliv, zůstávalo však orientováno národně a liberálně, jak je patrné z výčtu zmíněných osobností. Zásadním mezníkem pro směřování hnutí se potom stal velký dělnický tábor v Praze na Pankráci dne 3. září 1871. Na jeho programu byla nastolena otázka rozšíření volebního práva do zemských sněmů a požadavek založit nový, socialisticky orientovaný, dělnický časopis. Následně na to vyšly 5. ledna 1872 *Dělnické listy*, které se již dají považovat za list socialistický [Urban 1982].

Jejich redakce byla sice zpočátku vedena národním liberálem Josefem Barákem, ten však pod tlakem socialistů noviny po necelém roce opustil a přešel do *Národních listů*. Redakce tak byla socialisty ovládnuta, což se vzápětí projevilo i v obsahu listu. Zatímco

po dobu Barákova působení se vyjadřovaly *Dělnické listy* (doposud liberálně a národně orientované) též do značné míry antiklerikálně, nebyla jejich rétorika obecně protináboženská. Po převzetí redakce socialisty se ovšem nepřátelství vůči církvi značně prohloubilo a noviny se začaly navíc orientovat i protinábožensky, což je patrné hned ze zářijového vydání: „Číslem 16. započaly *Dělnické Noviny* článkem *Demokratismus a křesťanství* a číslem 17. naštěstí jej dokončily. Jsme tomu rádi, že odhodily škrabošku a své poslední záměry odhalili. Však toliko cynismu bychom byli neočekávali. Probůh, kde to jsme? Ke komu *Dělnické Noviny* takto mluví? Jsme v papežském Římě, nebo ve vlasti Jana Husa, Žižky z Trocnova, Prokopa Holého a Jiřího Poděbrada? (...) Ba věru to nevíme, neboť neslycháno, aby dělnický časopis hlásal českému lidu, že demokratismus začíná zákony církve co nejpřísněji plnit, k poslušnosti církvi se musí každý sám ustanovit, že konečně demokracie není nic jiného, než otázka jak lze víru křesťanskou vzkrísiti a podobných nesmyslných a zlomyslných věcí více.“ [*Dělnické listy* 1872: 2]. Obdobná protináboženská rétorika je samozřejmě patrná i v dalších socialistických listech, například v *Budoucnosti*, vydávané od roku 1874, která byla skutečným sociálně-demokratickým internacionálním listem. O celkovém protináboženském zaměření socialistů a jejich novin pak svědčí také to, že *Dělnické listy* a *Budoucnost* začaly inzerovat vyložené protinábožensky orientovaný časopis *Světlo*. Mezi socialisty se však šířilo i mnoho jiných protinábožensky a ateisticky orientovaných časopisů [*Jiroušek* 1900]. Některé z těchto periodik (například *Rašple*) přinášely v devadesátých letech též karikatury církevních hodnostářů v podobě obézních mužů starajících se jen o svůj blahobyť. Tím mimo jiné zpochybňovaly jeden ze základních dosavadních vzorů chování – úctu ke knězi jako zástupci Boha a církve. Tato změna chování vůči kněžím se pak začala projevat v prostředí mladých organizovaných dělníků – například provokativním pořádáním pohřbů s rudým praporem [*Machačová – Matějček* 2002]. Při formování podobných postojů byl vliv socialistického světonázoru pravděpodobně zásadní. Jak uvádí Jana Macháčová například na základě analýzy vzpomínek dělníka Františka Halase staršího (1885–1913), jeho proticírkevní přesvědčení vyplývá nejen z osobní negativní zkušenosti s klérem, ale i z četby socialisticky orientovaného časopisu *Rašple*, jenž se podílel na formování Halasova negativního vztahu k církvi. Jako na chlapce na něj dle těchto vzpomínek například silně zapůsobila titulní stránka jednoho čísla tohoto časopisu, kde byla naznačena souvislost mezi olomouckým arcibiskupem a zlodějem [*Machačová* 1996].

Na prohloubení socialistické orientace českého dělnického hnutí měl zásadní vliv rakouský dělnický kongres konaný v obci Neudörfel v tehdejších Uhrách, konkrétně 5. dubna roku 1874. Kongresu se zúčastnilo 74 dělníků a byly zde přítomni i zástupci z Prahy a Brna. Na tomto setkání byly též přijaty zásady organizace a společný program a *Dělnické listy* se poté staly oficiálním českým orgánem rakouské sociální demokracie. K bodům programu, mimo požadavku na všeobecné a rovné hlasovací právo, patřil rovněž požadavek na odluku církve od státu a církve od školy [*Urban* 1982]. Význam tohoto nároku pro socialisty je patrný již z toho, že zaujímal v programu hned třetí místo. Protináboženský charakter socialisticky orientovaného dělnického hnutí se tak z roviny ideologické posunul i do roviny politiké.

O několik let později, přesně 7. dubna 1878 byla pak v hostinci U kaštanu na Břevnově založena Československá sociálně demokratická strana dělnická. Strana v této době ještě nebyla jednotná a definitivně vyprofilovaná, její proticírkevní a protináboženské zaměření

však již mnozí tušili [Tobolka 1921]. V sociální demokracii působilo z počátku mnoho proudů a teprve až brněnský program z roku 1882 byl ve své podstatě programem marxistickým, jelikož jeho teoretická část vycházela z programu francouzské dělnické strany, na němž spolupracovali přímo Marx s Engelsem [Urban 1982]. Hnutí však ani potom nebylo stále ještě jednotné. Doposud živé byly radikální anarchistické proudy, jež navíc vyvolávaly represe ze strany státu. Vnitřní rozpory v rakouské sociální demokracii byly de facto překonány až ke konci osmdesátých let. Po přípravných jednáních v Brně (1887) a Vídni (1888) byla sociálně demokratická strana na sjezdu v dolnorakouském Hainfeldu programově a organizačně obnovena. *Hainfeldský program* přitom v teoretické části vycházel, obdobně jako program brněnský, z marxistického pojetí společnosti. Obnovená rakouská sociálně demokratická strana se v létě 1889 podílela na založení Druhé internacionály. Již 1. května vyšlo potom v Praze demonstrovat za sociálně demokratické požadavky 30 000 lidí. Veřejností byla demonstrace přijata se sympatiemi [Efmertová 1998].

Vliv socialistických, respektive marxistických idejí na českou společnost byl skutečně nesmírný. *Kalendář česko-slovanské strany sociálně-demokratické* z roku 1895 uvádí již 246 spolků v Čechách, a to na Moravě, ve Slezsku a v Dolních Rakousích, hlásících se veřejně k česko-slovanské organizaci mezinárodní sociální demokracie v Rakousku. Z Čech se přihlásilo do této statistiky 194 spolků se 27 000 členy. A bylo také uvedeno, že tyto spolky vlastní 26 000 knih a odebírají 1900 exemplářů různých dělnických časopisů. Z Moravy se pak přihlásilo 36 spolků s 11 500 členy, 5600 svazky knih a 391 exempláři časopisů. Navíc je potřeba dodat, že mnoho existujících spolků se vůbec nepřihlásilo [Jiroušek 1900].

Srovnáme-li tyto počty s počty spolků katolických, bude zřejmé, že vliv socialismu na české dělníky byl několikanásobně vyšší a katolická církev jim ke konci století již nemohla konkurovat. Také církevní představitelé se sice následně začali systematicky zabývat sociálními otázkami a řešením neudržitelného postavení dělníků, a to především po vydání encykliky *Rerum novarum* v roce 1891 [Lev XIII. 1996]. Jak se zdá, bylo však pro církev v tomto ohledu už příliš pozdě. Není proto překvapením, že již na konci 19. století panoval v řadách českého dělnictva vůči katolické církvi spíše vlažný až negativní postoj [Holubec 2009].

Závěr

Na příkladu dělnického hnutí v českých zemích jsme se pokusili ukázat zřejmý fakt, že jeho sekularizace neprobíhala pouze jako nezamýšlený důsledek, jak by mohli tvrdit zastánci sekularizační teze. Samozřejmě že významný vliv na dechristianizaci dělníků mnohdy měly změny probíhající v rámci modernizace, jako například zpřetrhání dosavadních sociálních vazeb a oslabení vzorů náboženského chování v důsledku migrace do měst nebo nedostatečná (náboženská) pastorační péče v nově vznikajících dělnických čtvrtích. Význam protináboženských marxistických idejí, jež se šířily zejména socialistickým tiskem, byl však v tomto směru nesporný. Hugh McLeod shledal, že s tím, jak se ve Francii šířil levicový antiklerikalismus, se mezi jeho zastánci objevil početný zástup ateistů, agnostiků a skeptiků, což doplňuje zjištěním, že jazyk levice byl převážně světský, na rozdíl od jazyka pravice [McLeod 2008]. Není důvod se domnívat, že by tomu v českých zemích bylo jinak – na případu vzniku a profilace českého dělnického hnutí jsem ukázal nesa-
možřejmost jeho antiklerikální orientace s tím, že toto proticírkevní a protináboženské

zaměření bylo výsledkem aktivních snah jednotlivců a skupin, usilujících, ať už z ideologických nebo politických důvodů, o eliminaci vlivu církve na společnost.

Dělnické hnutí však nebylo jediným kolbištěm, kde se v 19. století svedl souboj o postavení náboženství ve společnosti – boj mezi zastánci náboženství a jeho odpůrci se v Evropě odehrával snad ve všech sférách společnosti. V českých zemích se tento konflikt, mimo dělnické hnutí, výrazně projevil i v oblasti politické, a to opět jako důsledek osudového spojení *trůnu a oltáře*. Katolická církev se v 19. století mnohokrát dostala do otevřeného sporu s různými odpůrci rakouského absolutismu, kteří v církvi viděli jeho tradiční oporu. Zejména po revolučních událostech roku 1848, kdy se katolická církev jasně postavila na stranu absolutismu, se stala přirozeným nepřítelem všech volnomyšlenkářů, liberálů a demokratů.

Celé období 19. století bylo navíc obdobím formování novodobého českého národa. Každý národ pak při svém „znovuzrození“ potřebuje své hrdiny, slavná historická období, zkrátka národní mýty, jež formují budoucí národní identitu. Mnohdy se tyto mýty prolínají s náboženstvím dané země, a náboženství se tak stává jedním ze základů národní identity. V českých zemích, respektive v Čechách, tomu tak ale nebylo. Částečně shodou okolností, částečně v důsledku aliance *trůnu a oltáře* tvůrčové národní identity neztotožnily český duch s katolictvím, nýbrž naopak s husitstvím, jež stálo vůči katolictví v opozici. Česká národní identita, jak se tvořila v období národního obrození, tak pod vlivem národních agitátorů nabyla v Čechách a později i na Moravě, značně protikatolický tón.

Na závěr bych tedy shrnul kritiku sekularizační teze hodnotící úpadek náboženství jakožto nezamýšlený důsledek modernizace znovu již uvedenými slovy Karla Dobbelaera. Podle něj sekularizace není pouze mechanický evoluční proces, ale jedná se o proces závi-sející na jedincích a skupinách, kteří buď proces vytlačení náboženství z ostatních sociálních sfér, jako je školství, kultura a politika, aktivně podporují, nebo mu aktivně brání [Dobbelaere 2002].

Literatura

- Berger, Peter L. [1990]. *The Sacred Canopy. Element of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Berger, Peter L. [1997]. *Vzdálená sláva. Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Praha: Barrister a Principal.
- Bruce, Steve [2003]. The Social Process of Secularization. In: Fenn, R. K. (ed.). *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Casanova, José [2005]. Naděje a úskalí veřejného náboženství. Srovnání mezi východní a západní Evropou. In: Hanuš, Jiří – Vybíral, Jan (ed.). *Evropa a její duchovní tvář*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Casanova, José [2006]. Imigrace a náboženský pluralismus. Srovnání situace v EU a USA. *Sociální studia* 1 (2006), s. 26–50.
- ČSU [2011]. Obyvatelstvo podle náboženské víry podle krajů 2011. [online]. Dostupné na <[www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/920047767C/\\$File/pvcr072.pdf](http://www.czso.cz/csu/2012edicniplan.nsf/t/920047767C/$File/pvcr072.pdf)>.
- ČBK [2001]. Interní zdroje římskokatolické církve.
- Demerath III., Nicholas J. [2007]. Secularization and Sacralization Deconstructed and Reconstructed. In: Beckford, J. A. – Demerath III., N. J. (ed.). *The SAGE of the Sociology of Religion*. London: SAGE Publication.
- Dějiny českého a slovenského dělnického hnutí v letech 1848–1918*. [1975]. Praha: Vysoká škola politická ÚV KSČ.

- Dělnické listy* [1872] 18, s. 2.
- Dobbelaere, Karel [2002]. *Secularization: An Analysis at Three Levels*. New York: Peter Lang Publishing.
- Durkheim, Émile [2002]. *Elementární formy náboženského života*. Praha: OIKOYMENH.
- Durkheim, Émile [2004]. *Společenská dělba práce*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Efmertová, Marcela C. [1998]. *České země v letech 1848–1918*. Praha: Libri.
- Halman, Loek [2001]. *The European Values Study: A Third Wave; The Source book of the 1999/2000 European Values Study Surveys*. Tilburg: Tilburg University.
- Hamplová, Dana [2000]. *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti. Mezinárodní srovnávání na základě empirického výzkumu ISSP*. Praha: Sociologický ústav AV ČR.
- Hamplová, Dana [2008]. Česká religiozita – církevní příslušnost a víra ve světle Sčítání lidu a dat ISSP 2008. *Naše společnost* 8 (1), s. 7.
- Hamplová, Dana [2008]. Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiozity. *Sociologický časopis* 44 (4), s. 721–722.
- Hamplová, Dana [2008]. Kvantitativní sociologické výzkumy náboženství. In: Nešpor, R. Z. – Václavík, D. et al. (ed.). *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Holubec, Stanislav [2009]. *Lidé periferie. Sociální postavení a každodennost pražského dělnictva v meziválečné době*. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni.
- Horáček, Cyril [1933]. *Počátky českého hnutí dělnického*. Praha: Česká akademie věd a umění.
- Jiroušek, Tomáš J. [1900]. *Dějiny sociálního hnutí v zemích Koruny české od roku 1840–1900*. Praha: Nákladem družstva Vlast.
- Kepel, Gilles [1996]. *Boží pomsta. Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*. Brno: Atlantis.
- Lev XIII. [1996]. *Rerum novarum. Encyklika o dělnické otázce*. Praha: ZVON.
- Luckmann, Thomas [1967]. *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: The Macmillan Company.
- Lužný, Dušan [2005]. *Řád a moc. Vybrané texty ze sociologie náboženství*. Brno: Masarykova univerzita.
- Lužný, Dušan [1999]. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita.
- Machačová, Jana [1996]. Prostředí továrního dělnictva ke konci 19. století; analýza vzpomínek Františka Halase staršího z let 1885–1915. In: Macháčová, Jana – Matějček, Jiří (ed.). *Studie k sociálním dějinám 19. století*. Opava – Praha – Kutná Hora: Slezský ústav České akademie věd.
- Machačová, Jana – Matějček, Jiří [2002]. *Nástin sociálního vývoje českých zemí 1781–1914*. Opava: Slezské zemské muzeum.
- Marx, Karel – Engels, Bedřich [1893]. *Komunistický manifest*. Vídeň: Nákladem vydavatelstva Dělnických listů.
- Martin, David [1991]. The Secularization Issue: Prospect and Retrospect. *The British Journal of Sociology* 42 (3), s. 465–474.
- Martin, David [2005]. *On Secularization. Towards a Revised General Theory*. London: Ashgate.
- McLeod, Hugh [2007]. *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- McLeod, Hugh [2008]. *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.
- Nešpor, Zdeněk R. [2008]. Nové formy etablovaných křesťanských církví. In: Nešpor, Zdeněk R. – Václavík, David et al. (ed.). *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Nešpor, Zdeněk – Lužný, Dušan [2007]. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál.
- Rémond, René [2003]. *Náboženství a společnost v Evropě*. Praha: Nakl. Lidové noviny.
- Stark, Rodney – Iannaccone, Laurence – Finke, Roger [1996]. Religion, Science and Racionality. *The American Economic Review* 86 (2), s. 433–437.
- Stark, Rodney [1999]. Secularization, R.I.P. *Sociology of Religion* 60 (3), s. 249–273.
- Tobolka, Zdeněk V. [1921]. *Dějiny československé sociální demokracie od jejich počátků až po sjezd hainfeldský*. Praha: Ústřední dělnické nakladatelství a knihkupectví.
- Urban, Otto [1982]. *Česká společnost 1848–1918*. Praha: Svoboda.
- Václavík, David [2008]. Náboženství a politika. In: Nešpor, Zdeněk R. – Václavík, D. et al. (ed.). *Příručka sociologie náboženství*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Vido, Roman [2008]. Náboženství a modernita v současné sociologii náboženství. *Sociální studia* 11 (3–4).
- Weber, Max [1997]. *Autorita, etika a společnost: pohled sociologa do dějin*. Praha: Mladá fronta.

Weber, Max [1998]. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoyomenh.

Wilson, Bryan [1966]. *Religion in Secular Society*. London: Watts.

Wilson, Bryan [1982]. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.

Zlámal, Bohumil [2009]. *Příručka českých církevních dějin. VI. Doba probuzeneckého katolicismu (1848–1918)*. Olomouc: Matice cyrilometodějská.

PhDr. Jiří Horák se narodil 24. 7. 1984 ve Vyškově. V letech 2003–2008 vystudoval obor sociologie – andragogika na Filozofické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci. Od roku 2008 pak působil na Katedře sociologie a andragogiky v Olomouci jako interní doktorand a vyučoval sociologické disciplíny na několika katedrách v rámci univerzity. Jako distanční student se v současné době věnuje především problematice sekularizace.

Analýza sociálnej štruktúry stredovekej spoločnosti

MARGITA MINICHOVÁ*

Analysis of Social Structure of Medieval Society

Abstract: This study concentrates on the analysis of social structure of medieval society and accordingly on the acquisition of knowledge (1) about their orderliness, (2) inner processes (3) and least partially their influence on the process of formation of West civilization. In the next sequence article deals with development medieval structure in the context Elias civilization's theory as well as and closely knots on the inquiry of distinguished contemporary medievalists, mainly G. Duby, J. le Goff, A. Gurevič, F. Cardini, M. Bloch, etc. In addition, submitted study focuses on deeply understanding specific structure of medieval society through application binary and dichotomous approaches, theory of three orders, also theory of feudalization. In the end the research is attending on the phenomena of knighthood and the process of formation of the courtly society.

Key words: social structure of medieval society, dichotomous and binary approaches, theory of three orders, process of feudalization, feudal system, absolutization and centralization, process of civilization, third order, phenomena of knighthood

Úvod

Je známe, že v myslení antickej spoločnosti¹ význam pojmu *ordo* vyjadroval rozdelenie dospelých mužov do konkrétnych skupín so zámerom zjednodušenia plnenia a výkonu jednotlivých rol či už vojenských alebo správnych. Zmysel pojmu *ordiner*, *ordinácia* teda pôvodne znamenal zapísanie na zoznam [Duby 2008: 85]. Týmto boli určené aj samotné funkcie – *ordinácie*, ktoré spočívali v spájaní tých istých členov, čo by sme mohli vyjadriť aj procesom formovania a získavania skupinovej identity zameranej na nadobudnutie určitej výsady a s tým spojenými kompetenciami a zároveň ambivalentne i v odlíšení danej skupiny od iných, t. j. v diferenciacii. „Tento zákonný akt a verejný rituál – čo je jeden z významov, ktoré slovu *ordo* prisúdila stredoveká cirkev – udeľoval jednotlivcovi status, ktorý nemusel nevyhnutne závisieť od majetku či pôvodu“ [tamtiež: 85].

Druhý význam skúmaného pojmu *ordo* bol abstraktný: poriadok týkajúci sa samotnej spoločnosti, jednotlivcov, ako aj vecí alebo politiky² existoval, a síce imanentne ako „nemenný plán tohto usporiadania, ktorý bolo treba pochopiť a podriadiť sa mu“ [Duby 2008: 85]. Práve tento význam termínu *ordo* prostredníctvom kresťanskej antickej tradície najvýraznejšie prenikol do myslenia západných cirkevných otcov,³ predovšetkým

* PhDr. Margita Minichová, PhD. Katedra sociológie Vysokiej školy zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety v Bratislave, Nám. 1. mája, P. O. Box 104, 810 00 Bratislava (Slovenská republika). E-mail: minichova@vssvalzbety.sk

¹ Osobitne v období Rímskej republiky.

² Či už v období Rímskej ríše takmer do dokonalosti rozvinutého umenia rétoriky prípadne vojenskej stratégie a taktiky.

³ „Už od dob cirkevných otcov sa kresťanskí autori obracali k svojim anticckým majstrom, k stoikom a hlavne k platonikom, u ktorých nachádzali základ pre premyslenie o sociálnom systéme, ktorý poňali ako jednotu poriadkov, ktorý v kresťanskom prostredí vždy niesol predstavu transcendentnosti“ [Iogna-Pratová 2002: 591].

sv. Augustína, čo sa explicitne prejavilo v jeho dvoch dielach: *De ordine* a *De civitate Dei*. V prvom z nich autor poníma poriadok v zmysle „toho, skrze čo Boh volá k bytiu všetko, čo existuje“ [cit. podľa DUBY 2008: 85], pričom v *De civitate Dei* ho chápe ako pokoj. Osobitne je to badateľné pri analýze ním identifikovanej tzv. *putujúcej časti nebeského štátu* [porovnaj Aurélius Augustín 1948b: 224], ktorá sa riadi *pokojom* tak dôležitým pre tzv. *pozemský štát*, využívajúc a podvolujúc sa jeho nariadeniam, ktoré sú potrebné „pre spoločný smrteľný život na zemi“ [tamtiež: 224]. *Nebeský štát* ďalej „za svojho putovania na zemi uzatvára v sebe všetky národy a reči, bez ohľadu na rozdiel v životných zvyklostiach, zákonoch a nariadeniach, ktorými sa udržuje pozemský pokoj. Tieto rozličné nariadenia neničí a nestavia sa proti nim, ale udržuje ich (...) *Pozemský pokoj* dáva do súladu s *nebeským pokojom*, ktorý jedine môže byť označený tým menom, totiž ako dokonale usporiadaná a najsvornejšia pospolitosť, ktorá užíva Boha a seba v Bohu“ [tamtiež: 224].

Je to najmä Augustínovo⁴ ponímanie poriadku a organickej usporiadanosti rôznosti, ktoré sa v stredovekom sociálnom myslení naddlho stalo základným a smerodajným. Pojem *ordo* sa však vyvinul až do podoby *množného čísla*, respektive viacnásobnej podoby, mnohosti, a začal označovať stavy, vrstvy, „jednotlivé stupne hierarchie – tá medzi ľuďmi zavádzala spravodlivé vzťahy nadvlády a podriadenosti“ [DUBY 2008: 86], subordinácie. V rámci nastolenej problematiky sa zdá byť prínosom i zistenie Huizingu, ktorý vo svojom diele *Homo ludens* upozornil na fakt, že pojmy ako *stav* alebo *poriadok* sa v mnohých prípadoch považujú za synonymá, pričom však každý z týchto pojmov vyjadruje veľkú rozmanitosť sociálnych reálií. Stav nemožno podľa neho stotožniť s triedou, resp. nevyjadruje ani to, čo trieda, ale svojím významom poukazuje na zložitú každú sociálnu funkciu, profesiu, povolania alebo sociálnu skupinu. To znamená, že *funkcie* alebo *zokupenia*, ktoré sú v stredovekej spoločnosti vyjadrované pojmami *stav* a *poriadok*, majú rozmanité podstaty [porovnaj Huizinga 1950: 47].

Stredoveká spoločnosť ako tzv. stavovská spoločnosť vyjadrovala presne odstupňovanú a v nemalej miere nielen sociálne ale aj geograficky izolovanú realitu. Ako sa v danej súvislosti vyjadril i slovenský sociológ, Anton Štefánek, „každý stav mal svoje povinnosti, svoj spôsob práce, života a funkcie v spoločnosti, svoje stavovské normy mali v náboženskom názore na svet pevný fundament. Tieto poriadky sú priamo od Boha určené a večne statické, principiálne nezmeniteľné“ [Štefánek 1932: XVIII]. Tak kráľ (šľachtic) ako i duchovní (kňaz, mních) či mešťan (kupec apod.) vo svojom stave, „v rámci tejto politicko-ekonomickej hierarchie“ získaval „možnosť živobytia a eventuálnej nápravy (...) Len v medziach týchto mal človek právo žiť. Iného poriadku si nevedel predstaviť“ [tamtiež: XVIII].

Binárny alebo dichotomický prístup k štruktúre stredovekej spoločnosti

Uplatnením historickej analýzy, komparatívneho prístupu, ktorý sa v kontexte nastolenej problematiky stáva (avšak nie výhradne) „stimulátorom novej úrovne interdisciplinárneho výskumu“ [Parsons 1971: 167], konštatujeme niekoľko dôležitých zistení. V prvom rade sa podstatnou stáva skutočnosť, že v odbornej literatúre sa stredoveká spoločnosť poníma ako špecifické spoločenstvo. Azda najzreteľnejšie a najvýraznejšie sa to prejavovalo

⁴ Popri Augustínovi Auréliovi však treba zdôrazňovať aj dielo Gregora Veľkého, či *Regulu* Benedikta z Nursie.

v zobrazovaní stredovekej spoločnosti *obrazom vojska*,⁵ „a to buď na pochode alebo znehynbeného v okamihu bitky“ [Duby 2008: 87]. S oboma charakteristikami boja sa viazali dve/a jednoznačné a explicitne predpísané: 1. formy: a) boj alebo b) slovo; 2. prostriedky: a) meč (kuša, luk, šíp), b) modlitba (proti neviditeľným nepriateľom). Na tomto základe spočívalo i rozrôzňovanie členov spoločnosti na dva bojujúce stavy – *bellatores* a *oratores*. Tie sa dajú vyjadriť na jednej lineárnej úrovni, a to bipolárne. K *bellatores*, ktorých Duby identifikoval ako *svetských ľudí, vládcov a bojovníkov*, patrí výlučné využívanie zbrane (železo, meč). Ich hlavné zameranie spočíva v identifikovaní nepriateľa, strážení a bránení spoločnosti [porovnaj *tamtiež*: 89; *porovnaj Little* 2002]. Stavu *oratores*, kam patria *biskupi, kňazi a rehoľníci*, zasa „prináleží udeľovať blahodarné rady a modliť sa“ [Duby 2008: 89] (používanie hlasu). Tomu obrazu vojska zodpovedalo aj binárne delenie úradov – *svetské vojsko a posvätný úrad* – ktoré zároveň vyjadruje tzv. *dichotomický poriadok*, a to *vojenský a nevojenský* zohľadňujúc hierarchické usporiadanie, kde jedno je nadradené druhému: *nevojenské vojenskému*. Napokon treba doplniť, že jedných bojovníkov riadil pápež a druhých cisár a funkčnosť binárneho delenia stredovekej spoločnosti sa prejavovala len dovedty, pokiaľ sa *cirkev* ponímala ako *skupina ľudí* [porovnaj *Duby* 2008: 91].

Binárne delenie stredovekej spoločnosti sa ukazuje byť efektívne ešte pri *dotatočnom* rozdelení *hlavných stavov* na tých, ktorí sa napríklad zdržiavajú pohlavného života. Ten sa týkal tak mužov ako aj žien (na rozdiel od prístupu boja), avšak „v dlhodobom procese sa systém morálneho triedenia pomaly a neodvratne priklonil k mužskému, spoločenskému a funkčnému princípu“ [Duby 2008: 93; *porovnaj Schmitt* 2002: 294–304; *porovnaj Little* 2002: 392–403] a v uvažovaní cirkevných mysliteľov splynul s prvým obrazom boja. Následne tak v stredovekej spoločnosti ešte rozpoznávame dva stavy alebo dve služby viazané na prijatie celibátu: na jednej strane sa nachádzajú *mnísi* žijúci v monastériách a podriaďujú sa opäťom a tzv. *rehoľnému poriadku* a na strane druhej sú to *klerici* vedení biskupmi a tzv. *kánonickým poriadkom*.⁶

V stredovekej spoločnosti nesporne dominuje špecifický vzťah k nadprirodzenému. To znamená, že len tí, ktorí veria, majú bezprostredný vzťah s Bohom [porovnaj *Bloch* 2004: 182]; ten im však musí sprostredkovať určité elita – vyjadrené slovami Benedikta z Nursie – tí, ktorí sú *nositeľmi vyššieho a nižšieho svätenia* [porovnaj *Benedikt z Nursie* 1998: 215, 217] a podľa M. Webera – tí, ktorí disponujú tzv. *náboženskou kvalifikáciou*, výnimočný „*náboženský stav*“ [Weber 1998a: 276]. Z toho dôvodu môžeme v *mediéválnom cirkevnom spoločenstve*⁷ za prvotné štrukturovanie a zároveň za jeho vyjadrenie považovať *dichotómiu poriadok a ľud*, *dózcické prepojenie usporiadanej časti* (duchovenstvo, t. j. vyššie zmenení mnísi a klerici) a *časti samotného ľudu* (urodzený–neurodzený; bohatý–chudobný; muž–žena; starý–mladý; a pod).⁸

⁵ V tejto súvislosti je podnetný i postreh slovenského sociológa Ladislava Hanusa: „Vybojáva sa boj proti diabolským mocnostiam. Boj ten apokalypticky vrcholí. Nikto tu nemôže ostávať bokom ako dezertér. Ako „miles Christi“, „vojak Kristov“ je mu každý zaviazaný sľubom vernosti. Najväčšou slávou je položením života obsiahnuť korunu nebeskej slávy. Duch tejto milície sa vypestoval najmä v krížových výpravách. Inštitucionalizoval sa v rytierskych rádoch“ [Hanus 2000: 14].

⁶ Ten dokonalejší život spočíva v uplatňovaní práve rehoľného poriadku. Za účelom podrobnejších analýz pozri *Regula Benedicti* [1998].

⁷ Osobitne najrozpoznatelnejšie v ranostredovekom.

⁸ V tomto kontexte je dôležitý i posun vo význame *ordo*, *ordines*, pretože približne okolo 8.–9. storočia sa začne označovať aj na „popis liturgického aktu“ [Jogna-Pratová 2002: 603] – táto postupnosť sa pod vplyvom

Ako plynie z doterajších analýz, v stredovekej spoločnosti sa postupne život osobitne v súvislosti so spásou, stal najvyššou cnosťou a postulát nesmrteľnosti jednotlivca viedol nielen k čoraz väčšiemu dôrazu na život vo večnosti, ale najmä – možno paradoxne – k ojedinelému posunu dôrazu a „vzostupu významu pozemského života“ [Arendtová 2007: 404]. Pre formujúcu sa stredovekú spoločnosť začalo byť určujúce, že nesmrteľný ľudský život zaujal miesto večne trvajúceho sveta – ten dominoval antickej spoločnosti. Táto radikálna zmena, doslova obrat, sa najostrejšie prejavila v dimenzii politiky. Evanjelium, „radostná zvesť zaznela do sveta, ktorý tušil, že bol odsúdený k zániku, a ktorý vo svojom zúfalstve náhle dostal nádej, ktorá ďalekosiahle prekonávala všetko, v čo bolo možné na tomto svete dúfať“ [tamtiež: 402]. Znamenalo to, že politika, ku ktorej sa v antickej spoločnosti pristupovalo ako k činnosti preniknutej „nádejou na svetsky pozemskú nesmrteľnosť“ [tamtiež] sa začala stávať márnosťou a sláva i česť symbolmi pominuteľnosti. Bol to teda život človeka zaujímavý „miesto, na ktorom pre myslenie rímskej antiky stál ‚život‘ obce“ [tamtiež: 402]. A v neposlednom rade to bola práve cirkev, ktorá po zániku Rímskej ríše „poskytla náhradu za prináležitosť k verejnému zoskupeniu (...) Špecificky stredoveké napätie medzi temnotou každodennosti a veľkolepou nádherou posvätných miest vytvorili odstup medzi *svetskou sférou* a *náboženstvom posvätenou sférou*; ten v antike v mnohých ohľadoch zodpovedal priepasti medzi súkromnou a verejnou sférou. Taktiež v prípade tejto stredovekej cézury znamenal prechod z jednej oblasti do druhej vzostup a prekročenie (...) A akokoľvek cirkev nakoniec zosvetštila, napriek tomu zostala spätá so skutočnosťou, že presahuje každodenný svet, pretože spoločnosť veriacich mohla udržať pohromade jedine starosť o spásu duše“ [Arendtová 2007: 47].

Napriek tomu, že sa môže zdať predkladaná analýza nepodstatná a zdĺhavá, predsa len ozrejmuje ďalšie východiská a predpoklady, ktoré sa v súvislosti s poznávaním štruktúr stredovekej spoločnosti ukazujú byť určujúce a smerodajné. Primárna štruktúra, ktorá plynula z Božieho zákona, kopírovala vertikálne zobrazovanie neba a zeme, a tým odrážala základnú dichotómiu *ordo neba* a *pozemského ordo*. Avšak stredovekí myslitelia ju svojimi dielami „roztiahli“ do takej miery, že získala (nové) úrovne v podobe *prelátov* a *vodcov*⁹ [porovnaj Bloch 2004: 183, porovnaj DUBY 2008: 88] (ako sme to čiastočne naznačili už vyššie). A tak vedľa seba začali špecificky existovať 1. *dva vzájomne spolupracujúce úrady*: na jednej strane sa objavila nevyhnutnosť *duchovných prelátov* (biskupov, kňazov, mníchov) a na druhej strane potreba *kráľa – vládcu*, ale taktiež 2. *dva samostatné stavy* (uterque potestas, uterque ordo). Prvú z nich, klerici, mali autoritu (auctoritas), druhú, svetskú vládcovia, disponovali mocou (potestas)“ [Iogna-Pratová 2002: 600; porovnaj Schmitt 2002: 296], pričom im zodpovedali dve primárne funkcie: kňazská a kráľovská. V podstate „cisári potrebovali biskupov kvôli svojej večnej spáse a biskupi zasa od cisárov očakávali mier na zemi“ [DUBY 2008: 89] – to je zároveň na jednej strane zvláštnym vyjadrením linearity a vzájomnej závislosti. Na strane druhej sa nadradenie neba¹⁰ ukázalo byť zásadné v tom, že oba úrady boli odstupňované a boli vyjadrením princípu subordinácie.¹¹ V tomto bode

mníšskeho konceptu čistoty delí na dve skupiny, a teda na vyššie a nižšie svätenie, pričom každé si vyžaduje celibát s požiadavkou cirkevnej hierarchie.

⁹ „Pápežsko-cisárska dualita vyhovovala bipolárnemu rozdeleniu spoločnosti na duchovenstvo a laikov“ [Bloch 2004: 183].

¹⁰ Ordo neba.

¹¹ Princíp nerovnosti v stredovekej spoločnosti sformuloval Gregor Velký, a to najmä zrealizovaním svojej reformy [porovnaj DUBY 2008: 87, 107]. Pozri tiež dielo Guardini [1992: 19–20].

úvah sa nám nastoľuje nevyhnutnosť nasledovnej otázky: Aké je však v nastolenom kontexte postavenie *kráľa*? Akú pozíciu zastáva v štruktúre stredovekej spoločnosti?¹²

V stredovekej spoločnosti sa najexplicitnejšie vymedzila rola kráľa práve počas gregoriánskej reformy,¹³ pretože v tejto spoločnosti bola úplne neprijateľná predstava realizovaná v grécko-rímskej spoločnosti, že kráľ bol zároveň kňazom.¹⁴ A tak pre úrad kráľa platí, ako sa v roku 1123 vyjadril Honorius Augustodunensis, že nemôže byť pokladaný za kňaza aj vzhľadom na to, že neprijal kňazské svätenie a „jeho žena a meč mu nedovoľujú vystupovať ako mních“ [Bloch 2004: 183]. Pri hľadaní odpovedí sa okrem toho zdá byť určujúci i vzťah medzi pozíciou kráľa a ostatného spoločenstva tak, ako ho definovali mediévalni myslitelia v rozpätí konca 8. až začiatku 10. storočia. Ide o tzv. *organický vzťah*, ktorý vyvodili zo vzťahu duše a tela, hlavy a ostatných údov, a ktorý preniesli aj na vnímanie spoločnosti ako organického systému. Očakávania pri výkone roly kráľa sú z toho dôvodu jednoznačné: 1. stredovekú spoločnosť treba v prvom rade chrániť a viesť ju k spásu; 2. zabezpečovať blahobyť, mier a zdravie, ako aj realizovať príklad cnostného života, ktorý by sme mohli označiť tzv. štruktúrou monarchickej etiky vzťahujúcou sa na organizovanie celej spoločnosti; 3. kráľ výkonom svojej roly a zastávaním úradu v podstate dohliada na plnenie všetkých funkcií v spoločnosti a zároveň tak „plní svoju vlastnú funkciu, ktorá je ich syntézou, iba s pomocou svojho ľudu“ [Duby 2008: 106].

V neposlednom rade treba zdôrazniť, že kresťanstvo¹⁵ prinieslo, ako to osobitne zdôrazňuje de Coulanges, špecifický náhľad na politiku a tým aj nové chápanie pozície kráľa. Nastal nárast miery slobody prostredníctvom premeny politiky: „predstava občianskych povinností oslaba. Povinnosťou *par excellance* už nebolo venovať svoj čas, svoje sily a život štátu. Politika či vojna už netvorili celok človeka. Všetky cnosti už neboli zahrnuté do vlastenectva, lebo duša už nemá vlasť. Človek cítil, že má iné záväzky ako žiť a zomrieť pre obec“ [de Coulanges 1998: 382–383]. Kresťanstvo tak svojím základom diferencovalo verejnú a súkromnú sféru, a to prostredníctvom hodnotovej oblasti a cností. Vydefinovalo súkromné a verejné cnosti takým spôsobom, „že tie druhé potlačilo, vyzdvihlo tie prvé. Postavilo Boha, rodinu a ľudskú osobu nad vlasť a blízkeho nad spoluobčana“ [tamtiež: 382, porovnaj Weber 1998: 328], ako to môžeme neskôr pozorovať napríklad aj v diele Tomáša Akvinského *O kráľovstve*.

Tripartitná schéma stredovekej spoločnosti: tri stavy (ordo)

Koncom 10. storočia však mediévalna literatúra začíname pracovať s novou schémou spoločnosti oživujúcou „indoeurópsku schému spoločnosti podľa definície Georgese Dumézila, tzv. trojfunkčná schéma spoločnosti, alebo tripartitná, tvorená ľuďmi, ktorí sa modlia, ktorí bojujú, a ktorí pracujú: *oratores, bellatores, laboratores*“ [le Goff 2005: 121; porovnaj Elias 2006b: 24; porovnaj Miccoli 1999: 53]. Toto tvrdenie však na druhej strane vyjadruje názor, že prostredníctvom dichotomických teórií je kráľ veľmi ťažko uchopiteľný,

¹² A v neposlednom rade otázka ohľadom jeho roly a statusu.

¹³ Pozri osobitne dielo slovenského sociológa Ladislava Hanusa [Hanus 2000: 142–157].

¹⁴ Za účelom podrobnejších analýz pozri dielo F. de Coulanges [1998].

¹⁵ Kresťanstvo sa stalo univerzálnym náboženstvom – týkalo sa *celého* ľudstva. Boh už nie je Bohom výlučne jedného vyvoleného národa popripade ľudu, vrstvy, stavu, kasty či rodiny – patrí rovnako všetkým a je univerzálnym Bohom.

a tak s kategóriou kráľa (a v podstate najmä s ideou duchovného a svetského) pracuje už v rovine uplatňovania tzv. tripartitnej teórie stratifikácie spoločnosti (od 9. storočia a podrobnejšie sa táto teória rozvíja v 11. a 12. storočí). Ide o analýzu a popis pokarolínskej stredovekej spoločnosti prostredníctvom delenia na tri stavy: klerikov, bojovníkov a pracujúci ľud a na tri poriadky – *oratores*, *bellatores*, *laboratores*. Je nevyhnutné, aby *laboratores* (roľník) pracoval, a tak zabezpečoval obživu. *Bellatores*, (bojovník) bojoval proti viditeľným nepriateľom, aby chránil najmä pôdu a mestá. A napokon *oratores* sa prihovárал u Boha a bránil sa tak pred neviditeľnými nepriateľmi. Z iného uhla pohľadu trojčlenného rozdeľovania by sme sa o troch stavoch mohli vyjadrovať ako „o príslušníkoch cirkvi, mocných a chudobných“ [*Duby* 2008: 107].

Aká sociálna realita „zodpovedala schéme“ týchto troch vyššie zmienených poriadkov a, slovami le Goffa, „predovšetkým tretiemu poriadku, ktorý podľa môjho názoru vtláčil celej schéme originálnejší a výraznejší rys“? [*le Goff* 2005: 81]. Klasické podanie pochádza od Adalberona z Laonu z 11. storočia, pretože v tomto období vznikla požiadavka nových sociálnych a politických štruktúr formujúcich sa na pozadí nových národných monarchií v pokarolínskej kresťanskej spoločnosti [*porovnaj le Goff* 2005: 79]. Čiastočne nás le Goff odkazuje k staršiemu dielu Abbona z Fleury. Jadro jeho teórie tvorí prechod od dichotomického delenia spoločnosti na tripartitné, a to na základe premenenej *loci communes*: spoločnosť tvoria dva poriadky, klerici a laici, avšak tí sa (ešte) začínajú deliť na poľnohospodárov (*agricolae*) a bojovníkov (*agonistae*). A tak sa „bojujúci vojaci a pracujúci poľnohospodári“ [*tamtiež*: 80] spolu s klerikmi a rehoľníkmi v procese konsolidácie (vznikajúcich) národných monarchií [*porovnaj tamtiež*: 81] delia už do troch vyššie uvedených stavov.

Rovnaké problémy, ktoré sme identifikovali v súvislosti s pozíciou kráľa, sa vynárajú i s vojenským stavom a jeho poriadkom. Nejednotný a nekoherentný „pojmem *milites*, ktorý je od 12. storočia bežným označením vojenského poriadku v tripartitnej schéme, pravdepodobne zodpovedá vstupu rytierov do poriadku svetskej aristokracie, ale toto prepojenie je veľmi ťažko skúmateľné“ [*le Goff* 2005: 81]. Od 9. do 12. storočia nastáva zrod novej šľachty, a to aj prostredníctvom zmeny vo vojenskej technike ako aj bojových funkciách novej aristokracie. *Kráľ-bellatores* sa stáva vojvodcom a musíme hovoriť o dvoch základných vzťahoch: „feudálny kráľ – najvyšší v hierarchii na jednej strane tak vo vojenskej aristokracii, ako mimo nej“ a na strane druhej „zároveň nad ňou“ [*tamtiež*, s. 81].

Okrem toho sa od 10. storočia aj na základe procesu stredovekej urbanizácie objavuje i širší význam pojmu *laboratores* [*porovnaj le Goff* 2005: 82; *porovnaj Schmitt* 2002: 296]. Ekonomický a sociálny rozvoj dediny a najmä mesta znamená formovanie *laboratores* ako pracovnej sily vo všetkých významoch hospodárskeho sektoru. A hospodárske i spoločenské inovácie sú s nimi nevyhnutne spojené. Avšak *labor*, *labores* sú skôr ponímané ako výsledky, než samotná práca. „Táto schéma (...) nie je súborom všetkých spoločenských kategórií, ale len tých vhodných, spôsobilých vyjadrovať hlavné spoločenské hodnoty: náboženskú hodnotu, hodnoty vojenské a – čo je v stredovekom (...) svete výnimočné – hodnotu ekonomickú“ [*tamtiež*: 83]. Je to najmä *laboratores*, ktorý sa stáva garantom ekonomického i hmotného poriadku pri dosahovaní predpísaného cieľa – blahobytu i mieru – a tiež nevyhnutnou podmienkou pre spoločenský poriadok spolu so stavmi *oratores* a *bellatores*. V prípade stavu *bellatores* a ich poriadku nás zasa Elias upriamuje na inú hodnotu – „*civilité*“ (zdvorilosť) vlastnú tomuto stavu, ktorá získala význam

pre celú západnú spoločnosť v dobe, kedy sa rozpadla táto rytierska spoločnosť a jednota katolíckej cirkvi“ [Elias 2006a: 122]. A pokračuje ďalej: „Je inkarnáciou spoločnosti, ktorá bola pre špecifickú podobu západnej mravnosti alebo ‚civilizácie‘ ako štádium, ako matrica nemenej dôležitá ako predtým spoločnosť feudálna“ [tamtiež: 122].

Tripartitná spoločnosť vďaka všetkým trom stavom vyjadrovala jednotu, harmóniu, ale i vzájomnú závislosť tak medzi týmito stavmi ako aj ich pozíciami. Všetky tri participovali na vytváraní „štruktúry spoločnosti každého štátu“ [le Goff 2005: 83], ktorá sa rozpadá práve vtedy, keď nie je zabezpečená rovnováha medzi týmito stavmi.

Proces feudalizácie a feudálny systém: konvergentné verzus divergentné procesy

Stredoveká spoločnosť bola nepochybne špecifickou „pozemskou“ spoločnosťou, v ktorej sa nedalo zaobísť ani bez tých, „ktorý vládnu zbraňami“, ani „bez tých, ktorí pracujú“, ba ani bez modliacich sa. „Taká je vôľa Božia. Taký je poriadok“ [Duby 2008: 180]. V tejto súvislosti Iogna-Pratová upozornila na skutočnosť, že „stredoveký svet bol vždy umiernené holistický a jeho rámcové štruktúry si zachovávali relatívnu plasticnosť. Teória troch stavov a troch poriadkov vidí hodnotu v celku všetkých funkcií“ [Iogna-Pratová 2002: 605]. Okrem toho, ako ďalej vyplýva z odbornej literatúry,¹⁶ stredovekú spoločnosť ako spoločnosť *sui generis* charakterizovali procesy, ktoré je možné identifikovať ako tzv. dostredivé, konvergentné (centralizujúce) a ako odstredivé (decentralizujúce), divergentné procesy. Výsledkom pôsobenia tých prvých sa stalo sformovanie ríše Karola Veľkého¹⁷ a rozpoznávame ich aj pri postupnom vzniku absolutizmu. Feudálny systém bol zasa výsledkom pôsobenia divergentných procesov. Akým spôsobom?

V impériu Karola Veľkého dokážeme identifikovať vyformovanú špecifickú sústavu riadenia, a to aj vzhľadom na to, že panovník poveril množstvo úradníkov ako svojich zástupcov, ktorí „vykonávali v krajine dohľad, aby sa starali o príjem dôchodkov, o výkony požadovaných služieb a trestali odpor“ [Elias 2007: 24]. Na jednej strane predstavovali osobitý mocenský aparát, ktorý vzišiel z centralistickej moci a bol vyjadrením delby práce ako aj diferenciácie, avšak na strane druhej v ňom bolo prítomné paradoxné napätie: to sa prejavilo v momente, kedy sa v ďalších generáciách objavili znaky oslabenia pozície ústredného panovníka: Duby doslovne píše o „kríze kráľovskej moci“ [Duby 2008: 132, 139]. Zdôrazníme, že tento proces sa vysvetľuje ako postupná decentralizácia „vlády a pôdy, ako presun zeme z právomoci ústredného dobytvačného vládcu do právomoci vojnej kasty ako celku“ [Elias 2007: 37] – tzv. lénny systém.¹⁸

Pri analýze feudálnej spoločnosti prichádzame k sociologicky zaujímavému poznatku: rozpoznávame v nej z časti dynamickú spoločnosť [porovnaj Hanus 2000: 141–161] a javí

¹⁶ Inšpirujú sa najmä dielom Norberta Elias [2006a, 2007].

¹⁷ „Franská ríša vrátane území dobytých Karolom teda siahala od tzv. Španielskej marky na východe cez dnešné Francúzsko, severné Taliansko, Švajčiarsko až po väčšinu dnešného Nemecka“ [Woods 2008: 20].

¹⁸ Je to Régine Pernoudová, ktorá zdôraznila nielen keltský alebo germánsky pôvod tohto pojmu, ale aj to, že jeho pôvod siaha do obdobia 5.–6. storočia, do obdobia poznačeného rozpadom centralizovanej moci Rímskej ríše. Od toho času formujúce sa spleť vzťahy vyúsťujú „do stavu, ktorý sa naozaj oprávnené nazýva feudálnym. Zakladá sa totiž na léne (*feudum*) označujúceho „právo, vďaka ktorému niekto používa plody z nejakého majetku – väčšinou je tým majetkom pôda. Nejde o vlastníctvo, ale o beneficium, o právo na užívanie (...) Je to čin človeka voči človeku, vzájomná zmluva, ktorú nie bez príčiny neschvaľuje vyššia autorita, ale ktorá sa uzatvára pod prísahou – sacramentum. Je to teda posvätný akt náboženskej jednoty [Pernoudová 2005: 61].

sa nám byť relatívne otvorenejším systémom¹⁹ [porovnaj Elias 2007: 63; porovnaj le Goff 2002: 518–519; porovnaj le Goff 1999: 35], a to najmä prostredníctvom mobility, s možnosťou zostupnej ale najmä vzostupnej zmeny postavenia. Za najvýstižnejší príklad procesu vzniku nových štruktúr považujeme proces rozdeľovania pôdy, ktorý vplýval na majetkové pomery: ich upevňovanie pôsobilo na vzostupnú mobilitu, avšak čím viac boli majetkové pomery upevnené, tým viac sa spoločenský vzostup sťažoval a komplikoval. Najzreteľnejšie to môžeme vysledovať v stavovských rozdieloch medzi bojovníkmi, pričom za najvýznamnejších z nich sa považovali *šľachtickí bojovníci*, konkrétne *vojvodcovské rody*. Boli to práve tí (respektive ich potomkovia), ktorých predkovia boli *priamymi služobníkmi kráľa*, a ktorí kráľovi slúžili ako jeho zástupcovia na konkrétnom území. „Postupne sa sami stávajú viac či menej závislými lénnymi pánmi nad celým týmto územím a v ňom majiteľmi viac alebo menej veľkého rodového statku, ktorý nebol súčasťou léna“²⁰ [Elias 2007: 63]. Elias ich nazýva *kniežatami* alebo *comtes*, Štefánek ich pomenováva *zemanmi* [porovnaj Štefánek 1932: XXI] a Duby *grófi* [porovnaj Duby 2008: 132]. Po nich v hierarchii nasledovali tzv. *vikontí* (alebo inak vyjadrené zástupci kniežat – *vickniežatá*) dosadení na konkrétne menšie územie, ktoré od neho dostali ako svoj dedičný majetok. Ďalšiu pozíciu tvoril *sir* alebo *seigneur* – do nej boli menovaní muži-bojovníci, a ich výkon roly spočíval v strážení toho-ktorého hradu či zámku tak, ako ich na to splnomocnil knieža. Aj ten sa napokon z generácie na generáciu stal majetkom takýchto bojovníkov. Následne si na jednej strane každý v hierarchii šľachtických bojovníkov držal a ochraňoval to, čo získal. Danú skutočnosť charakterizoval i Štefánek: „Lénom obdarený zeman nebol pôvodne majiteľom statku, ale len držiteľom. Bol povinný bojovať po kráľovom boku s istým počtom vojakov, ktorých si sám musel vydržiavať, a musel vykonávať i sudcovské, berné a iné verejné administratívne povinnosti, menovite policajné (...) Do 14. storočia sa stalo lénne právo základom vojenskej správy. Rytierske vojská vazalské zmenili starú germánsku povinnosť vojny schopných mužov. Tento poriadok sa osvedčoval v prvých storočiach znamenite. Akonáhle subordinácia slabla a jednotliví lénnici sa stávali oligarchami na svojom území a na svojich hradoch a neposlušní kráľovi, nastal rozklad a všeobecné oslabenie ríše. Kráľovia sa museli vzdať mnohých svojich práv v prospech zemanov. Zo zosaditeľných úradníkov sa stali dediční vazali, ktorí na svojom grunte vládli ako dediční župani, grófi, baróni, obdarení veľkým majetkom a rôznymi politickými a hmotnými výsadami“ [Štefánek 1932: XXI].

Na strane druhej už bolo nemožné preniknúť smerom zdola nahor do vrstvy šľachtických bojovníkov a stratifikačný systém „s relatívne otvorenými možnosťami“ [Elias 2007: 63] sa uzatvoril. A to je už spoločnosť neskorého stredoveku, ktorá je spoločnosťou s relatívne uzavretým stratifikačným systémom. Popri formovaní nových štruktúr v spoločnosti vrcholného stredoveku si môžeme všimnúť ďalší sociologicky zaujímavý jav. Máme namysliť jav štruktúrálnej závislosti, ktorý je možné vypozerovať medzi jednotlivými jej úrovňami. Vyššia úroveň, tzn. vlastníci pôdy, je závislá od nižších pozícií v súvislosti s poskytovaním vojenských služieb za účelom ochrany pôdy a nižšia pozícia je závislá od tých(to) vyšších, pretože im recipročne poskytuje pôdu za ich vojenské služby. Nastáva tak dvojsmerné pôsobenie tlakov, ktorých výsledkom sa stáva proces konvergenencie alebo divergenencie, a to

¹⁹ V porovnaní s predkarolínskou stredovekou spoločnosťou.

²⁰ K problematike terminologizácie stredovekých pojmov lénnik, lénny pán, vazal pozri aj [Popelková 2009: 41].

v podobe *feudalizácie*, a ktorý je „neodvratným posunom v tejto spleti závislostí“ [Elias 2007: 66]. Opätovne sme sa dostali k vyššie nastoleným procesom decentralizácie, ale paradoxne i centralizácie. V danom kontexte by sa javilo opodstatneným položiť si aj otázku, prečo panovníci akceptovali stratu „dispozičnej moci nad pozemkami a pôdou“ [tamtiež: 66] a neuplatnili naň svoje dispozičné právo? Každá historická skutočnosť z pohľadu Webera obsahuje *kontinuálny*, a, aj keď z určitej časti latentný, konflikt medzi vládcami a ich personálom vyjadrovaný kontrolou nad administratívou. Tento boj o moc poňal Weber ako „východiskový bod pre konštituovanie typológií politických štruktúr na základe sústredenia politickej moci v rukách vládcu, alebo, alternatívne, na základe decentralizácie politickej moci a jej delegovania na administratívny personál“ [cit. podľa Axtmann 2000: 106]. Vo feudálnej spoločnosti, a to je určujúce, na rozdiel od modernej spoločnosti neexistoval žiadny aparát, ktorým by sa dokázalo takto vládnuť nad celým územím a nielen jeho časťami. Problémom sa stal, ako zdôrazňuje DUBY, „úpadok a obmedzenie monarchickej autority“ [DUBY 2008: 140].²¹ Moderná spoločnosť, naopak, disponuje aparátom, ktorý riadi celé jej územie. Je ním inštitúcia štátu.

Feudálna spoločnosť teda nedisponovala politickou, ale vojenskou mocou. V dôsledku zásadných spoločenských zmien odohrávajúcich sa najmä v 11. storočí [porovnaj FLORI 2002: 591] táto vojenská moc postupne prechádzala z panovníkov na kniežatá, na hradných pánov a tí „uplatňovali svoje zákony²² prostredníctvom milites, vazalov vlastníacich pôdu, či ozbrojených služobníkov ubytovaných priamo na hrade“ [tamtiež: 591; porovnaj MICCOLI 1999: 51]. Vojenská moc a vojenský potenciál bol sám o sebe nesporne „spoluurčovaný veľkosťou a výnosnosťou teritória, počtom a pracovným potenciálom ľudí“ [Elias 2007: 67], ktorých bolo nevyhnutné užiť. To však vypovedá i o tom, že feudálny systém charakterizoval iný pomer spoločenských síl, čo vyjadruje vzájomnú závislosť a odkázanosť jednotlivých skupín vo vnútri stavov – *bojovníkov* (rytierov, kniežat či statkárov), *klerikov* (mníchov, kňazov, biskupov) a *mešťanov* (kupcov, remeselníkov, členov cechových spoločenstiev) a najmä stavov medzi sebou. S tým sú však spojené nasledovné spoločenské javy, prípadne spoločenské zmeny: a) nerovnováha a nepomer ponuky a dopytu po pôde a vojenskej ochrane;²³ b) dezintegrácia majetku – ide v podstate aj o transformáciu v štrukturovaní ľudského spolužitia; c) vnútorné napätie v spoločnosti sa stalo hnacím motorom k opätovnému vyvolaniu centralizácie, ktoré ELIAS označil za konvergentné, t. j. dostredivé sily, a ktorých výsledkom sa stal proces absolutizácie moci [porovnaj LE GOFF 2002: 318].

Absolutizácia ako príklad centralizácie

Stredoveká spoločnosť bola na jednej strane nepochybne dynamickým systémom. Svedčia o tom spoločenské zmeny a procesy, ktoré sme zvýraznili vyššie, a ktoré postupovali

²¹ „Moc centrálnejšej autority v osobe nominálneho lénneho pána“ bola „slabá“ [Elias 2007: 69].

²² „Avšak práve každú individuálnu vôľu obmedzuje a determinuje to, čo predstavovalo nesmiernu silu feudálneho veku: *obyčaj* (...) Obyčaj znamená súhrn zvykov, ktoré vznikli z konkrétnych skutočností a čerpajú svoju moc z času, ktorý ich posväčuje (...) Týmto spôsobom sa veľmi rýchlo ustálili poddanské poplatky, a to povážlivo nejednotne v závislosti od jednotlivých panstiev“ [Pernoudová 2005: 64].

²³ Väčší dopyt po pôde zo strany bojovníkov a zároveň väčší dopyt po vojenskej ochrane zo strany nominálneho pána (knieža) – spôsobila ju väčšia závislosť pána od disponujúceho lénnika, ktorý sa dostal k pôde.

v smerovaní a vývoji ďalej – predovšetkým opätovný rozvoj delby práce, rozvoj pracovných nástrojov, rozvoj poľnohospodárskych technológií, „zvýšenie efektivity práce a výroby“ [le Goff 2002: 516] atď. Na strane druhej v stredovekej spoločnosti, resp. jej niektorých subsystémoch, identifikujeme špecifické fázy, počas ktorých „prebieha skôr zápas o udržanie, než o rozširovanie a pokrok“ [Elias 2007: 62], a v ktorých sa upevňovali a stabilizovali niektoré spoločenské inštitúcie, napríklad štát.

V postupnom nastoľovaní centralizovanej formy vlády (čo vyvrcholí v absolutizme) rozpoznávame *viac ako len náhodné udalosti* či víťazstvá určitých kráľov alebo kniežat nad jednotlivými stavmi stredovekej spoločnosti. Uplatnením sociologickej optiky, je proces tzv. neobmedzenosti vlády vyjadrením spoločenskej zmeny, a to i zmeny štruktúry západnej európskej stredovekej spoločnosti ako celku [porovnaj Elias 2007: 13]. Elias si uvedomil, že tu išlo o špecifický vývoji medziludských vzťahov, ktoré získavali čoraz intenzívnejšiu podobu zdržanlivosti v zmysle ovládania sa a/alebo umiernenosti v afektívnych prejavoch, čo pomenoval tzv. procesom „civilizácie správania“ [tamtiež: 14; porovnaj Cardini 1999: 99]. Vo svojich analýzach ďalej rozpoznal, že medzi procesom *civilizácie správania* a procesom *vytvárania hierarchického poriadku* neskorostredovekej spoločnosti, ktorej najvyššou ustanovitzňou, alebo inštitúciou je v užšom zmysle a) absolutistický vládca (štát) a v širšom význame b) celý kráľovský dvor, *existuje silná korelácia*. Proces premeny správania (civilizácia správania) tak podľa neho ovplyvnili vznik nového, tzv. spoločenského poriadku. Jacques le Goff zasa postrehol skutočnosť, že v priebehu 12.–16. storočia sa zmenila kráľovská moc „na moc ovládanú racionálnymi pravidlami“ – smerovala „k absolútnej moci“ a podrobila sa „dvom veľkým objavom 12. storočia: rozumu a prirodzenosti. Kráľ sa stal prirodzeným pánom a jeho vláda bola riadená rozumom“ [le Goff 2002: 318]. Avšak le Goff v súvislosti s pozíciou kráľa a usporiadaním stredovekej spoločnosti zdôrazňuje sociologicky dôležitý poznatok. V 12. storočí sa v teologických kruhoch objavila tzv. *organická teória* popisujúca stredovekú spoločnosť ako ľudské telo, pričom kráľ bol označovaný za jej hlavu [porovnaj tamtiež: 306]. V priebehu sporu medzi francúzskym kráľom Filipom IV. Pekným a pápežom Bonifácom VIII. nastala zmena v označení hlavy stredovekej spoločnosti: stúpenci pápeža za ňu označili práve pápeža a následne zástanci kráľa „prehlásili panovníka za srdce. Tvrdili, že tento orgán, produkujúci a regulujúci krv spoločnosti, má prevahu nad hlavou riadiacou iba nervový systém“ [tamtiež: 306]. Táto teória nesporne poukazuje na funkčnú dôležitosť, ktorá v stredovekom sociálnom myslení vystupuje do popredia a koreluje s predstavou harmónie, ekvilibria, jeho zachovania, rovnovážnym usporiadaním zložitého stredovekého systému a neustálym tlakom na harmonicky fungujúci spoločenský poriadok, ktorá sa v sociológii rozvinula do funkcionalistického prístupu.

Spoločnosť v období vrcholného stredoveku identifikujeme ako veľmi rozmanitú a vysoko diferencovanú spoločnosť, v ktorej sa na jednej strane prejavovala vysoká miera „ambivalencie záujmov najdôležitejších funkčných skupín“ a na druhej strane bol ich „spoločenský význam tak rovnomerne rozložený, že medzi nimi nedochádzalo k zásadnému kompromisu a ani k zásadnému zápasu o víťazstvo“ [Elias 2007: 179]. A práve v takejto situácii sa vytvorili podmienky pre centralizáciu moci, ktorú predstavuje mechanizmus absolutistického panovníka. Pre pochopenie tohto javu sa ako najvhodnejší *metodologický postup javí (z)identifikovať sieť závislostí*, prostredníctvom ktorých môžeme postupne pochopiť vygenerovanie jedinečnej a neopakovateľnej pozície panovníka v zmysle

jediného človeka. Figurácie²⁴ závislostí na druhých a teda orientácia na iných v tejto súvislosti odkrývajú nasledovný obraz spoločenskej reality:

1. V porovnaní so spoločnosťou ako celkom je vládca v podobe jedného človeka vždy tým slabším elementom.
2. Pozícia samovládca oslabuje, akonáhle je uprednostnená jedna zo sociálnych skupín, prípadne jeden zo stavov a tá (ten) získava a) novú prevahu a výhody na úkor iných, ale zároveň sa b) oslabí jej/jeho závislosť na „koordinátorovi a vrchnostenský charakter jeho funkcie sa nevyhnutne“ [*tamtiež*: 180] obmedzuje.
3. Rozloženiu síl najlepšie zodpovedá *príklad preťahovania lanom*, ktorým sa skôr získa akýsi schématický náčrt. Ak niektorá zo strán ťahá väčšou silou, ťahaná skupina vynaloží v protismere úsilie, aby nestratila svoju pozíciu. Zároveň sú však obe strany k sebe pripútané týmto lanom – *ambivalentným vzťahom*.²⁵ Špecificky nezávisle od oboch skupín alebo stavov existuje jedinec, ktorý už nielenže nepatrí do žiadnej z nich, ale napriek tomu sa zapája do ich vzťahu/konfliktu a pritom vždy dbá o to, aby sa pridal na stranu toho, alebo onoho, „aby sa samotné napätie neznižilo, aby žiadna z oboch strán nezískala zásadnú prevahu“ [*Elias* 2007: 182].
4. Pozícia budúceho centralistického panovníka sa nachádza v priestore „krížovej paľby sociálnych napätí“, disponuje však i značným manévrovacím potenciálom ovplyvňovania týchto napätí, výsledkom čoho je „získanie relatívne veľkého rozhodovacie priestoru“ nad nielen veľkou ale aj diferencovanou spoločnosťou [*tamtiež*: 183; *porovnaj le Goff* 2002: 309].

Pristavme sa podrobnejšie pri Eliasovom príklade preťahovania lanom ako svojrázneho obrazu vyjadrenia štruktúry stredovekej spoločnosti. Tento príklad považujeme za obzvlášť vhodný pre vystihnutie špecifického ambivalentného vzťahu medzi dvoma stavmi v 9.–10. storočí. Horizontálne vedenie tohto lana zároveň (ak aj nie úplne) kopíruje *bipolárny vzťah* medzi vrstvou slobodných, a to *klerikov a vojakov* [*porovnaj Cardini* 1999: 78]. Nižšie úrovne (poloslobodní, nevoľníci) označované aj ako masa [*porovnaj Hanus* 2000: 284] aj napriek produkcii obživy nie je možné spájať so zbraňou a modlitbou, respektíve ich považovať za slobodný stav a dať ich na tú istú úroveň. Napriamenie lana vyjadruje vzájomný antagonistický vzťah klerikov a vojakov,²⁶ z ktorého nemôžu utiecť, a ktorému určujúcu podobu dáva aj relatívne autonómna pozícia kráľa. Zámerné pôsobenie kráľa a jeho pripojenie sa ku tlaku duchovenstva nasmerované voči vojakom vyjadruje, že to boli oveľa častejšie duchovní, ktorí boli viac odkázaní na ochranu kráľa. Ich pozemky, opátstva, chrámy či iné ich stavby – osamelé a atakované – prestali byť nedotknuteľné [*porovnaj Duby*

²⁴ „Pretože sú ľudia od prírody a taktiež prostredníctvom sociálneho učenia, t. j. výchovy, socializácie a spoločensky navodených potrieb na seba navzájom viac či menej závislí, vyskytujú sa, ak to tak môžeme vyjadriť, iba v pluráli, iba vo figuráciách (...) Pojem figurácie bol zavedený, pretože jasnejšie a jednoznačnejšie než existujúce sociologické pojmové nástroje vyjadruje, že to, čo nazývame spoločnosťou, nie je ani abstrakciu od charakteristík bez spoločnosti existujúcich indivíduí, ani ‚systém‘ alebo ‚celok‘ mimo jednotlivca, ale skôr individuami vytváraná spleť vzájomných závislostí“ [*Elias* 2006a: 50]. Za účelom podrobnejších analýz pozri tiež [*Elias* 2006b: 126–131; *Šubrt* 1996].

²⁵ Ambivalentné sociálne vzťahy v diferencovanej spoločnosti spôsobujú, že napäté vzťahy „sa vybijajú v slede väčších a menších zápasov, ale žiadna strana nemôže nad druhou zvíťaziť alebo ju zničiť. Nemôžu sa spojiť, pretože každé posilnenie záujmov jednej strany ohrozuje sociálnu existenciu druhej. Nemôžu sa od seba vzdialiť, pretože ich sociálna pozícia je nezávislá“ [*Elias* 2007: 181].

²⁶ T. j. sebestačných majiteľov statkov.

2008: 132]. Obzvlášť pre mníchov a celé rehoľné spoločenstvá boli neustále útoky a bojové konflikty priveľkou záťažou, ktorá ich nevyhnutne odvádzala od ich hlavných funkcií.

Už Weber náhľadom z pozície kráľa explicitne indikoval a zdôrazňoval výnimočnosť kléru vzhľadom na jeho život v celibáte. Pokračujúc v rozvíjaní Weberovej idey môžeme celibát sociologicky vyjadriť ako indikátor tzv. nevystavovania sa *pokúšeniu za honbou mocenských statkov* [porovnaj Weber 1998b: 260], ktoré, naopak, snažili lénnici stoj čo stoj odovzdať svojim potomkom. Do tretice celibát tvoril zásadný rozdiel medzi klerikom a prijímateľom léna a stal sa znakom výlučnosti, tzn. „stavovskou kvalitou“ [tamtiež: 260]. Aj na základe tejto analýzy môžeme formulovať tvrdenie, že *cirkev, osobitne klérus, sa stala indikátorm centralizácie stredovekej spoločnosti* a figurácie – siete vzájomných interdependencií – poukazujú na špecifické podoby orientácií na druhých.

Tretí stav ako indikátor procesu štrukturálnej zmeny

Avšak napokon v čase, „kedy ku kráľovi začali prúdiť bohatšie mocenské prostriedky – ľudia a peniaze“ [Elias 2007: 190], došlo vo vzťahu kráľa a duchovenstva (kléru a mníšstvo) k podstatnej zmene, ktorá svedčí o nespornej dynamike stredovekej spoločnosti v období vrcholného stredoveku. V akom zmysle? Aron Gurevič upozornil na skutočnosť, že práve z kupca, zo síce výrazného, ale predsa len „druhoradého prvku prevažnej agrárnej spoločnosti“ [Gurevič 1999: 209; porovnaj Gurevič 1999: 211, 213] sa nakoniec postupne stal „tvorca nových vzťahov, ktoré podrývajú tradičné základy feudalizmu“ [tamtiež]. V 11. až 12. storočí²⁷ sa zastavila expanzia agrárneho hospodárstva stredovekej spoločnosti, ktorý bol ukotvený na blokovaní pôdy, raste obyvateľstva a jeho mobility [porovnaj le Goff 2002: 518; porovnaj Pernoudová 2005: 75]. Spoločnosť expandovala nielen do „šírky, ale do istej miery i smerom do vnútra. Diferencuje sa a zakladá nové bunky, vytvára nové orgány – mestá“ [Elias 2007: 52]. Následne vznikol trh a spolu s ním aj peniaze.²⁸

Aj Bloch zdôrazňuje, že to boli mestá, respektive mestské komunity, ktoré sa stali pravdepodobne tým „najcharakteristickejším rysom spoločenskej klímy stredovekého západu (...) Stredoveké mesto sa od antického²⁹ zásadne líšilo niekoľkými veľmi typickými znakmi. Bolo zreteľne viac obchodným a remeselníckym centrom, a taktiež sa oveľa zjavnejšie oddeľovalo od okolitých dedín, ktoré ale samozrejme potrebovalo“ [cit. podľa le Goff 2002: 379].

²⁷ „Jedenáste a dvanáste storočie je storočím zakladania miest, ponajprv v Itálii a smerom hlavných tepien rímskeho limesu, Provensálsko, Burgundsko, Íle de France, podľa tepny porýnskej“ [Hanus 2000: 142; porovnaj le Goff, 2002: 378–391].

²⁸ A ako ďalej zdôrazňuje Elias, práve peniaze, resp. ich používanie je v spoločnosti naviazané na stav hustoty obyvateľstva. Ak by teda z akéhokoľvek dôvodu klesol počet obyvateľov, tak sa vyprázdňuje trh, čo následne vedie ku skracovaniu reťazca „medzi tým, kto dobýva tovar z prírody, a tým, kto ho spotrebúva“ [Elias 2007: 41]. A peniaze sa stávajú zbytočnými. „Peniaze sú skutočne takmer akousi inkarnáciou spoločenského tkaniva, symbolom spleti výmenných aktov a ľudských reťazcov, do ktorých sa dostáva tovar na ceste od svojho prirodzeného stavu ku spotrebe. Sú nevyhnutné až vo chvíli, kedy sa vo vnútri zmenenej spoločnosti vytvárajú dlhšie reťazce, teda pri určitej hustote obyvateľstva, pri väčšom prepojení jednotlivých vrstiev spoločnosti a pri jej väčšej diferenciácii“ [Elias 2007: 52–53].

²⁹ Z koňa sa pomocou technického vynálezu – podkovy – stalo najvýznamnejšie ťažné zvierata pre vnútrozemskú prepravu. Tým sa zväčšil objem prepravovaného nákladu, predĺžili sa „trasy; objavujú sa vozy na kolesách, vydláždené cesty, s čím súvisí i nárast významu vodného mlyna (...) vypláca sa k nemu chodiť aj na väčšie vzdialenosti – uzavretý hospodársky dvor sa otvára“ [Elias 2007: 52]. Analýzovaním pomyselnej mapy v stredovekej spoločnosti vznikli miesta, ktoré sa stali križovatkou obchodných trás (sever–juh; východ–západ): stredoveké mestá „zatlačené“ hlboko do vnútrozemia.

To v sebe zahŕňalo nasledovné procesy: a) stredovekú urbanizáciu [porovnaj Rossiaud 1999: 124], b) formovanie mestských sídel – miest, v ktorých sa sústreďovali najrôznejšie bratstvá, gildy [porovnaj Logna-Pratová 2002: 605] ako aj špecifické stavovské organizácie – osobitne cechy. Toto svojrázne spoločenstvo bolo usporiadané tak vertikálne ako aj horizontálne, pričom to prvé nadobúdalo čoraz väčšiu dôležitosť – najmä vo význame sociálne právnom. Išlo o tri nasledovné „spoločenské stupne: majstrov, učeníkov a paholkov“ [le Goff 2002: 519]. Ďalej c) proces rozvoja delby práce; d) komercializáciu [porovnaj Monnet 2002: 324] a e) monetarizáciu. Stredoveké mesto sa (napokon) stalo potenciálom, ak si uvedomíme, že relatívne na malom priestore sa dynamicky rozvíjalo početne rastúce mestské spoločenstvo „uprostred rozľahlého takmer neobývaného územia“ [le Goff 2002: 381].

Avšak značná časť rytierskych statkárov z týchto procesov profitovala len v minimálnej miere, no niekoľkí pozemkoví vlastníci naopak veľmi významným spôsobom [porovnaj Elias 2007: 73]. Ak hlavným prostriedkom toho času pre ich živobytie bolo získavanie výnosov zo statkov, za určitých podmienok mohlo knieža využiť právo o požiadanie peňažných dávok, ktoré mu boli poskytnuté 1. pri vojenskom ťažení, 2. pri vydaji jeho dcéry, 3. pri pasovaní syna za rytiera a napokon 4. v prípade vojenského zajatia vo forme výkupného – ide o tzv. „výpomoc pre štyri prípady“ [Elias 2007: 212]. Požadovanie inej formy peňažnej výpomoci sa považovalo za špecifickú formu lúpeže či vydierania [porovnaj Bourdieu 1998: 77]. Koniec 12. a začiatok 13. storočia sa ale stalo obdobím, v ktorom sa objavila nová forma získavania peňazí. Išlo o využívanie peňažných služieb od mestského stavu, prostredníctvom ktorých sa mešťania vyviazali z vojenskej služby, poskytnutím jej náhrady – peňazí, a ktoré sa čoraz častejšie začali využívať kniežatami za účelom obstarania platených vojenských služieb až dochádza k ich komercializácii a inštitucionalizácii. Stav kupcov sa tak pričínil o dynamický proces zmeny zdokonaľovania peňažných služieb a ich hierarchizáciu, čím prispel „k lepšiemu zapojeniu hospodárstva do politického života“ [Monnet 2002: 329; porovnaj Duby 2008: 338–339]. Mimo chodom, v spoločnosti toho času sa na jednej strane začína objavovať rôznorodosť záujmov pozícií kráľa a kléru, ktorá neskôr prechádzala do nesúladu a napokon vyústila až do antagonizmu. V stredovekej spoločnosti sa na strane druhej postupujúce procesy komercializácie a monetarizácie viažu s procesom zmeny spoločenskej prestíže. Následne sa čoraz zjavnejšie presúvala spoločenská prestíž zo stavu duchovenstva na nový vyprofilovaný slobodný stav, mešťanov, to znamená, že kupci v žiadnom prípade nestáli na „okraji“ spoločnosti. Indikátorom pre sledovanie procesu centralizácie je už teda tretí stav a na jednom konci pomysleného lana nastáva výmena – oproti vojakom sa preskupili mešťania a vytlačili duchovenstvo (to sa však nikdy úplne nevytratí), pričom ambivalentný vzťah sa už začína formovať medzi vojenskými šľachticmi³⁰ a kupcami. Spolu s Monnetom by sme sa mohli vyjadriť aj v tom zmysle, že „postavenie a aktivity kupcov sa tak vyvíjali v súlade s ukazovateľmi zmien, ktoré postihovali celé spektrum spoločnosti (...) vplyvom uvoľňujúcej sa finančnej a obchodnej praxe a vznikom monopolu a trhu“ [Monnet 2002: 330]. Zároveň sa do tohto vzťahu zapája i kráľ, ktorý striedavo pomáhal zatláčať vždy jednu zo strán a jeho pozícia čoraz zreteľnejšie poukazuje na zväčšujúcu sa závislosť oboch strán lana – stavov – na jeho ústrednej koordinácii.

³⁰ „Zmenil sa obraz sociologický. Samovláda rodovej šľachty, ktorá svoje vedúce miesto na vrcholci kresťanskej society pokladala za Bohom navždy ustanovenú samozrejmosť, bola pre ďalší spoločenských dejateľov, ktorých vyzvala, výzvou, čiže provokáciou“ [Hanus 2000: 142].

Trvá dlhšiu dobu, než si králi „všimnú, že vytvorenie tretieho stavu znamená v štruktúre spoločnosti značné zvýšenie ich vlastných šancí. Potom ale s veľkou dôslednosťou podporujú záujmy tohto tretieho stavu, pokiaľ to zodpovedá ich vlastným záujmom. Podporujú predovšetkým zdaniteľný finančný potenciál buržoázie (...) z časti uvedomele, z časti podvedome sa obe sociálne pozície striedavo podporujú v raste, ale aj ich vzťahy sú a vždy zostanú ambivalentné“ [Elias 2007: 191]. Mimochodom, mestské aglomerácie sa na sklonku vrcholného stredoveku stali na jednej strane diferencovaným útvarom s obsažnou štruktúrou. Najvyššou vrstvou bola tzv. *privilegovaná horná vrstva* a Elias ju (dokonca) označil za tzv. *vlastnú buržoáziu* [porovnaj *tamtiež*: 216], ktorá disponovala monopolnou mocou nad mestskými úradmi a financiami. Nasledovala stredná vrstva, t. j. *drobní mešťania*, ďalej *remeselníci a kvázi živnostníci* a špecifická *masa* pozostávajúca z „tovarišov a robotníkov, ľudu“ [tamtiež: 216; porovnaj *Rossiaud* 1999: 124]. V tejto súvislosti spomeňme iný dynamický aspekt tretieho stavu, na ktorý v rámci slovenskej sociológie upozornil Ladislav Hanus. Podľa neho sa do značnej miery veľmi intenzívne podieľal na vzniku tzv. nových „spirituálnych hnutí“ [Hanus 2000: 287; porovnaj *Rossiaud* 1999: 141–145] v súvislosti s herézami. Za centrá ich vzniku označil práve tzv. „proletárske predmestia vo Florencii, Miláne, Lyone (...) Hnutia šírili najviac pohyblivé existencie kupcov a potulných hercov. No najväčším vehiklom heretických ideí boli katedrálne stavebné hute. Tvorili pevne organizované bratstvo, ktoré sa pohybovalo po celom priestore európskom od Talie, južného Francúzska, najmä po putovnej tepne Rýne, do Bazileja, Paríža, Kolína, Belgicka i Škandinávie. Kamenári boli propagátormi nových myšlienkových prúdov“ [Hanus 2000: 287].

Na strane druhej je dôležité zdôrazniť, že hlavným nástrojom pôsobenia tretieho stavu sa stali peniaze a tie konkurovali vlastníctvu pôdy a pozemkovému majetku naviazanému na kráľom vyplácaných dôchodkov, zvyšovali prestíž ich vlastníkov a ich vlastníctvo umožňovalo zmenu pozícií v štruktúre stredovekej spoločnosti, zväčšili závislosť medzi kráľovským rodom a tretím slobodným stavom a súčasne sa stali jej vyjadrením v zmysle tzv. funkčnej závislosti.³¹

Za jeden z príkladov príklonu kráľa k meštianskemu stavu a jeho čiastočného favorizovania možno považovať udelenie špecifických práv pre nové aglomerácie – mestá, a to tzv. mestské práva [porovnaj *le Goff* 2002: 381]. Môžeme sa dokonca vyjadriť ešte v tom zmysle, že tretí stav, mešťania, osobitne kupci, získaval dôležitú pozíciu taktiež ako zásobovateľ tovarom, službami a správami na panovníckom dvore [porovnaj *Monnet* 2002: 322]. Avšak ani príklad udelenia mestských práv sám o sebe neznamená, ak by sme pokračovali v pripodobnení stredovekej spoločnosti obrazu preťahovania lanom, absolútne spoluzatlačenie vojensko-šľachtického stavu výlučným vzájomným spojenectvom kráľa a mestského spoločenstva.³² Okrem toho nám však analýza predsa len napomáha rozpoznať spoločenské

³¹ Peniaze nám zároveň napomáhajú sledovať vzostupnú a zostupnú mobilitu v stredovekom stratifikačnom systéme a považujeme ich taktiež za indikátor bohatstva, rovnako tak za indikátor pre vyjadrenie nových vzťahov a spoločenských funkcií. Figúrácia previazanosti medzi pozíciou kráľa a tretím stavom vypovedá o snahe udržať ich sociálnu silu približne v rovnováhe [pozri *Elias* 2007: 181].

³² V podstate treba zdôrazniť, že všetky tri stavy disponovali špecifickou mierou autonómnosti. Každý z troch stavov – „rytier, mešťan i klérus – žil pri všetkých kontrastoch spočiatku ešte oveľa výraznejšie sám pre seba vo vlastnom okrsku. Rôzne stavy sa ešte nestávajú tak často a bezprostredne konkurentmi v boji o tie isté spoločenské šance a najvyššie meštianske skupiny ešte zďaleka nie sú tak silné, aby mohli upierať vojenskej šľachte jej sociálnu nadradenosť“ [Elias 2007: 192].

záujmy, sily a dispozície každého zo stavov, osobitne z vojenských feudálnych šľachticov vyčleňujúcich sa kráľovských rodov.

Ak na kupcov nahliadame ako na špecifickú skupinu, ktorej existencia a fungovanie bola založená na obchodoch a výnosoch, na zisku a strate niektorých, tak sa nám do popredia „pretláča“ aj idea, že kupci vedeli „ťažiť z rozvoja služieb v stredovekom štáte, ktorý ešte nie je úplne stabilizovaný, ale ktorý čím ďalej citlivejšie reaguje na hospodársku realitu“ [Monnet 2002: 329]. Nevyhnutnosť brániť územie si nespochybniteľne vyžadovala neustály tok peňazí. Z tohto dôvodu sa čoraz častejšie začali vyžadovať pravidelné peňažné dávky, máme namysli najmä mestské inštitúcie odvodov, ktoré prispeli k inštitucionalizácii daní. Koncom 12. storočia sa napokon vyvinuli až do podoby daňového systému a tie zasa silno korelujú s inštitucionalizáciou kráľovských dvorov alebo dvorov panovníkov. Feudálny systém bol síce postavený na odovzdávaní dávok, ale len od vazalov, „ktorí ich mohli zasa ukladať svojim vlastným ľuďom“, avšak „dynastický štát ich vyberal priamo od všetkých subjektov“ [Elias 2007: 76]. Ak sa však požadovanie inej formy peňažnej výpomoci ako tzv. „výpomoci za účelom štyroch služieb“³³ považovalo zo začiatku za akúsi formu lúpeže,³⁴ stáva sa proces monopolizácie daní do značnej miery problematický – proti zavádzaniu daní sa zo strany vojenskej šľachty či mešťanov spustilo tzv. hnutie odporu.³⁵ Realizovaná analýza nám poskytuje hlavne poznatky o tom, že vo vývoji stredovekej spoločnosti v podstate nastala zmena: „pozemkový majetok vojenských rodín, ich dispozičná moc nad určenou pôdou a jej nárok na naturálne dávky alebo služby rôzneho druhu od ľudí, ktorí na tejto pôde žijú, sa s postupujúcou delbou funkcií a v priebehu mnohých vylučovacích a konkurenčných bojov mení v centralizovanú dispozičnú moc nad vojenskými mocenskými prostriedkami a pravidelnými peňažnými odvodmi alebo daňami na oveľa väčšom území“ [Elias 2007: 207; porovnaj Duby 2008: 337–342].

Pierre Bourdieu v súvislosti s Eliasovou teóriou *civilizačného procesu* rozpoznal, že jednou zo základných dimenzií *civilizácie* sa stalo práve formovanie mocenského centra, tzn. proces formovania štátu, ako aj požiadavka nastolenia a udržiavania poriadku [porovnaj Bourdieu 1998: 75]. Bourdieu však zdôraznil i ďalšiu skutočnosť: Elias „vyvodením všetkých implikácií z weberovskej analýzy“³⁶ ukázal, že štát si svoj monopol na násilí

³³ Proces transformácie tzv. „výpomoci pre štyri prípady“ do podoby relatívne stabilných peňažných odvodov Norbert Elias časovo odhaduje rokom 1327 a ich zintenzívnenie dáva do súvislosti s rokom 1337. S rokom 1341 už spája používanie pojmu daň [daň z predaja soli] a vyjadruje sa už o procese formovania monopolného daňového systému. Ten sa napokon stal nielen statusovým symbolom vyjadrujúcim výnimočnosť a odlišnosť kráľovského rodu od ostatných skupín, ale aj prostriedkom oprávňujúcim odlišných vládnúť [porovnaj Bourdieu 1998: 29].

³⁴ Ako sme sa o tom zmienili už vyššie.

³⁵ To okrem iného charakterizuje práve neskorostredovekú spoločnosť. Ako poznamenáva R. Pernoudová, „mestá stratili nezávislosť, a to práve vo chvíli (medzi poslednými rokmi 13. storočia a koncom 14. storočia), keď sa oslabovala kvázinezávislosť šľachtických panstiev“ [Pernoudová 2005: 75].

³⁶ Záujem o štruktúru a dynamiku authority, moci, resp. ako adekvátne chápať pojem *moderný štát* a proces jeho vzniku, sa stal jedným z kľúčových problémov v *historickej sociológii* [porovnaj Axtmann, 2000: 105]. V úsilí popísať tento proces sa však stalo sporným „zostavovanie a výklad transformácie niekoľkonásobného prekrývania a (roz)delenia authority a štruktúr stredovekého politického zriadenia do „moderného“ usporiadania (štruktúry) politických inštitúcií vo vnútri jasne demarkačného územia, ktoré je na jednej strane charakteristické monopolom legitimizačného použitia moci v rukách štátu a jeho administratívy; na druhej strane ho charakterizuje homogenizácia subjektov, prostredníctvom ktorej má každý (z týchto subjektov) rovnaké práva a povinnosti“ [Axtmann 2000: 105]. Predovšetkým Weberov inštitucionálny prístup k politike spolu s obnovením záujmu o jeho makrosociológiu sa stal inšpirujúcim najmä pre súčasných stúpcov historickej sociológie ako napríklad M. Manna, A. Giddensa, Ch. Tillyho, E. Gellnera, J. Halla a ostatných [porovnaj *tamtiež*: 105].

mohol zaistiť len tým, že nástroje fyzického násillia a právo ich uplatňovať odobral svojim domácim konkurentom“ [tamtiež: 76] – iným kniežatám. Takýmto spôsobom si kráľovský rod vytvoril priestor pre použitie fyzickej sily dvoma smermi: dovnútra (zvýšením a zosilnením závislosti a podriadenosti ostatných vrstiev) a navonok (vytvorenie a použitie silnej armády voči ostatným kniežatám – vojenskej šľachte). Monopolný systém daní teda vykazuje silnú koreláciu s vedením vojen a s nevyhnutnou požiadavkou permanentných vojenských výdavkov. Takto sa stáva zjavným, že „v súboji záujmov rôznych sociálnych funkcií sa (...) vytvára ona forma organizácie spoločnosti, ktorú nazývame ‚štát‘. Daňový monopol je spoločne s monopolom fyzického násillia chrbticou tejto formy organizácie“ [Elias 2007: 225]. V tejto súvislosti by sme mohli poukázať na známy výrok Ch. Tillyho, že „vojna tvorí štáty a štáty robia vojnu“ [cit. podľa Axtmann 2000: 106].

Formovanie dvorskej spoločnosti a úpadok fenoménu rytierstva

Týmto sa dostávame k špecifickej problematike – rytierov. Rytierov by sme mohli sociologicky definovať ako „profesnú skupinu elitných bojovníkov používajúcich (...) meč“ [Flori 2002: 598] riadiacich sa prísnyimi zásadami, *profesiovou etikou* [porovnaj DUBY 2001: 232], ale zároveň i v zmysle inštitúcie [porovnaj DUBY 2008: 307]. Ak však na rytierstvo nazeráme aj z iného hľadiska, do popredia vystupuje ponímanie vo význame „vykonávania smelých rytierskych činov“ [tamtiež: 588]. V kontexte stavu rytierov a fenoménu rytierstva tak z pohľadu sociológie ide nielen o jeho vojenské ponímanie a vojenský význam. Ide aj o spoločenský aspekt – stav rytierov je „stále viac viazaný na aristokraciu“ [tamtiež] a ako profesná skupina sú pod čoraz väčšou kontrolou tak kráľov alebo kniežat.

Avšak v 10. až 12. storočí začal byť rytiersky stav a poriadok spájaný aj s cirkvou. Ako nás svojim dielom upozorňuje F. Cardini, v stredovekej spoločnosti sa prostredníctvom reformy pápeža Gregor VII. odohrala zmena ohľadom významu pojmu *vojak*: nastalo posunutie jeho samotného obsahu. Tento pápež prostredníctvom celej svojej reformy cirkvi akcentoval a vyzdvihoval obraz tzv. duchovného vojaka – asketického bojovníka.³⁷ Ten je ochotný nielen žiť duchovným životom, ale vo svojej službe používa predovšetkým meč a stáva sa tzv. *miles Christi*³⁸ [porovnaj Cardini 1999: 73], t. j. rytierom obetujúcim to posledné, čo môže ponúknuť: vlastný život v záujme obrany slabších, prípadne marginalizovaných. Vzhľadom na to, že v 11. storočí stredoveká spoločnosť narušuje tak geografickú ako aj susedskú izoláciu a prechádza tzv. expanzívnym procesom smerom na blízky východ, *miles Christi* sa modifikuje v dimenzii rytier-laika a transformuje sa do podoby *nábožensko-rytierskeho rádu* alebo až dokonca *nábožensko-vojenského rádu* [porovnaj Cardini 1999: 78], a to najmä v podobe rádu templárov alebo johanitov,³⁹ Rádu nemeckých rytierov alebo Rytierov božieho hrobu. Naším zámerom však nie je hľadať či dokonca poskytnúť odpovede na otázku ohľadom pôvodu prípadne autentickosti myšlienky a ide-

³⁷ Takýto bojovník, resp. rytier, prekračuje výkon roly mnícha alebo rehoľníka, pretože sa nezameriava len na modlitbu, prácu, meditáciu – duchovný boj. Naopak, jeho náplňou práce sa začína stávať práve boj fyzický, čomu na jednej strane zodpovedá používanie novej zbrane – meča – a na strane druhej sa vlastne zdôrazňuje idea obety vlastného života a nielen rozmer trápenia, prípadne súženia (*iba*) v duchovnom zápase s diablom.

³⁸ „(...) prísnejšia ‚rytierska‘ etika vo vlastnom zmysle slova sa však rodí z cirkevných kánonov mierových koncilov: je založená na službe cirkvi a na ochranu slabých (pauperes), dovedenej až k sebaobetovaniu“ [Cardini 1999: 72].

³⁹ Za účelom podrobnejších analýz pozri diela [Cardini 1999: 78–99; Flori, 2002: 249–262, 588–598].

álu rytierstva. Vlastne sa hodláme v krátkosti sústrediť na tzv. rytierske cnosti, ich kódex, slovami Cardiniho na „systém vojnových cností, založených na ideále ochrany slabých a na mučeníctve pre vieru, ktorý bolo možné postaviť proti systému starých hodnôt založených na odvahe a profesionálnej súdržnosti skupiny zasvätených“ [tamtiež: 75; porovnaj *Duby* 2008: 312]. Podľa neho sa bázou pre zrodenie takéhoto kódexu cností stala modifikácia starej feudálnej militarnej etiky, pričom piliermi rytierskych cností sa stali *odvaha, múdrosť, obozretnosť, skúsenosť i prezieravosť* [porovnaj Cardini 1999: 75]. Prostredníctvom rytierskeho kódexu dochádza napokon i k fenoménu prežitia slabších za cenu obetovania života práve tých silnejších – fyzicky ako aj duchovne, dokonalejší rytier sa objavuje len v spoločenstve fyzicky silných a múdrych⁴⁰ [porovnaj tamtiež]. V podstate sa môžeme vyjadriť aj v tom zmysle, že vyšší status má skupina – jednotlivec, t. j. rytier je v zmysle takticko-strategických vojenských praktík (vo význame analógie) obetovaný pre vyšší záujem skupiny – cirkvi. Cardini dokonca použil pojem „esprit de corps“⁴¹ [tamtiež: 75], ktorý poníma ako ducha skupiny, ako vedomie skupiny alebo dotretice ako tzv. *spojeneckú lásku*: tú najvernejšie zobrazuje obraz dvoch templárov jazdiacich na jednom spoločnom koňovi [porovnaj tamtiež] a k cnostiam poslušnosti, čistoty a chudoby sa pripája nová cnosť, a to účasť v boji. Ako vyplýva z odbornej literatúry, „náboženský aspekt je síce v rytierskej ideológii prítomný, tvorí však len jednu z jej mnohých premenlivých tvári“ [Flori 2002: 588].

14. storočie sa stalo storočím, ktorým začalo obdobie nástupu strelných zbraní [porovnaj Cardini 1999: 97–98; porovnaj Flori 2002: 588] a nastala určitá kríza rytierskej kultúry a s ňou sa objavujúci proces vytrácania sa rytierskych cností. V charakterizovanom kontexte spoločenskej zmeny je však možné rozpoznať aj iný spoločenský proces, ktorý sa týka štruktúry stredovekej spoločnosti – rytieri sa transformujú do novej vrstvy dvoranov [porovnaj Elias 2007: 226]. Veľmi dôležitou sa stala ich funkcia, ktorá sa však netýkala deľby práce. Táto *šľachta* začala tvoriť jadro vlády samotného kráľa, pretože mu umožňovala „aby sa dištancoval od mešťanstva“⁴² [tamtiež: 226]. V pomyselnom obraze preťahovania lanom sa kráľ postavil na stranu dvorskej šachty a konal tak predovšetkým z toho dôvodu, že mu (okrem iného) poskytovala „možnosť istého druhu plánovitého rozdeľovania zemských príjmov“ [tamtiež: 227], ktorá je daná ich monopolizáciou.

Záver

Čo má však spoločné formovanie politickej inštitúcie – štátu – ako aj dvorskej spoločnosti a *civilíté s procesom civilizácie*, a čo má s týmto procesom spoločné *monopolizácia a centralizácia odvodov a fyzického násillia*? Cardini na to čiastočne odpovedá spôsobom, že práve *rytierske inštitúcie a rytierska kultúra* sa z časti ukázali byť dôležité v zmysle hnacej „sily procesu ozrejmovania a uvedomovania si samého seba; procesu, ktorý Norbert Elias označil ako proces civilizácie. A to je prínos natoľko dôležitý, že ho nemôžeme ignorovať a v žiadnom prípade sa ho ani my, obyvatelia moderného sveta nesmieme vzdať“ [Cardini 1999: 99; porovnaj Elias 2006b: 39–40]. V nastolenom referenčnom rámci otázky

⁴⁰ Rytier je zároveň telesne silný ako aj duchovne chrabrý.

⁴¹ Tento pojem do odbornej literatúry zavádza Ibn Chaldun vo svojom diele *Úvod do dejín*, a preto za účelom podrobnejších analýz pozri bližšie jeho dielo: Chaldun Ibn, Bratislava: Tatran 1990.

⁴² Rovnako však mu mešťactvo umožňovalo „držať si odstup od šľachty“ [Elias 2007: 226].

považujeme za dôležité poukázať na skutočnosť, že najdôležitejšia funkcia civilizácie správania,⁴³ tzv. štýlotvorná funkcia, o ktorú sa v predchádzajúcich fázach vývoja na základe „sociálnych silových pomerov“ [Elias 2007: 14] kniežatá delili tak s cirkvou prípadne mestami alebo s vazalskými či rytierskymi dvormi roztrúsenými po celej západnej stredovekej spoločnosti [porovnaj tamtiež: 14], sa v procese zmien sústredila do kráľovských centier, t. j. dvorov stredovekého Západu. Práve tu sa začala formovať originálna a špecifická *gens de la Cour*, „society“, ako ju tak nazval a označil Elias, *dvorská spoločnosť*, ktorú charakterizovali tie isté mravy, zvyky, tie isté maniere, rovnaký životný štýl, rovnaké spôsoby [porovnaj Guené 2002: 139], správanie, rovnaký vkus, ako aj reč, *habitus*, neskôr prepracovaný(ch) až do dvorských etikiet a ceremoniarov. V neposlednom rade to explicitne vypovedá o formovaní sa dvorskej skupinovej identity. Elias zdôrazňuje, že určujúce procesy premeny správania sa vyvinuli práve vo vtedajšej najsilnejšej a najbohatšej krajine, a teda „určujúca dvorská spoločnosť sa vytvorila vo Francúzsku“ [Elias 2007: 15].

Zo sociologického hľadiska je zaujímavé, že z Paríža, z centra dvorskej spoločnosti, sa začali utvárať analogické formy ľudských vzťahov. Išlo o podobné sociálne formácie pozostávajúce z „ľudí, ktorí vedú reprezentovať, a ktorí zároveň dokážu v jemných odstienoch vzájomného styku, v spôsobe pozdravu a voľbe slovných výrazov presne vymedziť svoj vzťah ku komukolvek smerom hore, alebo naopak smerom dole“, a teda z „ľudí s ‚distinction‘ a ‚Zivilität‘“ [tamtiež: 15; porovnaj Elias 2006b], pričom sa takéto ľudia – disponujúci s „distinction“ a „Zivilität“ – sformovali do tzv. hornej vrstvy stredovekej absolutisticko-dvorskej spoločnosti. „S prijatím francúzskej etikety a parížskeho ceremoniálu získavali ostatní panovníci zároveň žiaduce nástroje k vyjadreniu svojej dôstojnosti, k zviditeľneniu hierarchie spoločnosti a k tomu, aby všetci ostatní, predovšetkým samotná dvorská šľachta, pocítili vlastnú závislosť“ [Elias 2007: 15].

V nastolenom kontexte môžeme sociologicky identifikovať špecifický proces, a to presun spoločenskej prestíže z rytierov na dvoranov, pretože v 11. a 12. storočí nastalo vyčerpanie naturálneho hospodárstva: obzvlášť jeho agrárneho sektoru. S postupujúcou delbou práce, narastajúcou monetarizáciou, pri ktorých Elias upozorňuje na ich pomalý postup a zmenu, sa spája i postupne sa odohrávajúci proces zmeny pudového života a správania rytierov. Vo väčšine prípadov *rytieri* neboli svojim pudovým správaním a konaním priamo naviazaní na peňažné reťazce – ich hlavným nástrojom obživy tak neboli peniaze, ale *meč*, od používania ktorého boli závislí [porovnaj DUBY 2008: 312]. V prežívaní svojich afektov boli pomerne otvorení a „v ich pozícií ich takmer nič nenúti, aby si sami ukladali akési obmedzenie, výchova v nich takmer nevypestovala to, čo možno nazvať prísny a stabilným nad-ja, teda funkciu cudzích tlakov a vonkajších závislostí pretvorených na tlaky vnútorné“ [Elias 2007: 75]. Odborná literatúra, ktorú akcentoval Elias, sa zhoduje v tom, že v 11. a 12. storočí je možné identifikovať tri formy rytierstva [porovnaj tamtiež: 79]: a) menší rytieri disponujúci menšími pozemkami alebo statkami, b) bohatí rytieri – teritoriálni páni a napokon c) rytieri bez pôdy vstupujúci do služieb iných pánov – rytierov, pre ktorých sa stáva reálnou i cesta obživy v podobe „spevu a poézie v službe veľkého pána jeho vznešenej pani“⁴⁴ [tamtiež: 79]. Avšak na konci stredoveku v kontexte vývoja

⁴³ Za významný príklad formovanie civilizovaného správania možno v období raného stredoveku považovať *Regulu* Benedikta z Nursie.

⁴⁴ Za účelom podrobnejších analýz pozri podrobnejšie state venované minnesängu [Elias 2007: 75–106].

politickej moci naberá na dôležitosti a primárnosti predovšetkým sociálna inštitúcia kráľa spolu s dvorskou spoločnosťou. Spoločnosť vrcholného stredoveku, ale najmä neskorého stredoveku, osobitne charakterizovala zmena v jej stratifikácii. Pozícia rytierov a bojovníkov ako najvyššej vrstvy a elity oslaba, a postupne ju nahrádzala „pacifikovaná horná vrstva dvoranov“ [Elias 2007: 17], do ktorej bol vťahovaný aj väčší počet rytierov [porovnaj tamtiež]. Výrazne prítomným javom v spoločnosti sa na jednej strane stalo oslabenie spolurozhodovacieho práva stavovských útvarov a na strane druhej čoraz zjavnejšie posilnenie neobmedzeného úradu francúzskeho panovníka. Napriek tejto skutočnosti Elias odkrýva nielen v samotnom pojme „civilizácia“, ale v celom jej procese dôležitosť fenoménu stredovekého rytierstva a rímsko-latinskej viery – kresťanstva vôbec, aj keď iba zdanlivo v podobe akejsi ozveny. Oba javy autor považuje za realitu vypovedajúcu o určitom štádiu západných spoločností, ktorých prítomnosť je v nich badateľná i v súčasnosti.⁴⁵ V súvislosti s nastolenou problematikou nás zaujal i názor Parsonsa, podľa ktorého „(...) hlavné organizačné vzory spoločností typu, ktorý je oprávnené považovaný za moderný“, majú „spoločný pôvod v spoločnostiach západnej Európy vzniknutých zo stredovekého základu, vytvoreného po zániku západnej Rímskej ríše“ [Parsons 1971: 22].

Literatúra

- Arendtová, Hannah [2007]. *Vita activa neboli o činném živote*. Praha: OIKOYMENH.
- Augustin Aurélius [1948b]. *Boží štát. II. zväzok*. Trnava: Spolok sv. Vojtecha v Trnave.
- Axtmann, Roland [2000]. The Contribution of Elias to the Debate on State Formation in Historical Sociology. In: Treibelová, Annette. – Kuzmics, Helmut. – Blomert, Reinhard (ed.). *Zivilisationstheorie in der Bilanz. Beiträge zum 100. Geburtstag von Norbert Elias*. Opladen: Leske und Budrich, s. 105–118.
- Benedikt z Nursie [1997]. *Regula*. Banská Bystrica: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského.
- Bloch, Marc [2003]. *Feodálneho občestvo*. Moskva: Izdatelstvo im. Sabašnikovych.
- Bloch, Marc [2004]. *Kráľové divotvúrci*. Praha: Argo.
- Bourdieu, Pierre [1998]. *Teorie jednání*. Praha: Nakladatelství Univerzity Karlovy.
- Cardini, Franco [1999]. Válečník a rytíř. In: Le Goff, Jacques (ed.). *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, s. 69–100.
- de Coulanges, Fustel [1998]. *Antická obec*. Praha: Sofis.
- Duby, Georges [2001]. *Rytíř, žena kněz. Manželství ve Francii v době feudalismu*. Praha: Garamond.
- Duby, Georges [2008]. *Tři řády. Aneb představy feudalismu*. Praha: Argo.
- Elias, Norbert [2006a]. *O procesu civilizace I. Sociogenetické a psychogenetické studie. Proměny chování světských horních vrstev na Západě*. Praha: Argo.

⁴⁵ S vývojom civilizácie sa nesporne viaže konkrétna podoba spoločensky primeraného správania, a to najmä v rovine utvorených a definovaných pravidiel alebo štandardov týkajúcich sa napríklad stolovania a hygienických návykov, ako je napríklad pojedanie mäsa, používanie vidličky, uchopenie noža, plvania, používania vreckovky apod. [porovnaj Elias 2007: 130–131] tak, ako na to upozorňuje Elias. Dôležitosť týchto príkladov podľa nás spočíva v tom, že neodkazujú na individuálny prejav jednotlivca. Naopak, ich význam spočíva v zobrazovaní a vyjadrovaní toho, čo je pre túto spoločnosť typické, bežné alebo čo je spoločenským štandardom. Pri porovnaní stredovekej spoločnosti so spoločnosťou modernou, Elias upozorňuje na skutočnosť, že tá stredoveká vykazovala obmedzenejšiu mieru štruktúrovanosti [porovnaj Elias 2006a: 189], a tak bolo možné z určitého centra rozšíriť konkrétny model správania na celú spoločnosť. Ono spoločensky primerané správanie jedného stavu však bolo v porovnaní s iným stavom úplne odlišné. Najzjavnejšie tento fakt vystupuje do popredia napríklad pri komparácií spôsobov a štandardov správania mníchov so svetskou aristokraciou – v kláštoroch sa napríklad pojedanie mäsa považovalo za neprimerané, až sa presadilo jeho asketické zriekavanie sa: sklon k jeho pojedaniu sa považoval za obžerstvo. Naopak, vo vrstve svetskej aristokracie sa jeho konzumácia považovala za viac ako nevyhnutnú.

- Elias, Norbert [2007]. *O procesu civilizace II*. Praha: Argo.
- Elias, Norbert [2006b]. *Spoločnosť individuí. Náčrt teórie civilizácie*. Bratislava: Kaligram.
- Flori, Jean [2002]. Rytířstvo. In. Le Goff, Jacques (ed.). *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad, s. 588–599.
- Guardini, Romano [1992]. *Konec novověku. Pokus o orientaci*. Praha: Vyšehrad.
- Guenée, Bernard [2002]. Dvor. In. Le Goff, Jacques (ed.). *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad, s. 136–144.
- Gurevič, Aron. J. [2002]. Jedinec. In. Le Goff, Jacques (ed.). *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad, s. 241–247.
- Gurevič, Aron. J. [1978]. *Kategorie středověké kultury*. Praha: Mladá fronta.
- Gurevič, Aron. J. [1999]. Měšťan a život ve městě. In. Le Goff, Jacques (ed.). *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, s. 123–156.
- Hanus, Ladislav [2000]. *Pokostantínska Cirkev*. Bratislava: Lúč.
- Huizinga, Johan [1950]. *The Waning of The Middle Ages*. London: Edward Arnold & Co.
- Iogna-Pratová, Dominique [2002]. Řád a stavy. In. Le Goff, Jacques (ed.). *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad, s. 599–610.
- Le Goff, Jacques (ed.) [2002]. *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad.
- Le Goff, Jacques [1999]. Středověký člověk. In. Le Goff, Jacques (ed.). *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, s. 9–38.
- Le Goff, Jacques [2005]. *Za jiný středověk*. Praha: Argo.
- Little, Lester. K. [2002]. Mniši a řeholníci. In. Le Goff, Jacques (ed.). *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad, s. 392–403.
- Miccoli, Giovanni [1999]. Mniši. In. Le Goff, Jacques (ed.). *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, s. 39–68.
- Monnet, Pierre [2002]. Kupci. In. Le Goff, Jacques (ed.). *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad, s. 321–331.
- Parsons, Talcott [1971]. *Společnosti. Vývojové a srovnávací hodnocení*. Praha: Svoboda.
- Pernoudová, Régine [2005]. *Mýty a fakty. Bodka za středověkom*. Bratislava: LÚČ.
- Regula Benedicti [1998]. *Řehole Benediktova*. Praha: Benediktinské arcipopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty.
- Popelková, Ingrid [2009]. *Fachsprache der Geschichte aus der Sicht der Morphologie, syntax und Lexikologie*. Trnava: RegionMedia.
- Rossiaud, Jacques [1999]. Měšťan a život ve městě. In. Le Goff, Jacques (ed.). *Středověký člověk a jeho svět*. Praha: Vyšehrad, s. 123–156.
- Schmitt, Jean-Claude [2002]. Klerikové a laici. In. Le Goff, Jacques (ed.). *Encyklopedie středověku*. Praha: Vyšehrad, s. 294–304.
- Štefánek, Anton [1932]. Predmluva od Dr. Ant. Štefánka. In. Janšák, Štefan. *Slovensko v dobe Uhorského feudalizmu. Hospodárske pomery od 1514–1848*. Bratislava: Československé zemedelské muzeum. Ústav pre štúdium a povznesenie vonkova, s. XII–XXXIII.
- Šubrt, Jiří [1996]. *Civilizační teorie Norberta Eliase*. Praha: Univerzita Karlova.
- Weber, Max [1998a]. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad.
- Weber, Max [1998b]. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: OIKOYMENH.
- Woods, Thomas. E. [2008]. *Jak katolická církev budovala západní civilizaci*. Praha: Res Claritas.

*PhDr. Margita Minichová, PhD. (*1977) pôsobí ako vedecko-pedagogický pracovník na Katedre sociológie Vysokej školy zdravotníctva a sociálnej práce sv. Alžbety v Bratislave. Dlhodobu sa zaoberá problematikou stredovekej spoločnosti, ktorej sa venovala aj v dizertačnej práci. Prednáša dejiny sociálneho myslenia a sociológie, systematickú sociológiu – makrosociológiu (s dôrazom na veľké štruktúry). Je spoluautorkou niekoľkých knižných publikácií: Analýza sociálnych a zdravotných dôsledkov zmien demografického správania na Slovensku (2007), Domov ako priestor bytia (2008), Analýza religiozity katolíkov na Slovensku. Poznatky zo sociologického výskumu (2008). V súčasnosti pracuje aj v oblasti kvantitatívneho výskumu.*

Sňatky Přemyslovců aneb Jak si vybírali ženichy a nevěsty*

JOSEF KANDERT**

Premysliden Marriage Politics

Abstract: Premysliden ruled over the Czech countries (Bohemia, Moravia, and Silesia) more than three hundred years (ca. 930–1306). They cooperated with the ruling houses of the neighbouring states (Hungary, Poland, Saxony, Bavaria, Austria etc.) as their political efforts as their marriage policy. The analysis of the Premysliden marriages indicated the existence of the rule of the exogamy, the rule of the preferential matrilineal cross cousin marriage, the rule of the long time systematic exchange of the women among two ruling houses. Example of the Premysliden marriage practice gives the idea of the search of the marriage rules existing in Europe during the early mediaeval centuries.

Key words: Czech countries, Premysliden, Central Europe, preferential marriages, kinship

Výběr manželského partnera či partnerky patří mezi klasická témata antropologických i etnologických výzkumů. „Systémy sešvagření a pokrevnosti...“ [*Morgan 1871*] zajímaly již první generaci evolucionistických badatelů na začátku druhé poloviny 19. století. Lewis Henry Morgan, jeden z klasiků oné doby, věnoval tomuto tématu pozornost také při svém terénním výzkumu u irokézského kmene Seneků. V dalších desetiletích byly zpracovávány otázky incestních zákazů a způsobů jejich obcházení, sňatků mezi blízkými pokrevními příbuznými, sňatků mezi tzv. klasifikačními příbuznými atp. Slabinou našeho poznání ale stále zůstává malá historická hloubka dosud známých dat, ať už byla získána terénními výzkumy, anebo studiem archivních materiálů; taková data zpravidla zahrnují chování lidí (snoubenců a jejich rodin) jen v průběhu posledních tří staletí.

Vlastní etnografické terénní výzkumy nám poskytují údaje o rodinných sňatkových strategiích teprve od druhé poloviny 19. století. Pro starší období máme minimální množství konkrétních dat získaných archivními průzkumy, a z toho důvodu vlastně přesně nevíme, jakými pravidly se výběr manželských partnerů a partnerek řídil, případně zdali se vůbec nějakými pravidly řídil. Obecně se ale předpokládá, že určitá pravidla výběru ženichů a nevěst dříve existovala a že se příliš nelišila od pravidel zjišťovaných v posledních třech staletích. Z prací historiků se například dozvídáme, že panovnické a rovněž šlechtické rodiny uzavíraly sňatkové aliance zajišťující spojování majetků, případně i mírové soužití se sousedy. Tomuto názoru odpovídá též často citované rčení „Ať válčí jiní, ty, šťastné Rakousko se zasnubuj“, jehož původ se přičítá Maxmiliánovi I. Rakouskému (1459–1519).

Jistou možností jsou práce historických demografů, jejichž datové zdroje ale obvykle sahají jen do 17. nebo 16. století. Jistou možností dále nabízejí genealogie šlechtických

* Text je výstupem výzkumného programu Univerzity Karlovy PRVOUK P20: Sociální a kulturní a historická antropologie.

** Prof. PhDr. Josef Kandert, CSc. Fakulta sociálních věd Univerzity Karlovy v Praze.

a panovnických příbuzenských skupin, zkoumané zatím spíše z rodopisného hlediska. Jednu z nich představuje i příbuzenská skupina Přemyslovců,¹ jejichž strategie výběrů manželského partnera či partnerky jsou předmětem tohoto článku.

Střední Evropu můžeme v době od 11. do 13. století chápat jako území na sebe navazujících manželských okruhů, z nichž jeden měl centrum v zemích ovládaných Přemyslanci. Jeho centrem tedy byly, rámcově řečeno, Čechy s Moravou a vnější okraje tvořily sousední státy, z jejichž panovnických rodin přicházely nevěsty k Přemyslancům, a do nichž naopak odcházely přemyslovské dcery jako nevěsty. Tento manželský okruh („česko-moravský“) pak kontinuálně přecházel v další manželské okruhy s centry v Uhrách, Polsku, Rusku, Rakousku, Bavorsku, Sasku atp.²

Studie věnované podobnému tématu již existují, nejsou však příliš časté. V tomto směru můžeme zmínit například studii Martine Segalen [1986] nebo přehlednou práci Jacka Goodyho [2000]. Analýze sňatkové politiky nekatolických královských rodin v průběhu tří staletí (18.–20. století) je dále věnována studie Patricie H. Fleming [1973]. Základ jejího rozboru přitom tvoří genealogie potomků britského krále Jiřího I., který nastoupil na trůn roku 1714. Patricie H. Fleming také sleduje, jak se ve strategiích výběru manželského partnera/partnerky odráželo pořadí v nástupnické linii ženichů a nevěst [Fleming 1973: 234–241].

Pro období odpovídající staletím existence přemyslovské příbuzenské skupiny je zajímavá studie Josepha J. Duggana *The Cantar de mio Cid. Poetic Creation in its Economic and Social Contexts* [1989]. Knihu vyplňuje analýza eposu o Cidovi, Rodrigovi de Bivar, známém bojovníkovi proti Maurům a hrdinovi španělské rekonkvisty, a to z hlediska možného studia dobových společenských vztahů. Vedle jiného tu je rozebírána sňatková politika španělských panovnických a šlechtických rodin [Duggan 1989: 43–57].

Mnoho dalších podobných studií ale nenajdeme a přitom vlastně stále čerpáme data jen z velmi úzké roviny dobových „občanů“, tedy svobodných obyvatel politických útvarů (aristokracie a panovnických rodin), kteří mohli rozhodovat sami za sebe a byli schopni tedy nějaké sňatkové strategie uplatňovat. Nevíme prakticky vůbec, jak se ženili a vdávali příslušníci ostatních společenských vrstev obyvatelstva – v tomto případě měšťanů, nevolníků a otroků. To se však patrně již nezmění. Předpokládám přesto, že i na úrovni panovnických rodin je možné získat analýzou jejich sňatkových strategií přesnější představu o způsobech či pravidlech výběru manželských partnerů a partnerek.

Pro svůj rozbor používám data převzatá z genealogie příbuzenské skupiny Přemyslovců, a to ze všech jejích linií, až do vymření hlavní vládnoucí linie, tj. do roku 1306. Naopak nezařazují již opavské Přemyslance, jejichž počátky sahají do vlády Přemysla Otakara II. a jejichž rodová linie přetrvala až do 16. století. Vycházím přitom z historických studií, především pak z prací Zdeňka Fialy *Přemyslovské Čechy* [1975] a Václava Novotného *České dějiny* [1912–1937]. Jako základ mi posloužila genealogická příloha knihy Zdeňka Fialy³ a pro její doplnění či ověření jsem používal Novotného studii. Vycházím z předpokladu,

¹ Užívám termín „příbuzenská skupina Přemyslovců“ nebo „přemyslovská příbuzenská skupina“, který považuji za přesnější než běžně užívané termíny „rod Přemyslovců“ či „panovnický dům Přemyslovců“. Zahrnuje totiž všechny potomky, kteří odvozovali svůj původ v mužské linii od legendárního Přemysla, a to bez ohledu na jejich mocenské postavení v příbuzenské skupině a také bez ohledu na linie, na něž se Přemyslanci dělili.

² Jejich vymezení je ale již za rámcem tohoto článku.

³ Pokud je mi známo, podává nejuplněnější přehled členů přemyslovské příbuzenské skupiny; ani nejnovější „Přemyslanci“ Sommera, Treštika a Zemličky [2009] neznají tak rozsáhlou genealogii.

že je možné se opřít o jimi publikovanou faktografii, kterou ovšem obohacují některými dalšími studii. Pro dokreslení dobové „každodennosti“ jsem použil rovněž data z publikovaných kronik.

Problematické sňatkové politiky a postavení žen na dvoře Přemyslovců se věnují i další historické studie, jako například *Čechy v době knížecí* od Josefa Žemličky [1997] nebo *Curia ducis, curia regis. Panovnický dvůr za vlády Přemyslovců* od autorské dvojice Dany Dvořáčkové-Malé a Jana Zelenky [2011]. Žemlička se věnuje především strukturální analýze vztahů existujících na vladařských dvorech;⁴ naproti tomu studie Dvořáčkové-Malé a Zelenky se zabývá problematikou každodenního života na dvorech Přemyslovců a v rámci rozboru tohoto problému se věnuje postavení žen a výchově dětí [tamtéž: 138–144, 145–163].

Problémem přemyslovské genealogie, a tedy i analýzy způsobů, jakými si příslušníci a příslušnice přemyslovské příbuzenské skupiny vybírali své manžele a manželky, je její neúplnost, a to především právě v případech pokud jde o nevěsty. Setkáváme se s případy, kdy je uvedeno jen křestní jméno, ale už nikoliv rodina, ze které dívka či mladá žena pocházela, často chybí jakákoliv životopisná data, někdy chybí jméno vůbec a jen existence zaznamenaných potomků nebo domněnka historika naznačuje,⁵ že tu nějaká manželka a matka byla. V menší míře se něco takového opakuje i v případech ženichů přemyslovských dívek a mladých žen. Naopak příslušnice přemyslovské příbuzenské skupiny známe přinejmenším alespoň jménem s jedinou výjimkou dcery Boleslava III.⁶ Musíme tak stále počítat s jistou mírou nepřesnosti a brát v úvahu, že všechny výsledky bádání jsou rámcové či orientační.

Vraťme se však k faktografii vytěžené z Fialovy monografie. Pro snazší přehled uvádím počet známých sňatků v jedné generaci a pro označení generace požívám vždy jen jednoho reprezentanta⁷ té které přemyslovské generace; toho pak „čísliji“ pořadím v nástupnictví přemyslovských vládců dle Zdeňka Fialy.

1. Generace Bořivoje I. /nč 1;⁸ + 894/ zahrnuje 1 sňatek
2. Generace Vratislava /nč 3; + ?/ zahrnuje 1 sňatek
3. Generace Boleslava I. /nč 5; + 967–972/ zahrnuje 1 sňatek; 1 manželka nejistá
4. Generace Boleslava II. /nč 6; + 999/ zahrnuje 2 sňatky
5. Generace Oldřicha /nč 13 a 15; + 1034/ zahrnuje 2 sňatky; 1 neznámá manželka
6. Generace Břetislava I. /nč 16; + 1055/ zahrnuje 2 sňatky; 1 neznámá Přemyslovna
7. Generace Vratislava II. /nč 18; + 1092/ zahrnuje 6 sňatků; 1 neznámá manželka
8. Generace Vladislava I. /nč 23 a 25; + 1125/ zahrnuje 12 sňatků; 4 neznámé manželky, 1 neznámý manžel

⁴ Řadu dalších jeho studií opomím, protože z hlediska příbuzenského chování členů přemyslovské příbuzenské skupiny jsou přece jen trochu odtaziť.

⁵ Ve Fialově genealogii je taková předpokládaná nevěsta označena otazníkem „?“.

⁶ I v tomto případě ale musíme počítat s existencí „neznámých Přemysloven“, které z nějakého důvodu „propadly sítem dobových záznamů“. Známa jména svobodných Přemysloven se totiž týkají jeptišek či abatyš, jejichž jména zaznamenala klášterní nekrologia.

⁷ Používám panovníky v přímé otcovské linii od Bořivoje až po Václava III. Jejich jména také tvoří centrální osu Fialovy genealogie a usnadňují orientaci v celé genealogii. Vedle nástupnického čísla uvádím i rok jejich úmrtí. Jsem si vědom skutečnosti, že až do konce 12. století existoval v přemyslovské příbuzenské skupině princip stařešinství a že odvozování původu v přímé linii nebylo pro nároky na nástupnictví z nejdůležitějších.

⁸ Nč 1–40 = nástupnické číslo přemyslovských vládců dle Fialy [1975].

9. Generace Vladislava II. /nč 27; + 1174/ zahrnuje 17 sňatků; 3 neznámé manželky, 4 neznámí manželé
10. Generace Přemysla I. /nč 33 a 36; + 1230/ zahrnuje 12 sňatků; 4 neznámé manželky, 3 neznámé manželé
11. Generace Václava I. /nč 37; + 1253/ zahrnuje 11 sňatků
12. Generace Přemysla II. Otakara II. /nč38; + 1278/ zahrnuje 6 sňatků
13. Generace Václava II. /nč 39; +1305/ zahrnuje 4 sňatky
14. Generace Václava III. /nč 40; +1306/ zahrnuje 5 sňatků a 1 zasnoubení

K dispozici máme tudíž celkem 82 sňatků členů přemyslovské příbuzenské skupiny a jedno zasnoubení; v několika případech připadají 2 sňatky na téhož Přemyslovce či Přemyslovnu, v jednom případě to jsou tři sňatky téhož Přemyslovce, a to tehdy, kdy bylo předešlé manželství rozvedeno, anebo ukončeno úmrtím (celkem 7 Přemyslovců). Celkem se pohybuje ve čtrnácti generacích, počínaje sňatkem Bořivoje (nč 1; zemřel snad 984) s Ludmilou a konče generací Václava III. (nč 40; zemřel 1306). Tento výčet jistě není úplný a je pravděpodobné, že bude v budoucnu rozšiřován a upřesňován.

Dostupná genealogie jednoznačně dokládá nízké společenské postavení přivdaných manželek mužských Přemyslovců, a to až do té míry, že nestály za pozornost dobovým kronikářům a dalším zpravodajům. Vysvětlením oné bezejmennosti manželek ale může být i skutečnost, že oni doboví kronikáři a zpravodajové věnovali pozornost jen mužským příslušníkům příbuzenských skupin v přímých, agnátických liniích, což odpovídalo dobovému zdůvodňování nároků na určité mocenské postavení, například na postavení vládců. Kosmova kronika je toho krásným příkladem – zprávy o činech žen se vyskytují jen velmi sporadicky. Ženy, ať již příbuzné či spřízněné, byly součástí širší bilaterální příbuzenské skupiny, která nebyla pro pravidla nástupnictví ta nejdůležitější, pokud existovali nějakí mužští členové přímé otcovské linie. Bezejmennost se naopak nevztahovala na svobodné Přemyslovny.⁹

Z genealogie také vyplývá, že přemyslovská příbuzenská skupina byla po celou dobu své existence (11. století – začátek 14. století) exogamní, tzn. že se příslušníci a příslušnice této příbuzenské skupiny mezi sebou neženili a nevdávaly, a to ani v případech větší příbuzenské/genealogické vzdálenosti (například bratrance a sestřenice z „druhého a třetího kolena“).¹⁰ Z chování Přemyslovců je tedy patrné, že dávno před začátkem 13. století, kdy byla západoevropskými církevními autoritami stanovena příbuzenská tabu *de iure*,¹¹ dodržovali stejná či podobná příbuzenská tabu *de facto*.¹²

Ženiši a nevěsty nižšího, podřízeného společenského postavení byli výjimkou a zprávy o nich se vztahují jen k raným dějinám přemyslovské příbuzenské skupiny domu. Je to třeba známý případ, kdy si Oldřich bere Boženu, Křesinovu ženu. Podobně ženiši a nevěsty vyššího společenského postavení byli výjimkou, a také v tomto případě máme zprávu z raných dějin přemyslovské příbuzenské skupiny – je to případ, kdy si Břetislav bere

⁹ S jedinou výjimkou Přemyslovny v generaci Břetislava I., která se měla provdat za bezejmenného Vršovce.

¹⁰ S opatrnou výhradou, že tento výrok by mohlo pozměnit zjištění jmen bezejmenných manželek.

¹¹ Sommer [2009: 414].

¹² Duggan [1989] zmiňuje pro španělské prostředí způsoby obcházení těchto příbuzenských tabu; pro česko-moravské prostředí takové údaje zatím neexistují.

Juditu, dceru Oty Bílého. Oba tyto příběhy nerovných sňatků mají ovšem silně mytický charakter [Bláhová – Fiala 1972: 60, 68–70].

Dva sňatky královských vdov z konce 13. a začátku 14. století s příslušníky české šlechty, tedy se společensky níže postavenými partnery, by bylo možné vysvětlit předpokladem o dobovém mínění ohledně společensky nižšího postavení vdov obecně. Existence takového názoru byla zjištěna v evropském kulturním prostředí v období od 18. do 20. století; je ovšem otázkou zdali existoval rovněž o pět set let dříve. Sňatky královských vdov s příslušníky nějaké nepanovnické, vlastně vazalské příbuzenské skupiny by pak mohly být společensky přijatelné.

Přemyslovný-vdovy, stejně jako vdovy po Přemyslovcích, se již znovu nevdávaly, soudě podle citované Fialovy genealogie. Pouze v jednom případě, konkrétně u sestry Václava II. Kunhuty (nč 39), vdovy po Boleslavu Mazovském, víme, že se po jeho smrti stala abatyší. V případě vdov po Přemyslovcích jsou jedinou výjimkou výše uvedené sňatky dvou královských vdov s českými šlechtici. Také Přemyslovci-vdovci a vdovci po Přemyslovnách se již znovu neženili. Vdovci a vdovy byli tak de facto vyřazeni z dalších strategií výběru manželských partnerů. O dalším osudu vdov a jejich vdovských majetcích se historické studie příliš nešíří. Wihoda [2010: 232–233] zmiňuje, že se Alžběta, vdova po knížeti Bedřichovi (zemřel 1189), snažila získat pro sebe Olomouc výměnou za své sídlo na Pražském hradě, což ale nový kníže Konrád II. Ota odmítnul. Lze tedy předpokládat, že alespoň vdovy byly po zbytek svého života nějakým způsobem zaopatřeny. Postavení vdov při českém knížecím a královském dvoře, případně důvodům, proč se vdovci znovu neženili, by asi bylo dobré věnovat pozornost.¹³

Vedle dynastických a politických zájmů, které patrně byly prvořadé, musely mít jednotlivé rodiny na zřeteli i takové problémy, jako bylo nalezení partnera/partnerky správného pohlaví a věku či dodržování incestních zákazů. K nim, jak ukazuje Goodyho studie [2000: 39–41], patřil také zákaz sňatků mezi bratrance a sestřenicí, a to jak bratranců a sestřenic paralelních,¹⁴ tak křížových.¹⁵ České prostředí je ale v tomto ohledu ještě málo prozkoumané, jak naznačuje ve svém článku rovněž Jiří Kejř [1997]. Vraťme se však k soupisu sňatků uzavíraných členy přemyslovské příbuzenské skupiny a k jejich případným pravidelnostem.

Z přehledu je patrná snaha využít znalost domácího prostředí, v němž vyrůstal vybraný manželský partner či partnerka. Toto snažení mělo, jak se zdá, trojí podobu:

1. Vstup (sňatek) dvou či více sourozenců do přemyslovské příbuzenské skupiny. Byly to například sňatky dvou dcer Albrechta I. Braniborského za dva přemyslovské bratrance – Dépolta a Vladislava; dvou dcer Jindřicha z Bergu za Vladislava I. /nč 23 a 25/ a za jeho synovce Otu II. Olomouckého; také dvě uherské princezny – sestry se přivdaly do přemyslovské příbuzenské skupiny.

2. Výběr manželského partnera/partnerky z téže rodiny, ale o generaci mladšího. V takovém případě se jednalo o sňatek sestřenic a bratranců, sestřenic a bratranců z druhého kolena, případně strýců s neteřemi. Byly to vlastně sňatky, které církevní zákony

¹³ Výjimkou jsou dvě královské vdovy Eliška (Rejčka) Polská a Viola Těšínská.

¹⁴ Bratranec a sestřenice z otcovy strany, tedy syn a dcera otcova bratra.

¹⁵ Bratranec či sestřenice z otcovy strany, tedy syn a dcera otcovy sestry, anebo bratranec či sestřenice z matčiny strany, tedy syn a dcera matčina bratra či sestry.

sice zakazovaly, ale konkrétní církevní hodnostáři patrně tiše trpěli. Nevěsta či ženich pocházeli z linie spřízněných příbuzných, tedy z příbuzných z matčiny/tetiny strany případného ženicha či nevěsty; nešlo tudíž o příslušníky přemyslovské příbuzenské skupiny, ale o členy jiného příbuzenství. Výhodou takového sňatku bylo, že partner či partnerka jednoznačně pocházeli z jiné (patrilinéární) příbuzenské skupiny, takže se formálně dodržovaly incestní zákazy, přitom se ale jednalo o osoby, které budoucí tchyně, tcháni a další členové příbuzenské skupiny mohli velmi dobře znát. Podobná znalost mohla výrazně mírnit problémy spojené se vstupem nově spřízněného jedinice do přemyslovské příbuzenské skupiny. Byl to například sňatek Soběslava I. /nč 26/ a jeho synovce Konráda II. Znojemského se dvěma křížovými sestřenicemi, spřízněnými přes Adleytu, druhou manželku Vratislava II. /nč 18/; sňatek Judity, dcery Vratislava II. s mateřským strýcem, polským králem Vladislavem Heřmanem; sňatek Albrechta Míšeňského se Žofií, neteří Přemysla I. Otakara atp.

3. Třetí možnost představovala výměna nevěst a ženichů mezi dvěma příbuzenskými skupinami po dobu tří až čtyř generací. Výhody takových výměn byly podobné jako u sňatků křížových bratraců a sestřenic. Šlo například o výměny nevěst a ženichů mezi Přemyslovci a hrabaty z Bogenu v průběhu osmé až desáté generace; mezi Přemyslovci a Babenberky v průběhu stejných generací (8–10); nebo Přemyslovců s Piastovci v průběhu posledních dvou generací (13–14).

Z českých materiálů není jasné, jak na takové sňatky hleděli představitelé místní církve, Kejř [1997: 2] ale poznamenává, že moravští i čeští biskupové byli ve svých rozhodnutích v podřízeném postavení vůči přemyslovským vládcům.

Výzkumy sňatkových strategií z 19. a 20. století dále ukázaly, že podobné výměny měly rovněž ekonomické důvody. V případě přemyslovského manželského okruhu jsem však nenašel dostatek informací o věnech jednotlivých nevěst, abych mohl uvažovat také o ekonomické stránce podobných vícegeneračních výměn manželských partnerů.

V 11. až 13. století nemělo kmotrovství ještě charakter příbuzenského vztahu,¹⁶ v každém případě bylo ale chápáno jako symbol či výraz přátelského (blízkého) vztahu. A jak z kronikářských zpráv vyplývá, samotné kmotrovství posilovalo osobní vztahy mezi rodiči dítěte a kmotrem a také mezi kmotrem a jeho kmotřencem. V případě členů přemyslovské příbuzenské skupiny jsou ale kmotři zmiňováni jen výjimečně, a to pouze tehdy, pokud se jimi stali němečtí králové nebo biskupové [Bláhová – Fiala 1972: 165–166; Bláhová – Fiala 1974: 41, 132]. Je přesto možné předpokládat, že většina kmotrů a kmoter byla vybrána ze členů a členek přemyslovské příbuzenské skupiny a že snad dítě mohlo dostat jméno i po svém kmotrovi či kmotře. Propletenec příbuzenských a kmotrovských vztahů by pak mohl například vysvětlovat rovněž exogamnost celé přemyslovské příbuzenské skupiny.

V historické literatuře se běžně píše o tom, že přemyslovská příbuzenská skupina při obsazování politických hodností uplatňovala pravidlo stařešinství. Ve skutečnosti v průběhu nejméně jednoho století, konkrétně 12., uplatňovala pravidla dvě a případně je kombinovala. Při obsazování hodnosti českého (pražského) knížete bylo využíváno pravidlo stařešinství, zatímco při obsazování hodnosti správců Moravy, tzv. údělných knížat olomouckých, brněnských a znojemských, se uplatňovalo pravidlo dědění z otce na syny, tedy v přímé linii. Žemlička [1997: 348] k tomu uvádí: „(...) Moravské úděly se staly dědičnými

¹⁶ Takový získává až v 16. století.

asi nějakou, blíže nám neznámou dohodou Břetislavových synů kolem roku 1061 (...)“.¹⁷ Wihoda [2010: 381–383] pak ve svých genealogiích olomouckých, brněnských a znojemských Přemyslovců ukazuje, že přes zásahy pražského knížete a peripetie dobové politiky přecházela správa území (údělu) z otce na syna. Naplňování pravidla dědění v přímé linii ovšem nebránilo moravským Přemyslovcům podílet se i na uplatňování pravidla stařešinství v případě obsazování hodnosti pražského knížete, viz případ Svatopluka (nč 23 a 25) a Konráda II. Oty (nč 33 a 36).

Zdá se tedy, že se uvnitř přemyslovské příbuzenské skupiny začaly v průběhu 12. století vydělovat rodinné linie tzv. moravských Přemyslovců jako zvláštní příbuzenská uskupení. Moravští Přemyslovci se patrně chovali jednak jako členové přemyslovské příbuzenské skupiny, zároveň ale také jako její „samostatná“ sekce.¹⁷ O vzniku podobných linií mezi českými Přemyslovcí nemáme žádné zprávy.

Na závěr můžeme konstatovat, že rovněž v neúplných genealogiích panovnických příbuzenských skupin, jakou je ta přemyslovská, lze najít pravidelnosti, které potvrzují existenci obecných způsobů chování spojených s výběrem manželského partnera, jaké známe z pozdního starověku a pak zase až ze začínajícího novověku. Je proto možné doufat, že podobné výzkumy zaplní dosavadní bílá místa a umožní přesnější rekonstrukci dějin evropské rodiny i dějin evropských příbuzenských skupin.

Literatura

- Bláhová, Marie – Fiala, Zdeněk [1972]. *Kosmova kronika česká*. Praha: Svoboda.
- Bláhová, Marie – Fiala, Zdeněk [1974]. *Pokračovatelé Kosmovi*. Praha: Svoboda.
- Duggan, Joseph J. [1989]. *The Cantar de mio Cid. Poetic Creation in its Economic and Social Contexts*. Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- Dvořáčková-Malá, Dana – Zelenka, Jan [2011]. *Curia ducis, curia regis. Panovnický dvůr za vlády Přemyslovců*. Praha: Historický ústav.
- Fiala, Zdeněk [1975]. *Přemyslovské Čechy. Český stát a společnost v letech 995–1310*. Praha: Svoboda.
- Fleming, Patricia H. [1973]. *The Politics of Marriage among Non-Catholic European Royalty*. *Current Anthropology* 14 (3), s. 231–249.
- Goody, Jack [2000]. *Proměny rodiny v evropské historii*. Praha: Nakl. Lidové noviny.
- Kejř, Jiří [1997]. Pronikání kanonického práva do středověkého českého státu. [online]. *Revue pro církevní právo* číslo 8/97. Dostupné na <<http://spcp.prf.cuni.cz/1-10/kejrpred.htm>> [13. 9. 2012].
- Morgan, Lewis, Henry [1871]. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington: Smithsonian Institution.
- Novotný, Václav [1937 (1912)]. *České dějiny*. Praha.
- Segalen, Martine [1986]. *Historical Anthropology of the Family*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Sommer, Petr [2009]. Druhá vlna christianizace české společnosti. In: Sommer, Petr – Třeštík, Dušan – Žemlička, Josef (ed.). *Přemyslovci, budování českého státu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, s. 398–417.
- Sommer, Petr – Třeštík, Dušan – Žemlička, Josef (ed.) [2009]. *Přemyslovci, budování českého státu*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Wihoda, Martin [2010]. *Morava v době knížecí 906–1197*. Praha: Nakl. Lidové noviny.
- Žemlička, Josef [1997]. *Čechy v době knížecí*. Praha: Nakl. Lidové noviny.

¹⁷ Linie moravských Přemyslovců ale na začátku 13. století končí, vymírají.

*Prof. PhDr. Josef Kandert, CSc. (*1943) je absolventem Filozofické fakulty Univerzity Karlovy. V letech 1964 až 2009 pracoval jako kurátor afrických sbírek v Náprstkově muzeu v Praze. Jeho základním pracovištěm je Fakulta sociální věd Univerzity Karlovy, kde působil od roku 1992 na částečný a od roku 1998 na plný úvazek. Od začátku své vědecké dráhy se soustřeďuje na výzkum sociálních vztahů se zřetelem k příbuzenské a politické organizaci a dále na problematiku sociálních hierarchií. V těchto oblastech uskutečnil také řadu terénních výzkumů. Mezi jeho publikace z posledního desetiletí patří například Každodenní život vesničanů středního Slovenska v 60. až 80. letech 20. století (2004) a Náboženské systémy (Člověk náboženský a jak mu porozumět) (2010).*

Pořadový krok jako disciplinační technika těla

PETR WOHLMUTH*

The Cadenced Step as the Disciplinary Technique of the Body

Abstract: This text inquires into the problem of cadenced step as the disciplinary technique of the body, according to theories of Marcel Mauss and Michel Foucault. Author explores historical core of military body techniques in social context, developed by Dutch army reformers Counts of Nassau during 1590s and refined by the Prussian military in 1740s. Author interprets cadenced step inside framework of shifting paradigm of power, as Foucault analyses the sequence of three stages of power emerging during European Early modernity.

Keywords: historical sociology, military history, military revolution, techniques of the body, cadenced step

Úvod

Jeden z diváků, který ve čtyřicátých letech 18. století spatřil pruskou armádu Friedricha Velikého během výcviku, přiblížil svoje pocity čtenářům následujícími slovy: „Činí to přímo dokonalý dojem, když prapor o dvou stech mužích pochoduje v linii (...) nohy vojáků v elegantních uniformách se zvedají a klesají pravidelně jako díly tkalcovského stavu a jejich vypulírované muškety a kožené součástky výstroje se blyští na slunci a za několik málo minut je tato pochodující zeď přímo u vás“ [Duffy 1974: 88]. V polovině 18. století se tak v pramenech začíná objevovat zajímavý sociální fenomén, pořadový krok. V naší době je již obraz vojáků tradičně a nerozlučně spojen s představou jejich pochodu, společného a rytmického pohybu ve formaci, symbolizujícího jednotu, subordinaci a disciplinaci. Některé totalitní a autoritativní režimy pořadovému kroku přikládají nevídaný význam a vytváří z něj přímo jeden ze symbolů své moci. Postačí sledovat záběry severokorejské vojenské přehlídky. Jaká ovšem byla geneze tohoto fenoménu z hlediska historické sociální vědy, tedy v jakém historickém a sociálním kontextu se pořadový krok rodí?

Marcel Mauss a jeho koncept technik těla

Když francouzský sociolog a etnolog Marcel Mauss v březnu 1915 nastoupil během 1. světové války díky svým jazykovým schopnostem službu jako důstojnický zástupce a tlumočnický na Západní frontě, a to nejprve u 27. britské a posléze u 5. australské divize [Fournier 2006: 176], brzy začal sbírat empirická pozorování o celé řadě fenoménů, o nichž již nějakou dobu uvažoval.

Nejprve si povšimnul neschopnosti britských vojáků používat francouzské zákopové lopatky, přičemž celá divize musela nakonec vyměnit 8000 těchto nástrojů, protože s nimi

¹ Mgr. Petr Wohlmuth (1973) je v současnosti doktorandem oboru Historické sociologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Je také studentem magisterského oboru Obecná antropologie se specializací Historická antropologie a členem Klubu vojenství a historie Praha. E-mail: petr.wohlmuth@gmail.com

nedovedla zacházet. Zjistil rovněž, že Britové a Francouzi pochodují zcela jiným způsobem a že není možné zkombinovat francouzskou vojenskou hudbu a britský vojenský krok – výsledkem je chaotický a neuspořádaný pohyb, ve kterém „nešťastný prapor složený z vysokých Angličanů vůbec nemohl pochodovat, jejich krok se octl mimo rytmus“ [Mauss 1992: 457].

Tato pozorování způsobila, že jeho zájem o dosud neprobádané pole deskriptivní etnologie, jak sám nazýval svoji novou disciplínu, se začal pomalu konceptualizovat. Začal uvažovat o plavání, běhu a způsobu chůze a dospěl k termínu tělesný habitus, tj. produkt technik a práce kolektivního a individuálního praktického rozumu, který je primárně sociálního původu. Při jeho zkoumání je pak nutné zvážit faktory jak biologické, tak sociologické a psychologické; jedná se o složený fenomén, k jehož objasnění potřebujeme tento trojitý pohled. „Postavení rukou a nohou během chůze je sociální idiosynkrasie – nejsou to výsledky nějakých čistě individuálních, téměř zcela psychických, ustrojení a mechanismů,“ píše sám Mauss v esejí *Techniky těla* [Mauss 1992: 458].

Klíčový jev, který analyticky rozpoznal ve všech případech a následně zobecnil, v tomto směru představovalo vzdělávání. Tělo je vzděláváno, což znamená, že se vzdělává skrze napodobování, a to napodobováním něčeho autoritativního a prestižního. „Dítě i dospělý napodobují jednání, úspěšně vykonávané důvěryhodnými lidmi, obdařenými autoritou (...) pohyby jsou vtiskovány zvnějšku, dokonce i když se jedná o něco zcela biologického“, čímž Mauss [1992: 459] říká, že jednotlivec si osvojuje specifické pohyby od ostatních.

Mauss tímto způsobem dále dospívá k pojmu techniky těla. Po dlouhou dobu podle svého vyjádření setrval v omylu, že technika jako taková existuje pouze tam, kde existuje nějaký nástroj. Pokud se akce či jednání stane efektivním a tradičním, pak vzniká technika – ta vůbec není schopná existovat mimo rámec předávání skrze určitou tradici, právě toto odlišuje lidi od zvířat – „transmise technik, nejpravděpodobněji jejich ústní předávání“ [Mauss 1992: 461]. Ještě specifičtěji chápáno znamená technika něco, co se týká mechanického, fyzického nebo fyziologického ustrojení a řádu v člověku. Ještě o něco přesněji řečeno se jedná o techniky těla jako prvotního a nejpřirozenějšího nástroje člověka.

Pořadový krok je podle následně rozvinuté Maussovy klasifikace především technikou těla v aktivitě, tj. pohybu definovaném jako nepřítomnost odpočinku. Chůze tak vlastně představuje specifický tělesný habitus vzpřímeného, rytmického pohybu, a to v různé podobě. Mauss popisuje přirozené mírné pokrčení nohy během takového pohybu a instinktivně vyjadřuje dobový sentiment, vysmívající se extravagantnímu německému *Stechschritt*. Doslova uvádí: „Smějeme se při pohledu na *parádemarš*, kdy němečtí vojáci maximálně protahují nohy a stejně jako všichni severané vysokých postav mají tendenci dělat co nejdělsí kroky“ [Mauss 1992: 469]. Podívejme se tedy nyní na pořadový krok jako historicko-sociální fenomén.

Vojenská revoluce

V polovině 16. století byl nastartován vývojový sociální proces, o němž dnes již početná skupina zejména vojenských historiků a také historických sociologů hovoří jako o vojenské revoluci. Michael Roberts v roce 1955 poprvé použil termín vojenská revoluce pro „celý soubor technologických, strategických a taktických změn, zaváděných od konce

16. století“ a zahájil nevědomky rozsáhlou, dodnes trvající debatu o tom, jak konkrétně se Evropa vojensky transformovala, že předstihla okolní svět [Mauss 1992: 469]. Mezi lety 1450–1700 totiž došlo k takovému pokroku, že se navždy změnily všechny aspekty vedení války. V rámci tohoto textu nemá smysl zabíhat do podrobností diskuse o této vojenské revoluci, nicméně nejsilnější dopad na sociální struktury armády i sociální řád vůbec mělo hlavně „masové rozšíření snadno ovladatelných ručních palných zbraní“ [Maleševič 2010: 110]. Bitvy začala rozhodovat palebná síla armád, které zároveň prudce početně rostly, přičemž v letech 1500–1700 se jejich řady rozšířily téměř desetinásobně.

Robertsova koncepce původně zdůrazňovala hlavně faktor technologické inovace a potlačovala vývoj sociální organizace a toho, co Maleševič nazývá *protoideologií*. Teoreticky nosnější ovšem dnes bude předpokládat interdependenci obou faktorů.

Pro genezi fenoménu pořadového kroku je důležité to, že vojenští inovátoři byli všichni hluboce věřící, praktikující protestanti – jako například Mořic Nasavský, Gustav Adolf, nebo nakonec i Oliver Cromwell. Úspěchy jejich armád byly ovlivněné také „jejich nábožensky inspirovanými vojenskými doktrínami a novými modely sociální organizace“ [Maleševič 2010: 110]. Protestantská reformace tak podle Maleševiče vytvořila prototypový model nábožensky motivovaného vojáka, přičemž její vůdci legitimizovali vědeckou a racionalistickou koncepci válečnictví. Voják přestal být chápán jako žoldněř, který vstupuje do teoreticky rovnoprávného kontraktu s velitelem, nýbrž se z něj postupně stávalo kolečko v racionálně řízeném soustrojí.

Druhým zdrojem geneze pořadového kroku byla soustavná snaha oživit antické, konkrétně římské vojenské tradice. V historické komunitě přitom stále probíhá diskuse soustřeďující se na to, do jaké míry a z jakých antických zdrojů se vlastně čerpalo. Obecně však panuje shoda v tom, že důležité byly hlavně Caesarovy spisy *O válce galské* a poté kniha *De Re Militari*, sepsaná Flaviem Vegetiem Renatem. Z hlediska vznikající normy byl podstatný hlavně Vegetiův text, neboť představoval teoretický spis zaměřený na vojenskou rehabilitaci a rekonstrukci původní římské legie, jež v době autorova života již neexistovala. Římská armáda byla v té době již do značné míry „barbarizována“ a Vegetius psal své úvahy nejspíše pro císaře Valenciána v poslední třetině 4. století n. l. [Neill 1998: 494]. Jeho koncepce byla obecně syntetická, racionalizující a historicky argumentující směrem do minulosti.

Nejznámější původce vojenských reforem, hrabě Mořic Nasavský, prokazatelně Vegetia četl a jím založená tradice disponovala další odvozenou inspirací, například *Válečné články* švédského krále Gustava Adolfa nesou nepochybně „mořicovskou“ pečeť coby první systematický vojenský zákoník regulující chování v armádě a dekretující tvrdou disciplínu. Gustav Adolf rovněž jako první zavádí armádní uniformy, což spolu s dalšími opatřeními podle Maleševiče znamená, že „byrokratická organizace se stává tím hlavním ve vojenství“ [Maleševič 2010: 111].

Nejvýznamnější sociální posun v pozadí těchto změn je tedy dostatečně zřetelný: armády v této době již sestávají převážně z profesionální pěchoty, přičemž tradiční aristokratický prvek, zosobněný dříve v těžké jízdě, definitivně ustupuje do pozadí. Zároveň výrazně roste početnost těchto armád. Na pozadí nutnosti disciplinovat rozšiřující se ozbrojené síly, rekrutované povětšinou z těch nejnižších složek společnosti (které ale dostávají do rukou ty nejúčinnější zbraně), probíhá neustálá instituční a organizační racionalizace vojenské sféry.

Nové techniky těla

Tato akcelerovaná sociální změna vyžaduje zcela jiné techniky ovládnání těla, přesněji řečeno celý nový soubor racionalizovaných militárních technik těla v již zmíněném „maussovském“ duchu. Základ těchto technik se v raně novověké Evropě zrodil v rámci vojenské modernizační reformy v Nizozemí, kde se v roce 1587 stává na heidelberské a Leidenské univerzitě vyškolený hrabě Mořic Nasavský kapitánem-generálem, tj. vrchním velitelem ozbrojených sil Spojeného Nizozemí. V situaci, kdy boj o nezávislost ve válce proti španělské koruně zdaleka nebyl rozhodnut, Mořic výrazně mění strukturu nizozemské armády.

Na základě skutečnosti, že již tak jako tak po řadu let podíl palných zbraní v pozemním vojsku pomalu roste, činí Mořic zásadní rozhodnutí a palné zbraně povyšuje na základ bojové síly nizozemského vojska. Vytváří zcela nové bitevní útvary, které jsou menší, mají obdélníkový půdorys a jsou hluboké pouze deset řad, přičemž úhelným kamenem těchto změn mělo být zejména zvýšení palebné síly – umožnit co největšímu počtu mužů, vyzbrojených arkebuzami a mušketami, pálit v salvách na nepřítele. Podstatou síly nových „zrevolucionizovaných“ armád tedy byla palebná síla pěchoty; pikenýři sloužili nyní již pouze jako ochrana proti útoku jízdy.

Jak poznamenává britský historik Geoffrey Parker, disciplinovaná palba v salvách byla v 16. století vynalezena na dvou místech zároveň, navíc ve dvou civilizacích – evropské a japonské. Japonským příkladem se v této souvislosti nebudeme hlouběji zabývat, postačí pouze vědět, že také Oda Nobunaga během šedesátých let 16. století předepsal arkebuзу jako hlavní zbraň pěchoty a vycvičil své vojáky tak, že v roce 1575 v důležité bitvě u Nagasina jeho pěší jednotky porazily nepřítele právě hlavně díky disciplinované smrtící palbě v salvách [Parker 2007: 333]. Tato palebná síla, respektive otázka, spojené s jejím dosažením a udržením, stojí u počátku našeho příběhu, na jehož konci najdeme pořadový krok.

V Evropě se diskuse o efektivitě disciplinované palby v salvách objevují poprvé v korespondenci mezi Vilémem Ludvíkem z Nassau-Dillenburg a Mořicem Nasavským v roce 1594, a to s explicitním odkazem na Vegetia, popisujícího podrobně, jak římsí legionáři těsně před zahájením přímého boje muže proti muži útočili svými oštěpy v salvách a koordinovaně, řada po řadě. V dopise z 18. prosince 1594, tomto pro vojenskou historii velmi důležitém dokumentu, Vilém vysvětluje, jak podle Vegetia znovu vytvořil techniku takzvaného „kontrmarše“. Mušketyři pálí po řadách, a jakmile první řada vystřelí, koordinovaně se stáhne a odpochoduje na konec formace, kde znovu vytvoří další řadu a zároveň začne nabíjet zbraň. Pálit může mezitím řada druhá a tak dále.

Mořic novou techniku od svého bratrance okamžitě přebírá. „Kontrmarš“ ovšem mohou provádět pouze důkladně vycvičení vojáci, kterým je třeba příslušným způsobem velet. Mořic tak nejprve zavádí systém standardních vojenských povelů, přičemž doslova přebírá 22 povelů pro pěchotu z Aeliana. Ten je přitom podle svých slov sám převzal z makedonské tradice armád Filipa Makedonského a Alexandra Velikého.

Po dobytí pevnosti Steenwijk v roce 1592 Nasavští zatlačují španělskou Flanderskou armádu do defenzívy a získávají tak drahocenný čas pro experimentování. Po celý červenec tohoto klíčového roku provádějí každý den cvičení s vojáky v jednotkách až do velikosti pluku, a nakonec dospívají k první verzi stabilizovaného systému vojenských povelů a technik těla, jimiž se na ně reaguje.

Během další přestávky v bojích v roce 1595 nechávají dokonce simulovaně dvě skupiny vojáků, z nichž jedna je vyzbrojena po novém způsobu, bojovat proti sobě a obracejí se také o radu k slavnému humanistovi a politikovi, znalci klasické antiky Justovi Lipsiovi. Horečně studují jeho nově vydané vojenské teoretické dílo *De Militia Romana*, které jim Lipsius posílá [Parker 2007: 343]. V srpnu 1595 dále nechávají své vojáky cvičně manévrovat nejprve v síle roty, pak praporu a nakonec i brigády. Dospívají k názoru, že toto nové, efektivní manévrování v uspořádaných jednotkách a na povel je pro udržení palebné síly klíčové, ale zároveň velmi náročné, takže vojáci nyní musí cvičit každý den.

Mořic a Vilém zasílají v roce 1596 Generálním stavům společně *Memorandum*, tj. situační zprávu o stavu ozbrojených sil, ve které zdůraznili dvě priority. Za prvé to bylo sjednocení výzbroje a výstroje; za druhé zavedení pravidelného, společného a uniformního vojenského výcviku založeného na důsledné a průběžné disciplinaci vojáků [Nimwegen 2010: 86]. V *Memorandu* zároveň shrnuli své dosavadní teoretické i praktické výsledky a požádali, aby se jejich nový systém stal oficiální nizozemskou vojenskou doktrínou. Jako důkaz předvedli své dva nové pluky: Fríský a Salm, které již byly vystrojeny novými zbraněmi a disciplinované pomocí tomu odpovídajících technik těla. Zejména Mořicem zaplacený a vyzbrojený Fríský pluk, v roce 1601 čítající 2284 mužů (dvojnásobek běžného stavu), se stal po celé Evropě proslulou, *de facto* elitní jednotkou, demonstrující úspěšně novou taktiku a také bojový dril a militární techniky těla [Nimwegen 2010: 100].

Stavy s návrhem souhlasí a o tři roky později jsou změny završeny. Mořicem řízená nizozemská armáda je tedy obecně standardizována a skládá se hlavně z pěších rot (a následně praporů a pluků) o 135 vojácích – z toho 45 vyzbrojených pikou, 44 lehkou arkebuzou a 30 těžkou mušketou. V těchto formacích už nenajdeme žádné zastaralou výzbrojí vybavené vojáky (dvouruční ani jednoruční meče a halapartny), kteří byli dříve podle švýcarského a španělského vzoru určeni pro rozbíjení formací pikenýřů [Nimwegen 2010: 87]. Všechny zbraně jsou jednotné ráže a typu, jednoho modelu. Pěchota dokáže na základě výcviku manévrovat a bojovat na povel ve formacích a během palby používá techniku koordinovaného „kontrmarše“, zpětného pochodu. V roce 1596 a 1599 pak Nasavští postupně publikují dvě verze první oficiální příručky nového vedení boje *Ordre op de waapeninge van het voetvolk* (Předpis pěchotní výzbroje).

V roce 1600 vydává pět let racionalizace a disciplinace armády a zavádění nových technik těla své další plody. Ve velké polní bitvě u Nieuwpoortu poprvé jasně vítězí nizozemská armáda, a to hlavně díky disciplinované hromadné palebné síle svých mušketýřů. Mořic Nasavský do středu formace umísťuje 4000 střelců z ručních zbraní (zejména zmíněný Fríský pluk), kteří pod velením důstojníků přesně manévrují a pálí salvu za salvu pomocí techniky „kontrmarše“. Nizozemská formace dokáže spořádaně, pomalu a koordinovaně manévrovat a ustupovat ve formaci, pálit na útočící „španělská tercia“, a nakonec provést závěrečný protiútok [Nimwegen 2010: 90]. Mořic vítězí a způsobuje španělské Flanderské armádě nejméně trojnásobně těžké ztráty.

Mořicův bratranec a pobočník Johann Mořic VII. z Nassau-Siegen je osobností odpovědnou za další důležitou inovaci. Aby usnadnil výcvik svých vojáků, rozvádí a podrobněji rozpracovává původní *Ordre* z roku 1599 a vytváří skutečně moderní vojenskou výcvikovou příručku. V roce 1607 tak poprvé vychází detailní manuál pro ovládání třech zmíněných hlavních zbraní „mořicovské“ armády, nazvaný *Výcvik se zbraní pro arkebuзу, mušketu a pikou*, který podle Johannových instrukcí ilustroval Jacob de Gheyn. Voják

například musel přesně zvládat sekvenci 42 pohybů pro nabití, odpálení a opětovné nabití muškety či arkebuzy, nebo manévry pro zacházení s píkou [De Gheyn 1986: 10].¹ Smyšlem příručky bylo vštípit všem vojákům jednotné a systematizované, racionalizované zacházení se zbraní na povel. Jen pro srovnání, soudobý japonský manuál, jenž vznikl v souvislosti s výše zmíněnými Nobunagovými inovacemi, předepisuje celkem dvaatřicet standardizovaných pohybů.

Vysoká racionalizace a efektivita všech těchto vojenských technik těla začala být napodobována po celé Evropě. Ostatně sám Mořic Nasavský uštěďruje španělské armádě první těžkou porážku v polní bitvě po déle než 80 letech. V roce 1609 je jeho spis plagován ve Frankfurtu jako *Poučení pro vojáky ve třech dílech*, kompletní německý De Gheynův překlad vychází v roce 1614 a v následujícím roce vydává Jakob von Wallhausen své *Válečné umění pro pěchotu*, přebírající a parafrázující De Gheyna téměř bezezbytku. Ještě v roce 1649 je uveřejněn úplný ruský překlad původního De Gheynova manuálu, který ovšem již byl v této době zastaralý, a soudobí vojáci se obraceli k modifikovanému švédskému modelu. Patrně nejdiskutovanějším historickým důkazem efektivity nového vojenského drilu bylo překvapivé vítězství francouzských armád, které vycvičeny explicitně po nizozemském způsobu v roce 1643 u Rocroi rozhodujícím způsobem porazily španělskou Flanderskou armádu [McNeill 1995: 128]. Velmi žádaným zbožím se proto stávají profesionální nizozemští instruktoři, například v roce 1610 Mořic vysílá dva důstojníky do služeb markraběte braniborského a krátce poté holandsťi profesionálové cvičí armády v Bádensku, Brunšviku, Hessensku-Kasselsku, Rýnské Falci, Sasku a Württembersku. Institucionalizace nového racionalizovaného vojenství byla dovršena v roce 1616, kdy Johann Mořic z Nassau ve svém sídelním městě Siegen otevírá vojenskou akademii a nabízí šestiměsíční kurzy nového způsobu vedení boje [Parker 2007: 364].

Přestože se nové techniky omezovaly dosud na zacházení se zbraněmi, manévrování v jednotce a „kontrmarš“, kdy několik řad mušketyrů postupně odpalovalo své zbraně a pak koordinovaně přecházelo dozadu, aby je znovu nabili a přišli opět na řadu, tak zároveň „všechno začalo jít najednou rychle a poslušnost se stala téměř automatickou a velitelovy úmysly a skutečnost se k sobě přibližovaly jako nikdy předtím“ [McNeill 1995: 130]. Doboví pozorovatelé si povšimli, že stát se vojákem je nyní mnohem rychlejší a jistější, neboť „býti vojákem znamenalo proměnit rekruta na jiného člověka“, přičemž podle McNeilla základem této změny sociálního statusu bylo společné provozování disciplinárních technik těla, tedy „rytmické společné jednání a reagování na vzednutí kolektivní solidarity, kterou takovéto chování probouzelo“ [McNeill 1995: 132].

Tato první fáze zrodu a upevnění nových technik těla v armádě je historicky ohraničena zhruba jedním stoletím, tj. od roku 1550 do roku 1650. Právě v těchto letech se obecně prosadila nová vojenská disciplína, založená mimo jiné na strukturovaných vojenských technikách těla. Pořadový krok, jenž bývá hodnocen jako další, ve své době dokonce ještě zásadnější nová technika, se objevuje až později, v příslušných pramenech ho můžeme vystopovat někdy kolem roku 1740, kdy začala Válka o rakouské dědictví. V první fázi analyzované vojenské revoluce se tedy, když věc shrneme, objevují následující zásadní inovace sociální organizace armády: zavedení obecné vojenské disciplíny, vytvoření souboru

¹ Ve švédské armádě Gustava Adolfa, kde vojáci byli cvičeni také ve vzájemné zastupitelnosti, museli ovládat 126 pohybů.

standardních povelů a reakcí na ně ve formě jednotných technik těla, technická standardizace zbraní a jejich ovládání a konečně strukturované, předepsané pohyby a manévry vojenských jednotek.

Pořadový krok se stává dalším a logickým důsledkem popsaného trendu směřujícího k účelové racionalizaci vojenství, vyvolané procesem vojenské revoluce. Proto je překvapující, že zatímco nový systematický dril se zbraní lze v 17. století zachytit v celé řadě pramenů, počátky pořadového kroku jsou zastřeny jejich nepřítomností.

Nástup pořadového kroku

Christopher Duffy uvádí, že když se v roce 1740 u Mollwitz poprvé střetla rakouská a pruská vojska v První slezské válce, pozorovatelé si povšimli, že Prusové pochodují zvláštním, nezvyklým způsobem, sjednoceně a rytmicky. Zajatý rakouský důstojník později vzpomínal, že „se zdálo, jako by proti nám nepochodovala pěchota, ale pohyblivá zeď“ [Duffy 1974: 31]. Pruská pěchota se v úvodní bitvě dlouhých Válek o dědictví rakouské představila jako cosi děsivého, strojově mechanizovaného, a jak vzpomíná tehdejší rakouský velitel, polní maršál Niepperg, byla schopna díky přesnému drilu pálit pět ran za minutu² oproti rakouským dvěma ranám, a udržet si tak bitevní formace po celou dobu střetnutí [Duffy 1977: 149].³ Každopádně když Friedrich Veliký v roce 1743 vydal svůj *Reglement*, v podstatě služební řád, nebyl v něm pořadový krok ještě zmíněn [Duffy 1977: 82], ale vojáci byli nuceni pochodovat na vzájemný dotyk lokty a rameny ve velmi těsné formaci tak, že se obecně předpokládá již zavedené používání pořadového kroku.

První pramenná zmínka o rytmickém pochodu se nachází v armádním oběžníku z 2. května 1747, Friedrich vydal nařízení, že při postupu mají vojáci pochodovat pořadovým krokem rychlostí 90–95 kroků za minutu, zatímco během přesunu pouze „70–75, což je zcela postačující rychlost“ [Duffy 1977: 83]. Následně byl pochodový krok standardizován na 75 kroků za minutu, a to o délce 28 německých palců. „Míra tohoto kroku se vtiskuje do vojákova mozku a jeho nohy si tak zvyknou na pochod touto rychlostí, že vojáci následně zdánlivě pochodují jako stroje“, přičemž jedinou výjimkou z tohoto předpisu byl rychlý krok o frekvenci 120 za minutu, který byl uplatňován během rozvinování formace kolony do linie [Duffy 1977: 83].

Z celkového pohledu šlo o velice náročnou a složitou techniku těla. Voják musel pochodovat v přesné formaci, prozatím se však jednalo skutečně o účelově racionální techniku.⁴ Ornamentální a mocensky-reprezentační prvky se jí dosud vyhýbaly. Pozdější pověstný pruský marš, *Stechschrutt*, byl kupodivu ruského původu a pruská vojska ho převzala až po napoleonských válkách [Duffy 1977: 85]. Pořadový krok výrazně usnadnil základní manévry ve formaci, hlavně rozvíjení kolony do linie pomocí několika způsobů, jako například diagonálně (*Traversierschrutt*) nebo *en tiror*, to jest s pravoúhlým obratem

² To byla poměrně vysoká rychlost palby, Nimwegen udává, že „mořicovské reformy“ v Nizozemí dosáhly toho, že pěchota byla vycvičená, pravda ještě s mušketou s doutnákovým zámekem, pálit rychlostí asi jednu ránu za minutu.

³ Oproti tomu se rakouské pěchotní formace v bitvě zhroutily. Vojáci tváří v tvář pruské rychlopalbě měli tendenci skrývat se jeden za druhým, takže z pětiřadých obdélníků původních jednotek se brzy staly čtverce o dvaceti a více řadách.

⁴ Účelem bylo racionalizovat a zlepšit palebnou disciplínu vojáků a udržet jednotky pokud možno ve formaci.

po dosažení žádané pozice. Právě důsledný výcvik v pořadovém kroku, umožňující sofistikovanější manévry pěších jednotek, byl jedním z důvodů nabízejících pruské armádě například ve Slezských válkách možnost provádět pro jiné armády často nepředstavitelné šikmé útočné manévry.

Historicko-sociální konstrukce smyslu pořadového kroku

Marcel Mauss vidí smysl pořadového kroku zcela jasně. Ze své osobní zkušenosti, kdy v armádě sloužil nejprve v hodnosti desátníka a posléze důstojnického zástupce-aspiranta, prováděl často pořadový výcvik nováčků. Základ každého podobného cvičení představuje „příklad a řád“ [Duffy 1977: 85]. Mauss věc interpretuje tak, že disciplinační vyučování technikám znamená něco, bez čeho se společnost prostě neobejde, je to podle něj rozhodně žádoucí a „dobré“, protože se tím zřetelně posiluje sociální integrace. Mauss dále uvádí, že sám dosáhl toho, aby vojáci pochopili smysluplnost požadavku, „proč cvičit pochod ve formaci, ve čtyřřadém zástupu (...) nutil jsem četú, aby takto přesně procházela mezi dvěma stromy na nádvoří (...) uvědomili si, že to, co jsou nuceni dělat, není zcela hloupé. Ve skupinovém životě jako celku se vyskytuje přesně takovéto vzdělávání ve skupinové semknuté akci.“ [Duffy 1977: 85].

Na rozdíl od Mause, který na koordinované techniky těla pohlíží jako na něco jednoznačně sociálně žádoucího, Michel Foucault má analytičtější a kritičtější pohled. V tomto kontextu bychom mohli pořadový krok zahrnout do širší analytické kategorie disciplinárních technik těla, charakteristických pro nástup nového paradigmatu sociální kontroly, historicky počínaje zbraňovým drilem, přes nástup uniformity až po pořadový krok. Z hlediska Foucaultova díla je možné takto vznikající moc zařadit na druhé místo v jeho posloupné kategorizaci – suverénní (tradiční) moc – disciplinární moc – a nakonec biomoce [Tinková 2007: 115]. Sám Foucault ve svém díle *Dohlížet a trestat* píše, že po nástupu paradigmatu disciplinární moci (přelom 17. a 18. století) se z hlediska lidského těla trestní praktiky stávají zdrženlivými, ale pouze proto, aby v člověku „bylo zasaženo něco (jiného), co tělem není“, tělo je „uzavíráno a nuceno pracovat“ – a pokud to má být efektivní, musí nastoupit podrobný systém „omezování a zbavování, povinností a zákazů“ [Foucault 2000: 42]. Voják se stává bytostí, která se musí přesně pohybovat, reagovat na podněty, a dokonce se takto vyjadřovat.

Nástup účelové racionálních byrokratizovaných technik těla v oblasti vojenství v raném novověku tak v rámci Foucaultova přístupu může sloužit pro studium disciplinárně-mocenských vztahů a paradigmat dané společnosti. Tělo vojáka se zde „stává užitečnou silou jen tehdy, je-li zároveň tělem produktivním a tělem podřízeným“ [Foucault 2000: 60]. Jde tedy o určité vědění o těle, o určitou mikrofyziku, zároveň se v těchto souvislostech technika těla stává strategií moci jako další konkrétní prostupující účinné strategie. Militární techniky těla, dovršující svoji novověkou podobu v 18. století v podobě pořadového kroku a souvisejících pořadových cvičení, jsou tak součástí určitého komplexu moci a vědění, jenž způsobuje celkové pohlcování člověka a jeho těla politikou a ideologií. Jedná se v podstatě o jistý druh politické anatomie.

V rámci Foucaultovy represivní hypotézy můžeme chápat vojenský dril 18. století jako evidentní projev oné právě zmíněné tělesné mikrofyziky. „Tělo se nejprve rozdělí na jednotky, například ruce a nohy. Ty se potom vezmou odděleně a podrobí se přesnému

a vypočtenému tréninku“, píše Dreyfus a Rabinow [2002: 239]. Právě takto by bylo možné parafrázovat podstatu nového typu vojenského drilu, který od řadových vojáků nevyžaduje žádnou iniciativu a uvědomělost, ale jen a pouze důslednou poslušnost v rámci přesně nacvičených vojenských technik těla. Vojenská odvaha už není podstatná, důležitým se stává umět přesně formálně reagovat na povely [Dreyfus – Rabinow 2002: 241]. Ostatně samotný Foucault svoji práci *Dohlížet a trestat* ilustruje a uvozuje mimo jiné reprodukcemi a citacemi pocházejícími z *L' Art Militaire Francois pour L'Infanterie*, neboli vojenského výcvikového disciplinačního manuálu, určeného pro důstojníky pěchoty, který je v De Gheynově duchu zaměřen především na výcvik sekvencovaných technik těla s píkou, mušketou, partyzánou a praporem jako základu vojenské disciplíny.⁵

V novém kontextu se diferencoval a dále tříbil mocensko-vzdělávací aparát, jenž měl nové techniky na starosti. Například v habsburské armádě se na úrovni pluku objevil nejen specializovaný důstojník, tzv. adjutor obstarávající vojenské právo neboli *Standrecht*, ale techniky těla byly násilím uplatňovány a kontrolovány především pomalu se rozrůstajícím sborem poddůstojníků zproštěných běžných povinností, tzv. *Gefreyterů* čili svobodníků a dalších, jimž všem u pasu visí hole, tj. konkrétní zhmotnění Foucaultem zdůrazňovaného neustálého „účetnictví“ disciplíny, a jejichž rány pak jsou onou (ve srovnání se starým paradigmatickým) mikropenalitou disciplinární moci [Dreyfus – Rabinow 2002: 247].

Foucault chápe vojáka 18. století jako jen zdánlivě enigmatickou postavu, jako prototyp disciplinované duše a těla, někoho, kdo je doslova „vyroben“, a to většinou z venkovana. Disciplína vyrábí nové individuum a představuje produktivní mocenskou techniku [Dreyfus – Rabinow 2002: 243]. Voják je chápán doslova jako stroj, jehož tělo se podřizuje přesně „vykalkulovanému donucení“ [Foucault 2000: 199]. Dobový klíčový text filosofického materialismu, *L'Homme machine*, tedy člověk-stroj Juliana de La Mettrie, vyjadřuje určitou obecnou teorii výcviku a poprvé se zde setkáme s ústředním pojmem poslušnosti, kterou se má vyznačovat přesně vycvičené a strojově ovládané tělo [Foucault 2000: 201].

Pořadový krok a pořadová cvičení se objevují jako dosavadní vrchol ekonomie a efektivity pohybů, jež je podle Foucaulta organizována na základě důsledného rozčlenění prostoru a pohybu. Vojáci jsou cvičeni pomocí technik těla, řekl by Marcel Mauss, naproti tomu ale Michel Foucault zavádí pojem disciplíny těla. Disciplinární procedury tohoto typu jsou však starší, byly již přítomny v kláštřích, armádách i dílnách, nicméně teprve v 18. století „se staly obecnými formami ovládnutí“ [Foucault 2000: 201]. Zde se nejedná ani o otroctví, ani o služební poměr či asketismus. Jde o systematizovanou podřízenost, založenou na užitečnosti pro vyšší celek, což je v případě armády naprosto zřetelné. V armádě se tak projevuje epiteton mechaniky moci a disciplína jako taková se pak stává v souladu s Foucaultem řečí vycvičeného těla.

V polovině století tudíž začíná být obecně aktivita člověka-vojáka přesně a neustále kontrolována, nové techniky těla totiž znamenají také přesnou regulaci času. Armáda přebírá dědictví církevních řádů, jež dokázaly během staleté praxe dokonale regulovat a rozčlenit čas i prostor, a nové výcvikové řady, jako již zmíněné pruské, stanovují naprosto přesný rozpis výcvikového dne, v jehož rámci bude čas kontrolován doslova po minutách.

⁵ Tento a další dobové manuály již představují změnu vůči původnímu duchu „mořicovských“ reforem, který kladl důraz rovněž na schopnost iniciativy již od nejnižší úrovně.

Pro Foucaulta je tedy pořadový krok součástí širšího disciplinárního pohybu; jinak řečeno začíná obecný tlak na „korelace těla a pohybu“ [Foucault 2000: 221]. Ostatně rovněž správné psaní předpokládá určitou „gymnastiku“. V armádě se přirozeně v tomto směru jednalo o extrémní záležitost, když jednotlivé položky pěchotního drilu, již od zmíněného De Gheynova materiálu, vykazovaly mnoho desítek položek.

Druhá vlna vojenského drilu spojeného s pořadovým krokem se potom objevuje ve druhé polovině 18. století, konkrétně ve chvíli, kdy nové vojenské teoretické spisy a z nich vycházející služební řády, kupříkladu francouzský Guibertův *Essai général de tactique*, opouštějí ornamentálnost a puristickou přesnost pruského drilu⁶ a jsou upravovány podle vědeckých, zejména lékařských anatomických poznatků, z nichž čerpají teorie maximální efektivity přirozených pohybů.

Například americká armáda původně cvičila podle anglického (modifikovaného pruského) modelu, ale právě ve zmíněném duchu její řády upravil najatý pruský vojenský expert baron von Steuben, který je výrazně zjednodušil a účelově zefektivnil. V roce 1776 ve Valley Forge cvičil Steuben vojáky mimo jiné v modifikované verzi pruského drilu, založené na výrazném nárůstu „přirozenosti“ disciplinární kontroly tělesného habitu, jenž má nyní za úkol prvořadě odrážet neproblematické, anatomicky racionální pohyby těla. Tak třeba nesmírně složitý pruský pořadový cvik se zbraní *Präsentiert das Gewehr* (v ponos zbraň), který měl původně 8 manévrů a musel se vykonávat strojově podle úderů bubnu, byl zjednodušen do pouhých tří pohybů [Steuben 1807: 19]. Steuben také na základě empirických pozorování a dílčích zkoušek upravil parametry pořadového kroku, aby lépe odpovídal místnímu, obvyklému a přirozenému tělesnému habitu.

Foucault všechna tato fakta interpretuje tak, že disciplinární moc technik těla dostává těmito cestami novou podobu a je možné historicky sledovat, jak se stává svým způsobem přirozenou a organickou, přičemž hlavní snahou je dosáhnout v této druhé fázi co nejjednodušší fyziky pohybu – nikoliv ovšem z humanistických důvodů, nýbrž z pohnutek čisté utilitární.

Lidské tělo se spolu s nástupem metod pořadového kroku a drilu v armádě definitivně stává součástí velkého vojenského stroje, „prvkem, který lze umístit, přesouvat a členit v souvislosti s druhými“; ve vojenství už vůbec nejde o nějakou individuální zdatnost a udatnost, na prvním místě se ocitá pravidelný pořádek [Foucault 2000: 237].

Závěr

Maussovu koncepci technik těla je tak vzhledem ke všem dosud naznačeným souvislostem možné zařadit do obecnějšího výkladu posunů disciplinárního paradigmatu ve společnosti. Pořadový krok nepředstavuje žádný ornament raně novověkého vojenství, jedná se o disciplinární vojenskou techniku těla s konkrétní genezí a specifickým významem ve struktuře transformace sociální moci. Ve své době to byla technika těla plně funkční. V současnosti, kdy se bojové techniky proměnily hned v několika dalších vojenských revolucích následujících po té první, která proběhla přibližně v letech 1494–1660, je pořadový krok na moderním bojišti naprosto bezvýznamný. Již v polovině 19. století došlo k výrazné

⁶ Guibert svoje názory na pruskou vojenskou doktrínu a disciplínu vyjádřil v další práci *Observations sur la constitution politique et militaire des armées de s. M. Prussienne* z roku 1778.

technologické změně pěší výzbroje a pomalu nastoupily opakovací pušky s drážkovanou hlavní, jež vykazovaly zcela jiné balistické vlastnosti a nesrovnatelnou účinnost. Lineární pěchotní formace nutné pro efektivní palbu hladkohlavňovými křesadlovými mušketami v salvách tak poměrně rychle vymizely.

Přesto si armády stále udržely pořadový krok jako jednu ze základních disciplinačních technik a dosud panuje povědomí o historicko-sociální genezi a významu této techniky těla. Dodnes se například v Bundeswehru považuje za nežádoucí veřejně být jen napodobovat původní pruský pochodový krok,⁷ který se stal jedním ze symbolů nacistické éry. Soudobý německý pořadový krok je proto mnohem méně extravagantní a fyzicky náročný a představuje modifikaci kroku amerického. Pruský pořadový krok však přesto stále žije, a to na pomyslném druhém konci světa. Chilská vojenská tradice, jež výrazně čerpa-la z pruského importu (v 80. letech 19. století byla do země přizvána německá vojenská mise pod velením kapitána Emila Körnera), se ani po konci diktatury generála Pinocheta nevzdala prušáckých symbolů a technik těla, takže dodnes je možné v této jihoamerické zemi během každoroční *La Gran Parada Militar* spatřit armádní jednotky pochodující pruským pořadovým krokem za zvuku tradičních císařských vojenských pochodů jako *Preussens Gloria*, ale také nacistické *Panzerlied*.

Současné vojenství potřebu disciplinovaného jednotlivce strukturovaně ovládajícího vlastní tělo skrze vojenské tělesné techniky stále umenšuje. Prosazují se kybernetické a „síťové“ koncepce vedení války [Halpin et al. 2006: 8], v nichž člověk jako bojový nástroj hraje stále bezvýznamnější roli. S ohledem na historicko-sociální vývoj techniky pořadového kroku ale můžeme závěrem říci, že dokud budou vojáci lidé a nikoliv roboti, bude existovat rovněž pořadový krok.

Literatura

- Dreyfus, Hubert L. – Rabinow, Paul [2002]. *Michel Foucault. Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha: Herrmann & synové.
- Duffy, Christopher [1987]. *Military Experience in the Age of Reason*. New York: Routledge & Keagan Paul.
- Duffy, Christopher [1974]. *The Army of Frederick the Great*. New York: Hippocrene Books.
- Duffy, Christopher [1977]. *The Army of Maria Theresa*. Vancouver – London: David & Charles.
- Foucault, Michel [2000]. *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin.
- Fournier, Marcel [2006]. *Marcel Mauss: A Biography*. Princeton – Oxford: Princeton University Press.
- Giffart, Pierre [1696]. *L'Art Militaire Francois pour L'Infanterie*. Paříž: Pierre Giffart.
- Gheyn, Jacob de (ed.) – David J. Blackmore [1986]. *The Renaissance Drill Book*. London: Greenhill Books.
- Halpin, Edward – Trevorrow, Phillippa – Webb, David – Wright, Steve (ed.) [2006]. *Cyberwar, Netwar and the Revolution in Military Affairs*. New York: Palgrave Macmillan.
- Lockhart, Paul [2008]. *The Drillmaster of Valley Forge: The baron de Steuben and the Making of the American Army*. New York: Smithsonian.
- Malešević, Siniša [2010]. *The Sociology of War and Violence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Mauss, Marcel [1992]. Techniques of the Body. In: Crary, Jonathan – Kwinter, Sanford (ed.). *Incorporations*. New York: Zone.
- McNeill, William H. [1995]. *Keeping together in Time: Dance and Drill in Human History*. Cambridge – Massachusetts: Harvard University Press.

⁷ Teoreticky je možné na takové chování aplikovat § 86a trestního zákoníku, který činí ilegálními nejrůznější formy nacistického tělesného habitu, například pozdravy.

- Neill, Donald A. [1998]. Ancestral Voices: The Influence of the Ancients on the Military Thought of the Seventeenth and Eighteenth Centuries. *The Journal of Military History* 62 (3), s. 494–540.
- Nimwegen, Olaf van [2010]. *The Dutch Army and the Military Revolutions*. Woodbridge: The Boydell Press.
- Parker, Geoffrey [2007]. The Limits to Revolutions in Military Affairs: Maurice of Nassau, the Battle of Nieuwpoort (1600) and the Legacy. *The Journal of Military History* 71 (2), s. 333–390.
- Steuben, Friedrich Wilhelm von. [1807]. *Steuben Regulations for the Order and Discipline of the Troops of the United States*. Boston: William Pelham.
- Tinková, Daniela [2007]. Biomoc a „politická anatomie lidského a společenského těla“. Foucaultův koncept „biomoci“ ve vztahu k otázce modernizace státu, zrození humanitních věd a medikalizace společnosti na přelomu 18. a 19. století. In: Storchová, Lucie (ed.). *Conditio humana – konstanta či historická proměnná? Koncepty historické antropologie a teoretická reflexe v současné historiografii*. Ústí nad Labem: Albis International, s. 115–139.

Petr Wohlmuth (1973) dokončil magisterské studium oboru historická sociologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, v současnosti je v témže oboru doktorandem. Zároveň na téže fakultě studuje magisterský obor obecná antropologie se specializací na historickou antropologii. Zabývá se mimo jiné problematikou historické sociologie armády a války. Je členem Klubu vojenství a historie Praha.

Miloslav Petrusek: *Společnost a kultura – sociologické úvahy a eseje*. Praha: Nadace Dagmar a Václava Havlových Vize 97 (Malovaný kraj Břeclav), 2012, 192 str.

Každoroční udělování ceny Nadace Dagmar a Václava Havlových Vize 97 se v roce 2012 stalo spojovníkem několika tragických událostí. Nejenže to byla první Vize bez Václava Havla, ale nedožil se jí ani její laureát Miloslav Petrusek, který zemřel 19. srpna, tedy necelé dva měsíce před předáváním známé berly svatého Vojtěcha od sochaře Jiřího Plieštika. Profesor Petrusek ještě stihl společně s Jiřím Fialou připravit sborník, který tradičně k Vizi vychází. Matematik a filosof Jiří Fiala – častý editor těchto nejen obsahově, ale i typograficky pozoruhodných knih – zemřel necelé dva měsíce po slavnostním ceremoniálu (dlužno dodat, že totéž ocenění bylo letos uděleno in memoriam právě Fialovi).

Petruskův sborník *Společnost a kultura* je uspořádán s rozmanitostí, jaká důstojně reprezentuje nositele ceny Vize 97. Ta se totiž uděluje „význačnému mysliteli, který svým dílem překračuje tradiční rámec vědeckého poznání, přispívá k chápání vědy jako integrální součásti obecné kultury, nekonvenčním způsobem se zabývá základními otázkami poznání, bytí a lidské existence“. Tato charakteristika všemi svými body dobře vystihuje sborník i jeho autora. Texty v knize obsažené se tematicky rozkládají mezi problémy sociologie a problémy společnosti, organicky navštěvují světy psychologie, filosofie nebo dějin umění, literárně přebíhají mezi odbornou statí a – jak můžeme v evropské tradici říci – čistokrevným esejem (podtitul sborníku ostatně zní *Sociologické úvahy a eseje*).

Publikace se otevírá článkem *Deziluze z pokroku jako „stav ducha“*, který určuje všechny následující texty (s jedinou výjimkou) jako více či méně explicitní komentáře k postmodernismu. Jelikož jedním z hlavních postmoderních pilířů je odmítnutí ideje pokroku, je potřeba nejprve vědět, co to ta idea pokroku byla a je, tedy co vlastně odmítáme. Petrusek píše: „Odkud ale víme, že jsme o ‚starý svět pokroku‘ skutečně přišli? Přišli jsme o ‚svět pokroku‘ nebo o ideu pokroku? A kdo o ni přišel – my, kteří ji teoreticky reflektujeme (...), nebo ti, pro něž jejich žitý

svět je napětím mezi ‚půstem a karnevalem‘“ (s. 14). Dodává, že chceme-li tomuto porozumět, musíme se podívat do historie, protože „je nesporné, že ‚rozčarování z pokroku‘, melancholie jako stav ducha a nostalgie po minulosti, která byla srozumitelná a méně riziková než odcizený svět velkoměst a megapolis, je daleko starší než ropná krize z roku 1973“ (tamtéž).

Podstatné reflexe ambivalence pokroku nachází autor u Freuda, u Durkheima a také u Marxe, přičemž klasicky lze shrnout tuto ambivalenci tak, že člověk, ač obklopen mnoha civilizačními výdobytky, se necítí šťastný (jde přímo o paradox, protože smyslem pokroku by mělo být činit člověka šťastnějším). Pokrok tak produkuje melancholii jako stav ducha, což v důsledku souvisí se sebevraždností, tedy sociologickým tématem masarykovsko-durkheimovským. Zásadní poselství článku je toto: „Nonšalantní odmítnutí ‚ideje pokroku‘ jako harampádí, kterým nás zavalila modernita, je nebezpečné tehdy, není-li provázáno vědomím psychosociálních důsledků toho, co to vlastně znamená zříci se ideje, která konstituovala jeden grandiózní úsek společenského a dějinného pohybu a dávala mu smysl. Smysl zajisté nezřídka zvrácený“ (s. 17).

Další text je úvahou nad postheroickou společností, tedy společností doby, kdy „tradiční ctění hrdin (...) pozbylo na významu“ (s. 37). Petrusek zde vychází z klasického (u nás masarykovského) rozlišení dvou životních modů – každodenního a heroického, a z nich vycházejících hrdinných typů: hrdiny „rekovného“ a hrdiny každodenní práce. Ukazuje, jak se klasičtí hrdinové hromadně přesunuli výhradně do světa mediální reality. Nikoli moralizující, ovšem značně ironický popis „bezproblémové“ společnosti, jež hrdiny zkrátka k ničemu podstatnému nepotřebuje (vyjma zábavu), vrcholí připomínkou Jiřiny Šiklové, že skuteční hrdinové by ještě někdy potřební být mohli. Petrusek glosuje toto upozornění následovně: „Zde je, radikální postmodernista, tvůj Rhodos, zde skákej!“ (s. 41).

Následující dva texty se věnují společnému tématu – popisují, jaký vliv má měnící se společnost na vzdělanost a na vzdělání, zejména univerzitní. Zdánlivě optimistické koncepty vzdělanostní nebo informační společnosti se ukazují být nesmírně problematickými

a nereálnými. Zejména tlak na ekonomickou efektivitu a jeho důsledek v tom, že je „z korpusu vědění vylučováno to, co nepřináší bezprostřední užitek“ (s. 52), představuje skutečnost, které není možné se bránit. Situace univerzit je podle Petruska velmi nepřijemná – univerzitní hodnostáři musejí „soutěžit se sportovci, popovými hvězdami, výherci loterií, ba bankovními lupiči a v tomto zápase mají jen malou šanci na výhru“ (s. 56). Univerzity mohou v této situaci přijmout toliko dvě prosté strategie, „obě v principu nepřijatelné – ostatně jak pro koho“. Jednou strategií je přijetí pravidel hry a měření univerzitních požadavků požadavky trhu, druhou možností je „uzavřít se do sebe, stáhnout se z bezvýhodné situace trhu, na němž nemáme šanci, protože neprodáváme flexibilní vědění na jedno použití. Znamená to sice ztratit mnoho z tradiční významnosti, ale současně neztratit tvář a zachovat tradiční hodnoty.“ (s. 56).

Ve druhém článku – *Informace nebo vzdělanost?* – přibývá další svízel dnešní pedagogiky, totiž důraz na zábavnost, hravost a infantilní dovádění. S tím a s radostí z nových technologií souvisí i odpor k rozlišování vysoké a nízké kultury. Petrussek to uzavírá následovně: „Asi nás ještě čeká zápas mezi těmi, kteří budou stále chtít na gymnáziích učit o Shakespearovi a romantické poezii 19. století, a těmi, kteří nás budou přesvědčovat, že Máchův Máj již dávno není, milostným dorozumivacím kódem mládežnické subkultury, a proto by bylo lépe naučit studentskou mládež rozlišovat mezi dobrým a špatným komiksem“ (s. 70).

Úvaha *Proč lidé naší doby potřebují mýty?* následně poukazuje na paradoxní povahu postmoderny, jež v boji proti mýtům (velkým vyprávěním o rovnosti, svobodě či spravedlnosti) tvoří mýty nové. Nejde jen o mytologizaci vědy (která sama zároveň představuje opak mýtu), „postmoderná nám sama nabídla obratem ruky své vlastní mýty, z nichž nejznámější je Fukuyamův mýtus o ‚konci dějin‘. (...) Ale dějiny možná skončily v optice bohatých a sytých lidí Severu, pro něž už žádná velká idea (...) nestojí za to, aby se pro ni obětoval byť jen zlomek času, který je přece možné daleko příjemněji, tedy užitečněji strávit při počítačové hře, golfu, adrenalinových sportech nebo v shopping centru“ (s. 78).

V dalším zamyšlení se Miloslav Petrussek také zabývá jedním mýtem – multikulturní společností. Snad ještě více než o multikulturní společnosti je to ale text o tom, jak často jsou více sociologů nedomyšlené, jak obtížné je předvídaní a že koneckonců se všemi podstatnými tezemi postmodernismu se můžeme setkat dávno před Lyotardem či Baudrillardem. To ilustruje překrásný úryvek z románu Maxe Frische *Stiller*. Petrussek úvahu zakončuje takto: „Společnost, v níž budou muset žít naše děti a naši vnukové, bude společností do té míry složitou a vpravdě ‚komplexní‘, že činit jakoukoliv prognózu je stejně tak riskantní jako málo účelné“ (s. 95).

Ve sborníku dále pokračuje brilantní studii o socialistickém realismu. Tady bychom přirozeně polemiku s postmodernismem hledali marně (nanejvýš se tu vrací problematika hrdinství), autor tu ovšem skvěle uchopuje téma socialistického realismu nejen jako (poměrně opomíjené nebo banalizované) téma uměnovědní, ale naprosto oprávněně také jako téma sociologické. Socialistický realismus totiž – jako každé služební umění – plnil ve společnosti specifické funkce (například legitimizační nebo propagandistickou), uvažovat o něm bez vědomí těchto funkcí je věcně nesprávné.

Předposlední text představuje z velké části přehled sociologických přístupů a paradigmát, jeho hlavní smysl tkví v zamyšlení nad vztahem sociologie k její vlastní tradici. Petrussek se zde vyrovnává s veškerou ambivalencí postmoderního myšlení, které „je rozkladné i konstruktivní, je reflexivní i provokující, je elementárně srozumitelné i zakleté do absurdního postmoderního *ptydepe*“ (s. 142). Na jedné straně mu nelze upřít přínos v nových tématech, pojmech a metodách, na straně druhé vytváří uzavřené skupiny zasvěcenců, kteří si jednak rozumějí jen mezi sebou, jednak programově odmítají jakoukoliv tradici. Zde, přijímaje beze zbytku postmoderní ironii, Petrussek volá: „Musíme (...) usilovat o to, aby se sociologie nepřimitivizovala tím, že (...) bude ignorovat celou minulost svého vlastního přemítání a bezpečné stezky svých předchozích výzkumů. Opravdu musíme? A kdo vlastně musí?“ (s. 144).

Ironické tázání je tím nejlepším přechodem k ironií a poučenou hravostí skrznastrkz protkaného závěrečného eseje *Dekonstruovaný*

Informátor a sociální konstrukce českého národa. Jde o esej – jistě jeden z nejlepších, které v sociálních vědách kdy vznikly – přesně odpovídající duchu, v jakém tento literární žánr kdysi stvořil Michel de Montaigne; esej znamenal pokus a zároveň pokoušení sebe sama. Tady autor sleduje sám sebe pokoušejícího se o dekonstrukci románu Vladimíra Macury. Je to obrázek rozverný, radostný a vtípný, podstatně ovšem je, že nejen pro čtenáře, ale zjevně také pro autora, jenž na jednom místě o dekonstrukci píše: „Vždycky jsem měl podezření, že celá ta roztomilá postmoderní hra je zdězovaný Mozart (jak by to viděl Adorno) nebo zrockovaný a zheavymetalovaný Verdi (pochod z Aidy stříhnutý valčíkem z Nabucca, jak to vidím já)“ (s. 151).

Sborník ještě krom bibliografie uzavírá autobiografické vyprávění *Z mého života*. Na samém konci tohoto zamyšlení píše Miloslav Petrušek o své – přece jen poněkud problematické – „teorii mostu“, podle níž úlohou jeho generace je představovat most, po němž žáci přejdou k nové (nikoli nutně ve všem lepší) sociologii. Problematičnost autor naznačuje povzdechem, zda už tato generace není oním mostem příliš dlouho. Mosty jsou však potřeba neustále a navíc různé – také mezi odlišnými rámci vědeckého poznání, jak dokazuje sama existence ceny Vize 97 i sborníky jejich laureátů.

Miroslav Paulíček

Jiří Šubrt, Jiří Vinopal a kol.: *Historické vědomí obyvatel České republiky perspektivou sociologického výzkumu*. Praha: Karolinum, 2013, 258 str.

„Z ‚kolektivní paměti‘ se stala posedlost,“ píše Joanna Bourke v úvodníku k monotematickému číslu *Journal of Contemporary History* z roku 2004, zaměřenému právě na problematiku kolektivní paměti. Nebudu snad příliš daleko od pravdy, když úvodem poznamenám, že během let uplynulých od vydání citovaného textu začínají tato slova stále více platit i pro české humanitní a společenské vědy. Zdá se, že kolektivní paměť není jen „posedlostí“, ale do jisté míry i akademickou módou.

Rozvinutí nového hlediska, naznačeného právě určitým módním pojmem, jistě může být přínosné a obohacující jak heuristicky, tak teoreticky; průřezová a interdisciplinárně relevantní témata nadto také pomáhají stimulovat komunikaci mezi zástupci různých oborů. Problém s módními pojmy však bývá ten, že jsou účastníky intenzivních paralelních diskusí chápány rozdílně, jejich význam je málokdy jasně vymezen a jen zřídka bývají podrobeny nezaujatému kritickému zhodnocení. Práce s pojmem „kolektivní paměť“ tak může do jisté míry odpovídat na určitou poptávku a dobové trendy, ale občas více zastírá, než proясňuje: ostatně ani Maurice Halbwachs nenabídl jednoznačnou definici nebo ucelené pojetí kolektivní paměti. Ostatně americký historik a sociolog Jeffrey K. Olick na tyto skutečnosti upozorňuje již od konce devadesátých let, a v tomto jsem s ním zajedno: je třeba provést nezbytnou kritickou reflexi a položit si prostou otázku – co vlastně máme na mysli, když o *kolektivní paměti* hovoříme?

Systematické tázání, které rezonuje s předchozími odstavci, se stalo i teoretickým základem recenzované knihy autorského kolektivu pod vedením Jiřího Šubrt a Jiřího Vinopala. Oba hlavní autoři úvodem vysvětlují, jak spolu souvisí kolektivní paměť a historické vědomí v jejich vlastním pojetí: jde o pojmy, které jsou sice úzce provázány, ale zároveň je mezi nimi třeba rozlišovat. Pojem „historické vědomí“ dostal přednost mimo jiné proto, že záměrem realizátorů výzkumu bylo „zkoumat představy lidí o historii jako celku“ (s. 9), nikoli různé formy vzpomínání na vybrané události dějin. Hlavním cílem publikace pak má být „otevřít nový pohled na problematiku vztahu lidí k dějinám a na zkoumání jejich představ o minulosti“ (s. 10).

Úvodní teoretická stať Jiřího Šubrt a názvem *Historické vědomí a kolektivní paměť* je vedena snahou o důsledné a sociologicky relevantní uchopení této problematiky. Autor zde předkládá koncepci podnětnou, originální a ojedinělou – pokud je mi známo – i v rámci celosvětové odborné diskuse. Pojem „historické vědomí“ lze podle něj vymežit dvěma možnými způsoby, a to jako: a) „souhrn znalostí dějin“; b) „obecný dojem z dějin“ (s. 15). Za badatelsky nosnější přitom považuje druhý z uvedených významů,

jeho další rozpracování a uplatnění v empirickém výzkumu však vyžaduje teoretické zpřesnění. Možným východiskem je především sociologie vědění Petera L. Bergera a Thomase Luckmanna, významně obohacená o prvky systémové teorie.

Jádrum Šubrtova pojetí historického vědomí (respektive kolektivní paměti) se stává Parsonsovo schéma AGIL (adaptace, dosahování cílů, integrace, udržování latentních kulturních vzorců). Historické vědomí tak vzniká souhrou několika složek: A) prožitá historická zkušenost; G) ideologický výklad dějin; I) vědění utvářené historickou vědou a dějepiscetvím; L) kulturně-historická kolektivní paměť. Kolektivní paměť (respektive její kulturně-historická dimenze) je tak vymezena jako rovina udržování latentních kulturních vzorců v rámci historického vědomí lidí, ale v souladu s logikou Parsonsovy teorie ji lze dále analyzovat: A) aktualizace a rekonstrukce; G) stanovení dominant paměti; I) konstrukce rámců paměti; L) přenos tradice a kulturních obsahů. Obousměrný vztah mezi historickým vědomím a kolektivní pamětí autor zachycuje vynikající metaforou počítačového programu (tj. historické vědomí) a počítačové databáze (tj. kolektivní paměť). Šubrt zároveň upozorňuje, že problematikou historického vědomí a kolektivní paměti lze vést také jiné strukturální řezy, čímž získáme další alternativní hlediska (*nositelé* historického vědomí a kolektivní paměti z hlediska stratifikace, skupin či generací; jejich *institucionální opory* a *informační prostředky* z hlediska formálního i obsahového). Odrazovým můstkem k dalším částem knihy a nástrojem k formulaci pracovních hypotéz a výzkumných otázek jsou pak tyto předpoklady: 1. historické vědomí je složka sociálního vědění, kterou lze zkoumat nástroji sociologického výzkumu; 2. charakter historického vědomí souvisí se zájmy a znalostmi lidí ve vztahu k historii; 3. součástí historického vědomí jsou představy o povaze historie jako procesu; 4. historické vědomí obsahuje hodnotící prvek; 5. historické vědomí je samo historicky proměnlivé. Zahrnutý výzkum byl realizován kvalitativními i kvantitativními metodami (se zřetelnou převahou druhého přístupu) v několika navazujících etapách. V roce 2009 a 2011 proběhlo celkem 17 skupinových diskusí se zástupci běžné populace a s učiteli dějepisu ze

základních a středních škol. Poznatky z první fáze *focus groups* sloužily jako východisko pro konstrukci dotazníku a v rámci knihy nejsou uceleně představeny (s výjimkou kapitoly 2.3, 4.3.4 a některých dalších, kde byly využity coby opora pro interpretaci dat). V roce 2010 proběhl dotazníkový průzkum *Historické vědomí*, jehož výsledky jsou doplněny dalšími daty primárního i sekundárního charakteru. Kromě třídění druhého stupně je k analýze dat ve většině tematických celků využita faktorová analýza.

Struktura textu, jak sami autoři podotýkají, má spíše charakter závěrečné výzkumné zprávy, jejíž výsledky jsou podrobně představeny ve třech kapitolách: *Vztah dnešních Čechů k historii, Charakteristiky historického vědomí a Vztah Čechů k národním dějinám*. Jednotlivé okruhy jsou precizně a důkladně zpracovány, často i s využitím dat z výzkumů realizovaných v minulých desetiletích, navíc doplněny o podrobné grafy a tabulky. Díky tomu může kniha posloužit jako základ pro další rozpracování, a je tak naplněn jeden z hlavních záměrů publikace, kterým bylo rozproudení odborné a veřejné diskuze nejen nad závěry konkrétního výzkumu, ale rovněž v daném tematickém rámci.

Některé výsledky výzkumu potvrdily očekávání autorů (například závislost hodnocení soudobé i nedávné historie na politické orientaci respondenta; postoj k významu znalosti historie se mění na základě dosaženého vzdělání), nutno ale podotknout, že většina z těchto otázek nikdy dříve nebyla uceleným způsobem ověřena reprezentativním dotazníkovým výzkumem. Faktem zároveň zůstává, že kniha přináší nebývalé množství poznatků nových, pozoruhodných a namnoze překvapivých. V recenzi jistě nelze detailně reprodukovat jednotlivé dílčí závěry takto rozsáhlého empirického výzkumu, uvedu zde proto jen několik příkladů.

Určitý zájem o historii deklaruje zhruba polovina dospělých populace České republiky. Samotné historické vědomí respondentů ve vztahu k významu dějin pro přítomnost a budoucnost typologizují výzkumníci na základě výsledků faktorové analýzy následujícím způsobem: 1. *pozitivní afirmace* (historie a její poznání jsou významné jako součást kulturního dědictví); 2. *noeticko-instrumentální postoj* (historie se

odvíjí podle určitých zákonitostí a jejich poznání je užitečné z praktického hlediska); 3. *historický nihilismus* (historický vývoj je nesmyslný, nahodilý a jeho znalost je zbytečná). Reálně nejde o jednoznačně oddělené kategorie myšlení, ale spíše o „vzájemně interagující názorové proudy“ (s. 75), přičemž přínaležítost respondenta k určitému typu historického vědomí nejvíce ovlivňuje vzdělání (poněkud nižší vliv má věk a pohlaví).

V souvislosti s obecnými charakteristikami historického vědomí stojí za pozornost, že na vymezení subjektivních „hranic historie“ – kam až sahá přítomnost a kde už začínají dějiny – nemá prokazatelný vliv věk respondentů. Dalo by se očekávat, že období označovaná za historii budou častěji spadat mimo prožitou zkušenost respondenta, ale ukazuje se, že lidé k dějinám přistupují spíše odděleně od své vlastní biografie a struktura života jednotlivce či jeho věk se na stanovení hranice mezi přítomností a historií podílí jen velmi slabě (s. 88).

Česká veřejnost si rovněž uvědomuje problematičnost „ideálu objektivity“ ve vztahu k historii: většina respondentů soudí, že na dějiny není možné pohlížet zcela nezaujatě (polovina z nich to odmítá z principu věci, dalších 40 % připouští možnost zkreslení ze strany různých aktérů). Samotná historie se tak jeví jako produkt historických a především politických okolností. Výzkum v tomto smyslu identifikoval šest faktorů, které podle respondentů utvářejí individuální historické vědomí (s klesající důležitostí): 1. osobní a osobně předávané zkušenosti (prožitky, rodina a generace); 2. zprostředkující informační kanály (škola, tradice, média, mýty); 3. film, beletrie a populárně-naučné ztvárnění historie (vliv literatury a filmu na historické vědomí je v knize pojednán podrobněji); 4. vědecké poznatky historiků; 5. náboženství, muzea a památníky, umění; 6. politické ideologie.

Zajímavé je, že politické ideologie a politický režim, jež na formování osobního historického vědomí mají podle respondentů nejmenší vliv, jsou podle nich naopak naprosto rozhodující pro konstrukci „oficiálního“ či převažujícího výkladu dějin v dané době. Pozorovaný rozpor mezi „velkými“ a „osobními“ dějinami otevírá podle autorů možnou otázku po míře osobního ztotožnění jednotlivců s oficiální dobovou interpretací

dějin. Ukazuje se také, jak poznamenává Jiří Vinopal v kapitole 3.2.3, že historické vědomí obyvatel České republiky má zřejmě jakési dvě modality: první představuje subjektivní myšlenkové „nastavení“ vzhledem k minulosti, vcelku diferencované dle demografických a socioekonomických charakteristik, ale na druhé straně výsledky výzkumu naznačují, že lidé jsou do jisté míry schopni vlastní subjektivní hledisko překonat a nahlédnout v některých souvislostech problematiku dějin z pozice expertů, usilujících o co neobjektivnější pohled. Poslední tvrzení však není předloženo coby závěr realizovaného výzkumu, nýbrž jako hypotéza pro další empirické bádání v budoucnosti.

Jak je patrné z kapitoly o vztahu Čechů k národním dějinám, hodnocení jednotlivých historických etap procházelo během 20. století značnými změnami: první republika, kterou ve výzkumu z prosince 1946 jako „největší“ období československé historie označilo pouhých 8 % respondentů, začala být od konce 60. let hodnocena stále pozitivněji a dosud zaujímá přední příčky. Naopak doba husitství, pozitivně hodnocená za první republiky i po roce 1948, se stává po roce 1989 obdobím natolik rozporuplným, že mu byla v recenzované knize věnována samostatná kapitola 4.2.2. Jak se zdá, posouzení různých etap dějin v očích veřejnosti vždy reaguje na dobový kontext a aktuální hodnoty, ideály a principy, jejichž prostřednictvím jsou konkrétní epochy poměřovány. Podobné tendence lze nalézt i v hodnocení významných historických postav a symbolických míst.

Samostatná podkapitola z pera Jiřího Vinopala je věnována kultivaci historického vědomí v rodině a generačním specifickým historického vědomí (kapitola 4.4). Občané České republiky mají o svých předcích základní informace asi tři generace do minulosti. Znalost rodinné historie je považována za poměrně významnou (nachází se na třetím místě za znalostí českých dějin a světových novodobých dějin 19. a 20. století), přičemž toto ohodnocení nesouvisí se vzděláním ani věkem. Lidé, jejichž historické vědomí spadá do kategorie noeticko-instrumentální nebo pozitivní afirmace, výrazně častěji ve svých rodinách hovoří o předcích, případně vlastní předměty či dokumenty související s rodinnou historií.

Vinopal zde spatřuje obousměrný vztah: „Je pochopitelné, že lidé s určitým typem historického vědomí mají tendenci utvářet rodinné prostředí podle tohoto vzoru, současně pak také ovšem, že lidé vyrůstající nebo delší dobu žijící v takovém prostředí jsou formováni zde převládajícím typem historického vědomí“ (s. 164).

Otázka generací tvoří klasické téma sociologie vědění, jež se zároveň úzce váže k sociální změně a problematice času (o generacích v kontextu sociologie psal již Mannheim; ze soudobých autorů například Bernhard Giesen). V rámci výzkumu *Historické vědomí 2010* jako nejvýraznější generační mezník přitom vyvstává rok 1989 a následující období „počátků demokracie“, k nimž se dohromady přihlásilo 52 % respondentů. Na druhém místě je podstatně méně zastoupeným generačním mezníkem rok 1968, respektive Pražské jaro a obecněji uvolnění poměrů v Československu 60. let (souhrnně 15 %). V této souvislosti musíme zmínit, že s rostoucím věkem respondentů přibývají události, které mohou být vnímány jako *definiens* jejich vlastní generace, a dochází tak ke značnému rozrůznění. Vliv má rovněž to, že „pro kohorty jednotlivých desetiletí jsou pokždě trochu jiné události těmi přelomovými“, a „hodnocení nejdůležitější historické události pro život vlastní generace se v průběhu života lidí mění“ (s. 168). Vzhledem k tomu, že výzkumný vzorek zahrnoval osoby již od 15 let věku, v roce 2010 si nejmladší generace respondentů často z nabízených událostí nevybrala žádnou jako generačně definující.

Na otázku, jak je historické vědomí utvářeno a rozvíjeno, odpovídá z jiného úhlu pohledu i kapitola 2.4 autorů Karla Černého a Jiřího Šubrta, zaměřená na problematiku školní výuky dějepisu. Mnoho prostoru je zde věnováno palčivé otázce nedostatečné hodinové dotace pro výuku soudobých dějin; autoři v této souvislosti formulují i několik zásadních kritických poznámek: „Jestliže má být funkcí dějepisu poučení pro současnost, schopnost zasazovat současné události do těch minulých a chápání moderního světa, pak je to právě opomíjení nejnovější historie, co tuto funkci výuky dějin zásadním způsobem blokuje“ (s. 67). Další podkapitoly se věnují tématům, v nichž historické vědomí figuruje spíše ve formě určitého (byť klíčového) předpokladu

a formativního elementu – jde o vztah Čechů ke katolicismu a protestantismu (Dana Hamplová), o českou národní identitu (Klára Vlachová) a národní hrdost (Martin Vávra).

Dalšími oblastmi, které mají kromě vazby na historické vědomí také širší sociologický (ale i politologický) přesah, jsou evropská integrace, hodnocení vývoje po roce 1989 a vlastní zasazení Čechů do vazeb k ostatním národně-kulturním celkům. Zajímavě je v tomto směru interpretován nárůst pozitivního hodnocení období Karla IV. ve výzkumech realizovaných po roce 1989: autoři předkládají vysvětlení, že doba Karla IV. v porevoluční době sloužila jako ideál evropské integrace, k níž nový československý a posléze i samostatný český stát programově směřovaly. Ačkoli se Češi – mají-li si vybrat – stále identifikují spíše se Západní Evropou (s. 187), postoj k Evropské unii a jejímu vlivu na dění v České republice je postupem času stále negativnější a identifikace s Evropou byla v roce 2011 na vůbec nejnižší úrovni v novodobé historii. Protože sounáležitost s Východní Evropou zůstává stále v menšině (14 %), jako kompromis se ukazuje identifikace se středoevropanstvím, která signalizuje určitou nevyhraněnost české politické a kulturní identity (s. 191). Konečně stojí za zmínku, že empirická data překvapivě vzdorují rozšířeným tezím o amerikanizaci evropské (respektive české) společnosti po roce 1989: americkou kulturu považuje za blízkou kulturu české pouhých 7 % obyvatel, přičemž i mladá generace považuje za bližší kulturu ruskou nežli americkou (s. 197).

Recenzovaná publikace jako celek naznačuje, že historické vědomí lidí lze do určité míry chápat jako laické verze akademických filosofii dějin a koncepcí dějinného vývoje. Tuto paralelu by bylo možno dále rozvinout a některé další aspekty konkrétních filosofii dějin využít pro formulaci pracovních hypotéz, týkajících se obecného historického vědomí. Vědomí dějinnosti, ono privilegium a břemeno moderního člověka (parafrází Gadamera), je jistě významným rysem soudobých společností; zároveň jde o téma v sociologii dlouhodobě opomíjené. Řada dílčích oblastí výzkumu by mohla posloužit coby odrazový můstek pro podrobnější zkoumání (vztah kolektivní paměti a masmédií při nastolování agendy; vliv aktuálních filmů a knih na zájem

lidí o jednotlivá historická období; vztah vzdělávání a konstrukce národní identity). Jak kniha dokládá, historické vědomí lidí se v průběhu času proměňuje, a proto lze uvažovat i o longitudinálních výzkumech, které by mohly odhalit, jak stabilní charakteristikou historické vědomí lidí je a nakolik podléhá krátkodobým či dlouhodobějším změnám pod vlivem aktuálního vývoje politicko-ekonomické situace. Takový longitudinální výzkum by také mohl prohloubit poznatky o vzrůstajícím příklonu k postoji pozitivní afirmace s rostoucím věkem respondentů – ukázalo by se, zda jde skutečně o univerzální trend, nebo zda toto zjištění nějak souvisí se současnými historicko-společenskými okolnostmi.

Jako možné rozpracování některých dimenzí výzkumu historického vědomí se též nabízí vztah historie a biografie. C. Wright Mills byl například přesvědčen, že biografie a historie se prolínají v rámci sociální struktury, přičemž smysluplná sociální věda musí reflektovat všechny tři související dimenze. Biografii jedince si lze tímto způsobem představit jako osu paralelní k ose dějin, přičemž jednotlivé životní mezníky náležející k dané osobě pochopitelně vždy probíhají v určitém historickém a společenském kontextu. Takto „biografizované“ dějiny by bylo možno empiricky zkoumat například prostřednictvím analýzy historie událostí nebo metody životních drah. Mnohé závěry autorského týmu by navíc mohly inspirovat kvalitativní výzkumy orientované na hlubší porozumění historickému vědomí jednotlivce (jak se historické vědomí rodí, čím je udržováno?), případně příslušníků specifických skupin populace.

Výzkumníkům a zároveň autorům recenzované knihy se podařilo otevřít velmi podnětnou a inspirativní oblast sociologického výzkumu, která reflektuje nejen současné trendy ve společenských vědách (temporální aspekty sociální reality; vztah médií a umělecké produkce ke skutečnosti; mocenské vlivy na utváření obrazu dějin), ale – což je podstatnější – originálním a plodným způsobem je teoreticky konceptualizuje a podrobuje empirickému zkoumání. Předmětem převážně kvantitativního výzkumu se zde stala problematika obvykle (historiky, antropology, ale i sociology) zkoumaná kvalitativně. Kromě poukazu na inovativní

metodologický přístup a pevné teoretické základy nutno závěrem konstatovat, že samotná dílčí zjištění mají potenciál podnítit tolik potřebnou diskusi ve veřejném prostoru, zejména pokud jde o školní výuku dějepisu, ale také v řadě dalších příbuzných oblastí.

Jakub Mlynář

Jan Štemberk a kol.: *Kapitoly z dějin cestovního ruchu*. Pelhřimov – Praha: Nová tiskárna ve spolupráci s Vysokou školou obchodní v Praze, 2012, 220 str.

I když problematika cestovního ruchu již většinou přestala být vnímána jako zajímavá toliko pro své ekonomické aspekty, coby téma historické je zatím přítomna skromněji. Kolektiv autorů pod vedením Jana Štemberka nyní předložil jedenáct příspěvků k danému tématu, a pomáhá tak vyplnit citelnou mezeru, kterou pocítují učitelé i studenti oboru cestovního ruchu na soukromé Vysoké škole obchodní v Praze. Navíc jde o příspěvek potřebný do pestré mozaiky, z níž se teprve profiluje nový interdisciplinární obor.

Rekapitulací *Historie dějin cestovního ruchu* se zabývá hned první z příspěvků, jehož autorem je německý historický sociolog Hasso Spode. V relativně nedlouhé historii nauky o turistice shledává některé snahy náležející již do 20. let minulého století, jež však nejednou byly pozapomenuty. Stejný osud potkal třeba názory J. A. Pimlotta, který ve 40. letech 20. století vytýkal historické vědě, že „(...) zanedbala jeden z typických sociálních jevů – cestování lidí na dovolenou k moři, na venkov, do hor (s. 21)“. Oproti historii projevila sice o turismus větší zájem sociologie, avšak s apriorně pohrdavým přístupem k „cestujícím davům“, v čemž se vzácně shodla levice s konzervativci, byť pro jedny bylo důvodem opovržení komerčnosti, pro druhé masovost. Teprve když na přelomu 60. a 70. let 20. století hledala historie nová témata, z nichž se jako zvlášť úspěšně ukazovalo téma každodennosti, dočkalo se spolu s ní pozornosti také tématu turismu. Spode v té souvislosti použil vtipného příměru o „čekance“, jež se konečně začala vyvíjet k samostatnému vědeckému oboru.

Slovinský historik hospodářských dějin Žarko Lazarevič je autorem příspěvku, který nese název *Přehled historického zkoumání a podob cestovního ruchu ve Slovinsku*. Vlastní text potvrzuje snahu o „respektování jsoucnosti celku“, byť sám autor konstatuje, že pro úplnost chybí studie, jež by obsáhly ekonomickou dimenzi cestovního ruchu, a tak účinněji podpořily jeho zkoumání, ve kterém představuje Slovinsko jako výjimečný případ. Jeho obyvatelstvo významně přispělo k rozvoji turismu, posunulo tuto oblast od idealizace sebeodříkání v meziválečném období k rozvoji, díky němuž růst životní úrovně byl v tomto regionu vyšší než na ostatním území Jugoslávie, navíc s převahou soukromého podnikání v rozsahu nesouměřitelném oproti ostatním zemím někdejšího „socialistického tábora“.

Tematicky blízký je text historika Jana Štemberka *Za vysokými horami a slunnými plážemi. Slovinsko jako destinace českých turistů v první polovině 20. století*. Významný podnět v zájmu o Slovinsko představovaly kulturní důvody, jejichž projevem v dobách rakouského mocnářství byla oboustranně pocítovaná slovanská sounáležitost, která se projevovala v překladech i tvorbě českých spisovatelů a v případě osobních kontaktů byla potvrzena porozuměním díky jazykové blízkosti. V materiálním slova smyslu hrály nemalou roli výhody dopravního spojení a finanční podmínky. Z českých zemí se proto díky tomu vyjíždělo hojně do hor a k moři, takže na území Slovinska vznikaly destinace, kam směřovali zájemci právě o horské túry nebo o pobyt u moře. Ubytování pak nacházeli v hotelích a penzionech provozovaných vstřícnými domácími majiteli, ale též českými podnikateli.

Do doby první československé republiky je umístěna studie Jiřího Šoukala s názvem *Dovolená na letním bytě*. Autor se v ní krátce vrací do doby před vznikem samostatného státu, kdy se specifický jev letního bytu vytvořil, podobně jako v sousedním Rakousku. V sociálním slova smyslu představoval nabídku především pro střední vrstvy a realizoval se pronájmem různě velké místnosti či místností, kde ženy trávil prázdniny spolu s dětmi, zatímco manželé a otcové se k nim přidávali po dobu své dovolené, případně zajížděli na neděli. Uzákonění práva na placenou dovolenou v Československé republice znamenalo

podnět pro širší využití nabídky letních bytů, na kterém mělo zájem i venkovské obyvatelstvo. Přes oboustranné výhody a navzdory většinou úsměvné reflexi v naší literatuře měly letní byty nejednu stinnou stránku. Šlo především o ambivalentnost, která provázela přístup pronajimatelů letních bytů. Na jedné straně byli „luftáci“, jak se jim často říkalo, zdrojem potřebného příjmu, na straně druhé se příčinou nespokojenosti stávala například neochota zlepšit hygienické podmínky ubytování. Letní byty ovšem nebyly jen k pronájmu, protože vyšší společenská vrstva se často zaměřovala na osobní vlastnictví vily, která pak sloužila k letnímu pobytu a zároveň zvyšovala společenskou prestiž, zvláště když se vyskytovala na „dobré adrese“, k níž patřily Černošice, Jevany a další lokality kolem Prahy. Téma letního bytu je specializovaným, ale velmi zajímavým námětem právě coby specifická forma turismu, navíc tato problematika vyvolává další a neméně potřebné náměty ke zpracování, a to zejména pokud jde o výzkum trampingu. Nejen vzájemné pohrdání, které mezi těmito dvěma formami trávení dnů volna existovalo, ale také řada souvisejících fenoménů teprve čeká na své systematické zpracování.

Do doby první republiky se vrací ještě několik dalších příspěvků. Tak například otázkám průvodcovství se věnuje Jan Štemberk v textu *Vývoj činnosti průvodce cestovního ruchu v první polovině 20. století*. Vzhledem k názvu začíná jeho studie již v dobách monarchie, kdy Prahou procházelo sedm průvodců cizinců, kteří byli identifikovatelní podle černé čepice s bílým „céčkem“. Levnější průvodcovské služby poskytovali také veřejní posluhové, nejčastěji používaným jazykem byla němčina. Nový samostatný stát se chtěl co nejlépe prezentovat, a proto po diskusích na téma zkvalitnění této služby byly zavedeny kurzy pro průvodce. Na kvalitu přípravy průvodců lze soudit rovněž podle pozvaných přednášejících, mezi nimiž byly i největší kapacity té doby. Profesní příprava se týkala nejen profesionálních průvodců, ale také strážníků a zaměstnanců elektrických drah, samozřejmě též pracovníků ČEDOKu.

Příspěvek zmiňuje též specifickou formu turistické atrakce, o níž je podrobněji pojednáno ve společném příspěvku Jana Löbla a Jana

Štemberka *Okružní výletní jízdy Prahou*. Téměř idylicky vyznívá pro současného obyvatele Prahy představa, že již před první světovou válkou mohli zájemci o prohlídku pražských památek usednout do salonního vozu pražské tramvaje, jehož zastávky jim následně umožnily shlédnout Staroměstské náměstí, Národní muzeum a další části města. Díky oblíbenosti této formy poznávání Prahy se ve stejném duchu pokračovalo i po válce, ale v polovině 20. let se tramvaj dostalo silné konkurence v podobě vyhlídkového otevřeného autokaru, navíc vedle denních okruhů přibyl i jízdy noční Prahou. Na nějaký čas tedy autobusy zvítězily, avšak objevil se jiný problém spočívající v tom, že cizinci po okružní jízdě získali dojem, že už vše důležité viděli. Trasy byly proto rozdělovány a různě kombinovány s vyjížděkami do pražského okolí. Dopravní podnik a cestovní kanceláře byly těmito okolnostmi nuceny k hledání kompromisu, nicméně slibná dohoda skončila s nacistickou okupací. Vzácnost benzínu jako strategické suroviny pak vrátila pro další léta do hry jen okružní jízdy tramvají. Po roce 1947 se ovšem tramvajové okružní jízdy realizovaly jen u příležitosti mimořádných událostí, mezi něž patřil například všesokolský slet v roce 1948. Tentýž rok je také spojen s nástupem monopolu, který v tomto směru náležel ČEDOKu. Nakonec je třeba alespoň zmínit, že již v 60. letech obstarávala autobusové okružní jízdy ve velké četnosti a kvalitě Pražská informační služba.

Zní to sice jako fráze, mluvit o „prvních vlašťovkách“, nicméně pokud jde o zmapování historie cestovního ruchu v regionech, pak příspěvek Jiřího Dvořáka, předního znalce hospodářských dějin jižních Čech, takovou pomyslnou vlašťovku představuje. Jeho námětem se stal *Cestovní ruch v plánech regionalistického hnutí. Na příkladu aktivit Národohospodářského sboru jihočeského*. Seznamuje nás s prozíravě uvažujícími členy Národohospodářského sboru, kteří si uvědomili ekonomické zaostávání regionu oproti středním a severním oblastem republiky, a při hledání cest, jak tomu odpomoci, docenili, v čem naopak spočívá výhoda jižních Čech – hlavně příroda a udržované tradice venkovského obyvatelstva. Dále vytypovali možnosti, kde se lze zaměřit na horskou turistiku, kde na lázeňské pobyty, kam směřovat letní byty. Zároveň s sebou

tyto záměry nesly nutnost vyrovnávat se slabou sítí železničních spojů, nedostatečnými ubytovacími kapacitami a podobně. Z toho, co se již tehdy podařilo, zůstávají připomínky v podobě chaty na Pancíři nebo Klostermannovy chaty na Modravě.

Téma *Svaz československých dělnických turistů* zpracovala Petra Chrzová, pro niž šlo zároveň o téma závěrečné absolventské práce na Vysoké škole obchodní, podobně jako pro již výše zmíněného Jana Löbla. Dějiny tohoto turistického spolku, ustaveného v roce 1920, se ovšem začaly odvíjet o deset let dříve, a to v rámci Dělnické akademie. Konkrétně šlo o její Výcházkový odbor, který kromě důrazu na sounáležitost sledoval podporu zdraví a ušlechtilého trávení volného času, což byly etické ideály v dané době silně propagované.

Časově se tak mapování jednotlivých úseků historie cestovního ruchu přesouvá do druhé poloviny 20. století, konkrétně třemi příspěvky. Autoři prvního z těchto textů Ladislav Šípek a František Drozen napsali *Nástin politiky cestovního ruchu v Československu od 40. let do 80. let 20. století*. Význam tohoto příspěvku spočívá hlavně v tom, že pomáhá odstraňovat zjednodušenou interpretaci problematiky cestovního ruchu, a to na základě celostátně platných dokumentů. Právě ty potvrzují, jak si realita mezinárodního i domácího vývoje vynutila zásadní změny rovněž ve vztahu k cestovnímu ruchu od první poloviny 60. let, kdy se otevřel bezvízový styk, sice jen v rámci zemí tzv. socialistického tábora, ale okamžitě se projevil jak v zájmu o vycestování, tak v ekonomických ukazatelích. Za rok 1964 byla už k dispozici analýza přínosu cestovního ruchu, kterou vypracoval Výzkumný ústav obchodu, avšak ve stejné době už vznikaly nové cestovní kanceláře, které rozšířily pestrost nabídky a ukončily monopol ČEDOKu. Ostatně právě vývoj ubytovacích kapacit dokazuje podobné znaky jako vývoj turismu ve svém celku. Po výstavbě hotelu Jalta v polovině 50. let se na další hotel Internacional v Brně čekalo celých sedm let, ale poté už se objevují jako další ubytovací možnosti motely a autokempinky, které reagují na rozvíjející se automobilismus.

V rekapitulaci hlavních rysů poválečné politiky, jenž se převahou realizoval v rámci

republiky a později s přesahem do země „socialistického tábora“, upozornili autoři hned na začátku svého příspěvku na filosofii, v jejímž duchu se nesl tehdejší přístup k rekreaci. Rekreace spolu s cestou a s pobytem v době dovolené – to byla odměna za pracovní výsledky, a proto stát a další organizace „(...) převzaly převažující část nákladů na rekreaci občanů“ (s. 50).

Formy naplňování této filosofie se staly obsahem kapitoly, jejímiž autorkami jsou dvě zkušené historičky Marie Durmanová a Renata Wohlgemuthová: *Odborové rekreace v československém cestovním ruchu*. Zpočátku panovalo očekávání, že cestovní ruch naváže na vše, co se osvědčilo v předválečném období, a proto také tzv. Dvouletý plán pro léta 1947–1948 počítal s obnovou předchozího stavu a navíc se zkvalitněním profesní přípravy pracovníků v hotelích, restauracích atd. V době, kdy se připravovala tzv. dvouletka, začíná také forma výběrové rekreace pracujících a jejich rodin. Udělení výběrové rekreace bylo projevem odměny za vynikající práci, přihlíželo se i k zdravotnímu a sociálnímu hledisku, ale při samotném pobytu se měl rekreant začlenit co nejvíce do kolektivu. Vedle centrálně řízeného, vázaného cestovního ruchu se na jeho náplni podílely rovněž jednotlivé podniky, a pokud měly vlastní objekty, využívaly je k letní, případně i zimní rekreaci. Významná byla také v letních měsících realizovaná organizace dětských – pionýrských táborů. V souvislosti s podnikovými a závodními rekreacemi uvádí autorky pro rok 1981 účast více než 2,5 milionu účastníků. V menších rozměrech se odbory podílely také na mezinárodních výměnách odborářů, zpočátku též ze západních zemí.

Protože pro cestovní ruch bylo dlouhou dobu rozhodující výhodou spojení s železniční dopravou, ke které se později připojila doprava automobilová, je toto téma připomenuto Janem Rychlíkem v kapitole *Cestovní ruch a vývoj osobní železniční a autobusové dopravy v období socialismu*. Na začátku autor vyvrací obvyklou představu, že uzavření hranic bylo záležitostí únorových událostí v roce 1948. Projevilo se totiž brzy po skončení válečných akcí, protože hospodářské problémy vedly k přidělovému systému a k opatrnému nakládání s devizami. Ministerstvo financí dokonce orientovalo zájemce o rekreaci

do pohraničí místo do ciziny. Zpřísnění výjezdů po roce 1948 bylo obecně platné i pro ostatní „lidově demokratické“ země. Určitá liberalizace se pak v dopravě začala projevat od druhé poloviny 50. let, plně však až v 60. letech, a to mimo jiné ve snaze zvýšit kulturu cestování. Levnost domácí železniční dopravy byla v kontrastu se zahraničními závaznými tarify, ale dohoda v rámci země „socialistického tábora“ vyřešila i tento problém. V domácích podmínkách ovšem došlo k výraznému posílení autobusové dopravy a tento trend už nebyl zvrácen ani po roce 1989.

Z celkového pohledu objasňuje publikace *Kapitoly z dějin cestovního ruchu* z řady aspektů turismus uplynulého století a zároveň inspirovuje k pokračování bádání v tomto směru. Jednotlivé příspěvky navozují další témata hodná zpracování, ať už jde o jen okrajově zmíněné chataření a chalupaření nebo zajímavou historii trampingu a stále jen skromně mapovanou minulost cestovního ruchu v jednotlivých regionech.

Jana Oliveriusová

Juraj Šuch, Jan Horský (ed.): *Narace a (živá) realita*. Praha: Togga, 2012, 112 str.

Sborníky kladou před recenzenty nelehký úkol. V podstatě máme při jejich reflexi dvě krajní možnosti: pokusit se nalézt a zhodnotit jednotící motiv nebo téma všech příspěvků, popřípadě se věnovat jednotlivě každému z nich (případně jen těm, které nějak vyčnívají). První přístup se nabízí zejména u tematicky sevřených a specificky zaměřených sborníků nebo u sborníků natolik rozsáhlých, že nelze zhodnotit přínos každého jednotlivého autora. Druhý přístup je na místě spíše tam, kde jsou příspěvky vzájemně provázány volněji a nabízejí spektrum odlišných úhlů pohledu na obecnější interdisciplinární předmět zájmu.

Problematika narace a narativity je také v případě zaměření na vztah *vyprávění* (jako jazykového útvaru) k *vyprávěnému* (jako „reálnému“ či zapamatovanému předobrazu vyprávění) natolik široká, že ji bezpochyby nelze v rámci jedině publikace uceleně pojednat. Empirické, epistemologické, teoretické, ale též

metodologické souvislosti zkoumání narace a narativů se od 80. let 20. století rychle vymaňují z úzkého rámce literárněvědní naratologie a zasahují prakticky do všech oborů humanitních a společenských věd, nejvýrazněji zřejmě do psychologie, historiografie, sociologie a antropologie. V návaznosti na tzv. lingvistický a později i narativní „obrat“ společenských věd dochází nejpozději od poloviny 90. let k formování narativního paradigmatu, jež lze nahlížet rovněž v kontextu rostoucího zájmu o problematiku kolektivní paměti. Recenzovaná publikace do jisté míry odráží bytostnou mezioborovost tématu: v osmi příspěvcích je zastoupena (česká i slovenská) historiografie, filosofie, literární věda, historická antropologie, sociologie a biologie.

Ačkoli sborník vznikl v editorství Juraje Šucha a Jana Horského jako společné dílo autorů zastupujících řadu různých oborů, načrtnut je poměrně monolitický obraz vztahu narace a reality: jedná se totiž o pohled výsostně teoretický a převážně historiografický. Ve většině příspěvků najdeme často mezi citovanou literaturou autory jako Hayden White, Frank Ankersmit, Paul Ricoeur nebo Paul Veyne: badatele, kteří v poslední čtvrtině 20. století nejvíce přispěli k diskusi o povaze dějepisectví a historické vědy, k „narrativistické kritice“ historického bádání a k formulaci problému (ne)možnosti rozlišení mezi faktuálním (historickým) a fikčním (beletristickým) narativem. Z rámce kritických reflexí, interpretací, zhodnocení a konfrontací uvedených autorů, respektive jejich následovníků vystupují zejména příspěvky Jiřího Šubrt, Kamila Činátla a Antona Markoše, jejichž bibliografická základna i tematická orientace se od zbytku knihy výrazněji odlišuje. Díky tomu tak nyní mohou usilovat o nalezení střední cesty mezi shora nastíněnými krajními přístupy k recenzování sborníků – na pozadí sdílených témat a motivů (v textech Jana Horského, Ivana Jančoviče, Juraje Šucha, Romana Pazderského a Jany Kováčové) se pokusím přiblížit a pojednat příspěvky zbývajících tří autorů.

Na omezené ploše recenze není možné podrobněji představit základní teze tzv. „narrativistické kritiky“ historiografie – ostatně, jak píše ve svém příspěvku Roman Pazderský, samotné řazení různorodé skupiny autorů pod hlavičku „narrativistických kritiků“ je velmi

zjednodušující. Omezím se zde jen na konstatování, že základním východiskem této kritiky je nahlédnutí historikovy práce jako literární činnosti svého druhu – se vším, co to obnáší. Historik se (i nevědomě) řídí ve své práci žánrovými a literárními konvencemi a strukturuje své bádání a na něj navazující texty prostřednictvím sociálně sdílených narativních šablon, tj. zejména postupů konstrukce zápletky nebo užívání tropů (tak např. Hayden White ve své *Metahistorii*, nedávno vydané i česky, rozlišuje práce historiků mimo jiné s ohledem na *metaforu*, *metonymii*, *synekdochu* a *ironii*). Nikoli náhodou se „narrativistická kritika“ dějepisectví objevuje v době, kdy do evropského diskurzu vstoupil poststrukturalismus a postmodernismus – jejím významným zdrojem je rovněž klasický Barthesův text *Diskurz historie* z roku 1967. Historiografii je proto třeba „dekonstruovat“, poukazovat i na nevědomá a nereflekovaná východiska historiků a jejich vliv na snahu o dosahování objektivních vědeckých poznatků.

Není velkým překvapením, že tato fundamentální a radikální epistemologická kritika dějepisectví záhy vyvolala rozsáhlou vlnu diskusí a kontroverzí – nezřídka živěnou spíše emocemi nežli racionální argumentací –, jejíž ozvěny se nesou vědeckou obcí dodnes. I na základě textů obsažených v recenzovaném sborníku si však troufám konstatovat, že nejsilnější vlna rozbrojů již opadla a mezi znesvářenými stranami došlo k jakémusi smíření. Jak píše Georg G. Iggers, historici již přijali fakt, že „realita není jazykem a diskurzem pouze zprostředkována, nýbrž je jimi také podstatným způsobem vytvářena“ (*Dějepisectví ve 20. století*, Nakl. Lidových novin, 2002, s. 124), přesto však historie nadále usiluje o zachycení minulosti v její skutečnosti, jakkoli jsou historici obezřetnější vůči diskurzivním a ideologickým vlivům na svá teoretická východiska i metodologické postupy.

Za obdobným hledáním střední cesty se v úvodním příspěvku sborníku vydává Jan Horský, který zde přesvědčivě obhajuje tezi, že v kontextu historiografie není třeba nahlížet teorie (produkující typologie) a narace (produkující zápletky) jako ostře vymezené protiklady, ale spíše coby „póly, na škále mezi nimiž se nejčastěji pohybujeme“ (s. 27). Poukazuje

také – v návaznosti na svou knihu *Dějepisectví mezi vědou a vyprávěním* z roku 2009 – na skutečnost, že přes svou rétorickou přesvědčivost je narativistická kritika adekvátní pouze vůči dějepiscectví s holistickými ambicemi, pokoušejícímu se pojednat „minulost“ v její celistvosti. V rámci historické vědy, která postupuje analyticky, formuluje teorie a zkoumá určité strukturální entity (Horský uvádí příklad „rodiny“ nebo „magických praktik“), se narativistická kritika spíše míjí účinkem.

Trojice badatelů z banskobystrické Univerzity Mateja Bela – Ivan Jančovič, Juraj Šuch a Jana Kováčová – se ve svých samostatných textech věnuje konkrétním aspektům historické narace a narativity. Jančovič se na příkladu utváření zápletky a narativních transformací zabývá možnostmi stanovení hranice mezi fikčním a historickým narativem; Šuch poukazuje na velmi důležitou dimenzi historických narací, kterou je rovina recepce a interpretace na straně čtenáře (což lze vnímat jako paralelu k Ricoeurově koncepci trojí *mimésis*); Kováčová v přehledové stati o narativním sjednocování (tj. sjednocení popisů, rysů a aspektů do jednotného narativního celku) dospívá nejen k věčné otázce po vzájemném vztahu reality a fikce, ale okrajově se dotýká také důležité problematiky metafory. Zde bych se rád na okamžik pozastavil: již podle mladého Nietzscheho je pravda, k níž lidé (včetně vědců) tolik tíhnou, „pohyblivé vojsko metafor, metonymií, antropomorfismů, zkrátka lidských relací, které – poeticky a rétoricky vystupňovány – byly přeneseny, vyzdobeny a které po dlouhém užívání připadají lidu pevně, kanonické a závazné: pravdy jsou iluze, o nichž člověk zapomněl, že jimi jsou, metafory, jež se opotřebovaly a pozbyly smyslové síly...“ (*O pravdě a lži ve smyslu nikoli morálním*, Praha: OIKOYMENH, 2010, s. 14). Právě otázku *metafory* a metaforického myšlení (pojatého v širším kontextu jako specifický rys lidského vnímání světa, jak toto téma rozvíjejí George Lakoff a Mark Johnson v knize *Metafory, kterými žijeme* z roku 1980) považují za problém, jehož význam v rámci společenských a humanitních věd není dosud dostatečně reflektován. *Metafora* spolu s otázkou *žánrů* a jejich vlivu na utváření a strukturu historické narace patří k implicitním tématům, které probleskují hned

v několika příspěvcích sborníku, většinou však soustředěně neprozkoumámy.

Právě poukazem k metafoře končí také příspěvek k reflexi narativistické kritiky dějepiscectví od Romana Pazderského, který považuje Ricoeurův „důraz na *analogický* a *metaforický* rozměr historikovy práce“ za legitimní krok k „nalezení potřebného modu vivendi mezi narativismem a historickou vědou“ (s. 75, důraz v orig.). Historii na základě prací již zmíněného Paula Ricoeura, ale třeba též Paula Veyna, Rogera Chartiera a Michela de Certeau, charakterizuje Pazderský jako „imaginativní vyprávění o pravdivých věcech“ (s. 74), což je problematické nejenom proto, že historie produkuje v obrazech minulosti „subjektivní konstrukty“, nýbrž také s ohledem na problematiku *pravdivosti* jako takové. Otázku po *povaze pravdy* jistě můžeme přenechat analytickým filosofům, nicméně to, že každý typ narace má vlastní „režim pravdy“, považuji za klíčový fakt.

Text Kamila Činátla je svými východisky blízko příspěvkům již zmíněných autorů, vyzněním a cílem se však významně odlišuje. Činátl se totiž v prostoru sporů o metodu či teorii v kontextu historického bádání soustředí nejen na stylistiku a praxi historického psaní, ale také na didaktiku školního dějepisu. V obou těchto rámcích mohou historici podle jeho soudu „produktivně využít“ narativismus, s nímž si obvykle spíše nevědí rady, pokud jej rovnou *a priori* nezatracují. Užitečnost narativismu v prvním případě spočívá v tom, že historik, vědom si literární dimenze své práce, může cíleně rozvíjet vlastní narativní dovednosti a styl psaní o minulosti ve formě „srozumitelných příběhů“. Ve druhém případě pak Činátl zdůrazňuje kognitivní a didaktický potenciál vyprávění v souvislosti se Stradlingovým konceptem multiperspektivity, a konstatuje, že v českém prostředí bohužel dosud chybí „metodologicky promyšlené koncepty paměti a historického vědomí“, jež by byly pedagogům k dispozici pro začlenění do jejich výukových postupů a s jejichž pomocí by se učitelé měli určitým způsobem vypořádat s důležitým tématem „identitotvorné role kolektivního vzpomínání“ (s. 97). V tomto jsem s Činátlem zcela zajedno – rozvoj kritického myšlení studentů v dekonstrukci, nebo snad alespoň korekci zdánlivě nezpochybnitelných

historických „pravd“ prostřednictvím subjektivních příběhů a kolektivní paměti je pro orientaci v současném světě a společnosti velmi důležitou dovedností.

Rovněž Jiří Šubrt ve svém sociologicky orientovaném textu problematizuje historické obrazy minulosti a jejich neměnnost tvrzením, že „historický výklad v sobě vždy – často implicitně – zahrnuje aspekt vztahu mezi minulostí, kterou se autor snaží vylíčit, a současností, v níž žije“ (s. 31). Připomíná, že každá narace je nevyhnutelně zasazena do časového a prostorového rámce, jejichž konceptualizace ovlivňuje význam i smysl vyprávěné „skutečnosti“. Svůj příspěvek pak Šubrt přednostně věnuje problematice času, kterou se zabývá již od 90. let (připomeňme knihy *Problém času v sociologické teorii* z roku 2000, respektive *Čas a společnost* z roku 2003). Představuje různá pojetí „časových rámců“ historické narativy prizmatem historie (Fernand Braudel), filosofie (Jan Sokol) a sociologické teorie (Immanuel Wallerstein, Patrick Baert, Anthony Giddens). „U řady historických pojednání představují uvedené rámce cosi zamlčeného a ne zcela zřetelně uvědomovaného,“ uzavírá Šubrt na str. 40 svou studii s tím, že jedním z cílů narativní analýzy se může stát právě dekonstrukce těchto skrytých předpokladů. Dovolím si dodat, že právě ve zkoumání různých *žánrů narace*, rovněž tak tropologie a postupů utváření syžetu (či zápletky) – nejen v samotných narativních textových útvarech, ale i v nevědomé pre-figuraci reality ze strany badatele –, se nabízí vhodný nástroj pro analýzu různých časo-prostorových rámců a šablon, jimiž jsou zkoumané fenomény nahlíženy a opatřovány smyslem.

Poslední strany sborníku patří příspěvku Antona Markoše, jenž pronikavým způsobem nahlíží biologické (evolucionistické) teorie jako narace *sui generis*. Metafora (respektive analogie) se zde explicitně a vědomě stává heuristickým nástrojem – Markoš píše, že ve snaze o „postihnoutí evoluce ‚zevnitř‘, z ‚pohledu‘ samotných živých bytostí (...) nelze postupovat jinak než skrze analogie – v našem případě analogie s utvářením lidských společenství – kulturních, jazykových, náboženských apod.“ (str. 102). Jasně zde podle Maxe Blacka vyvstávají prvky *interakční teorie metafor*, která zdůrazňuje

obousměrné působení metafor: tak například klasickou metaforou „společnost je organismus“ proměňujeme nejen své porozumění povaze *společnosti*, ale zpětně i své porozumění *organismu*. Jinými slovy, vzájemným srovnáním se dostávají do nového světla *obě* složky metafor, což je právě jádrem Markošova přístupu: klasickou (a zřejmě již překonanou) sociologickou metaforou *společnosti jako organismu* či (aktuálněji) *společenské dynamiky jako přírodního výběru* obrací naruby a přírodovědné schéma evoluce nově nahlíží s využitím společenskovědních nástrojů. Výsledky tohoto inovativního pohledu bezpochyby stojí za pozornost.

Na závěrečných řádcích recenze se pokusím o několik shrnujících poznámek. Především se domnívám, že název sborníku by mohl (například prostřednictvím podtitulu) přesněji vystihovat celkové zaměření jednotlivých textů, které – jak jsme viděli výše – je poměrně jednotné. Problematika „narace a (živé) reality“ má totiž ve vědách o člověku a společnosti velmi široké konotace, jež útlý sborník jistě nemůže obsáhnout – a připomeňme, že to ani není jeho ambicí. Tematika narativity je tak zde pojednána téměř výhradně z „holistické“ či „kolektivistické“ perspektivy a jen výjimečně se objevuje ohled na narace jednotlivců: individualizující zaměření interpretativní nebo biografické sociologie, narativní psychologie či orální historie, ale chybí také prizma dalších oborů, v jejichž rámci se narativní paradigma na konci 20. století rozvíjelo, ať už se jedná o kognitivní vědu, antropologii, jazykovědu nebo analytickou filosofii. Rovněž v rámci české literární vědy se o „psaní historie“ intenzivně uvažuje, jak dokládá mimo jiné kolektivní monografie *O psaní dějin*, uspořádaná Kateřinou Bláhovou a Ondřejem Sládkem roku 2007 pro nakladatelství Academia.

Předchozí odstavec není třeba chápat jako kritiku, nýbrž má spíše naznačit další možné směry teoretických úvah i empirického bádání. Vzhledem ke své časové a prostorové všudypřítomnosti se může narace a narativita stát předmětem výzkumu ve všech humanitních a společenských vědách, ale – jak dokládá příspěvek Antona Markoše – také v oborech, kde bychom to očekávali méně. Myslím, že právě široce pojatá tematika *vyprávění* může posloužit jako jeden z potřebných

tematických průsečíků různých disciplín, které se často zabývají zkoumáním vzájemně provázaných otázek z blízkých epistemologických a metodologických pozic, leč nezřídka za poměrně nízké vzájemné mezioborové informovanosti. Interdisciplinární tendence a aspirace, k nimž se hlásí editoři sborníku *Narace a (živá) realita*, proto považují jednoznačně za krok správným směrem a výslednou publikaci v jejím celku za vyvážený a přínosný příspěvek k diskusím o rozmanitých aspektech narace a narativity v široce pojaté historiografii a filosofii dějin.

Jakub Mlynář

Martin Vávra, Radek Tichý: *Náboženství z jiného úhlu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2012, 144 str.

Náboženství z jiného úhlu je útlou knihou vydanou v roce 2012 Centrem pro studium demokracie a kultury. Jde o zajímavou publikaci snažící se kombinovat data aktuálních, především kvantitativních šetření s přehledem soudobé teorie z oblasti sociologie náboženství. Autoři knihy, Martin Vávra a Radek Tichý, však již v úvodu explicitně odmítají zastřešit svou stať jednotnou teoretickou perspektivou, a proto zůstává kniha roztržena do kapitol, které jsou rámovány konkrétními otázkami, jež se vztahují k problematice náboženství a k aktuálnímu dění na české náboženské scéně. V knize se dále objevují tři krátká intermezza, jejichž povaha se blíží spíše stručným případovým studiím. Publikace je tak vedena skrze velmi rozličné tematické okruhy, od metodologie měření počtu věřících po problematiku pohřbívání a konce života. V následujících odstavcích se budu stručně věnovat obsahu jednotlivých kapitol.

Jak již bylo zmíněno, první část publikace se vztahuje k problematice měření počtu věřících. Podle autorů se rozpor panující mezi zastánci sekularizačních a sakralizačních teorií promítá i do oblasti metodologie, a to takovým způsobem, že pozice sekularizace jsou obvykle spjaté s pozitivistickou kvantitativní metodologií, zatímco pozice sakralismu zase s kvalitativní metodologií reflektující tzv. kulturní obrat

v sociologii. Tento spor však není rozřešitelný nalezením toho „lepšího“ přístupu. Badatelé by měli spíše postupovat cestou konfrontace různých zdrojů dat a pracovat s poznatky integrujícím způsobem. V knize se přesto setkáme s převahou kvantitativních dat, která jsou však zpracována s vědomím jejich limitací.

Náboženství podle autorů představuje důležitý zdroj hodnot a významů ve společnosti. Zároveň bývá také spojováno s hledáním bezpečí a jistoty, což by mělo souviset i s označováním nepřátel, kteří toto bezpečí ohrožují. V této praxi by měl spočívat potenciál religiozity narušovat toleranci a polarizovat sociální skupiny. Sama tolerance přitom představuje velmi široké téma a dá se vymezit mnoha různými způsoby. Autoři recenzované publikace v tomto případě zohledňují několik možných verzí, včetně kupříkladu též tolerance postmoderní, která je jimi reflektována jako pasivní a ne nepodobná ignoraci. Rozlišují také mezi náboženskou tolerancí a náboženskou snášenlivostí, jež bere v úvahu i etnicitu vyznavačů. V analýze vztahu náboženství a tolerance se však dosud potvrdila pouze jedna hypotéza – totiž že zastánci tradiční religiozity jsou méně tolerantní k překračování sociálních norem, zvláště pokud se jedná o takové, které jsou v souladu s tradiční křesťanskou morálkou. Naopak se nepotvrdilo, že by zastánci tradiční religiozity byli méně tolerantní k jiným náboženstvím a odlišným názorům obecně.

Další části knihy se zaměřují na následující řadu otázek: Jakým způsobem se rodičům daří přenášet náboženství na své děti? Mají věřící více důvěry? Jsou věřící šťastnější? Souvisí klesající počet pohřbů doprovázených obřadem s ústupem náboženství? Je stoupající podíl kremací bez obřadu způsoben sekularizací? Po uvedení stručných teoretických východisek v každé kapitole se pak autoři snaží pomocí analýzy a interpretace dat již provedených šetření, doplněných o některá vlastní zjištění, tyto otázky zodpovědět. V tomto procesu však bohužel většinou zůstávají na úrovních deskripce a explorační. Knize chybí do hloubky jdoucí vysvětlení daných jevů, které by těsněji integrovalo analyzovaná empirická data s obecnější teorií.

Závěry, k nimž autoři v jednotlivých kapitolách docházejí, tak mají většinou povahu tvrzení

o ověřených nebo vyvrácených hypotézách. Mezi nimi můžeme najít například následující závěry: nejdůležitějším faktorem náboženské socializace v rodině není náboženské přesvědčení rodičů, ale náboženská praxe, ke které jsou děti vedeny; generalizovaná důvěra vůči lidem i institucím má k religiozitě významný pozitivní vztah; věřící lidé nejsou šťastnější ani více, ani méně než nevěřící – a to i při různých definicích religiozity. K těmto závěrům je však nutné poznamenat, že čtenář musí mít stále na paměti otázku deklarativní povahy dat.

Recenzovaná publikace jako celek vyniká především tím, že si její autoři kladou jasné otázky a pokoušejí se na ně s užitím aktuálních dat odpovědět. Tato forma má ovšem rovněž svá úskalí, a to především v chybějícím teoretickém rámci. Teorie jsou zde používány spíše účelově, nejčastěji ve vztahu ke konkrétní otázce, kterou je potřeba zodpovědět. Takový přístup by mohl být jedněmi označen jako osvícený pluralismus, zatímco jiní by ho mohli považovat za prostý eklekticismus. Zvláště problematnou se ale zamýšlená forma publikace stává v závěru, kdy se ukazuje, že jedno z teoretických východisek, na jehož základě autoři knihu píší, představuje individualizační teze vztahující se na pozdně moderní společnosti. Přesněji, atomizující verze této teze: „Vymizení vazeb se širší rodinou činí zbytečným velký pohřeb, na nějž by se sjeli zdaleka přátelé i příbuzní. Jestliže díky individualismu nemá umírající člověk *de facto* sousedy, přátele ani příbuzné, jsou mu pak jako

zemřelému přirozeně odepřeni jako pozůstalí. Neboli - dochází k mizení, proměně a privatizaci pohřebních rituálů, protože smrtí člověka se nic nemění v životě společenství a někdy ani v životě nejbližších“ (s. 123). Takovému hyperbolické užití individualizační teze je ale snad ještě problematictější než aplikace sekularizační teze, kterou autoři hned v úvodu jako jednotící rámec odmítají. A to i v případě, když odhlédneme od faktu, že v některých pasážích nacházíme individualizační tezi použitou způsobem, který nemá daleko k tautologii. Například když autoři považují sdílení a předávání náboženství za prostředek k vydělení se od zbytku společnosti, a tudíž nástroj potvrzení individualizace.

Autoři disponují dobrým přehledem v obrové literatuře sociologie náboženství. Problematika obecnější sociologické teorie však v knize zůstává bohužel nereflektována. Stať vykazuje jednotné pojetí spíše na úrovni metodologie, v jejímž rámci převládá práce s kvantitativními daty, zatímco na úrovni teorie panuje roztržitost a rozporuplnost. Přesnější název knihy by tak možná byl *Náboženství z různých úhlů*, protože by pak neimplikoval jednotu perspektivy, ale naopak pluralitu různých pohledů, mezi nimiž se autoři pohybují. Jednoznačně jde o zajímavou a přínosnou knihu, která ale (více než jiné) svoji hodnotu nabývá až v kontextu ostatních zastřešujících konceptů a teorií.

Tomáš Karger

Mezioborová konference „Naše společná přítomnost“ – Praha 24. 4. 2013

Otázka „Jaké jsou současné výzvy pro společnost střední Evropy?“ byla mottem 3. ročníku mezinárodní mezioborové konference „Naše společná přítomnost“. Tato značka, úmyslně navazující na zprávu Organizace spojených národů „Naše společná budoucnost“ z roku 1987 a obracející se k žité a často přehlížené přítomnosti, ať už se tak děje ve jménu minulosti nebo budoucnosti, ukázala svou životaschopnost i v tomto roce, kdy po dvou ročnících zaměřených více na environmentální témata se věnovala problémům regionu střední Evropy. Poprvé se tato akce konala zcela v angličtině, čímž se organizátoři pokusili vyjít vstříc americkým a evropským studentům ECES a ERASMUS, stejně tak jako CIEE, studujícím na Univerzitě Karlově. Po prvním pouze českém ročníku v roce 2011 a s počtem účastníků přesahujícím stovku se v roce 2012 konal ročník druhý, s jedním mezinárodním anglickým blokem a několika českými (s přibližně stejným počtem, tj. něco přes sto účastníků). V letošním třetím ročníku se ovšem účast dostala přibližně na polovinu. Nepřišli zástupci státních institucí, které se dříve aktivně zúčastňovaly, stejně tak prořídly řady českých studentů.

Je otázkou, čím byl tento propad způsoben, svou roli v tom určitě sehrává zvolený jazyk bez možnosti tlumočení, pouze otázky do diskuse byly v případě zájmu překládány. Svůj negativní dopad mohla sehrát i volba tématu – je možné, že citění střední Evropy jako společného sociálního a kulturního prostoru je dnes obecně oslabeno, a to jak globálními výzvami, tak národními politikami jednotlivých států. Dalším faktorem může být dnes již neprůhledná nabídka podobných témat a konferencí konaných po celém světě. A v neposlední řadě, ze strany specializovaných oborů – nešlo o oborovou konferenci, ale o současný pohled na současné problémy střední Evropy z hledisek sociálních. Objevily se otázky rurálního dědictví, perspektiva sociálních souvislostí spotřeby energie v regionu, hledisko ekonomických a alternativně-ekonomických výzev regionu a problematika zohlednění užitelnosti rozvoje tohoto regionu.

Konference se konala 24. dubna 2013 na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a byla organizována ve spolupráci s Ekonomickou fakultou Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích, Centrem pro otázky životního prostředí Univerzity Karlovy a Pedagogickou fakultou Univerzity Hradec Králové. Problém historického vymezení regionu střední Evropa organizátoři pojali prakticky, totiž pozváním několika účastníků ze současných států geograficky zaplňujících střed Evropy, někteří z nich však bohužel museli na poslední chvíli odřeknout – třeba polská bioložka Anna Kalinowska nebo slovenský politik a geograf Mikuláš Huba. Pozvání nakonec přijali a konferenci se zúčastnili zástupci většiny zemí takto účelově vymezené střední Evropy, a to bez nároku na historickou hranici, například německý konzultant v oboru udržitelnosti a rozvoje zemědělství Karlheinz Knickel, maďarský právník a ekonom z Univerzity Gödöllő Tibor László Csegődi nebo česko-nizozemský vysokoškolský pedagog Peter Morée. Nechyběli zástupci a zástupkyně organizujících institucí, mimo jiné ekonomka Eva Cudlínová (Ekonomická fakulta Jihočeské univerzity) nebo Jana Dlouhá a Andrew Barton z Centra pro otázky životního prostředí Univerzity Karlovy.

Jak již bylo řečeno, na rozdíl od předchozích ročníků konference byl letos patrný posun od ryze environmentálních témat k širším společenským problémům. Jednotlivé příspěvky se zabývaly efektivitou spotřeby energie v Maďarských obcích (Tibor László Csegődi), proměnami evropského zemědělství a venkovského prostoru (Karlheinz Knickel), vzděláváním k udržitelnosti ve střední Evropě (Jana Dlouhá a Andrew Barton), specifiky střeoevropských vědeckých projektů (Bernhard Schneider), ekonomickou strategií „Green New Deal“ (Eva Cudlínová), lokální měnou v maďarské Šoproni (Katarína Kohányiová) nebo současným obrazem církve mezi českou veřejností (Peter Morée). Na konferenční příspěvky navazovala v závěru jednání panelová diskuze, ve které se všichni její účastníci, včetně přítomných studentů, zamýšleli nad současnými problémy střední Evropy. Tato část se podle našeho názoru stala rovnocenným doplňkem konferenčních příspěvků, a pokusíme se ji tedy přednostně shrnout, protože narozdíl

od plánovaného výstupu ve formě publikovaných příspěvků, tyto diskuse tiskem nevyjdou.

Hledání společného z hlediska středoevropského regionu uvedl Miloslav Lapka čteným příspěvkem Mikuláše Huby. Současné výzvy pro střední Evropu jsou zčásti výzvy globální a stává tento region, v našem případě účelově vymezený účastníky konference, před výzvou zkoumání identity střední Evropy samotné. Navazují stávající instituce (Visegrádská čtyřka) na historii střední Evropy? Tvoří region střední Evropy dostatečnou autonomní síť vztahů, kooperací a kultury? Existuje společná strategie – *game rules* – pro střední Evropu? Na základě konkrétní konferenční diskuse musíme konstatovat, že nikoli.

Jako další klíčová témata se objevily následující otázky: moderní vzdělávání ve střední Evropě, reálné interdisciplinární problémy současnosti a sektorový přístup institucí, ztráta důvěry v tradiční instituce a především jejich představitel. Všechna zmíněná témata jsou přitom vzájemně silně provázána. Současné výzvy pro střední Evropu se tak dají shrnout pod jedno velké téma, jímž je výzva udržitelnosti: nejen onoho v tradičním smyslu udržitelného rozvoje, ale také udržitelnosti kontinuity vývoje, udržitelnosti současného stavu vzdělávání, především převládající mono-disciplinarity na akademické a institucionální úrovni. Související problematikou se stala otázka „znovu-promyšlení“ střední Evropy, a hlavně toho, zda je tento region vůbec společenské a sociální transformace schopný, včetně nezbytné komunikace v jeho současném rámci. Jak můžeme vidět i z tohoto krátkého výčtu, návaznost probíraných témat má svoji vnitřní logiku. Co je třeba ocenit, je přetrvávající vědomí nutnosti vystupovat (zvláště se to týká východní části střední Evropy, včetně Rakouska) jako odlišitelný, skutečně společný region. Ono znovu-promyšlení této sdílené identity se dotýká jak environmentálních věd, tak ekonomie a sociologie. Mají tyto obory ve svém aktuálním stavu co nabídnout pro střední Evropu?

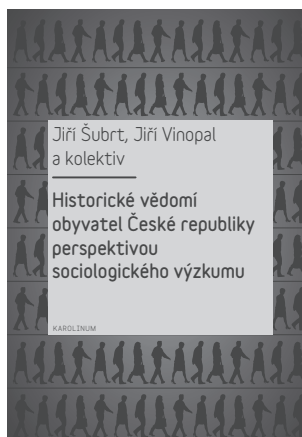
Zajímavou úlohu by v tomto směru mohla sehrát moderně pojatá kulturní a sociální ekologie ve smyslu kulturní změny jako výsledku změny prostředí – v tomto ohledu se střední Evropa dosud nevyrovnala s výzvou dědictví rurálního prostoru, stejně tak jako s výzvou industriálního dědictví, včetně modernistického způsobu myšlení. Stojí tak před výzvou nové analýzy spotřeby energie a jejích ekonomických a s tím souvisejících sociálních dopadů, a samozřejmě dopadů environmentálních.

Reálná podpora interdisciplinarity, obnovění důvěry v instituce a odpovídající vzdělávání jistě nejsou specifickými výzvami jen pro region střední Evropy. Představují však specifické zkoušky pevnosti její identity. Znamenají zkoušky o to náročnější, že změny prostředí – v environmentálním, ekonomickém a sociálním smyslu – jsou poměrně rychlé, na rozdíl od pomaleji probíhajících změn kulturních. Kulturně, v adaptačním slova smyslu, totiž nejsme na tyto výzvy příliš připraveni. Navíc příslušné změny probíhají v situaci, kdy entuziasmus prvních svobodných let po pádu komunismu vyhasl a zákonitě se objevily staré problémy jen v nových ekonomických podmínkách, včetně řady „starých tváří“, mnohdy navíc s ekonomicky dokonale využitým sociálním kapitálem pocházejícím z dob komunismu. Entuziasmus je proto leckde střídán skepsí nebo nezájmem společnosti. Vzkaz onoho již několikrát zmíněného znovupromyšlení střední Evropy pro sociologii, ekonomii a komunikaci se zdá příliš vzdálený z hlediska každodenních problémů, příliš interdisciplinární pro institucionální obranu jednotlivých vědních disciplín a celkově tak ležící snad někde v budoucnosti. Konference „Naše společná přítomnost“ však přesto ukázala, že tato řešení, stejně jako setrvačnost nic neřešícího setrvalého stavu, jsou otázkou navýsost přítomnou a praktickou právě z hlediska kulturní adaptace. (Více o konferenci viz www.ecoology.org.)

Miloslav Lapka, Jan Vávra

Jiří Šubr, Jiří Vinopal a kolektiv: Historické vědomí obyvatel České republiky perspektivou sociologického výzkumu

Praha, Karolinum 2013, brožovaná, 258 str., 1. vydání, cena: 280 Kč

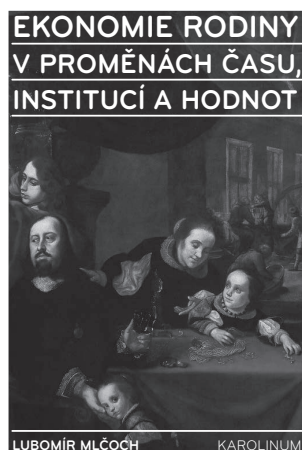


Knihla otevírá nový pohled na zkoumání vztahu lidí k dějinám a jejich představ o minulosti. Historické vědomí je zde sociologickou perspektivou prezentováno nejen jako látka pro teoretické uvažování, ale především pro empirický výzkum. Klíčovou linií knihy je, že historické vědomí není invariantní entitou, nýbrž má samo historicky proměnlivý charakter a je odrazem obecných společensko-politických poměrů. Autoři ukazují, že součástí historického vědomí jsou i u neodborné veřejnosti určité představy o vztazích mezi minulostí, přítomností a budoucností a také o povaze a průběhu dějinného procesu a sil, které ho ovlivňují. Poukazují na to, jak charakter historického vědomí souvisí se zájmy a znalostmi, jimiž lidé ve vztahu k historii disponují, a analyzují rovněž vztah historického vědomí k dějinám vlastního národa a země. Předkládané poznatky byly získány pomocí výzkumných nástrojů sociálních věd, ty byly ovšem aplikovány na z velké části novou a neprobádanou látku. V mnoha rovinách proto tým badatelů nastoluje témata a formuluje otázky, které se při úvahách o historickém vědomí dříve neobjevovaly.

ISBN 978-80-246-2140-1

Lubomír Mlčoch: Ekonomie rodiny v proměnách času, institucí a hodnot

Praha, Karolinum 2014, brožovaná, 194 stran, 1. vydání, cena: 250 Kč



Monografie Ekonomie rodiny v proměnách času, institucí a hodnot je rozsáhlou studií institucionální ekonomie a křesťanské sociální etiky, která nabízí komplexní pohled na instituci rodiny ve společnosti. Popisuje ekonomii rodiny v její dlouhodobé dezintegraci, kdy byly postupně všechny funkce rodiny předávány trhu. Komparace jednotlivých modelů začíná u námi opuštěného modelu rodiny v reálném socialismu a pokračuje zkoumáním rodinné politiky Anglie, Spojených států amerických, Skandinávie, Německa, Francie a dalších evropských zemí. Ze srovnání a hodnocení dosažených výsledků rodinných politik vychází jako relativně nejuspokojivější model francouzský, nicméně i zde – jako všude v euroatlantickém okruhu – vyvstává potřeba řešit selhávání systémů, jež mají poskytovat zabezpečení na stáří. Studie dokládá, že samotná substituce dětí kapitálovými investicemi do penzijních fondů bez demografické rovnováhy nepředstavuje žádné řešení. Krizové vyústění hlavního proudu v ekonomii rodiny vede autora k otázkám filozofie poznání a bioetiky předávání života.

ISBN 978-80-246-2323-8