

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut sociologických studií

Miroslav Grznár

Občanství a kultura

Alternativy občanství v české kulturní tradici

Diplomová práce

Praha 2010

Autor práce: bc. Miroslav Grznár

Vedoucí práce: PhDr. Jan Balon, PhD.

Bibliografický záznam

GRZNÁR, Miroslav. *Občanství a kultura: Alternativy občanství v české kulturní tradici*. Praha: Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut sociologických studií, katedra sociologie, 2009. Vedoucí diplomové práce PhDr. Jan Balon, PhD.

Anotace

Tato teoretická esej nabízí pohled na občanství a tak zvanou "občanskou společnost" založený na silném programu v teorii kultury, který kulturu pojímá jako analyticky autonomní sféru. Ukazuje, že zvýšený zájem o termín "občanská společnost" souvisí s některými nedávnými politickými otázkami. Teoretické koncepty z poslední doby stejně jako praxe výzkumu české občanské společnosti obvykle pojímají "občanskou společnost" jako společenský subsystem nebo soubor organizací mimo trh a stát, což vede k analytické pasivizaci aktéra. Kulturně vnímavější model občanství jako zdroje identity nacházíme v díle Jürgena Habermase věnovanému vzniku občanských institucí v Anglii, Francii a Německu. Tento typ identity nacházíme v českých kulturních dějinách jen omezeně. Nacházíme ale několik alternativních a nepřátelských identit, u kterých můžeme předpokládat, že jsou v adaptacích na nové podmínky předávány i těm generacím, které nemají přímou zkušenost s komunismem. Zdroji těchto identit soustředěných v tradičním českém autostereotypu "malého českého člověka" jsou především nacionalismus, privatismus a přízemní oportunistus. Ony jsou kulturními překážkami rozvoje občanství.

Klíčová slova

občanství, občanská společnost, teorie kultury, reflexivní sociologie, anti-demokratická kultura

Annotation

This theoretical essay offers a point of view on a citizenship and so called "civil society" based on a strong programme in cultural theory, which treats culture as an analytically autonomous sphere. It shows that an increased interest in a term "civil society" is connected with certain actual political issues. Recent theoretic conceptions as well as research practices focus on the topic mostly treats "civil society" as a subsystem of society or a sum of organizations beyond spheres of a state and a market. That leads to an analytic passivization of an agent. One of works by Jürgen Habermas offers a much more culturally sensitive model of citizenship based on a historical review of development of civil movements in England, France and Germany. This type of identity is not easy to find in the Czech history. But we can find a few alternative and hostile types of identity and we show that they are able to accommodate in the democratic system in a form of cultural heritage and so they can be maintained even by generations without an experience of a communism. A source of these identities is concentrated around traditional Czech autostereotype of a "little Czech person" in a form of: nationalism, privatism and narrow-minded opportunism. They are an obstacle for development of a real civic culture.

Keywords

citizenship, civil society, cultural theory, reflexive sociology, anti-democratic culture

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.

Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a studia.

V Praze dne ... 21.5.2010

Miroslav Grznár

Obsah

ÚVOD.....	4
1. VELKÉ A MALÁ VYPRÁVĚNÍ O OBČANSKÉ SPOLEČNOSTI, ROZUM A ODPOVĚDNOST V SOCIÁLNÍCH VĚDÁCH.....	9
1.1 POJEM "OBČANSKÁ SPOLEČNOST"	11
1.2 ROZUM ČISTÝ A ROZUM ZDRAVÝ - REFLEXIVNÍ SOCIOLOGIE A OTÁZKA ODPOVĚDNOSTI.....	17
2. OBČAN, NEBO RESPONDENT ? O SOCIÁLNÍCH VĚDCÍCH JAKO ZDROJÍCH BEZMOCI	25
2.1 LESK A BÍDA EMPIRICKÝCH VÝZKUMŮ.....	26
2.1.1 <i>Zdroje inspirace sociologických výzkumů české "občanské společnosti"</i>	27
2.1.2 <i>... a výhrady vůči nim</i>	29
3. DŮVĚRA A MODERNITA, PŮVOD INSTITUCÍ OBČANSTVÍ.....	37
3.1 O DŮVĚŘE.....	37
3.2 KE KULTUŘE OBČANSTVÍ.....	42
4. ANTI OBČANSKÉ KULTURNÍ PROUDY ČESKÉ MINULOSTI A SOUČASNOSTI	47
4.1 NACIONALISMUS.....	50
4.2 PRIVATISMUS.....	56
4.3 PŘÍZEMNÍ UTILITARISMUS.....	59
ZÁVĚR.....	63
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY:.....	66
PROJEKT DIPLOMOVÉ PRÁCE.....	69

Úvod

O existenci společnosti nemůže být pochyb. Každým probuzením jako bychom vstupovali do propleteného klubka lidských vztahů a závazků, očekávání a povinností, témat a diskurzů, které permanentně zobrazují důkaz o naší vzájemné hluboké svázanosti. Člověk, který by nikdy nepoznal společnost, její jazyk a vliv, podobal by se zvířeti. Stejně i člověk, který společnost opustí - třeba ztroskotá na pustém ostrově, přináší si s sebou společnost v podobě všeho, co se dříve naučil a co představuje jedinou jeho naději na uspořádání věcí tak, aby nemusel žít v ohrožení a aby i v této nezáviděníhodné situaci získal pocit vnější a tedy i vnitřní stability. Co ale společnost doopravdy označuje? Můžeme třeba společnost omezit pouze na lidi? To zřejmě ne, protože například řidič tramvaje, od kterého jeho cestující očekávají, že jim pomůže někam se přiblížit, potřebuje k tomu účelu tramvaj, ale i depo a techniky, kteří tramvaj udržují. Z druhé strany se zdá být zřejmé, že pojem společnost zakládá svou věrohodnost na existenci státních hranic, tedy národního státu. Opravdu ale společnost končí a začíná na státních hranicích? Co třeba lidé, kteří pracují v zahraničí a ačkoli jsou součástí společenského života svého národního státu, pobývají přímo na jeho území jen vzácně. Cosi, co se zdá být jasné, může tedy být velký problém definovat, jakkoli se se slovem společnost zachází velmi samozřejmě s odkazem na každodenní zjevnost její existence.

Následující text je koncipován jako esej. Standardní sociálněvědní text obvykle obsahuje shrnutí a případně reinterpretaci všech relevantních teoretických výkladů a výzkumů. Pokud tyto nároky vztáhneme k tématu občanství, nebo snad ještě hůř k populárnímu tématu občanské společnosti, která spojuje hned dva krajně mnohovýznamové výrazy, naplnilo by to celou jednu práci, aniž by bylo řečeno cokoli nového. Nejde ale jen o to. V zásadě je možné představit si práci, která by shrnula alespoň některé teoretické vhledy do tématu, doplnila je o výsledky výzkumů soudobé české občanské společnosti, nebo by téma prostě zúžila na nějakou konkrétní typickou situaci nebo souvislost s jiným fenoménem. Následující text byl koncipován jako esej hlavně proto, že jeho povaha ve vztahu k soudobému pojetí "občanské společnosti" v českém sociologickém výzkumu není a nemůže být sumarizační, ale pokouší se a musí se pokusit být spíše polemická. Pilíře těchto polemik jsou dva.

Prvním je *obrat ke kultuře*, který se v sociologii začíná výrazněji prosazovat přibližně na začátku 80. let a s nově objeveným zájmem o porozumění a interpretaci se objevuje v pracích tak zvaných postmodernistů, kulturních studií, ale i v řadě prací teoretiků navazujících na tradiční sociologii [Petrusek 2004: 31]. Podíváme-li se do tradičních bašt sociologie, kde sociální vědu nacházíme jako nositelku dlouhé tradice, která má zároveň mnohem silnější celospolečenskou prestiž než kde jinde, téměř všude můžeme pozorovat intenzivní zájem o kulturu jako jistou důležitou sféru společnosti - jakoby původní sociologie splynula s kulturní antropologií. V české sociologii ale takové myšlení ještě nezdomácnělo, zdá se dokonce, jak píše Šmejkalová [2004:77-79], že českou sociologii minulo. Sociologové, kteří sledují zahraniční produkci už se sice obávají vlivu tzv. *cultural studies*, s nimiž je spojována řada problémů od banalizace společnosti až k radikální politizaci sociální vědy, zatím se ale ve sféře výzkumu objevilo opravdu pouze prvních pár vlaštovek, jež zdůrazňují právě kulturu [např. Šnaderová 2007]. Možná že ale obrat ke kultuře z pozic tradiční sociální teorie může naopak pomoci předejít problémům, které by mohly přijít spolu s kulturními studii. V kontextu zájmu sociální teorie o občanskou společnost možná nabízí takovou možnost *silný program v teorii kultury* Jeffreyho Alexandra a Philipa Smithe [2002]. Rádi bychom zde ukázali, že tento zájem o interpretaci "kulturního" není pouze jednou z možností, ale že jde o možnost velice potřebnou. Místo abychom shrnovali koncepcce jaksi jednu po druhé, usilujeme o vytvoření argumentační báze, která ukazuje na vztah takového myšlení k úrovni teorie vědy a zároveň vymezuje tuto orientaci vůči jiným možným.

Druhým pilířem práce se proto stává zájem o některé problémy epistemologie, chcete-li teorie vědy a především teorie sociální vědy. Domníváme se totiž, že volání po reflexivní sociologii [Gouldner 1962, Mills 2002, Bourdieu 1999, Beck 2004], které je slyšet už od 60. let a jehož hlas v různých proměnách stále sílí, se pouze ve velmi omezené míře odráží v české sociologii a to především na úrovni výzkumné praxe. Tento cíl může být naplněn pouze za cenu jisté stručnosti. Epistemologickým problémům se můžeme věnovat jen tak stručně, abychom objasnili podstatu kontroverze.

Cílem této teoretické eseje bude demonstrovat, že není možné očekávat, že nám výzkumy, které s "občanskou společností" zacházejí jako s objektem pro pozitivistickou kvantifikaci, nebo že teorie, které ve všech demokratických zemích vidí v zásadě tutéž

"občanskou společnost" jako kulturně inertní produkt moderního vývoje demokratických států, nemohou přinést adekvátní porozumění dnešní rodící se české občanské společnosti a jejích klíčových problémů. Ačkoli jistě přinášejí mnoho praktických legislativních doporučení stejně jako velmi cenný vhled do fungování společenských makrostruktur, které jsou opravdu přítomny ve všech moderních demokraciích, a je třeba je mít na zřeteli, tyto koncepce obvykle ignorují předchozí kulturní vývoj jednotlivých společností, tedy populací uzavřených do rámců konkrétních národních států a sdílejících společný jazyk, který v konkrétních kulturních artefaktech a diskurzech konzervuje odpovědi na otázky, které formulovala lidská kreativita ve zcela konkrétních historických podmínkách. Zůstávají tak částečně slepé k potenciálně závažným kulturním překážkám v rozvoji občanských principů na úrovni opravdové občanské praxe. Řečeno jinak, pokusíme se významově nejednoznačný, z jedné strany sémanticky mírně vyčpělý a z druhé mírně univerzalisticky z fetišizovaný pojem "občanská společnost" redefinovat tak, aby se vrátil na úroveň žitého světa, kde je možné a potřebné usilovat o občanskou společnost.

V první kapitole se nejdříve pokusíme rekonstruovat okolnosti návratu pojmu "občanská společnost" do hlavního proudu produkce společenských věd. Spíše než o rekapitulaci klíčových autorů se budeme snažit o vymezení problémů, které termínu razily cestu jako jeho vztažné body. Dále upozorníme na některé klíčové problémy, s nimiž se sociální vědy musely vyrovnávat na úrovni samotných základů vědění o společnosti. Nastíníme teoretickou perspektivu, která se v práci bude opakovat a dá jí tak ucelený výraz skrze jeden hlavní interpretační nástroj, který bude schopen analyzovat zároveň expertní i laické vědění o společnosti.

V druhé kapitole se kriticky zamyslíme nad dominantním výkladovým rámcem soudobých výzkumů české "občanské společnosti", který se soustředí na kvantitativní deskripci tzv. třetího sektoru, neziskových organizací a občanských sdružení, nebo kvantifikaci důvěry. Pokusíme se vysvětlit v čem spočívají některé nesporné výhody takového přístupu, ale hlavně zdůrazníme jejich neméně významné limitace. Tyto výpovědi o občanské společnosti dělíme na dva typy podle toho, zda zcela ignorují sociologickou teorii, nebo se jí věnují alespoň částečně. U druhého typu sociologického vědění o tématu, který obvykle pracuje s pojmy "sociální kapitál" nebo "důvěra", ukážeme, že ačkoli se autoři a autorky v jistém smyslu hlásí k hodnotám občanství, vnitřní logika jejich výkladu v konečném důsledku silně pasivizuje aktéra. Ten je

zobrazen jako jakýsi "nosič důvěry", nikoli plně sociální bytost. V důsledku toho tyto výzkumy nejsou schopny autenticky zachytit v kulturní tradici zděděné nebo nově vynalézané - v každém případě společensky sdílené představy o světě. Nemohou zachytit vědění, které aktérům v mysli zpřítomňuje důležitost občanských struktur a umožňuje, aby jednali na základě vědomého úmyslu jejich realizace a posilování, nebo je naopak drží v pasivitě a nezájmu o res publica.

Ve třetí kapitole se pokusíme velmi stručně rekonstruovat občanství jako kulturně podmíněný typ činnosti, ke kterému je občanství ze zákona pouze formálním předpokladem a který si historicky vytvořil svoje typické instituce, které teprve občanství dávají nějaký sociálně signifikantní význam. Přitom se opřeme o výklad, který o tomto fenoménu podal jeden z nejvýznamnějších sociologů dvacátého století Jürgen Habermas, a pokusíme se ukázat, proč se domníváme, že jeho práce může být celkem uspokojivě přeložena do jazyka *silného programu* v sociologii kultury.

S pomocí takto vytvořeného nárysu se v poslední čtvrté kapitole pokusíme stručně začlenit kulturu občanství do kontextu historie české společnosti. Tímto kontextem míníme především alternativy občanství. Ukážeme, že není prozíravé předpokládat - byť implicitně -, že se českým občanům v momentu vítězství Sametové revoluce a výměny režimů kompletně vygumovaly mozky a naplnili se kulturním obsahem srovnatelným s obsahem mozků obyvatel tradičních západních demokracií. Naopak se pokusíme ukázat, že potenciál občanské ideologie v českých dějinách byl vždy konfrontován s historickou situací a alternativními ideologiemi - velká část českých moderních dějin se přeci odehrává v prostředích autoritářského, nebo totalitního státu, které obě zvláště svou délkou přesahují tu jednu téměř demokratickou meziválečnou epítodu i v součtu s polistopadovým obdobím. V těchto režimech vzniklé kulturní statky nemusejí automaticky přicházet o svou schopnost pomáhat svým nositelům nacházet smysluplná vysvětlení světa, a tak mohou být reprodukovány v mírně pozměněné podobě i v budoucnu. Ačkoli můžeme vystopovat i takové kulturní zdroje, které v dnešní české společnosti kulturu občanství spíše posilují, tyto stojí v konfliktu s jinými kulturními sedimenty předchozího společenského vývoje: s privatismem, přízemním utilitarismem a především nacionalismem. Ačkoli na českou totalitní minulost nelze být nijak hrdý, není možné ji ignorovat, protože právě tím bychom umožnili reprodukci jejích hořkých plodů.

Esej konečně může být vnímána i jako příspěvek k diskusi o roli sociologa ve společnosti. Autor ji totiž píše v přesvědčení, že jistý tradiční odstup od konkrétního, který ze sociologie dělá vědu a pomáhá jí udržet si potřebnou autonomii před politickými tlaky, nesmí být zaměňován s rezignací sociologa na veřejně závažné diskuse, na společenské dění a na člověka jako ryze společenskou bytost. V průběhu práce se pokusíme ukázat, že kultura občanství v sobě obsahuje důležité prvky podporující a souznějící se sociálněvědní praxí, což z ní dělá potenciálně významnou proobčanskou sílu.

Ačkoli pro podporu argumentace využijeme některé sociologické výzkumy, bez vlastních empirických analýz (jejichž předmět naznačíme, aniž bychom je provedli) si autor práce v podstatě nemůže být zcela jistý, zda představené teze jsou pravdivé. Je si ale jistý tím, že dávají smysl a že by bylo užitečné v budoucnu tento smysl naplnit empirickou prací. Tato teoretická eseje mnohdy zakletá do mírně zkreslující stručnosti a schematicnosti je pouze jedním z prvních kroků delší cesty a prosíme čtenáře, aby ji právě takto vnímal.

1. Velké a malá vyprávění o občanské společnosti, rozum a odpovědnost v sociálních vědách

V sociálních vědách snad neexistuje rozporuplnější pojem než "občanská společnost". Při svých výkladech ho používají sociologové, politologové, ekonomové, historici, každý po svém, každý trochu jinak. Zároveň pojem daleko přesahuje hřiště vymezené pro sociální vědu a filosofii, které ztrácejí monopol na definování jeho obsahu. Najdeme jej ve slovníku novinářů, politiků a politických komentátorů, kteří jej používají často velmi samozřejmým způsobem, aniž by byl určen jinak než kontextem svého využití.

Sousloví "občanská společnost" a rozporuplnost jeho vymezení odrážejí oslnivou pluralitu perspektiv a názorů v sociálních vědách. Ty často vznikaly v atmosféře entusiasmů vyvolaného úspěchy exaktních věd a přisvojovaly si i jejich ambice a metody včetně jasných odpovědí i na ty nejkomplicovanější otázky. Za poznáním je hnal hlas pokroku, pohled obrácený k lepší budoucnosti, k lepší společnosti, ve které bychom překonali současné problémy a omezení. Právě myšlenka pokroku umožňovala vědcům věřit ve vědu a rozum jako prostředky, které historickému vývoji dají nový, konkrétní a ryze pozitivní smysl. Mezitím ale realita moderního vývoje a vlastní praxe obou věd dokázaly hlubokou naivitu takových představ. Pojem technického pokroku, osvícenská vize o podmanění přírody člověkem ku jeho prospěchu, se alespoň reinkaroval do mírnější verze technického vývoje, která je lákavá především spotřebitelsky a emancipační patos v ní zůstává v tom smyslu, že jednou třeba opravdu budeme schopni vyléčit rakovinu, ale to nutně neřeší otázku, kolik to bude stát a kdo to bude platit. Dovedeme sice vystřelit člověka do kosmu, ale po vymizení jisté hrdosti na "úspěch lidského plemene" nabývá na důležitosti otázka, co by tam ten člověk mohl udělat užitečného. Když se NASA přitlačena k zemi tlakem ekonomické krize snažila poukázat na prospěšnost vysílání lidí do vzdálených, nehostinných a zjevně neúčinných míst chladného kosmu, upozorňovalo se především na to, že "vesmírný výzkum" pomohl ke zrodu takovým věcem, jako je tuba na zubní pastu nebo suchý zip. Jaký jednoznačnější znak rozpuštění legitimujících metanarací v performativní praxi vědy bychom si mohli přát?

Vize morálního nebo společenského pokroku způsobeného vědeckým poznáním společnosti se v pojmu "společenský vývoj" uskromnila ještě víc. Tady se utopie o pochopení společnosti a o vědomém a na rozumu postaveném společenském a morálním pokroku, nebo dokonce přímém řízení společnosti samé, musí konfrontovat s historickou realitou mezních využití účelového moderního rozumu: s totální válkou založenou na vyhlazování, s průmyslovou organizací genocidy, s totalitními režimy, které svou promyšleností v zásadě také realizovaly tento program "vítězství rozumu" a které se skrze vědou inspirované klasifikační systémy rasy nebo třídy a ideologiemi inspirovanými jazykem sociálních vědců vepsaly do dějin ukrutnosti lidstva v podobě její nejodpornější samostatné kapitoly. Totalitní státy založené na osvícenských principech racionální organizace daleko překonaly autoritářské monarchie tradiční Evropy, kterým osvícenské utopie - včetně myšlenky občanské společnosti - chtěly zatlačit oči.

Ale nevyjadřuje snad právě sousloví "občanská společnost" a k němu vázané hodnoty jistý druh ponaučení a možná i příslib lepší budoucnosti, tedy alespoň nějaké východisko? Možná že ano, ale neřeší se tím problémy, které vyplývají z výsledků moderní racionality konfrontovaných se společenskými očekáváními.

Jak ukazuje Lyotard v jednom ze svých textů, vědění založené na rozumu neposkytuje očekávanou jistotu; spíše naopak kriticky podryvá jistoty dosavadního vědění a s každou zodpovězenou otázkou pokládá člověku nespočet nových znepokojivých otázek, kterých si dříve nebyl vědom. Lyotard argumentuje, že v ekonomice založené spíše na spotřebě a průmyslu, jehož základní výrobní surovinou se stále intenzivněji stávají informace, původní nezjišťující racionalita vědy, která člověka vymanila z předsudků tradice, má své místo pouze v té míře, v jaké dokáže systém sytit užitečnými informacemi. Velké utopické příběhy "emancipace lidstva", "technického a morálního pokroku", přestávají působit věrohodně a ztrácejí svůj někdejší celospolečenský vliv [Lyotard 1993].

Přibližně od poloviny dvacátého století stále častěji sledujeme v sociologických úvahách jednu takovou zneklidňující pochybnost, pochybnost o "autonomii rozumu", kterou bychom mohli formulovat tak, že vědění o společnosti a kultuře vždy vyrůstá ze společnosti a kultury samých, se všemi jejich předpoklady a předsudky, zájmovými skupinami a mocenskými vztahy. Ten stejný rozum, který by měl vyjasnit společnost a

principy jejího fungování, je z jedné strany semínkem vědomím o zakořenění jakéhokoli poznávajícího ve společnosti a její objednávce, a z druhé strany je nahlodáván pochybnostmi o samotné své síle.

Staví nás to před dva problémy, jímž se musíme postavit ještě před tím, než naplníme cíle této teoretické eseje. První problém představuje mnohost významů pojmu "občanská společnost" a jejich zakořenění v soudobých ideologiích, tj. hodnotících perspektivách a soudech vědců. Druhý problém spočívá v problémech soustředěných okolo samotných možností lidského rozumu pochopit společnost, které si s sebou sociální vědy nesou od svých počátků a který na sebe bere mnoho podob.

1.1 Pojem "občanská společnost"

Ve snaze o řešení prvního problému se nejprve pokusíme o rozpletení významu pojmu "občanská společnost" a důvodů jeho atraktivity. Při tom se budeme držet inspirativního článku německého politologa Jürgena Kocky *Civil Society in Historical Perspective* [2006]. Kocka připomíná, že termín "občanská společnost" nacházíme už v dobách antických u Aristotela, jeho moderní význam se ale objevuje až v pracích osvícenských myslitelů jako Locke, Ferguson, Rousseau, Montesquieu, Kant a mnoho dalších. Kocka píše: "*Občanská společnost* měla v osvícenství pozitivní konotace. Termín tehdy vyjadřoval utopický projekt budoucí civilizace, ve které by lidé žili společně v míru jako politicky vyspělí a odpovědní občané: jako soukromí jednotlivci ve svých rodinách a občané na veřejnosti. V ní by panovala tolerance vůči kulturní, etnické a náboženské různosti, ale bez větších sociálních nerovností, určitě bez stavovských nerovností na askriptivním základě. 'Občanská společnost' byla definována v kontrastu ke státu; v tom čase tím byl myšlen především absolutistický stát. Jinými slovy, myšlenka občanské společnosti byla anti-absolutistická. V jádru tohoto anti-absolutistického, anti-stavovského 'plánu' budoucí společnosti byla kultura i politika pojímána jako společenská sebeorganizace jednotlivců a skupin." [Kocka 2006: 38 - překlad MG] V tomto duchu se pojem užívá po celé devatenácté století. Přibližně v polovině století ale dochází nejdříve ke změně definování občanské společnosti s důrazem na ještě jasnější oddělení od sféry státu a následně pozvolnému úpadku zájmu

o termín. Pod vlivem rozvoje kapitalismu a průmyslu se na jeho místo dostávají významové ekvivalenty "buržoazní společnosti", "měšťanské společnosti" (v cizojazyčných ekvivalentech českého slova občan - anglická *citizen* a *burger*, francouzská *cytoien*, *bourgeois* i německá *Zivilist* a *Bürger* - vždy nacházíme jedno, které bychom mohli zpětně překládat i jako měšťák, měšťan - viz. *citizen*, *city*), který odráží skutečnost, že občanská společnost byla od začátku projektem především zámožnějších měšťanů a právě ti definovali novou mocenskou podobu státu. Moderní vývoj v evropských liberálních demokraciích působil nové problémy, vytvářel nové konflikty. Volební právo bylo přístupné jen majetnější částem společnosti. Jakkoli v každé generaci následující po Hegelovi a Marxovi nacházíme autora, který termín používá spíše v osvícenském smyslu - například de Tocqueville v díle *Demokracie v Americe* [1993], kde je termín používán bez precizní definice, spíše typologicky -, termín jako takový se vrací do centra pozornosti sociálních věd až v 80. letech minulého století [Kocka 2006: 38].

Návrat pojmu Kocka spojuje s díly středoevropských disidentů včetně Václava Havla, kteří termín stavěli do opozice vůči komunistickým totalitním státům. Podobný ale méně intenzivní návrat zažil pojem už dříve díky protirežimním autorům v Latinské Americe, ale teprve v 80. letech termín stoupá v kurzu až na vrchol, kde se drží dodnes díky příznivému intelektuálnímu klimatu. To Kocka charakterizuje třemi rozdílnými tematickými kontexty užití termínu "občanská společnost". Za prvé se vrací do slovníku žalobců sociálního státu, kteří jej viní z přílišné nákladnosti a z nepřiměřeného zasahování státní byrokracie do životů svých občanů stejně jako do sféry trhu. Za druhé termín začínají hojně používat antiglobalizační autoři, kteří občanskou společnost s jejími principy konfliktu zájmů, veřejné diskuse a snahy o veřejný prospěch definují jako oddělenou a v podstatě opoziční vůči trhu, který charakterizují principy soutěživosti, směny a soukromého zisku. Konečně termín zažívá svůj opětovný vzestup jako možné řešení problémů spojených s úpadkem zájmu o politiku v postindustriálních společnostech, které charakterizuje vysoký stupeň individualizace a krize tradičních institucí [Kocka 2006: 39-40; srov. Foley, Edwards 1998]. Zde tedy můžeme najít ona malá vyprávění, které s odkazem na dřívější hodnoty zvedají vousatý pojem "občanské společnosti" z prachu zapomnění.

Na úrovni definice Kocka rovněž nachází tři odlišné možnosti, které ovšem nekorespondují vždy s hodnotovou orientací jeho uživatelů. Občanská společnost může

být definována: "... za první jako typ akce orientované na společnost; za druhé jako oblast nebo sféra oddělená od, ale zároveň vnitřně propojená se, sférami trhu, státu a soukromé sféry; a za třetí jako jádro modelu nebo projektu, který stále má některé utopické rysy." [Kocka 2006: 40 - překlad MG] Obsažené významy bychom mohli přeložit do jazyka teorie sociálních věd následovně. První definice klade důraz na typ jednání na úrovni občana jednotlivce a produkce kolektivních zdrojů - doplňme, že zde dominují pojmy "důvěra" a "sociální kapitál"-, za druhou definicí vykukuje hoslitická vize substruktury demokratických společností - vztah k trhu a státu - a třetí bychom mohli volně přeložit jako weberovský ideální typ společnosti, se kterým můžeme reálné společnosti pouze srovnávat [Weber 1998].

Jak je možné rozumně se zorientovat v trojím schizmatu uživatelů pojmu, jejich témat a definic? Pro alespoň dílčí odpověď bude třeba zastavit se u problému hodnotících soudů v sociologii.

Užitečný zdroj reflexe problému poskytuje Gouldner [1962] v přepisu projevu k Americké sociologické asociaci nazvaném *Anti-minotaurus: Mýtus sociologie bez hodnocení*, který doktrínu o nehodnocení v sociologii zkoumá jako profesní ideologii z pozic sociologie profesních skupin. Prvním pevným bodem jeho argumentace je historická relativizace: Německo v době zrodu doktríny o nehodnocení bylo politicky bouřlivé a navíc profesní budoucnost akademiků závisela na počtu studentů na jejich přednáškách. V prostředí, kde silné a náležitě formulované hodnotové soudy slibovaly vyšší účast studentů a tedy i lepší kariérní vyhlídky, byla doktrína o nehodnocení pokusem o nalezení smíru mezi akademiky s odlišnou stranickou orientací a vedla k depolitizaci univerzit. Zde je třeba vidět její hlavní výhodu, která se projevuje i mimo tento dílčí kontext: doktrína o nehodnocení sociologům umožňuje 1. udržet autonomii univerzit od politických vlivů, 2. lépe si uvědomovat zdroje vlastních hodnot podmíněných místem, etnicitou, kulturou a výchovou v rodině a 3. přenechat populární žánr laciného moralizování novinářům. Na druhou stranu ale může snaha o nehodnotící sociologii produkovat morálně lhostejné a společnosti a jejím problémům odcizené kastelány vzdušných zámků, nebo ještě hůř (a dnes ještě aktuálněji) prostitutky ve službách pochybných zájmů. Zdá se být zcela absurdní, že teze o amorálnosti sociologického zkoumání si sama nárokuje platnost morální zásady a že zároveň upírá možnost hodnotit společenský vývoj těm, kteří by o něm měli mít z logiky věci nejlepší přehled. Vždyť přeci i pouhý akt výběru tématu se zakládá na osobním hodnocení jejich

přitažlivosti, důležitosti, atd. Vždyť přeci empirická fakta se nám nikdy nezobrazují jaksi sama od sebe. Abychom je viděli, musíme se na ně úmyslně zaměřit, nebo řečeno jinak, vždy musíme oddělit to, co považujeme za podstatné, od ostatních faktů vnímaných jako nahodilé. Jak by to bylo možné bez jakéhokoli hodnocení?

Ve snaze analyzovat zdroje této absurdity se Gouldner vrací až do středověku, kdy filozofové v obavě o své bezpečí a o úsudek čtenářů prostší mysli vytvořili učení oddělující pravdu víry od pravdy rozumu, které obývaly autonomní světy. Toto rozlišení bylo do sociálních věd (ale často i do moderního umění) přejato jako dualita citu a rozumu. O falešné volbě mezi hlavou a srdcem Gouldner píše: "*Jedinou volbou je, zda vyjádřit vlastní hodnoty co nejotevřeněji a nejčestněji, nebo jestli se oddat marnému rituálu morální neutrality, který ponechává člověka na pospas iracionalitě, protože ho vyzývá, aby si nevšímal toho, že rozum je zranitelný předsudky.*" [Gouldner 1962:212 - překlad MG] Než tak učiníme, je potřeba zdůraznit, že hodnoty nejsou důležitější než rozum, ale zaniká jejich dualita. V tomto smyslu je rozumný ten, kdo se dokáže dívat na svět tak, že se s využitím postupů formální logiky a sebereflexe postupně zbavuje svých předsudků a snaží se být ke svým vlastním postřehům skeptický. To ovšem v důsledku znamená, že je třeba si zvykat, že žádná definitivní pravda o světě neexistuje. Krasnoděbski ve své knize trefně nazvané *Konec myšlenky pokroku* [2006] upozorňuje, že oslavu vědeckého rozumu a přemrštěnost jeho ambicí střídá vědomí o užitečnosti ironie, protože opravdu rozumný člověk si uvědomuje i stinné stránky svých ideálů a nebude váhat se jim tedy radostně vysmívat, bude-li k tomu vhodná příležitost.

Co to ale znamená v kontextu schizmat pojmu "občanská společnost"? Vraťme se ke Kockovým typologiím. Pokud jde o původce návratu termínu na výsluní pozornosti, konstatujme, že "občanská společnost" je pro ně v zásadě lékem na nějaký problém, nebo obětí nějakého nežádoucího vývoje, což samozřejmě předpokládá hodnotící soudy. Jaká jsou hodnotová východiska této práce?

Tato práce je psána v hluboké víře v přínos spojený s rozvojem občanských struktur nejen v České Republice a to nikoli proto, že bychom občanské cítění a jeho projevy idealizovali jako vždy přínosné - četnosti výskytu takového pojetí, které ignoruje množství patetických žabomyších válek, které občanské struktury vyvolávají, se může srovnávat snad jen s jeho naivitou -, ale spíše z obav z realizace alternativ občanství zrozených spolu s ním v modernitě. Tato práce by chtěla demonstrovat, že občanská společnost je pouze jednou z možností a to z ní teprve dělá cosi více

hodnotného. Takový přístup ale předpokládá, že se nedíváme pouze na ni, že jsme schopni vidět alternativy. Kde bychom je měli hledat? Domníváme se, že v historii moderních společností. Ani v rámci demokratických režimů není snaha o naplnění ideálu občanství jedinou z možných cest.

Jakkoli dnes není zcela legitimní hovořit o disciplínách sociální vědy neproblematicky oddělených sférami svého zájmu, naopak roste zájem o hledání společné řeči na multidisciplinární úrovni, zdá se být zjevné, že důsledky někdejšího jejich oddělení přetrvávají v logice kanonických textů těchto původních disciplin. Pokud jde o občanskou společnost, týká se to především politologie a sociologie.

Na současném českém trhu s myšlenkami k tématu dominuje spíše politologie. Nejvyšší kvalitní monografie inspirativně shrnující různé teoretické přístupy stejně jako jednu z verzí minulosti pojmu a pokus o sepsání dějin české občanské společnosti pochází z pera politologa Müllera [2002]. Ten vymezuje hlavní konceptuální otázku spojenou se snahou o definici termínu se vztahem občanské společnosti k trhu a státu v logice výše uvedeného. Shrňme jeho typologii autorů. Generalisté definují občanskou společnost jako veřejnou sféru, trh a stát (v podobě odpovědných státních autorit) a Müller o nich píše, že: "*Pojem občanské společnosti shledávají jako konkurenční k pojmu demokracie s tím, že lépe zahrnuje a realističtěji specifikuje podmínky své vlastní existence.*" [Müller 2002: 69] Maximalisté definují občanskou společnost jako trh a veřejnou sféru včetně politických stran a tím v zásadě navazují na osvícenské představy. Tento proud Müller považuje za převládající jak u nás, tak ve světě. Následují minimalisté, kteří občanskou společnost vydělují jak od státu, tak od trhu a obvykle zdůrazňují jistou nestrannost a sdílenou solidaritu. Müller píše: "*Pojetí občanské společnosti u těchto autorů označuje především doménu kulturních předpokladů, zažitých tradic, hodnot a norem, implicitně sdílených způsobů a mravů, jež podmiňují myšlení i jdenání každého člena společnosti.*" [ibid.] Zároveň se ale o minimalistech dozvídáme z věty, která přímo navazuje, že: "*Občanská společnost je zde synonymem hodnotového konsenzu, rozvinuté komunity, jež je svázána těsnou sítí interpersonální vztahů loajality, závazků a solidarity.*" [ibid.] Tyto věty jsme citovali zvláště v přesvědčení, že se vztahují spíše ke dvěma koncepcím, které stojí za to oddělit: za prvé jde o interpretaci založenou na kultuře a institucích v širokém antropologickém smyslu a za druhé sledujeme spíše důraz na instituce v užším smyslu organizovaných skupin jednotlivců. Tento rozdíl představuje konstitutivní vymezení přístupu nabízeného touto

esejí a nebylo by těžké prokázat, že jde zároveň o reinkarnaci sporu mezi teoriemi struktury a jednání, která bývá jako nosná vykládána snad ve všech učebnicích sociologie.

Zde si klademe za úkol prozkoumat "žité občanství" jako kulturní fenomén, což je úkol poněkud jiného druhu, než úvahy o institucích v úzkém smyslu, ze kterých se skládá občanská společnost jako strukturální subsystém. V tomto smyslu navazujeme na silný program v teorii kultury [Alexander, Smith 2002], který kulturu vnímá jako analyticky oddělenou od sociální struktury, jako autonomní sílu schopnou orientovat lidské jednání podobně, jak tomu bývá u pojetí kultury mnohých sociálních antropologů.

Pokud jde o definici, z našich pozic se občanská společnost jeví nejvíce jako utopický projekt, který se nikdy nemůže odehrát zcela¹, protože nikdy všichni *občané de jure* nebudou *občany de facto*. Jak v minulosti, tak v budoucnosti přicházely a budou přicházet události hluboce ovlivňující podobu společnosti a ohrožující boj o naplnění tohoto ideálu a jím získané pozice. Definice občanské společnosti jako společenské substruktury sdružující organizace mimo trh a stát je vhodná spíše pro politologické úvahy o tom, jaké by měly být formální vztahy struktur demokratických režimů tak, aby systém fungoval co možná nejlépe², což je jiný druh úkolu, který se s naším spíše doplňuje než vylučuje. Zdá se, že občanská společnost jako téma ostatně funguje jako jakýsi trh s popisem rizik aktivního naplňování demokratických ideálů, což tématu dává značně reflexivní potenciál. Zájem o občanskou společnost jako jednání orientované na společnost představuje rovněž jiný typ úkolu, ale zde rozhodně nepanuje taková míra shody, protože soudobý dominantní způsob myšlení z ní (jak ukážeme v další kapitole) obvykle vytlačuje intencionalitu jednání a tedy kulturní podmíněnost z hlav svých domnělých aktérů.

Zbývá položit poslední otázku, která by ještě mohla být považována za nezodpovězenou. Není utopická vize občanské společnosti jedním z těch velkých příběhů, které skončily a ztratily svoji legitimizační funkci? Odpověď zní ano, ale je třeba zdůraznit, že utopická vize není totéž jako ideál, ačkoli se sobě podobají. Ideál i utopie ukazují cestu, ale ideál nepředpokládá její konec. Přítomnost vnějšího

¹ Není asi náhodné, že Müller charakterizuje Alexandra jako minimalistu a o jeho koncepci občanské společnosti píše: "*Jde o sféru solidarity, v níž je do určité míry postupně definován a posilován jistý druh univerzalizujícího se společenství. Tento druh občanské společnosti nikdy nemůže existovat jako takový, vždy může existovat pouze 'do jisté míry'.*" [Müller 2002: 69]

² Müller hovoří o axiologicko-normativním a strukturně-normativním pojetí občanské společnosti, mezi nimiž je třeba hledat rozumnou rovnováhu [Müller 2002: 224].

strukturálního tlaku na vědu ze strany ekonomických a průmyslových zájmů stejně jako od publika požadujícího "populární vědu" oslavující jednoduché odpovědi neznamenají, že by se jim vědci měli poddat. V tomto smyslu původní cíle moderního myšlení zůstávají platné [srov. Lyotard 1993] a svědčí o tom i současný odpor české akademické veřejnosti (mimořádně vedený typicky občanskými prostředky) proti reformě vysokého školství, kterou se někteří krátkozrací technokrati a technokratky snaží devalvovat vědu na zdroj patentů pro průmysl.

Některým závažným společenským problémům už čelíme, jiné se rýsují na horizontu. Je třeba usilovat o to, aby tyto problémy byly řešeny při zachování principů obsažených v ideálu občanství. Cesta pokračuje i za horizontem. Dějiny ještě zdaleka neskončily.

1.2 Rozum čistý a rozum zdravý - reflexivní sociologie a otázka odpovědnosti

Pojmy "zdravého" a "čistého rozumu" pocházejí od Kanta, který tak pro moderní filozofii objevil epistemologii, filozofii poznávání, jako samostatný obor. Kantova filosofie představuje obrovský pojmový systém, kterému se zde nemůžeme adekvátně věnovat. Pro stručnost řekněme alespoň, že zatímco zdravý rozum (rozum praktický, selský) vnímá realitu věcí a jejich vztahů jako neproblematicky danou a bezprostředně poznatelnou, čistý rozum se ptá, za jakých podmínek je poznání možné a jak se poznávání děje, čímž odkrývá jistou naivitu rozumu zdravého. Jejich vývoj se odehrává odděleně, ale v zásadě jde spíš o jiný typ uplatnění téhož rozumu. [Krasnoděbski 2006: 77-78] Termíny využijeme pro řešení problému síly rozumu při poznávání společnosti.

Abychom celou tuhle teoretickou esej mohli založit na nějakém smysluplném stabilním podkladu, bude užitečné reinterpetovat zmíněné kategorie rozumu v souladu s nějakým sociologicky relevantním paradigmatickým. Tímto paradigmatickým přítomným v celé eseji bude sociální konstruktivismus [Berger a Luckmann 1999], který ostatně myšlenkově čerpá z fenomenologie, která zas byla silně ovlivněna Kantem.

Konkrétně se zde pokusíme stručně shrnout jednu část této teorie, konstruktivistické pojetí legitimace vědění o světě a způsobech jednání na tomto vědění

založených. Produktem rozumu je totiž právě vědění a stejně tak rafinované způsoby zdůvodňování jeho správnosti. Berger a Luckmann vycházejí z postřehu, že lidský druh se oproti jiným živočichům zdá být velmi chabě instinktivně připravený pro život a v zásadě nemá žádné "přirozené prostředí". [ibid.: 50] Velkou komparativní výhodou člověka ale je, že dokáže zacházet se znaky, dokáže používat jazyk a s jeho pomocí pro něj svět ve svých tisícových projevech dostává smysl. Díky jazyku člověk dokáže předvídat možné budoucí nesnáze. Jeho instinktivní nepřipravenost na svět ho nutí aktivně vynalézat způsoby jednání důležité pro přežití v konkrétních situacích "tady a teď" a sdílet je s ostatními v podobě symbolicky konzervovaných zkušeností. *"Díky této své schopnosti přesáhnou ono 'tady a teď' může jazyk překlenout různé oblasti každodenního života a uspořádat je ve smysluplný celek. Tyto přesahy mají prostorové, časové a sociální rozměry. Skrze jazyk mohu překlenout propast mezi svou sférou působnosti a sférou působnosti jiného člověka. Mohu synchronizovat běh svého životního času s jeho a mohu s ním hovořit o jedincích či skupinách lidí, kteří se s námi právě nenacházejí v situaci tváří v tvář. V důsledku těchto přesahů je jazyk schopen 'zpřítomnit' různé objekty, které nejsou prostorově, časově a sociálně 'tady a teď'. Tím pádem může být tak velké množství zážitků a významů objektivováno 'tady a teď'."* [ibid.: 44] Člověk se díky znakovým objektivacím zkušeností jiných učí dělat v jistých typických situacích typizované úkoly typizovaným způsobem. Uniká tak nejistotě, která by nastala, kdyby musel každou situaci znovu definovat a vždy znovu přemýšlet nad tím, jak je třeba postupovat. Takto člověk udržuje potřebný pocit stability, takto kultivuje, tj. kulturně zpracovává, vnitřní svět pudů a jejich projevů navenek. [ibid.: 55] Tyhle ustálené způsoby jednání se obvykle objevují jako habitualizace, individuální zvyk dělat věc nějakým stabilním způsobem, který je možné v budoucnu bez problémů napodobit. [ibid.: 56] Ve chvíli, kdy člověk mluví s ostatními, aby sdílel zkušenosti o tom, jaké co je a jak se co dělá, tyhle typizace začínají být postupně sdílené a obecně přijímané jako platné v rámci dané skupiny. [tamtéž, s.59] Tak se z původní habitualizace může stát instituce - symbolicky popsáný způsob jednání sdílený více lidmi, návod v podobě znaků s významy jaksi odpojený od zážitků svého tvůrce. Instituce (v tomhle širokém smyslu slova), které se ukázaly jako užitečné, jsou předávány z generace na generaci a tím dojde k jejich plné objektivaci - dětem jsou představovány jako objektivní součást reality bez vztahu k osobě jejich konstruktéra nebo konstruktérů. K objektivaci dochází za pomoci druhotného vědění, které vysvětluje

důvody, pro které je tu konkrétní činnost potřeba vykonávat tím konkrétním způsobem, instituce je legitimizována. [ibid.: 93]

Berger a Luckmann charakterizovali svoji teorii jako sociologii vědění. Objektivní utlačivá realita společenských norem a hodnot se v rámci tohoto paradigmatu jeví jako jedna z původně možných konstrukcí, což nutně vede k smířlivému pohledu na kultury odlišných společností - teprve na této úrovni rozkrytí procesu vyrábění kultury se z "primitivů" stávají "přírodní národy". Osobnost každého člověk je podle konstruktivismu vytvářena především kulturními tradicemi a sedimentacemi kultury jako postupným vrstvením vědění v dlouhém běhu generačních výměn.

Tento pojmový aparát využijeme k vytvoření modelu zdravého a čistého rozumu, abychom co možná nejdříve zachytili, jakou výhodu čistý rozum poskytuje sociálním vědcům. Zároveň tak sociálněvědní i laické vědění sblížíme jejich vykládáním v logice téhož modelu.

Když Berger s Luckmannem popisují proces legitimace [ibid.:93-100], konstruují úroňový model pro vyjádření míry vzdálenosti vědění od situace "tady a teď", který zde stručně shrneme a doplníme o jednu (první) úroveň. Zaměříme se hlavně na charakter vědění na každé úrovni³.

1. Za nejzákladnější můžeme považovat vtělené habitualizované vědění. To se formuje na základě přímého získávání zkušeností s jistým typem situace a projevuje se ve schopnosti adekvátně a rychle reagovat bez pochybností či přemýšlení. Takový typ vědění je přítomný i u zvířat; například strategie lovu vlčí smečky není instinktivní a štěňata se jí musejí postupně učit. Jiným vděčným příkladem je sport, řekněme hokej. Tady schopnost proměnit trestný nájezd nesouvisí s hráčovou schopností vysvětlit, co dělá, ale tento hráč beze slov a bez přemýšlení prostě ví, kam vzhledem k okolnostem poslat puk a snaží se v jistém smyslu bezmyšlenkovitě předvídat budoucí pohyb brankáře. Jediným způsobem předáváníí takového vědění je nápodoba.

2. Druhou úroveň vytvářejí slova. Předměty a lidé skrze slova dostávají nejen zvuk, který je reprezentuje jako objektivní součást nějaké kategorie, ale i subjektivní význam

³ Zdůrazňujeme, že tento model je model je pouze analytický nástroj, heuristická pomůcka. Jinými slovy jde o konstrukt, který může být potenciálně užitečný při snaze o lepší porozumění, ale také nemusí. Sami autoři píšou, že "*empiricky se tyto úrovně pochopitelně překrývají.*" [Berger a Luckmann 1999: 95]

prostřednictvím následných osobních zkušeností. Vědění na sebe bere podobu verbalizované zkušenosti. Tady nacházíme ony instituce, tj. vyřčená sociálně sdílená pravidla činnosti. Druhá úroveň vědění obsahuje všechny odpovědi na otázky typu "Co ... ?" nebo "Jak ... ?" Zde hokejista dostává instrukce od trenéra, který se tak snaží ušetřit čas, který by byl jinak nutný pro učení pouze na habituální úrovni, tím, že zpřítomňuje zkušenosti předchozích generací hokejistů.

3. O úroveň výše nacházíme legitimizace institucí, tj. jejich zdůvodňování. Jak již bylo řečeno, teprve díky zdůvodněním získávají instituce plně objektivní povahu, tj. jejich existence se stává nezávislou na vůli jednotlivců. V souvislosti s institucemi tu najdeme všechny odpovědi na otázky typu "Proč ... ?" Tady se hokejista ptá trenéra, proč není dobré střílet z dálky, a ten mu odpovídá, že brankář obvykle trochu vyjede, aby střelám z dálky minimalizoval nezakrytý prostor brány.

4. A tím zdravý rozum končí stejně jako jemu vlastní sféra každodennosti. Barger a Luckmann sem umisťují sféru, která každodennost a její legitimizace zastřešuje, *symbolický svět*, který je zároveň přítomný i v legitimizacích předchozí úrovně i nositelem vědění potřebného pro vzdorování situacím zcela mimo každodennost. Jako příklad uvádějí smrt. Smrt blízkého člověka je vždy hrozná, ale žádné vědění týkající se každodenních činností nám nemůže pomoci nést její tíhu. Zároveň si každý uvědomujeme nevyhnutelnost vlastní smrti. Na smrt je ale potřeba reagovat na úrovni každodennosti. V rámci modelu to funguje přibližně takto: na 2. úrovni existuje pohřební rituál, na 3. úrovni existuje zdůvodnění připravené na další "Proč ..?" používáním pojmů symbolického světa (Bůh, duše, ...). Na této úrovni už není další "Proč ...?" a její prvky zároveň prostupují i celou řadou jiných legitimizací a díky vztahu k nim pak dostávají ucelený smysl. Pochopení tohoto smyslu spolu s praktickými činnostmi, které diktuje, zmírňuje strach. *"Právě v legitimizaci smrti se nejzřetelněji projevuje transcendentující schopnost symbolického světa a základní vlastnost nejvyšších legitimizací nadřazené reality každodenního života, jíž je schopnost zmírňovat strach. (...) Symbolický svět ochraňuje jedince před nesmírným děsem tím, že ochranným strukturám institucionálního řádu propůjčuje zastřešující legitimizaci."* [ibid.: 102] Toto je úroveň abstraktních teorií, kdyby snad někomu nestačilo jedno "Proč

.. ?", která ovšem s vědou dostává novou dynamiku. Potřeba generovat zvláštní teorie pro různé sféry bytí vyžaduje další zastřešující úroveň.

5. Proto epistemologie, která se ptá po základech samotného poznávání. Na této úrovni můžeme najít historicky tradované konflikty v pozadí jednotlivých teorií a paradigmat, které kladou důraz na konsensus či konflikt ve společnosti, na studium makrostruktur a systémů, nebo mikrostruktur a jednání atd. Tato úroveň vědění je odpovědí na otázku "Proč ... ?" kladenou jednotlivým teoriím nebo metodologiím, které jsou tak nuceny zdůvodňovat preferenci toho či onoho způsobu uchopování reality. Ulrich Beck [2004] například ukazuje, jak se v rané fázi modernity společnost stala fakticky závislou na poznacích vědy, aby si pak pozdě moderní společnosti uvědomily, že je tato závislost staví před obrovské množství rizik, které se objevují jako nepředvídané důsledky intervencí vědy do všech vrstev společenského života. Věda sama stále nově objevuje, že co bylo kdysi považováno za průlomový objev, byla spíše epizoda, po které zůstávají problémy toho druhu, které zas dokáže vyřešit pouze věda (jako příklad uveďme DDT, freony a ozonovou díru nebo oblasti sociálních věd kdysi velmi vlivný funkcionalismus, který kdysi sociologii dominoval, aby byl později usvědčen z tautologie funkce-potřeba-funkce-potřeba a z inklinace ke konzervativní ideologii). Věda obrácená proti vědě už dnes dokáže uvést dobré argumenty pro tvrzení, že ve skutečnosti věda realitu spíše konstruuje, než aby říkala Pravdu o Realitě, tak jak snili osvícenci. Beck ukazuje, že díváme-li se na vědu z této úrovně, ukazuje se, že zatímco věda uvnitř sebe podrobovala všechny své teze pochybnostem a diskusi, navenek se pokud jde o pravdu chovala značně dogmaticky. Taková praxe v pozdní modernitě již není možná.

Tady raději skončíme⁴ a stručně - a velmi velmi zjednodušeně - charakterizujeme tři typy epistemologických stanovisek vůči schopnosti vědy a lidského rozumu produkovat pravdu.

⁴ Pokračovat by se dalo, ale je to psychologicky velmi náročné. Pokud bychom v duchu mentality tříletého dítěte řetězili další "Proč ... ?", dostali bychom se k otázkám typu "Proč jsme si jisti tím, že jsme po probuzení tatáž osoba jako při usínání?" a na základě logické argumentace dokázat, že si tím v pravém slova smyslu nikdy jisti nemůžeme být, což má pro poznávání závažné důsledky. Tedy mělo by, kdybychom spoléhali pouze na rozum a vnímali jej odděleně od zbytku lidské osobnosti. Autor této práce se domnívá, že na dalších úrovních nacházíme spíše provokace, které jsou užitečné, protože stimulují proces dalšího poznávání odkrýváním zamlčených předpokladů. Nic kloudného tam ale jinak není.

Domníváme se, že pro naše účely postačí rozdělení Faye [Fay 2002], který rozlišuje pozitivismus, perspektivismus a relativismus. Pozitivismus je onou vizí vědy podle příkladu exaktních věd (myšleno věd osvícenského entuziastického období - dnes již je pochybnost i o tomto⁵). Sociální vědec, aby získal spolehlivé vědění, které bude zrcadlit Realitu, musí se oprostit od jakýchkoli předešlých forem poznání jako tradice, metafyzika, předsudky atd. Toho je možné docílit empirickou metodou, která umožní zrcadlit pravdu nezkreslenou omezenou smyslovostí lidského druhu a jejíž systematická zaručuje srovnatelnost výsledků. Vědecká praxe pak spočívá v systematickém hromadění faktů.

Jako druhou variantu Fay nabízí perspektivismus, který v zásadě opouští vizi Pravdy a nabízí místo ní mnoho dílčích pravd, které se odkrývají vždy z jedné z možných perspektiv, která odpovídá danému stupni poznání, profesnímu zaměření vědce, ale i kultuře, v níž sociální vědec žije a kterou sdílí s ostatními členy své společnosti. Všimněme si prosím, že tato epistemologická představa je plně v souladu s výše probraným stanoviskem Gouldnera k nehodnocení v sociologii a stejně tak dokáže ustát výše popsanou paradoxní situaci vědy v pozdní době, jak ji popisuje Beck. Tak zvaná fakta jsou "*nasycená teorií*" [Fay 2002: 95], nevyjevují se nám z ničeho a rozhodně se sama netřídí. Jak ale pak můžeme popsat vědu? Jde především o síť teorií, které sice poskytují celou řadu perspektiv, ale vždy spolu sdílejí jistá základní konceptuální schémata. Fay píše: "*Typicky vědecké činnosti - pozorování, klasifikace, identifikace a vysvětlování - tedy probíhají v rámci určitého konceptuálního schématu, které vědecká komunita vnáší do své práce. Konceptuální schémata poskytují rámec, v němž se odvíjí veškeré vědecké myšlení.*" [ibid.: 97] V této představě se perspektivy mohou lišit, ale v zásadě je dobře možné, aby mezi sebou komunikovaly a spíše se vzájemně obohacovaly.

Relativismus pak představuje celou skupinu směrů, které svoji skepsi vůči vědě a nároku rozumu na pravdu posouvají ještě dál. Tyto myšlenkové směry razí tezi, že neexistuje pouze jeden konceptuální rámec a že zkušenost (epistemologický relativismus) a stejně tak realita (ontologický relativismus) jsou funkcemi nesouměřitelných konceptuálních schémat a mohou být nahlížena pouze v jejich rámci.

⁵ Beck píše: "*Etnologický výzkum vědy konečně 'odkrývá' dokonce i v předpokládaném místě zrodu vědecké racionality - v laboratoři -, že praktiky, jež tam převládají, se podobají spíše moderním variantám dešťových tanců a rituálů plodnosti, které se řídí principy kariéry a sociální akceptace.*" [Beck 2002: 272]

Nelze je "přeložit" z jedné do druhé a lidé jsou tak uvězněni ve svých separátních světech. Myšlenka, kterou se Fay takové vizi nesdílené reality snaží čelit je prostá. I konflikt paradigmat předpokládá jistou míru shody, protože kdyby tomu tak nebylo, vedlo by to nutně k postoji, že "ten druhý" nemá odlišný názor, ale že nemá žádný názor a nedokáže nám poskytnout vůbec nic, čemu bychom mohli porozumět. [ibid.: 104-111] Názorový střet mezi paradigmaty by tedy při existenci více zcela oddělených realit ani nemohl nastat.

Takto je tedy možné odůvodnit - jakkoli povrchně a poněkud provizorně -, proč přeci jen sdílíme tutéž realitu, vypovídáme o témž světě. Zdálo by se, že pozitivismus a relativismus jsou od sebe zcela vzdálené, ale přece jen můžeme najít jeden rys, kterým se oba směry podobají. Oba zdůrazňují požadavek, aby věda zrcadlila svět. Odlišuje je to, že zatímco pozitivismus tento požadavek přijímá bez jakýchkoli pochyb, relativismus jej užívá k tomu, aby skrze nemožnost jeho naplnění zpochybnil existenci jedné sdílené reality, nebo alespoň jednoho sdíleného konceptuálního schématu [ibid.: 250]. Důležitým předpokladem dobré práce se v perspektivistické epistemologii jeví hlavně snaha vyjádřit se k odlišným konceptům objektu našeho zájmu, které jsou dostupné v sociálních vědách.

Tato typologie vědění ale umožňuje ještě víc. Ukazuje totiž, v jakém vztahu je každodenní vědění a vědění sociálněvědní, expertní. Základní charakteristikou každodenního vědění je, že nezpochybňuje samo sebe, pokud k tomu není zcela praktický důvod. Logika sociálních věd naopak velí ptát se u každého jednání, praktiky a jejich legitimizujícího vědění, proč se dějí právě takto a ne jinak, což předkládá převrácení imperativu praxe. Bourdieu hovoří o *scholastickém pohledu* [Bourdieu 1998], který existuje díky dějinnému vývoji instituce univerzity a vytváří takové sociální prostředí, kde takový pohled na skutečnost je vůbec možný. O nároku teorií na "definitivní pravdu" nemá velké iluze a upozorňuje na potenciálně nebezpečnou situaci: " ... když se scholastický pohled spočívající ve způsobu myšlení, které pozastavuje praktickou nutnost a rozehrává nástroje myšlení jdoucí proti logice praxe, (...) zaměří bez kritické reflexe na jednání, které je plodem vidění zcela jiného, může svůj předmět čistě a prostě destruovat, nebo vytvářet čiré umělosti." [Bourdieu 1998: 156] To ovšem neznamená, že by tento pohled byl zcela neužitečný, nebo nepraktický. Proto ostatně dokument o tomto vědci nese jméno podle jednoho z Bourdieuových výroků, které se ve

filmu objevují: Sociologie je bojové umění⁶. Jde o umění obrany založené na rozumových argumentech a podložené empirickými zjištěními, umění, které může pomoci, když se něčí životní realita dostává do rozporu s proklamovanými legitimizačními ideologiemi politické, nebo jakékoli jiné, moci. Je možné, že žánr velkých vyprávění skutečně ztratil svoji věrohodnost, ale to neznamená, že se nelze zaměřit na skromnější úkoly: emancipace lidstva, která tolik přitahovala pozornost, se dost možná může nejlépe uskutečnit skrze pozornost věnovanou jednotlivým ve společnosti přítomným předsudkům a tradovaným nesmyslným mýtům. Přesně v tomto smyslu o síle rozumu hovoří třeba Mills [2002], který spatřoval hlavní nebezpečí pro sociologii v jejich tendencích dogmatizovat některé dílčí teorie a fetišizovat jisté pojmy a v orientaci na metodu, ke kterým vede pozitivistické myšlení. Mills píše: *"Lidé dnes chtějí vědět, kde stojí, kam směřují a co mohou - pokud vůbec mohou - učinit pro přítomnost jako historii a budoucnost jako odpovědnost. Podobné otázky nelze zodpovědět jednou provždy - každá doba na ně dává své vlastní odpovědi."* [Mills 2002: 179] Jakkoli to jistě neplatí a nemůže platit pro všechny jednotlivé sociální vědce, sociální věda jako celek musí být společensky odpovědná, musí si všimnout klíčových problémů doby a přispívat k jejich řešení. Kdyby snad ne kvůli tomu, že bychom věřili v alespoň dílčí pokrok, tak alespoň kvůli tomu, že jsou univerzity placeny z veřejných prostředků, což vytváří závazek.

Jak se s tímto závazkem vypořádává výzkumná sociologická praxe zaměřená na českou občanskou společnost?

⁶ La sociologie est un sport de combat, režie: Pierre Carles. 2001. 146 minut

2. Občan, nebo respondent ? O sociálních vědcích jako zdrojích bezmoci

Zájem o epistemologii, nebo alespoň zájem o práce jiných sociálních vědců, kteří studovali totéž téma, nejsou ale naneštěstí přítomny ve všech pracích sociálních vědců. Jak se sociální věda jeví člověku, kterému by se hypoteticky podařilo zcela odfiltrovat epistemologickou úroveň poznání? V takovém případě by sociální věda byla součtem izolovaných teorií a od nich izolovaných metod a jejich metodologií. Vnitřní svět sociálního vědce by připomínal encyklopedii nebo telefonní seznam s řadou položek, z nichž žádná nevyčnívá. Pak by dávalo smysl, že se soustředíme pouze na mistrné ovládnutí nějaké metody, nebo pouze na určitý diskurz definovaný výskytem téhož pojmosloví.

Přesně takový přístup můžeme vidět u některých soudobých českých sociálních vědců. Především se to týká oblasti "empirického výzkumu", který obvykle z množství zkušeností (empirií), které člověk může prožít, nebo těch, které může sociální vědec systematicky analyzovat - jako hloubkové rozhovory, diskurzivní analýzu, nebo různé techniky interpretace - favorizuje jednu: vyplněný dotazník. Cílem druhé kapitoly této eseje bude ukázat, v jakých formách je téma občanské společnosti zkoumáno, jaké jsou nesporné výhody takových podniků a jaká jsou jejich klíčová omezení jak v jejich prostředcích, tak v jejich teoretických východiscích.

Než tak učiníme, je třeba se zmínit, že toto téma láká i teoretické úvahy. Ty, jak už jsme řekli, se soustřeďují nejčastěji na rozpoznávání universalisticky chápaných makrostruktur ve smyslu: stát, trh, občanská společnost [Brokl 2002, Müller 2002, 2003]. Bylo by ale chybné zastavit se u tohoto konstatování. Tento teoretický pohled totiž dokáže celkem zdárně identifikovat konkrétní problémy, konflikty a tlaky, jež pak mohou být uchopovány a jejichž analýzy mohou inspirovat formulaci možných řešení především na úrovni těchto makrostruktur, ale i na rovině legislativy, která usměrňuje činnost občanů. Tyto debaty zjevně nevedou k nějakému konsenzu, jejich cena spočívá v neustálé kontinuitě formulací názorů a otázek, které ve svém důsledku teoreticky zcitlivují jejich tvůrce vůči realitě. V ní pak mohou nacházet jevy dříve neviděné. Podobný obrázek prosvítá mezi řádky Radima Marady [2000], který ukazuje obrovskou rozporuplnost "občanské společnosti" tím, že vybírá solidní vzorek sociologických teorií

napříč paradigmaty - za všechny vyberme: Weber, Habermas, Bourdieu, Elster - a ačkoli jeho text poskytuje jisté analytické kategorie uplatnitelné ve výzkumu, jasná vize "občanské společnosti" jako existující "objektivní" entity začne čtenáři připadat nejen nemožná, ale hlavně škodlivá a otupující vůči komplexnosti tématu. Jak se v tomto smyslu jeví výzkumná praxe?

2.1 Lesk a bída empirických výzkumů

O výzkumné praxi české občanské společnosti [Vajdová 1996, Čermák, Kostecký, Stachová 2002, Stachová 2005, Vajdová 2005, Vajdová, Stachová 2005, Rakušanová 2007, Rakušanová, Stašková 2007] můžeme říct následující: opírá se výhradně o kvantitativní výzkum a "občanskou společnost" resp. "politickou kulturu" identifikuje s volnočasovými občanskými sdruženími a neziskovým (třetím) sektorem, resp. účastí v nich.

Některé výzkumy zcela postrádají jakoukoli vazbu k sociologické teorii, nebo ke třem stům letům filozofické reflexe problému, kterému bývá občas vyhrazeno místo v úvodních částech alespoň pokud jde o osvícenské autory a autory z hlubokého 19. století [Vajdová 1996, Čermák, Kostecký, Stachová 2002, Rakušanová 2007, Rakušanová, Stašková 2007]. Jejich "smyslem" pak bývá deskripce "občanské společnosti"; rozumějme počtu, aktivit a jiných charakteristik občanských sdružení nebo neziskových organizací včetně jejich přepočtu na občana a třídění podle nejrůznějších jiných proměnných.

Další skupinu výzkumů tvoří výzkumy odkazující k jistým teoretizujícím koncepcím [Čermák, Kostecký, Stachová 2002, Stachová 2005, Vajdová 2005, Vajdová, Stachová 2005], konkrétně k výzkumům politické kultury Almonda a Vereby [Vajdová 2005, Vajdová, Stachová 2005] a pojetí občanské společnosti Roberta Putnama [Stachová 2005, Vajdová, Stachová 2005]. Abychom tyto koncepty mohli rozebrat, bude užitečné shrnout jejich výhody z jejich hlediska - tedy způsoby, kterými se legitimizují, kterými čelí otázce "Proč ...?".

2.1.1 Zdroje inspirace sociologických výzkumů české "občanské společnosti" ...

Všechny tyto práce se především identifikují s demokratickými ideály. Stachová [2005], která má blíže k Putnamovi například píše: *"V současném zkoumání demokracie je jedním z nejfrekventovanějších témat právě pojem občanské společnosti, zvláště pak v souvislosti s novými demokratickými společnostmi ve střední a východní Evropě, ale i se zeměmi rozvojového světa. Konec minulého století se vyznačuje kolapsem totalitních režimů a následným vznikáním nových demokratických společností, zatímco ty staré se ocitají v jakémsi nehybném bodě. Rostoucí pozornost sociálních vědců je tudíž věnována faktorům ovlivňujícím životaschopnost a úspěšnost demokracie v dlouhodobé perspektivě. Zatímco se doposud zdůrazňovaly zejména faktory ekonomické, politické a institucionální, dnes nabývají na popularitě faktory kulturní a sociální."* [Stachová 2005: 50] Nyní k jednotlivým inspiračním zdrojům.

Zajímavý vhlad do práce Almonda a Verby poskytuje Broklová [2008], která nejprve shrnuje pojmoslovné jádro, které čerpá především z funkcionalismu a behaviorální sociologie, které dominovaly sociologickému diskursu v době jejich práce v šedesátých letech. To spočívá především ve snaze empiricky srovnat politické kultury v mezinárodním měřítku. Zde dodejme, že právě v této době zažíval kvantitativní výzkum obrovský rozmach díky strojům schopným zpracovat poměrně rychle obrovské množství dat, takže společnost ve smyslu populace uzavřené hranicemi národního státu mohla být poprvé reprezentována na základě dotazníků distribuovaných vzorku respondentů ze všech možných respondentů sestaveného na základě statistických pravidel.

Broklová shrnuje použité pojmosloví následovně: *"Politická kultura je souhrnem dílčích vzorců orientací politického jednání, usměrňujícího politický systém. Tvoří ji čtyři dimenze: legitimita u občanů a jejich identifikace s politickými institucemi, 2. orientace občanů vůči výkonům systému (výstupy), 3. orientace vůči vstupům (organizace, ideologie), 4 hodnocení vlastní politické kompetence. Základní kategorie jsou: orientace, vzorce orientací, politický objekt, politická kultura, politická struktura a občanská kultura. Orientace (k politickému jednání) je souborem významů a účelů,*

teré propůjčují smysl jednání politických aktérů. Jsou kognitivní (poznávací), afektivní (emocionální), hodnotící (normativní). Orientace je elementárním skladebním prvkem celé koncepce. V souboru populace vytvářejí orientace různá shluky (na úrovni individuí, skupin, segmentů) jako dílčí vzorce orientací, které na úrovni systémů vytvářejí politickou kulturu (národa, společnosti) jako agregát dílčích vzorců, jako celkový vzorec, orientující politický systém. Politický systém v kontextu systémového pojetí tvoří jednotlivci a jejich agregáty, vstupy a výstupy jako základní politické objekty." [Broklová 2008: 14,15] Takto bychom mohli ještě pokračovat, ale nám to snad pro ilustraci stačí. Řečeno stručně, tito autoři převzali Weberovu známou typologii panství a odvodili z ní typologii politických kultur: poddanskou, parochiální, participativní. Tyto typy jsou dále zpracovány podle toho, zda politická kultura (ve svých složkách: kognitivní, afektivní normativní) je kongruentní (rozuměj odpovídá) s politickou strukturou.

Výzkum se uskutečnil v Anglii a USA jako stabilních demokraciích, Německu a Itálii jako mladých demokraciích s totalitní minulostí a Mexiku jako rozvojové zemi, která o demokracii usilovala. Výsledky ukázaly, že zatímco první dvě země jsou opravdu na vysoké úrovni politické kultury, Německo a Itálie jsou odcizené, protože chybí dostatečný pozitivní afekt k systému a Mexiko, kde ze složek politické kultury chybělo skoro vše, bylo označeno jako aspirující. Výzkum se opakoval po 17 letech s tím, že situace v Německu se zřetelně zlepšila [ibid.].

Druhým zdrojem pro soudobé výzkumy jsou práce Putnamovy. Tento poněkud současnější autor se proslavil studií *Bowling Alone* [2000], která zvěstovala "křizi občanské společnosti" v podobě klesajícího počtu lokálních asociací. Putnam klade důraz na roli občanského sdružování s tím, že tato sdružení vytvářejí "sociální kapitál". Na rozdíl třeba od pojetí Pierra Bourdieu, který termín používá k označení individuální dispozice, chcete-li zdroje, který spočívá ve známých, kteří jsou člověku ochotni podat pomocnou ruku a se kterými udržuje nějaký vztah, v Putnamově pojetí je sociální kapitál produktem členství v asociacích. Stachová to celkem přesně shrnuje následovně: „*Souvislost mezi občanskou společností a sdružováním lidí do dobrovolnických asociací a spolků nezávislých na státu je východiskem Putnamovy teorie občanské společnosti a sociálního kapitálu. Asociace podporují občanskou angažovanost skrze sociální kapitál, který produkují. Putnam definuje základní složky sociálního kapitálu, jimiž jsou*

generalizovaná důvěra, normy vzájemnosti a sítě občanské angažovanosti." [Stachová 2002: 55 srov. Putnam 2000]. Dobrý stav občanské společnosti popisuje autorka s odkazem na další Putnamovy práce takto: "*Členové asociací oproti lidem, kteří nejsou v žádném sdružení, častěji participují v politice, častěji se stýkají se sousedy a častěji rovněž vyjadřují důvěru. Putnam poukazuje zejména na významnou korelaci mezi vyjadřováním důvěry a členstvím v asociacích, která byla prokázána v třiceti pěti zkoumaných zemích – čím hustší síť asociací, tím vyšší důvěra. V méně občanských regionech charakterizují vztah mezi občanem a politikem vertikální sítě autority a závislosti, klientelistické jednání, elitářství, lidé se s politiky stýkají zejména v osobních záležitostech (20 % proti 5 % v občanských regionech). V občanských regionech lze naproti tomu pozorovat projevy politické rovnosti. Lidé v méně občanských regionech se cítí více odcizení, bezmocní a zneužívání, vládní vyšší korupce a lidé očekávají nedodržování pravidel. V občanských regionech od sebe lidé navzájem očekávají dodržování pravidel hry a vyjadřují větší spokojenost se životem. Ve více občanských regionech je důvěra klíčovou složkou étosu, který udržuje ekonomickou dynamiku a výkon vlády.*" [Stachová 2002: 55].

2.1.2 ... a výhrady vůči nim

Díky těmto dvěma teoretickým inspiracím a využívání jediného výzkumného nástroje můžeme vůči výzkumné praxi české "občanské společnosti" formulovat následující výhrady:

1. Jak vnímat dominanci jednoho výzkumného nástroje? Tento fakt můžeme interpretovat jako dominanci zcela nereflexivního pozitivismu ve výzkumné praxi. Všimněme si prosím třeba slovníku prvního inspiračního zdroje soudobého výzkumu "občanské společnosti". Ten je vytvořen s nekritickým obdivem k vědecké praxi přírodovědců a "politickou kulturu" pak definuje tím, že je realita jaksi porcována na části a podčásti stejně jako třeba členění živočišných druhů, nebo kategorie pro uspořádávání molekul a atomů.

Pokud na něj uplatňujeme naši kategorizaci vědění odvozenou od konstruktivismu, ukazuje se, že kategorie pojmů jsou zde zcela v rozopru s tím, jak

člověk autenticky prožívá to, co bychom mohli nazvat kulturou - tyto kategorie jsou zcela odcizené jakékoli kultuře, jejíž sférou by byla každodennost a zdravý rozum. Naopak se zdá, že díky falešné pozitivistické jistotě založené nekritickou vírou v Rozum, vírou, že naše pojmy jsou schopny zachycovat Pravdu o Realitě, je možné legitimizovat teoretické myšlení, jehož hlavní předností není autentické vystižení fenoménu kultury či "politické kultury", ale spočívá především v tom, že může být bez problémů využito kvantitativním výzkumem jako jedinou správnou metodou poznávání. Jinými slovy bychom mohli vyslovit podezření, že tito vědci a vědkyně spíše zdůvodňují svoji vůli uplatňovat kvantitativní metodu, než aby se poukoušeli věrně zdůvodnit, jak lidé opravdu o politice přemýšlejí a co je motivuje či demotivuje vůči občanské aktivitě. Ještě jinak - mohli bychom konstatovat, že se zde nemyslí na to, jak lidé skutečně občansky či neobčansky jednají, ale na to, jak jejich jednání v podobě vyplňování dotazníků, které je neproblematicky vnímáno jako zrcadlo Pravdy, začlenit do scholastického pohledu na společnost.

Přítom toto není zdaleka tak jasné. Například výzkumy "názorů" a "postojů" [viz. Vajdová a Stachová 2005] jsou realizovány tak, že respondent se má ztotožnit s výrokiem na pětibodové škále od nesouhlasu až k úplnému souhlasu - jak zde vykládat střední hodnotu? Znamená "mezi" ? Znamená "je mi to lhostejné" ? Znamená "nemám dostatek informací" ? Znamená "nikdy jsem o tom nepřemýšlel" ?

Už v šedesátých letech se přítom objevují kritiky "empirického výzkumu", které upozorňují na rizika spojená s nekritickým uplatňováním Metody spočívající v tom, že naučit se uplatňovat tuto metodu je otázkou poměrně krátkého času i pro průměrně nadané středoškolské studenty, kdežto pro pochopení zásadních filozofických problémů často nestačí ani půl života. Metoda zároveň vede k byrokratizaci akademického života, závislosti na zdrojích státu a ztrátě autonomie a falešně hodnotově neutrální rezignaci na snahu identifikovat a pomáhat řešit nejpálčivější společenské problémy doby [Mills 2002] To pak samozřejmě vede k výše popsanému.

Jeden z celosvětově nejznámějších sociologů Ulrich Beck, s nímž jsme v předchozí kapitole sledovali cestu vědy k větší reflexivitě, dokresluje reakci mnohých kvantitativních výzkumníků přemýšlejících v modu falzifikace hypotéz díky Metodě na známý proti nadvládě jedné metody orientovaný výrok "Anythign goes." a takto vzniklou situaci následovně: *"Nyní je možné říci a ve vědecké praxi se to i říká: so what! Co je nám po sebemrskacství teorii vědy, která nikdy nebyla ničím než jen*

'filozofickým fíkovým listem' výzkumné praxe, o kterou se starala právě tak málo jako ta o ni. Není nicméně možné obhajovat princip falsifikace, aby se posléze beze všeho prohlásilo, že byl vždy zbytečný. Nic se nestalo. Vůbec nic. Vědecká praxe jen na své cestě ztratila pravdu - jako školáček svačinu. (...) Na jedné straně se nárok vědy na pravdu zredukoval na hypotézu, na domněnku do odvolání. Na druhé straně se skutečnost rozplynula v datech, která jsou produkována. 'Fakty' - někdejší vrcholné body skutečnosti - tak nejsou ničím víc než odpověďmi na otázky, které mohly být položeny i jinak. Ničím víc než produkty pravidel pro shromažďování a vylučování. Jiný komputér, jiný specialista, jiný institut - jiná 'skutečnost'." [Beck 2004: 272-273]

Orientace čistě na kvantitativní poznání Pravdy se mění v soubory konvencí s legitimizací ve stylu "takhle se to prostě dělá" a otázku "Proč ...?" nebudeme raději pokládat.

Není pravda, že by kvantitativní metoda nebyla už nikdy více dobrým zdrojem informací. Naopak si myslíme, že každý dobrý vhled do této problematiky se bez ní neobejde - rozhodně ale nemůže vystačit jenom s ní a bez dobré teoretické a epistemologické přípravy. Je to totiž povaha problému, která má definovat metody, které by jej mohly osvětlit a čím více zdrojů informací máme, tím samozřejmě lépe. *"Ztráta pravdy má ovšem i své sympatické stránky. (...) Věda se dá dělat i bez pravdy; a možná lépe, poctivěji, mnohostranněji, směleji a odvážněji. (...) Scéna se stává pestřejší a když se sejdou tři vědci, střetává se patnáct názorů."* [Beck 2004: 273]

Na kvantitativní výzkum orientovaná díla o "občanské společnosti" jsou ale naneštěstí vnímána jako své vlastní měřítko, konvence s tvrdostí dogmatu, kde jsou jiné vhledy tabu. To znamená, že žádná z prací není poměřována vývojem sociální teorie samotné, od epistemologie nebo reflexivní sociologie je v zásadě zcela upuštěno, ačkoli práce chtějí být považovány za sociologické. Jediná Metoda se prostě uplatňuje v tempu jakési rezignované odevzdanosti.

2. V první části první kapitoly jsme se snažili ukázat, proč sociální věda zcela bez hodnotících soudů není dost dobře možná s pointou, že je dobré právě tyto hodnoty diskutovat s cílem vyhnout se iracionalitě jejich nepovšimnutého působení na vědeckou praxi. Tento fenomén lze pozorovat ve všech výzkumech české "občanské společnosti". Například první zdroj inspirace svým mírně odlidštěným slovníkem opravdu připomíná "nehodnotovost" exaktních věd, ale zároveň je zřejmé, že v tkanivu jeho

nesrozumitelných pojmů je zašito přesvědčení, že politický systém Velké Británie a Spojených Států je ten nejlepší možný a ostatní státy by se jej - bez ohledu na jejich historický vývoj a možná specifika - měly snažit napodobit. O rozdílech plynoucích ze západního a řekněme středoevropského historického a kulturního vývoje a jejich dopadech budeme mluvit ve čtvrté kapitole.

Pokud jde o druhý inspirační zdroj, Putnamovy teorie se mnohem víc blíží autentickému popisu a analýze každodenní reality. "Občanskou společnost" definuje jako síť asociací, které - lapidárně řečeno - probouzejí mezi svými aktéry důvěru a učí je spolupracovat a zároveň chápat smysl prospěchu obecnějšího než je ten individuální. Proč se ale omezuje na občanské asociace? Na jaký problém jeho teorie a výzkum reagují?

Putnama proslavila především jeho kniha *Bowling Alone* [2000], která velmi čtivou formou upozorňovala americké publikum na pokles počtu a úpadek aktivity občanských asociací, které jsou v Americe obecněji považovány za hodnotné, díky své schopnosti udržovat komunitu, zprostředkovávat solidaritu a udržovat v prostředí vysoké mobility Spojených Států bezpečnost lokálních komunit před možnými problémy stran cizinců [ibid.]. Zřejmě první zprávu, která entusiasticky popisovala americkou kulturu sdružování a spolkového života, která proniká všemi aspekty amerických obcí a udává jejich demokratický charakter, napsal Alexis de Tocqueville ve své slavné *Democii v Americe* [1993]. Putnamovy teze ovšem připomínají i jiného široce známého klasika a to Ferdinanda Tönniese s jeho typologií *Gemainschaft* a *Gesselschaft*, která idealizovala blízkost a vroucnost života v malých komunitách a zatracovala městskou lhostejnost a anonymitu. Tento typ interpretace modernity zatím ponechme stranou stejně jako velmi často užívaný pojem důvěry, budeme se jim věnovat později. Položme si ale otázku: skutečně jsou všeobecným zdrojem občansky orientovaného jednání hlavně malé lokální komunity lidí, kteří se dobře znají?

Na tuto otázku poskytuje velmi dobrou odpověď Marada, když vymezuje dva zdroje občanství: Weberem popsané hodnoty kalvinismu Nové Anglie a sekulární universalistické osvícenství. Marada píše: "*Zatímco weberovský koncept umísťuje historický pramen či alespoň prototypický model moderní občanské společnosti do menších společenství koloniálních protestantských osad Nové Anglie, evropské varianty počítají s moderním občanstvím spíše jako s fenoménem, jenž má svůj původ v sekulární městské zkušenosti. (...) Právě jednota jazyka a základní kultury stále početnějšího obyvatelstva evropských velkoměst*

vytvořila příznivější bázi pro diskursivně se konstituující veřejnost s univerzalizujícím étosem než tomu bylo v Americe. Tam byla ve velkých městech jazyková, národní a kulturní roztržičnost imigračních proudů příliš silná. V takovém sociálním prostoru se mohla kultivovat snad pragmatická tolerance vůči odlišným druhým (pokud bychom zapomněli na předkolumbovské obyvatele Ameriky nebo africké otroky), ale hůře duch otevřenosti a důvěry v možnost vzájemného porozumění." [Marada 2000: 397 - zvýrazněno dle originálu] Zdá se tedy, že máme co do činění se dvěma kulturními tradicemi občanství, které čerpají z jiných kulturních zdrojů, čemuž budou odpovídat rozdílné akcenty teoretiků občanství z nich vycházejících. Jinými slovy dnes v České Republice nežijeme ani v témže kulturním kontextu jako Putnam, ani nečelíme týmž problémům.

Jeden z výzkumů přímo navazující na oba výše zmíněné inspirační zdroje ostatně narazil na překvapivě vysoký výskyt občanských asociací, který zřejmě neodpovídá všeobecnému politickému marasmu a nízké úrovni občanské angažovanosti v zemi, a poskytl nám k tomu následující komentář: " *Lze vyslovit domněnku, že i ony (komunistické režimy - poznámka MG) inovovaly politickou kulturu obyvatelstva participativními postoji. Jak? Proklamace participace byla vyjádřena nejprve v diktatuře proletariátu, poté vládou lidu v socialistickém zřízení. (...) Na jedné straně byla členství v různých organizacích formální; na druhé straně šlo o faktickou účast na práci řady organizací, které tak či onak umožňovaly lidem naplňovat jejich zájmy a ambice, případně umožňovaly profit jinak nedostupný. Dlouhodobé působení takového stavu mohlo mít za následek, že se vytvářelo cosi jako participativní postoje. (...) Tato úvaha, která se netýká mladších věkových kategorií, by nám mohla dovolit vysvětlit tak velký podíl participativních postojů v politické kultuře české populace v roce 2000.*" [Vajdová a Stachová 2005]. Totéž, co je v Putnamově původní teorii pokládáno za zdroj občanské aktivity a demokracie, se ukazuje býti produktem totalitního komunistického režimu. Putnam stojí na hlavě.

O nereflexivním ztotožnění občanských asociací všeho druhu s "občanskou společností" a veškerým zdrojem angažovanosti je třeba říct dvojí.

Jak píše Müller, jehož inspirativní shrnující dílo ostatně objevuje i v seznamu literatury některých těchto výzkumů, takovéto pojetí pojmu "občanská společnost" je slabé v tom smyslu, že samotné sdružování občanů mimo stát má pouze velmi omezené možnosti k jeho ovlivnění. Typologicky je takové pojetí minimalistické, neboť od těla občanské společnosti odřezává všechnu velkou politiku a stát i trh, který hypoteticky rovněž může posilovat vztahy důvěry a zcela určitě navozuje normy reciprocity –

občanská angažovanost je zde redukována na úroveň "kolektivní péče o zahrádku", což Müller dokonce pokládá za nebezpečné [Müller 2002: 90]. Tato výhrada není ve výzkumech nijak komentována.

Druhá výhrada se dovolává spíše zdravého než čistého rozumu. V Možného publikaci shrnující kvantitativní data o ČR často daná do srovnání s jinými zeměmi, pokud byl výzkum internacionální, nacházíme tabulku účasti na komunálních aktivitách (v zásadě účast ve sdružení) s odkazem na International Adult Literacy Survey. Zatímco z Čechů tuto účast alespoň jednou za měsíc deklaruje něco málo pod 15% respondentů a ostatní středoevropské země jsou na tom spíš ještě hůře, ve Velké Británii je to téměř 20%, v Chile něco přes 20% a v Německu něco přes 25%. Je tedy rozdíl mezi úrovní "občanské společnosti" u nás a ve Velké Británii obdobný jako mezi Velkou Británií a Německem? Je chilská demokracie s totalitní minulostí lepší než britská?

Ztotožňování "občanské společnosti" s komunální aktivitou a občanskými sdruženími či neziskovými organizacemi je zcela neodůvodněné a neudržitelné. Dosavadní české výzkumy "občanské společnosti" zkoumají právě a pouze účast v těchto sdruženích.

3. Třetí výhradu ale považujeme za nejzávažnější a netýká se pouze zde komentovaných výzkumů, ale i výše nastíněných holistických teoretických výpovědí o "občanské společnosti" (stát, trh, občanská společnost) a narací, které při vysvětlování úrovně české občanské společnosti využívají výzkumů, které pokládají respondentům otázky na důvěru v politické instituce a tzv. generalizovaného druhého. Těmto všem výpovědím je vlastní, že vnímají aktéra jako cosi stojícího na okraji nebo zcela mimo zájmu. U oněch holistických výpovědí je k tomu ospravedlnitelný důvod: stručně řečeno, z epistemologického hlediska si konstruktér musí vybrat, zda bude společnost sledovat jako systém (norem, moci, potřeb a funkcí, diskurzů atd.), který aktéry nutí jednat tak, jak jednají a ne jinak, nebo z pohledu aktéra, který má schopnost jednat (rozumět světu okolo sebe, volit si z možností přizpůsobení, používat rozum, inovovat a stavět se na odpor atd.) a to má pak důsledky na ony holistické struktury společnosti. Existují jistě pokusy o překonání tohoto rozporu, ale ty necháme nepovšimnuty, protože představují velmi složité téma samo pro sebe.

Putnamem inspirované výzkumy zdánlivě aktéra zohledňují. Přinejmenším si můžeme představit každodenní aktérskou činnost. Logika jeho konstrukcí je ale spíše

systemová. Tvrdí totiž, že jeho důvěra roste jaksi automaticky, bez vztahu k aktérovým rozhodnutím. Jsou to tato dobrovolná sdružení, která působí, že se v lidech probouzí důvěra, že mezi nimi jsou posilovány normy reciprocity a že dochází k vytváření sítí angažovanosti. Občanské asociace vytvářejí sociální kapitál - nikoli aktér. Jeho role se vyčerpává se vstupem do asociace. To jistě vůči Putnamovi není spravedlivé pokud jde o celou jeho produkci. Jistě to platí pro *Bowling alone*, ale v jeho kvalitativní studii *Better Together* zobrazuje jednání aktérů a explicitně v úvodu čtenáři sděluje, že tento sborník má v praxi ukázat, že jeho původní skepse ohledně komunit nemusí být pravdivá a že by k tomu rád napomohl tím, že čtenáři (vědci i laikovi) dodá odvalu a nepřímou snad i jistý návod tak, že popíše, jak se vznik nějaké nové asociace podařil a sblížil sousedy v dané lokalitě. Putnamem inspirovaná česká produkce ale nemá tyto cíle. Člověk prostě vstoupí do sdružení a odehraje se s ním "dobro": *"Pokud je jedinec členem pouze jedné asociace, je vystaven jednomu druhu vztahů a určitému typu prostředí, kde se stýká s lidmi s podobným zázemím a pohledem na svět, což může podporovat předsudky o vnějším světě. Lidé, kteří jsou členy více skupin najednou, jsou vystaveni nejrůznějšímu prostředí a lidem s různým zázemím a pohledem na svět, což je může potenciálně vést k citlivějšímu přístupu k názorům ostatních, k větší míře empatie. Byl dokázán pozitivní vliv na hladinu politické tolerance s každým dalším členstvím jedince v asociaci různého druhu."* [Stachová 2002: 56] Platí tedy, že čím více se angažuješ v dobrovolných sdruženích, tím více jsi občanem? Zde je třeba dodat, že korelace neznamena kausalitu, spíše by dokonce dávalo smysl, že tolerantní lidé jsou spíše ochotni vstupovat do celé řady organizací a seznamovat se s jejich členy. Ve chvíli, kdy se autorka potýká s fenoménem vnitřního světa aktéra, s jeho kulturní a společenskou situovaností, uvádí: *„Individuální chování je determinováno institucionalizovanými kulturními rámci, jež mají původ v politické, náboženské a ekonomické historii národů a působí jak na rovině kognitivní, tak na rovině organizační.“* [Stachová 2002: 58].

Jak se to tedy má s důvěrou? Její podstata je především psychologická, čímž se budeme blíže zabývat v další kapitole. Zde je důležité upozornit na fakt, že se v pravém slova smyslu nemůžeme rozhodnout, zda někomu důvěřovat, či nikoli. Na úrovni aktéra se může přihodit událost, kterou vědomě vyhodnotíme tak, že to vede ke kolapsu důvěry. Bez takového **důvodu**, je ale jakékoli rozhodnutí o důvěře aktem na pomezí schizofrenie. Tvrdí-li se, že česká občanská společnost není dost kvalitní, jelikož si lidé

nedůvěřují, títo s tím mohou pramálo udělat. Legitimita takových tvrzení založená na výzkumech nebo analýze totalitní minulosti tomu pouze přidává na věrohodnosti a ztvrdzuje aktérovu bezmoc. Müller například píše: "*Není však vůbec snadné vztahy důvěry vytvářet v prostředí, v němž panuje nedůvěra. Je otázka, zda je to vůbec možné, vždyť chovat se nedůvěřivě v takovém prostředí je logické a často snad i nutné. Mnozí psychologové poukazují v této souvislosti na to, že předpoklady pro navazování vztahů důvěry, jež jsou spíše emocionálním než kognitivním jevem, se utvářejí v rámci primární socializace u dětí v průběhu nejranějšího dětství a jejich existenciální zakořeněnost považují pro další vývoj člověka za rozhodující.*" [Müller 2003] Prostředí, kolektivní minulost, rané dětství - bezmoc.

Naprosto klíčová otázka, která se nabízí vzhledem k tomu, co jsme probrali v první kapitole, zní: Jak čeští sociální vědci mohou napomoci rozvoji občanské společnosti, ať už je to cokoli, když svým spoluobčanům nabízejí pouze systémová a psychologizující vysvětlení, která je z epistemologických důvodů stavějí do situace bezmoci? Müller [2002], když se snaží o komplexní analýzu soudobé české občanské společnosti, staví dost na důvěře a na konci textu se obrací především na politiky, kterým dává legislativní i jiná doporučení. To je legitimní strategie, ale domníváme se, že není jediná. Jistou nadějí vidíme v odklonu od soustředění se na "občanskou společnost" ve prospěch aktérského a kulturně konstruovaného občanství - občanství nejen *de jure*, občanství *de facto*.

3. Důvěra a modernita, původ institucí občanství

První část této kapitoly věnujeme přezkoumání fenoménu důvěry a jeho role jak pro jednotlivce, tak v rámci modernity. To je důležité především proto, že vztah důvěry přeci jen hraje potenciálně významnou roli, která se ale z důvodů podstaty konstruktivismu vymyká jeho zornému poli. Přesto se domníváme, že důvěra může být ke kulturním konstruktům dost dobře vztažena a je užitečné to udělat, protože toho lze využít pro jakýsi překlad textů vyzdvihujících důvěru do jazyka kultury.

V druhé části kapitoly rekonstruujeme příběh prvních občanů tak, jak jej vypráví Jürgen Habermas. Jeho přístup totiž jasně ukazuje, že i národní státy, které jsou geograficky velmi blízké, prošly velmi podobným procesem, ale zcela v jiném tempu a v rámci specifických okolností, které měly vliv na konkrétní "podobu realizace" jejich občanů.

3.1 O důvěře

Dříve, než se zaměříme na roli mezilidské důvěry a jejích proměn v rámci historie, bude užitečné prozkoumat již zmíněný náhled na důvěru zprostředkovaný psychologii, zvláště pak vývojovou psychologii a psychoanalýzou.

Jakkoli sociální vědy - a především vědy humanitní -, které se zabývají především znakovým světem a jeho vlivem na vnitřní krajinu člověka, mají obvykle tendence stavět se značně podezíravě k výkladům psychoanalytiků, mnozí psychoanalytici se snaží o propojování své disciplíny s vědami o znacích a společnosti, protože se skutečně zdá být neudržitelné, že by lidská osobnost mohla být dobře pochopena jen v rámci úzce zaměřené disciplíny. Jedním z nejkultivovanějších příkladů takové snahy je kniha Erika Eriksona *Dětství a společnost* [2002].

Eriksonova verze původního Freudova učení představuje psychoanalýzu v mnohem umírněnější podobě a původní vývojovou trojici orální-anální-falická nahrazuje teorií osmi stádií lidského života od kolébky do hrobu, kde každé fázi náleží

jisté hlavní téma, emoce ve stádiu otázky, která se manifestuje v konfliktu dvou protichůdných pocitů.

Hned v první fázi života v prvním roce po uvržení do světa je takový konflikt mezi důvěrou a nedůvěrou. Erikson píše: "*Prvním projevem sociální důvěry dítěte je to, jak snadno se krmí, jak dobře spí a jak vyprazdňuje střeva. Zkušenost vzájemné regulace rostoucích receptivních schopností dítěte spolu s mateřskými postupy jeho zaopatřování mu postupně pomáhají překonávat onu nepohodu vyplývající z nezralosti homeostázy, v níž se narodilo. Ve stále delších obdobích bdělosti dítě zjišťuje, že stále víc dobrodružných smyslů u něj vzbuzuje pocit intimnosti, dojem, že je spjato s pocitem vnitřního blaha.*" [Erikson 2002: 225] Zde snad stojí za zmínku, že už jsme jednou komentovali nepřipravenost člověka na život bez instinktivních reakcí a nutnost hledat stabilní řád ve vnějším prostředí. Dítě tohoto věku ale ještě nemá schopnost symbolické práce a je tedy plně odkázáno na pečovatele. Na něm pak záleží, zda se naučí přijímat pochody vnějšího i vnitřního prostředí jako samozřejmou součást hry a s důvěrou přijímá pečovatelovu přítomnost i jeho momentální absenci. "*Prvním společenským výkonem novorozence je tedy jeho ochota nechat matku zmizet z dohledu bez nadměrné úzkosti či zlosti, protože se stala vnitřní jistotou i vnější předvídatelností. Taková konzistence, stejnost a kontinuita zkušenosti skýtá rudimentární pocit identity ega, jenž - jak se domnívám - závisí na poznání, že existuje vnitřní soubor zapamatovatelných a předvídatelných věmů a představ, které jsou pevně sdruženy s vnějším souborem známých a předvídatelných předmětů a osob.*" [ibid.: 225] Všimněme si prosím paralely s první úrovní poznání v čistě habitualizované nevyslovené podobě. Ve skutečnosti má toto myšlení zajímavý epistemologický potenciál, protože už na této "afektivně nekognitivní úrovni" - řečeno v slovníku behavioristů - každý z nás přivyká představě jakési reality sdílené s druhými, k níž náleží jisté stabilní formy poznávání. Jakkoli někteří relativizují věrohodnost této zkušenosti na epistemologické úrovni, co se stane s člověkem, který si z různých důvodů skutečně neosvojí takovou zkušenost důvěry? "*V psychopatologii lze nepřítomnost takové základní důvěry nejlépe studovat na dětské schizofrenii, zatímco celoživotní slabost takové důvěry je zjevná v dospělých osobnostech, u nichž se únik do schizoidních a depresivních stavů stane trvalým sklonem. Bylo zjištěno, že v těchto případech je základním požadavkem terapie obnovený stav důvěry. Protože bez ohledu na okolnosti, které mohly k psychické poruše vést, bizarnost a odtažitost mnoha těžce nemocných jedinců zakrývá pokus obnovit*

sociální vzájemnost prozkoumáváním hranic mezi vlastními smysly a fyzickou realitou, mezi slovy a sociálními významy." [ibid.: 226] Hluboká vnitřní nejistota o tom, zda sdílíme s ostatními stejnou realitu musí být strašná! Pro nás je ale především důležité, jak by se tedy tento typ základní důvěry měl vztahovat k důvěře, kterou pocítujeme nejen k ostatním lidem, ale v jistém smyslu i ke světu jako celku, což by bylo možné vyjádřit jako "neodůvodněné přesvědčení o tom, že svět je přese všechno dobrý." Zde se Erikson překvapivě blíží slovníku Maxe Webera: "*Rodiče musí mít k dispozici nejen jisté metody vedení dítěte pomocí zákazů a dovolení; musí být též schopni dítěti ukázat ono hluboké, téměř somatické přesvědčení, že to, co dělají, má smysl. Nakonec se z dětí stávají neurotici nikoli v důsledku frustrací, ale z nedostatku či ztráty smyslu těchto frustrací. Ale i za nejpříznivějších okolností se zdá, že toto stadium uvádí do psychického života (a stává se prototypem pro) stesku po ztraceném ráji. Základní důvěru je nutno udržovat po celý život právě proti této mocné směsi pocitů, že byl člověk o něco ochuzen, rozpolcen a kýmisi opuštěn.*" [ibid.: 227] Jak už jsme jednou konstatovali s konstruktivisty, každé utrpení - třeba smrt blízkého člověka - je přijatelnější, pokud jej společnost dokáže opatřit pro jednotlivce přijatelným smyslem, symbolickým významem. Pocit ztraceného Ráje pak není spjat pouze s náboženstvím, ale i se sekulárními utopiemi Ráje na zemi - jež je dnes po konci velkých příběhů usilován i ironizován.

Ale zpět k sociologizaci důvěry. Pokud promyslíme důvěru vzhledem k našemu modelu vědění, můžeme říct, že onu první otázku "Proč ... ?", která vede k vyslovení a posléze legitimizaci či delegitimizaci, si lidé obvykle vůbec nekladou, dokud věci fungují tak, jak mají, tj. v rámci stabilního smysluplného řádu. Jaký tedy mají smysl otázky na důvěru, jež jsou lidem vnucovány v dotaznících? Třeba do médií občas pronikají výsledky výzkumů zabývajících se důvěryhodností politických představitelů a jejich organizací. V takových výzkumech se v podstatě žádá, aby člověk v dotazníku vyjádřil jakousi niternou náklonnost k realitě, o které má pouze mediálně zprostředkované informace, nebo k člověku, k němuž nemůže mít vztah důvěry ve smyslu každodenního důvěřování založeného na oboustranně budovaném vztahu. Troufáme si tvrdit, že zde opět ale již v menší míře dochází k jistému zkreslení pro požadavky dotaznífikace reality, která teprv umožňuje kvantitativní výzkum. O politických aktérech a jejich organizacích můžeme mít spíše názor. Mimo rámec dotazníku bychom se totiž mohli ptát proč, na základě jaké úvahy, jaké zkušenosti

někdo těmto vzdáleným důvěřuje, či nikoli. Pozorovali jsme, že i u kojenců je pocit důvěry spjatý s kategorií smyslu. Otázka tedy asi není zcela validní, ale nejspíš bude reliabilní, protože pro respondenta není těžké pochopit, kam podstata otázky směřuje. Třeba Možný uvádí otázku: „Všeobecně vzato, řekl byste, že většině lidí se dá důvěřovat, anebo člověk nemůže být nikdy dost opatrný, když jedná s jinými?“ [Možný 2002: 126], na kterou odpovídá pozitivně 24% lidí. Výzkum, na který odkazuje Müller, uvádí při osobním setkání pozitivně deklarovanou důvěry u 42% s tím, že 12% lidí deklaruje nedůvěru [Müller 2003: 257]. Na základě předchozího výkladu lze každopádně dovodit, že na úrovni žitého světa, každodenního života, musejí mít lidé jisté druhy typizací, které oddělují ty, kterým lze věřit od těch, kterým by se důvěřovat nemělo a to na základě verbalizovatelného odůvodnění. Jinými slovy: člověk konstruovaný jako respondent, který důvěřuje, jako reálný člověk "ví" proč, komu a za jakých okolností důvěřovat či nikoli a bez tohoto vědění ani my nevíme, jaký je za těmi kvantitativními výsledky smysl - tedy jaký je jejich původní smysl.

Abychom mohli postoupit k občanství, je třeba výklad doplnit o další spíše sociální vlastnosti důvěry, která hraje podstatnou roli i v historii, přesněji v přechodu od tradice k modernitě, kterou zachycuje Anthony Giddens. Giddens konceptualizuje modernizaci jako přechod od *tradičních společností*, které se skládaly z mnoha kulturně velmi pestrých lokálních společenství, ve kterých byl systém společenských vztahů omezen na konkrétní komunitu přítomných, ke *společnosti moderní*, která umožňuje a posléze i nutí své členy navazovat vztahy napříč časoprostorem. Toto *vyvázání* společenských vztahů z konkrétního "tady" a "ted" se odehrává právě skrze důvěru, kterou lidé postupně stále více vkládali do neosobních *symbolických znaků a expertních systémů*, které jsou důvěryhodné právě na základě jejich nezávislosti na konkrétních osobách a lokalitách. Tento proces jistého odosobnění otvíral bezprecedentní možnosti re-organizace sociálního života [Giddens 2003].

Zatímco pro tradiční společnosti mimo jiné platilo, že: "*Nikdo nemohl určit denní dobu bez odkazu k další sociálně prostorovým ukazatelům: kdy? bylo téměř vždy spojeno s kde?, nebo ztotožněno s pravidelnými přírodními úkazy.*" [Giddens, 2003: 23], v moderních společnostech jsou čas i prostor delokalizovány, *vyprázdněny*, pomocí standardizace času a nahrazením představy místa odosobněným prostorem tak, aby lidské aktivity mohly být koordinovány s kýmkoli momentálně místně nepřítomným.

Fenomén *důvěry* v moderním smyslu se objevuje společně s fenoménem *rizika*, které vyjadřuje přesvědčení, že nečekané události mohou být spíše důsledkem našich vlastních aktivit, než dílem "osudu" či "štěstěny". Důvěra (trust) se tak v Giddensově terminologii inspirované Luhmannem odlišuje od původnější důvěřivosti (belief), která zklamání svých očekávání připouštěla právě jen v pojmech intervence nepřátel či zásahu z hůry. Důvěra naopak předpokládá riziko, její zklamání se vztahuje spíše k jejímu nositeli. [Giddens 2003: 35, 36]. Jinými slovy, schopnost důvěry v moderním pojetí umožňuje spoléhat na činnost "vzdáleného druhého", čímž se do věci vnáší riziko, že by se věci nemusely vyrobít podle původních očekávání. Předmoderní podmínky silně lokalizovaných komunit důvěru nevyžadovaly, protože činnost druhých byla jaksí neustále "tady" a "ted" a tedy pod dohledem.

Modernita se v Giddensově pojetí jeví jako kolektivní investice důvěry do sociálních vztahů bezprecedentně vyvázaných z původních mezí. Pulsující důvěra v sociální vztahy nejen vyvažuje, ale v momentech, kdy se rizika ukazují jako příliš velká, mohou tyto vztahy zpětně projít procesem *znovunavázání* ke konkrétnímu místu a čase. Vyvíjí se rovněž moderní reflexivita, pojem zde již zmiňovaný, která se snaží případná rizika odhalit dříve, než dojde ke zhroucení důvěry v nějaký expertní či organizační systém určující podobu vyvázaných vztahů.

Na Giddensově interpretaci důvěry je zajímavý její důraz na neosobnost jako moderní zdroj důvěry - jde o koncept zcela převrácený vůči Putnamovým tezím o přínosu vztahů tváří v tvář s lidmi mimo okruh rodiny, které prý vedou ke vzniku vyšší důvěry v ostatní členy společnosti. Zde se jasněji ukazuje konzervativní a zároveň mírně romantizující charakter myšlení tohoto významného agitátora dobré komunity a idylického sousedství. Giddens o vztazích lidí založených a dokonce podmíněných neosobností píše: "*Rozmanitost setkávání, která tvoří každodenní život v anonymním prostředí moderní sociální činnosti se v první řadě udržuje tím, co Goffman nazval 'zdvořilou nepozorností'. Tento fenomén vyžaduje komplexní a obratné (sebe)ovládání na straně těch, kteří ji projevují, i když sestává z řady jemných narážek a signálů. (...) Udržování zdvořilé nepozornosti je zřejmě velmi obecným předpokladem důvěry obsažené v pravidelných setkáních s neznámými osobami na veřejných místech. (...) V setkáních s cizinci nebo známými - lidmi, které člověk už někdy dříve potkal, ale nezná je dobře - jsou důvěra, takt a moc rovnoměrně vyvažovány. Takt a rituály zdvořilosti jsou vzájemnými ochrannými prostředky, které cizinci nebo známí vědomě používají*

(většinou na úrovni praktického vědomí) jako určitou formu implicitní sociální smlouvy. Odstupňovaná moc, zejména tam, kde je značně viditelná, může normy taktu a rituály zdvořilosti podlomit nebo vychýlit - stejně může působit obeznamenost s ustavenou důvěryhodností mezi přáteli a blízkými lidmi." [Giddens 2003: 76 - 78] Ostatně i pro "občana" jako status platí, že jde o kohosi neznámého, "občan" je vysoce neosobní a právě proto široce přístupný k osvojení a zároveň dokáže spojovat v diskusi či akci zcela cizí lidi.

3.2 Ke kultuře občanství

Marada onen princip ve vztahu k občanské komunikaci o věcech veřejných shrnuje následovně: "Neosobnost na jedné straně klade hranice vzájemnému souznění, soucitu, niternému pochopení druhého. Na druhé straně šetří emocionální energii aktérů, která může být na jiné rovině – potěšení z komunikace, z vlastní expresivity – rozptýlena mezi daleko širší okruh náhodných neznámých. Diskurzivní produktivita veřejnosti je tedy dána mimo jiné menší mírou emocionálního rizika, se kterým lidé vstupují do vzájemných vztahů, a tomu odpovídajícími nižšími nároky na vzájemnou důvěru." [Marada 2000: 398] I zde nacházíme důvěru a riziko jako dvě strany jedné mince.

Jaké společenské instituce a jaká kultura ale stály za zrodem občanství? Při snaze o stručné shrnutí vyjdu z díla Jürgena Habermase *Strukturální přeměna veřejnosti* [2000], jednoho z nejpronikavějších analytiků „veřejného“ a „soukromého“. Habermas si všímá, že tahle binární významová opozice je používána velmi nejednoznačně, a pro vyjasnění těchto rozporných významů se vrací v proudu času a staví proti sobě dva odlišné mocenské kontexty jejího použití:

V Antice výraz „soukromý“ označoval sféru domu nebo lépe autonomního domácího hospodářství (oikos), kterému vládl otec rodiny (oikodespota). Ten svobodně rozhodoval o chodu hospodářství a dokonce o životech ostatních obyvatel domu. Výraz „veřejný“ naproti tomu označoval sféru sousedství, města (polis). Tato se řídila rozhodnutími přijímanými v diskusi všech "soukromých" otců rodin, kteří se scházeli na agorách a prostřednictvím diskuse hledali nejlepší možná řešení společných problémů. [ibid.: 55-58]

Feudální středověk přijal zmíněné kategorie spolu s tradicí římského práva, ačkoli struktura společnosti byla zcela odlišná, což termínům propůjčilo dvojznačnost. „Soukromý“ se zde používalo buď v kontextu „soukromé právo“, tj. privilegium, nebo ve smyslu "soukromý člověk", tj. „obyčejný“, bez rozhodovací kompetence odvozené od feudálního řádu, bez privilegií. „Veřejný“ si z Antiky udrželo význam „k užívání všem“ v logice každodenní hospodářské aktivity jako třeba "veřejná studna", "veřejné tržiště". Zároveň jinde vyjadřovalo příslušnost k „veřejné moci“ a bylo užíváno v souvislosti s „reprezentativní veřejností“, lidmi, kteří symbolicky reprezentovali a tím personifikovali panující řád ve veřejném prostoru. Pokud bychom v těchto pojmech měli zachytit podstatu feudálního řádu, museli bychom je číst jako soukromý = obyčejný a veřejný = privilegovaný. [ibid.: 59-68]

Cestu k buržoazní měšťanské „veřejnosti“ jako nezbytné součásti občanské společnosti je tak možno chápat jako návrat od středověkého vnímání dychotomie k antickému.

Podstatnou úlohu v tomto posunu sehrálo umění a umělecká a literární kritika. Vzestup popularity umění, které přišlo o svůj pouze šlechtický patronát, byl na jedné straně podmíněn institucí nukleární rodiny, která se utváří zejména ve městech s postupující modernitou a ekonomickou emancipací měšťanstva, a na druhé straně komodifikací umění, které si v tržních podmínkách mohlo najít cestu k mnohem širšímu publiku. Takto vlastně vzniká ono vnímání umění, které v jistém smyslu přetrvává dodnes. Zájem o nejrůznější umělecké formy byl nesmírně posilován novou sférou intimity a novým typem subjektivity a jejím prožíváním světa: *"Publikum náruživě tematizuje sebe sama ve veřejném rozvažování soukromých osob a hledá vzájemné dorozumění a osvětu. Jeho zkušenosti totiž pramení ze zdrojů specifické subjektivity: jejím domovem, v doslovném smyslu, je sféra patriarchální nukleární rodiny. Ta, jak známo, je výsledkem proměny rodinných struktur, které si již po staletí razí cestu spolu s kapitalistickým revolučním převratem a upevňuje se jako typ, jež je v měšťanských rodinách dominantní."* [ibid.: 109] Struktura šlechtických rodin ale neprochází vždy a všude týmhž procesem a autor dál píše: *"Tam, kde se hravá intimita přesto uplatňuje, liší se od solidní intimity nového rodinného života. Ta se na druhé straně odlišuje od starších forem společenství tvořených širokou rodinou, které zachovává lid, zvláště na venkově, ještě dlouho po konci 18. století a jejíž charakter je předměšťanský i v tom smyslu, že se nepodrobují rozlišení na veřejné a soukromé."* [ibid.] Právě důraz na

osobní soukromí, na intimitu rodiny a soukromý status rodiny jako hospodářské jednotky, se viditelně promítá třeba i do architektury, která nově zmenšuje prostory "k užívání všem" a zvětšuje prostor chránící rodinnou intimitu. Na druhou stranu dochází díky hospodářskému vzestupu měšťanstva k důležité psychologické emancipaci spojené s hrdotí na jejich status a vůlí jej prezentovat, která se odráží v architektonické koncepci nové místnosti, salonu pro návštěvy: "*Soukromé osoby vystupují z intimity svého obývacího pokoje do veřejnosti salonu (...) Tento prostor je místem psychologické emancipace, která odpovídá emancipaci politicko-ekonomické. Ačkoli by sféra rodinného kruhu ráda sebe sama chápala jako nezávislou, oproštěnou od všech společenských vazeb jako oblast čisté lidskosti, je mezi ní a sférou práce a směny zboží vztah závislosti (...) Majitelé zboží se jistým způsobem mohli považovat za autonomní osoby v té míře, v níž se osvobodili od státních direktiv a kontrol, rozhodují svobodně podle měřítek rentability, nikdo není nucen k poslušnosti a je podřízen pouze anonymní ekonomické racionalitě ...*" [ibid.: 112] Čteme-li Habermase jako detektivku, zde je "motiv k vraždě" absolutismu ve prospěch svobodné občanské společnosti.

Rostoucí zájem měšťanstva o umění koresponduje s postupným prosazováním nukleární rodiny na úkor rodiny rozšířené napříč evropským kontinentem od 16. století v Anglii, 17. ve Francii a Německu až v 18. v tehdejší Habsburské monarchii. Ve všech třech zemích, které Habermas sleduje (Anglie, Francie a Německo), si rozprávění o umění hledá svoje vlastní instituce, kde by se mohla ustavit tzv. literární veřejnost (všimněme si příbuznosti "veřejného" s publikem v těchto jazycích). [ibid.: 91-108], které jsou obdobou antických agor a především měšťané se zde učí schopnostem veřejného rozvažování a polemiky, což jim dává "vražednou zbraň".

Instituce literární veřejnosti měly v každé zemi specifickou formu - zdá se tedy, že zatímco ekonomický a industriální modernizační tlak je možné považovat za prvek spojující, ačkoli drobné rozdíly bychom jistě našli i zde, institucionální podoby kořenů občanství v podobě ekvivalentů starověkých diskusních agor se zadí být velmi silně ovlivněny tvárností a specifikou daných dominujících kultur.

O Anglických institucích literární veřejnosti Habermas píše: "*Kolem poloviny 17. století, poté, co se běžným nápojem, alespoň zámožných vrstev obyvatelstva, stal nejen čaj, který se rozšířil nejdříve, nýbrž také čokoláda a káva, otevřel kočí jednoho levantského obchodníka první kavárnu. V prvním desetiletí jich v Londýně existuje již 3 000 a každá z nich má svůj okruh stálých hostů.*" [ibid.:88] Kultura kaváren jako plod

ryze městského prostředí odrážela fakt, že anglická šlechta se v podstatě propojila s velkoburžoazií, z čehož ale není možné kavárenskou kritickou kulturu zcela determinovat. Je velmi dobře přístupná i pro chudší obyvatele a zdejší atmosféra se tak otevírá komukoli, kdo má zájem připojit své argumenty do debat o umění a později stále častěji i o politice a především ekonomice. Ve Francii dominují spíše salóny ve smyslu salónů šlechtických, reprezentativně veřejných. Na rozdíl od Anglie jejich osazenstvo netvoří pouze muži, naopak hlavní roli hraje žena hostitelka. Zdejší diskuse jsou mnohem silněji svázány jistým taktem a okázalým respektem příznačným pro šlechtické kruhy. Postupem času se ale i zde vytváří jakási sociální prostupnost především pokud jde o měšťany a to i ty méně zámožné a především vzdělance. Vývojově trochu zpožděnému Německu pak dominují tzv. stolní společnosti, které se vyvinuly z jazykovědných a později učených společností, šlo o jakési kruhy známých a jimi pozvaných, které jsou pokud jde o úroveň sociální prostupnosti nejuzavřenější. Zde v kontrastu s Francií dominují měšťané, kteří se ostře vymezují proti zfrancouzštělé šlechtě. [ibid.: 95, 96] Pro všechny tyto instituce ale v zásadě platí, že nastolují atmosféru sociální rovnosti mezi argumentujícími, jejichž diskuse se stává - díky rozvoji novin a časopisů - fakticky permanentní. Všude jsou pak čistě uměnkritické debaty střídány polemikami politickými, stále ještě jako jakousi formou kratochvíle, aby následně hrot veřejného rozvažování proti absolutismu nahradil hrot meče.

Právě díky veřejnému rozvažování praktikovanému v rámci daných institucí bylo možné postavit proti *veřejné moci* veřejnost, *veřejné mínění*, jež je plodem úsilí *kriticky uvažujících a navzájem si rovných soukromých osob*. Zde tedy nacházíme aktérskou normu občanství, tj. takovou občanskou společnost, kterou je možné rozložit na vědomá jednání skutečných lidí a jejich synergie.

Schopnost veřejného rozvažování můžeme tedy pokládat za nástroj reprodukce demokracie a zároveň logicky i zdroj politicky důsažné moderní reflexivity – pro jeho reprodukci je nezbytná existence takových institucí, kde jsou lidé soudržní za cenu konfrontování s jinakostí druhých, kterou se musí učit zvládat, tolerovat, či dokonce respektovat, tak, aby bylo možné vzájemně vyjednávat o *res publica*. Troufáme si tvrdit, že zde nejde o důvěru v Putnamově smyslu, ale spíše ve smyslu Giddensově. Praxe těchto institucí stejně jako praxe mediální produkce je lépe charakterizovatelná vyšší intenzitou frustrace. Ta je skrze názorovou jinost ostatních podávána v malých dávkách ale nepřetržitě s tím, že je to ono umění "zdvořilé ignorace", taktu, stejně jako záliba v

argumentaci, která dokáže převrátit frustraci v její opak. Takové umění je skutečným zdrojem kvality občanství. Imperativní vědomí občanské rovnosti a dobré zvládnání diskuse mezi konfliktními názorovými proudy pak ztvrdí vzájemnou jednotu, vědomí společné budoucnosti a tedy odkázanosti na sebe navzájem. Dodejme, že tato občanská společnost je skutečně právě a pouze utopickým ideálem, chcete-li ideálním typem. Díky tomuto ideálu změněnému v analytický nástroj můžeme identifikovat občanské a anti-občanské kulturní zdroje podle míry shody resp. neshody.

Hlavní cíl této části textu už je naplněn, ale my si zde spolu s Habermase a s vůlí po reflexivní sociologii dovolíme ještě jednu poznámku. Abychom výklad dokončili alespoň ve stručnosti, Habermas v souvislosti s privatizací veřejné sféry, změnami struktury tržních sil a zásahy státu do původně soukromé sféry mluví o refeudované veřejnosti [Habermas 2000: 298], ve které dochází k revitalizaci středověkého vnímání „veřejného“ a „soukromého“, tedy „obyčejných lidí“ a nového typu "reprezentativní veřejnosti": mediálních celebrit, firem produkujících znakovost v obchodech i ve veřejném prostoru, ale především toho, co česká tradice nazývá papaláši. Nejde samozřejmě o konec rozvažování či kritiky, mizí však veřejná dimenze rozvažování. Taková refeudovaná veřejnost neslouží k rozvažování o politice, ale především k obeznamování pasivního publika, k propagaci v podstatě čehokoli a kohokoli, kdo zaujme a vyvolá dojem, nebo kdo zaplatí, ve stylu tzv. public relations [Habermas 2000: 273].

V tomto kontextu už „veřejné mínění“ nepředpokládá žádnou společnou aktivitu do publika sdružených soukromých osob, ale je měřeno prostřednictvím dotazníků rozdáváných zcela izolovaným jednotlivcům, kteří nemají důvod své postoje jakkoli argumentovat či obhajovat a kteří ostatně nad položenými otázkami ani v životě nemuseli uvažovat. Taková jednotlivá mínění jsou vytrhována ze svého kontextu, jejich hodnota je nivelizována bez ohledu na míru obeznámenosti respondentů s problémem a prezentována jako názor „nás“, občanů – jako kdyby šlo o spotřebitelské testy nějakého nového výrobku. Tento „názor“ je kolektivní a vyjádřený v procentech, a proto nevyžaduje žádnou svoji obhajobu. [Habermas 2000: 351-360] Takové veřejné mínění je neproblematicky konzumováno, vytváří dojem neproblematické reality tam, kde by mělo skutečné veřejné mínění vznikat skrze problematizaci a zpochybňování. I takové podoby může mít praxe některých sociologů.

4. Antiobčanské kulturní proudy české minulosti a současnosti

V kapitole věnované soudobým výkladům občanství jsme mohli pozorovat dopad pozitivistické epistemologické tendence, která porcuje realitu podobně jako přírodovědec řeže žabu. Máme zde soubor faktů, dělíme je na kategorie podle funkce a dále na podčásti až k nejmenším částčkám s vírou, že takto vysvětlíme, jak žába funguje jako celek. Naproti tomu Habermasův výklad v předchozí kapitole propojuje nejrůznější události a postřehy o nich a znovuožívuje je jako vzájemně hluboce provázaný celek. Tady se zdá, že by jakékoli umělé dělení vedlo k dezinterpretacím. Moderní *bourgeois*, než se stává *citoyen*, realizuje se nejprve na trhu, zde je motivován k boji proti absolutistické veřejné moci. To ale nestačí. Teprve jako člen literární veřejnosti a jejich institucí získává potřebné kompetence, především schopnost kriticky myslet a vytvářet tak v pravém smyslu veřejné mínění, které může formovat kritiku státních institucí v pozitivní formě - jako požadavek. Tomuto typu zájmu o literaturu pak předchází moderní způsob života s jeho novými formami subjektivity, které objevuje právě literatura a její kritika.

Domníváme se, že takový výklad v zásadě odpovídá silnému programu v kulturní teorii, který prohlašuje: „*Protože významy jsou arbitrární a jsou vytvářeny uvnitř znakového systému, těší se určité autonomii vůči sociální determinaci, stejně tak jako jazyk země nemůže být předpovídán ze znalosti toho, zda jde o zemi kapitalistickou, socialistickou, industriální nebo agrární. Kultura se tak stává stejně objektivní strukturou jako jakýkoli jiný materiálnější sociální fakt*“ [Alexander, Smith 2002: 146 - překlad MG]. Pro kulturu ale platí, že je v jistém smyslu nepřenositelná, navzdory modernitě zůstává jaksi lokálně specifická, zasazená ve svých kořenech navzdory poryvům nejrůznějších kulturních vlivů a společenských, ekonomických a politických proměn. Kocka, který ve svém článku neuvádí explicitně obrat ke kultuře jako jeden z možných náhledů, na konci svého článku píše: "*Myšlenka občanské společnosti se zrodila během osvícenství. Je tedy produktem Západu. Ale její principy usilují o univerzální platnost. V rámci Evropy se myšlenka rozšířila východně, ale během tohoto procesu se změnila. Ze východní části kontinentu přichází inspirace západními myšlenkami, ale to co bylo přijato a je přijímáno, není pouhá imitace. Obvykle jde spíše*

o selektivní adaptaci na nové podmínky. Občanská společnost přicházela po různých stezkách v rozdílných variantách. Na rozdílných místech může být silnější, nebo slabší, může přijít dříve či později, ale vždy, pokud se vůbec objeví, je rozdílná, jakkoli její aktéři a spisovatelé různých zemí věnují pozornost zahraničním názorům a aktivitám s ohledem na občanskou společnost, jakkoli se jejich práce vzájemně ovlivňují, jakkoli vliv občanské společnosti se šíří napříč hranicemi. Co se stane v jedné zemi nemůže být jednoduše modelem pro zemi jinou." [Kocka 2006: 47]

Jak již bylo řečeno v úvodu, cílem této kapitoly bude exkurz do sociálních dějin české společnosti tak, abychom abychom 1. díky ohlédnutí za dějinami západních zemí mohli vyjádřit, v čem je český vývoj odlišný, 2. mohli zachytit podobu a zdroje a podoby konceptualizací vztahu jedince a státu nebo společnosti a 3. upozornili na jejich soudobý vliv na českou společnost na úrovni každodenního antiobčanského vědění. Jestliže platí, že každý výklad historie je selektivní, pro ten náš to platí dvojnásob a nebudeme to skrývat vršením konkrétních "faktů" po způsobu středoškolského dějepisu. Půjde spíše o velice stručnou interpretaci založenou na pouze některých relevantních sociologických textech, která ovšem ukáže tři anti-občanské kulturní sedimentace.

V předchozí kapitole jsme sledovali směs obecných modernizačních trendů se specifickými sociálními a kulturními tendencemi v každém ze tří států. Jak můžeme myslet to obecné? Giddens identifikuje čtyři institucionální dimenze modernity: 1. kapitalismus, 2. industrialismus a 3. dohled, tj. kontrola informací, administrativní moc a sociální dohled a 4. vojenská síla ve smyslu monopolní kontroly prostředků násilí [Giddens 2003: 59]⁷.

Pokud jde o ono specifické, kulturní, domníváme se, že zatím nebyla překonána práce antropologa českého původu, který se po revoluci vrátil už jako cizinec, Vladislava Holého. Ve své monografii nazvané *Malý český člověk a skvělý český národ* [Holý 2001] nepovažuje politiku *"jednoduše za prosazování skupinových nebo lokálních zájmů, nezávislých na jednotlivých kulturách."* [Holý 2001: 10] Kultury pak definuje v širokém antropologickém smyslu, jako *"systém kolektivně sdílených názorů,*

⁷ Na rozdíl od mnoha předešlých teorií, které se soustředily na jednu dimenzi modernity, Giddens zdůrazňuje, že klíčový význam mají především jejich vzájemné binární vztahy s tím, že zájmy soustředěné okolo jedné institucionální dimenze využívají i dimenzí jiných a tak přetvářejí moderní svět. Například synergie kapitalismu a industrialismu zefektivňuje produkci a skrze komodifikaci práce vede k třídní přestavbě společnosti, kapitalistickým hladem po levných surovinách můžeme vysvětlovat vojenské akce imperialismu na konci 19. století [Arendtová, 1996], kapitalistický způsob výroby motivuje liberální revoltu proti přílišnému státnímu dohledu, jak jsme sledovali v předchozí kapitole v díle Habermasově, výrazem propojení války a industrialismu je zároveň vývoj technologicky dokonalejších zbraní ale i "totální válka" usilující o destrukci výrobních kapacit soupeře a takto bychom mohli pokračovat.

představ, předpokladů, idejí, sklonů a názorů," [ibid.] a dále uvádí, že: "Sdílené kulturní představy, které se za událostmi skrývají a dávají jim význam, se objevují nejen ve formě symbolů, ale také ve specifických diskurzích jako implicitní nebo explicitní předpoklady které tvoří základ jejich logiky nebo jsou jejich explicitním předmětem." [ibid.] Zde připomeňme epistemologickou orientaci této práce, která se hlásí ke konstruktivistickému programu znesamozřejmování samozřejmého každodenního vědění, aby rozkryl jeho skryté předpoklady. Holého práce metodologicky odpovídá tomuto paradigmatu, jakkoli se sám autor zaštiťuje jinými sociálněvědními autoritami. Diskurz definuje po Foucaultově vzoru jako: "*... korpus 'textů' nabývajících mluvenou, pasnou, ikonickou, kinetickou, hudební nebo jinou formu. (...) 'Kultura', v mém pojetí soubor sdílených názorů, idejí a předpokladů, není omezena v jednom diskurzu, ale je naopak základem jejich mnohosti.*" [ibid.: 11] Snaha porozumět oné skryté logice promluv všeho druhu nutí autora odkazovat k až době tzv. národního obrození, kterou nahlíží s citlivostí k jejím protichůdným významovým konstrukcím, které se "našinci" jeví jako samozřejmé. Díky jeho analytické práci má naše interpretace vlivu nacionalismu 19. století na dnešní občanskou kulturu empirický základ.

Necháme se dále inspirovat dějinami české občanské společnosti, které v knize Češi a občanská společnost představil politolog Müller, který stejně jako naše výkladová logika rámcovává zrod české občanské společnosti modernitou a nacionalismem [Müller 2002: 104-107] a který výklady historiků doplňuje mimo jiné o Habermasův důraz na kategorie veřejný/soukromý. Tento důraz ale nedrží pokud jde o interpretaci komunistického režimu a jeho narace je skutečně spíše historií maximalisticky vnímané občanské společnosti (spolu s důrazem na trh). Náš pokus navíc usiluje spíše o reflexi kultury, která, jak již bylo uvedeno v odkazu na "silný program" vnímá význam v kontextu celistvého znakového systému. Právě proto se budeme orientovat spíše na to, co onomu idálu občanské společnosti vtisklo jeho specificky český charakter.

Díky tomu rovněž můžeme sledovat, jak komunistický režim a jím vytvořené sociální struktury rekonceptualizovaly význam veřejné a soukromé sféry života. Jakkoli se může zdát, že totalitní režim neposkytoval žádný prostor pro občanství a jediné, co bychom tedy mohli, by bylo konstatovat atentát na projekt československého demokratického státu, případně nepřipravenost "*křehkých struktur občanské*

společnosti"⁸ [Müller 2002: 192], zde budeme spíše hájit tezi, že komunismus vytvořil svoje vlastní sociální struktury, občané-soudruzi nejen reprodukovali jisté stereotypy predemokratického myšlení, ale byli nuceni aktivně a kreativně se přizpůsobovat. V tomto smyslu je dnešní zárodečná česká občanská společnost nikoli pouze dědičkou nedemokratického období, období, kde demokracie mlčela. Dědí sociální strukturu, jejíž mechanismy přeměny zhodnocují praktiky "socialistického člověka" (což je v zásadě obraz o něco méně vábný).

4.1 Nacionalismus

Je možné jednoznačně určit, kdy na vývoj v českých zemích začala působit modernita? Jakkoli jde o velmi komplexní proces, domníváme se, že ano. Prvopočátek ryze moderní společnosti vidíme v josefínských reformách z osmdesátých let 18. století, jež usilovali o centralizaci a zefektivnění státu, o vytvoření absolutismu. Zatímco Anglie té doby již více než sto let disponuje funkčním parlamentem a o její občanské společnosti, o předním místě v rozvoji jejího kapitalismu a industrialismu nemůže být sporu, zatímco ve Francii té doby nacházíme v srdci absolutismu pulsující intelektuální život a odpor k monarchii takřka ve všech složkách společnosti, který se na konci dekády mění v otevřený vzdor Velké revoluce, zatímco v Německu kvete literární produkce a vznikají první formy literární veřejnosti, Habsburská monarchie přežívá v klímbavém rytmu agrární poddanské společnosti.

Již jsme se zmiňovali o způsobu, jímž předmoderní společnosti - chcete-li společenství - popisuje Giddens. V kontextu vytváření národa Gellner charakterizuje celkovou strukturu agrárních společností, jež si osvojili písmo, následovně: "*V charakteristickém agro-gramotném státě tvoří vládnoucí třída malou menšinu obyvatelstva, přísně oddělenou od velké většiny přímých zemědělských výrobců nebo sedláků. Všeobecně řečeno, jeho ideologie spíše nadsazuje než podněcuje nerovnost tříd a stupeň odloučení vládnoucí vrstvy. Tato se může zase dále dělit do řady více specializovaných podvrstev (...)* Nejdůležitější bod je však tento: jak u vládnoucí vrstvy

⁸ Jakkoli by bylo nešťastné tvrdit, že Müller ve svém výkladu banalizuje komunistické období - naopak, nacházíme zde několik velmi zajímavých postřehů -, opravdu konstatuje zánik občanské společnosti a zároveň nástup komunismu interpretuje jako její slabost [Müller 2002]. Zatímco výklad předchozích sto let zabírá 90 stran, 50 let vývoje totalitního se vejde na 10 stran.

jako celku, tak i u různých podvrstev uvnitř ní je kladen velký důraz spíše na kulturní odlišnost, než na stejnorodost. Čím více jsou jednotlivé vrstvy rozrůzněny co do stylu po všech stránkách, tím méně třenic a obojakosti bude mezi nimi. Celý systém podporuje vodorovné směry kulturního štěpení a může si je vymýšlet nebo je posilovat v případě jejich nedostatku. (...) Pod vodorovnou menšinou nahoře existuje jiný svět, svět bočně oddělených drobných společenství laických členů společnosti. ... Malé venkovské obce obyčejně žijí životem obráceným do sebe, svázány místem hospodářskou potřebou, ne-li politickými předpisy. (...) Nikdo, nebo téměř nikdo, nemá zájem na zvyšování kulturní stejnorodosti na této společenské úrovni. Stát je zainteresován na vybírání daní, udržování míru a jinak skoro na ničem, a nemá zájem na podpoře vedlejšího dorozumívání mezi podřízenými obcemi." [Gellner 1993: 21] Jakkoli by bylo věcně mylné ztotožňovat tuto mocenskou a kulturní strukturu typickou pro středověk s poměry v českých zemích na konci 18. století, speciálně ve městech, v jedné věci si byly podobné: ve své hluboké a po staletí udržované kulturní rozdílnosti malých agrárních komunit, jak o tom mohou svědčit například vesnické kroje.

Onen zájem státu na posílení kulturní stejnorodosti se objevuje až s technologickými změnami ve výrobě a s vůlí modernizujícího se státu po větší *efektivitě* svého fungování. Zde již můžeme v Giddensově slovníku rozpoznat onu moderní reflexivitu zaměřenou na budoucnost a založenou na zcela neosobním pojetí kalkulujícího rozumu. Josef II. rozpoznává nejistou budoucnost relativně zaostalé Habsburské monarchie a inspirován myšlením francouzského osvícenství uskutečňuje celou řadu reforem: nevolnictví ustupuje poddanství, šlechtická půda je změřena a zdaněna, žebravé mnišské řády jsou rušeny.

Ačkoli bychom mohli najít inovace ve všech Giddensem uváděných institucionálních dimenzích modernity, je třeba položit důraz hlavně na industrialismus a kontrolu. Nová industriální společnost podle Gellnera zakládá sice mnohem složitější dělbu práce, ale zároveň se neustále mění v tokovém tempu, že je stále méně možné, aby jedinec zůstal v jednom pracovním zařazení po celý život, o dřívějším přenosu profese z otce na syna nemluvě. Industriální společnost vyžaduje inovace pro růst, který se stává zdrojem její legitimacy, neustálá měnlivost je nevyhnutelná [Gellner 1993: 30-35]. Gellner o rozdílu v dělbě práce mezi agrární a industriální společností píše: "Rozdíl je tento: větší část výcviku v průmyslové společnosti je **obecný výcvik**, nikoli specificky spojený s vysoce specializovanou profesionální činností dotyčné osoby a **předcházející**

ji. (...) Stejný druh výcvyku je poskytován všem nebo většině dětí a mladých lidí až do překvapivě pozdního věku. (...) Druh specializace existující v průmyslové společnosti spočívá právě na společných základech nesespecializovaného a standardizovaného výcvyku." [Gellner 1993: 38] Tento typ výcviku založený na povinné školní docházce, který umožňuje značnou zaměnitelnost jednotlivých pracovníků a jejich rychlou integraci do pracovního procesu měl pro habsburský mocenský prostor i značný správní význam. Tyto podmínky ale zároveň vedou k alfabetizaci širokých vrstev obyvatelstva, kletým je pak možné efektivně předávat nacionalistickou interpretaci světa jako jeden totožný, všemi sdílený a kulturně identitotvorný základ vědění. Manifestní motiv je ale jistě jiný. Poddaní, kteří umějí číst, budou lépe schopni přijímat vrchnostenská nařízení a rychleji reagovat na potřeby státu - pokud ovšem budou textu rozumět. Proto se mezi ambice habsburského absolutismu dostává i germanizace jazykově rozrůzněného obyvatelstva.

Tyto germanizační snahy by snad samy od sebe nemusely vyvolat odpor dotčených etnik, které ještě žijí v menších komunitách rozdrobených lokálních kultur. Znalost němčiny ostatně nevyžaduje, aby byl rodný jazyk - či spíše jeho specifické lokální nářečí - zapomenut. Důležitým impulsem k defenzivě se zdají být napoleonské války. Myšlenky Revoluce se po tehdejší Evropě šíří tiskem a s sebou si je nesou i francozští vojáci, jež svým tažením ohlašovali konec všem evropským monarchiím, monarchii jako myšlence. Jakkoli toto tažení neskončilo vítězstvím republikánských myšlenek, sebevědomé hlasy nacionalisticky smýšlejících francouzských vojáků zněly ještě dlouho v uších obyvatel monarchií. Z počátku ale mají zřetelně větší vliv na území dnešního Německa než v Habsburské monarchii.

Německý a Český nacionalismus mají hned několik podobných charakteristik, které je odlišují od nacionalismů Západu. Jejich společný kořen můžeme vidět ve faktu, že v době posilování nacionalismu a formulování jeho hlavních tezí nemá obyvatelstvo, jež má přijmout obecnější než lokální identitu, identitu národní, svůj vlastní stát. Proto dochází k přijetí konstrukce národa na základě společného jazyka a kultury, na rozdíl od Anglie a Francie, které do své národní sebedefinice přijaly politický projekt svých států a zvláště v Anglii tolerantní a proobčanské charakterizace individualistického příslušníka národa [Křen 1990, Gellner 1993 Kořalka 1996, Holý 2001].

V českých, moravských a slezských zemích doby na začátku 18. století si němčina především ve městech získala poměrně dominantní postavení. Vrátime-li se k

předchozí kapitole, pokud jde o jakési hrubé sociální rozlišení, mohli bychom říci, že společnost té doby se skládala z kategorií šlechty, měšťanů, církve a učenců, dělníků a rolníků. Šlechta a měšťanstvo té doby měly poměrně silně německý charakter. Klíčovou roli při tvorbě národa sehráli především učenci, kteří - řečeno s Giddensem - reflektují absolutistický plán germanizace orientovaný k většímu vyvázání sociálních vztahů za pomoci germanizace směřující k budoucnosti habsburského mocenského prostoru a staví proti němu interpretace založené na požadavku znovunavázání sociálních vztahů s důrazem na společnou minulost a české země jako neanonymní místo. V první generaci obrozenců převažuje pouze zájem o mizející jazyk, druhá generace již objevuje retoriku národa, slovanství a sdílené kultury a třetí generace je již schopna formulovat politické požadavky národa. Fakt konstrukce "národa", který zdůrazňuje hlavně Gellner [1996: 66], se zřetelně ukazuje ve výkladu historika Kořalky, který identifikuje hned několik identit, které v té době soupeřily o přízeň česky mluvících obyvatel: 1. rakušanství postavené podle kritérií Západu, tj. identifikaci se státem (tu přijali pouze státní úředníci), 2. velkoněmectví vyzdvihující celistvost prostoru bývalé Svaté říše římské národa německého (Husité byli v počátcích některými příznivci této identity vykládaní jako příklad německého hrdinství), 3. slovanství resp. panslovanství jako opozice k pangermanismu, 4. bohemismus (lid daného území bez ohledu na jazyk a s důrazem na dějiny) a 5. češství s důrazem na společný jazyk, kulturu a dějiny [Kořalka 1996]. Dále Kořalka s pečlivostí historika ukazuje, jak velice postupné bylo převládnutí českého nacionalismu, který byl především na Moravě uskutečněn se značným zpožděním a ve Slezku se často k původní lokální identitě hlásí ještě na začátku 20. století.

Převládnutí české nacionální identity se zdá být jedním z dopadů industrializace. Jakkoli tato začíná již po josefínských reformách, v české kotlině se z počátku týká spíše příhraničního německy mluvícího českého (böhmisch oproti tschechischen) obyvatelstva. Když ale industrializace zasáhne i česky mluvící a vyžene je z jejich tradičních agrárních komunit do měst, národní buditelé získávají publikum lačné po nové identitě. Právě v této době vznikají Rukopisy, falza jež mají potvrzovat češství jako dávnou a moudrou entitu, národ. Gellner k habsburskému typu nacionalizace píše: *"Držitelé moci mají výsadní přístup k centrální vysoké kultuře, která je opravdu jejich vlastní, a k celému souboru schopností a možností, jak se mít dobře v moderních podmínkách. Bezmocným chybí také přístup ke vzdělání. Tito bezmocní nebo jejich skupiny mají společné lidové kultury, které s velkým úsilím a s pomocí obvyklé a*

podporované propagandy lze přeměnit na novou soupeřící vysokou kulturu, jež se opírá - nebo neopírá - o vzpomínku, skutečnou nebo vymyšlenou, na dějinnou politickou jednotku údajně kdysi vytvořenou kolem téže kultury, nebo jedné z jejích variant. Intelektuálové-buditelé z této etnické skupiny pracují velmi energicky a s velkým úsilím v tomto směru, a nakonec, jestliže a když jsou okolnosti příznivé, tato skupina založí svůj vlastní stát podporující a chránící tuto zrozenou nebo (podle okolností) novězrozenou kulturu. Výsledná situace poskytuje bezprostřední a nesmírnou výhodu již zmíněným buditelům a může posléze znamenat jistou výhodu i pro ostatní příslušníky kultury, ačkoli je těžké říct, zda by se jim bylo nedařilo právě tak dobře, kdyby se byli přizpůsobili kultuře původních držitelů moci. Lidé, kteří nepatří k této nové kultuře (nemluvíci novým státním jazykem) kteří však žijí na území ovládaném nově vzniklým státem, mají sami zase na vybranou možnosti přizpůsobení, odbojných hnutí, emigrace, nepřijemného menšinového postavení nebo fyzické likvidace." [Gellner 1993: 108,109]

Pro nás je především podstatné, že nacionální vlna přichází o dost dříve než vznikají občanské instituce a než se může mezi měšťanstvem rozšířit politické rozvažování namířené proti absolutismu. Literární veřejnost jakoby roste na obdivu k nově vyráběné české literatuře, nikoli na její kritice. Babička od Boženy Němcové, která sama ještě zcela nezvládá český jazyk a píše své dílo se slovníkem, velmi dobře ilustruje onen sentiment k české minulosti, mizejícím tradicím, tj. české kultuře a umírajícímu národu. Ve shodě s tím pak politické dění v monarchii po roce 1848 dostává spíše defenzivně nacionalistický než antiabsolutistický charakter. Pokusy o prosazení reformů tohoto režimu často ztroskotávají na neschopnosti a neochotě liberálních politiků s odlišnými kulturními identitami vymyslet oboustranně výhodný program. Veřejné instituce - v Čechách především tradiční hospoda, která skutečně fungovala obdobně jako německé stolní společnosti, a tzv. beseda - sice existují, ale jejich návštěvníci v nich spíše veřejně manifestují svou národní identitu, než aby rozvažovali v diskusích o politice [Müller 2002]. Zatímco před nacionalistickou vlnou etnické rozdíly příliš nehrají roli, po roce 48 se napětí vyostřuje až v osmdesátých letech obě etnika přijímají rétoriku menšiny a přestávají se veřejně stýkat a postupně začínají i útočit na "cizácké" texty ve veřejném prostoru [Křen 1990: 225]. První Republika, o které politologové hovoří spíše než jako o demokracii jako o diktatuře stran [Müller 2002], kde je moc stabilně rozdělena mezi strany a poslanci jsou vždy automaticky odvoláváni a nahrazováni, když se své straně vzeprou, také vyznívá spíše jako nacionalistický stát.

Německy mluvící obyvatelé totiž nemají občanské právo být adekvátně politicky reprezentováni. Konflikt jak víme končí tím, že pětimilionový český tábor vyhání třímilionový tábor německý, který ani ve své "vlasti" není přijímán jako *prostě Němci*, neboť je zde identifikován jako *Böhme*. Nacionalismus tím ale samozřejmě nekončí. Tuto propagandu si přisvojují i komunisté, kteří české dějiny - tentokrát již zcela vědomě - prostě přelžou do své ideologické podoby. Ostatně i nástup komunistů k moci pomocí demokratických voleb je možný pouze díky nacionalismu: "*Nacionalismus je jako ideologie totalitní, neboť na první místo klade kolektiv sjednocený k uskutečnění společných cílů; demokracie je oproti tomu pluralitní.*" [Holý 2001: 68] Díky nacionalismu bylo možné, aby byl motiv kolektivu společně budujícího socialismus - bez opozice - povědomý a dokonce snad i přitažlivý.

Dnes se nám tato neobčanská ideologie zjevuje v mnoha podobách a holohlaví pivní extrémisti jsou její nejméně závažnou podobou. Můžeme tak vnímat volání Hradu po udržení "národní suverenity", která odkazuje k mylné ale celospolečensky rozšířené myšlence přirozenosti národa, který tu suverénně existuje už od ranného středověku. Ze stejných míst slýcháme i odpor ke sféře občanské společnosti. Není divu, že před podepsáním Lisabonské smlouvy slyšíme pana prezidenta mluvit o možných - z hlediska legislativy pochybných - nárocích odsunutých Němců na ukradený majetek. Tak je možné navázat na obecné vědění o "národních dějinách", národu zpřítomnit mytického nepřítele a zajistil si veřejnou podporu.

Dodnes na školách nacházíme velký prostor v osnovách určený pro "národní obrození" a jeho skvělá literární díla, jež reálně zhnusují četbu celým generacím školáků, dodnes mnozí učitelé přejímají nacionalistické interpretace dějin, ačkoli jistě v skromnější (a tedy hůře rozeznatelné) podobě.

Obzvláště smutná je pak situace Romů, kterým je upírán nárok na češství [Holý 2001: 64]. Díky tomu je možné nevnímat je jako potenciální občany - lidi jako my, lidi, v jejichž situaci bychom se mohl octnout, a proto je potřeba hájit naše společná práva -, ale jako jakési indické cizáky, do kterých je pak snadné projektovat vlastní lenost a prakticky cokoli negativního. I mezi vzdělanými lidmi můžeme najít formy rasismu a xenofobie, třeba ve formě vtipů. Stejně je to ale i pro cizince, kteří zde dlouhodobě pobývají. Nedávný výzkum jejich zkušenosti ukazuje, že cokoli dělají, jakkoli se snaží ostatním ukázat, že chtějí žít právě tady a chtějí usilovat o dobrý a prosperující stát a ekonomiku, jakkoli se mohou naučit česky atd. kdykoli je možné najít další vlastnost,

kteřou se dá zdůvodnit, že nejsou plnohodnotní Češi, nejsou součástí "my" [Tollarová 2007].

Nebudeme zde vypisovat všechny veřejné půtky a jevy, ze kterých dodnes čpí nacionalistická propaganda. Je ale třeba konstatovat, že každý sociologický výzkum občanské společnosti a kvality demokracie v České Republice, který opomíjí nacionalismus jako jak minulého tak silně přítomného rivala občanství a občanského vnímání světa, zcela mine kulturní podstatu snahy o rozvoj takového vnímání. Za tuto podstatu považujeme konflikt občanského a nacionalistického čtení světa.

Na úrovni kultury ale nacházíme i proobčanské demaskování viditelných absurdit nacionalismu. Tu by autor této práce hledal především v dílech Divadla Jára Cimmermana.

4.2 Privatismus

Privatismus bychom mohli definovat jako důsledné sebeomezení na myšlení a jednání v mezích soukromé sféry života. Jde o jakousi kulturu představ mikroúrovně odpovídající makroúrovni národa. Kniha malý český člověk, skvělý český národ vděčí za jméno Holého postřehu, že zatímco český národ byl jeho informátory, ale i v textech, konstruován jako neskutečný zdroj hrdosti, manifestaci vzdělanosti, mírumilovnosti, pracovitosti, humanismu a demokratičnosti, stejné zdroje promlouvaly o typickém Čechovi jako o nevzdělaném, líném, závistivém a arogantním tupci. Holý o "malém českém člověku" píše: *"Malý český člověk není motivován velkými ideály. Jeho životní svět je vymezen rodinou, prací a blízkými přáteli a ke všemu, co leží mimo něj, přistupuje s obezřetností a nedůvěrou. Jeho názory jsou přízemní a rozhodně není žádným hrdinou: odtud i polarita dobrého vojáka Švejka, jehož lze považovat přímo za ztělesnění malého českého člověka. Malý český člověk jako ideální příslušník národa má své kořeny v národní mytologii. Český národ přežil tři staletí útlaku nikoli kvůli svým hedinům, ale díky malým českým lidem, kteří národ tvořily. Druhou stranou konceptualizace typického příslušníka českého národa jako malého českého člověka je obraz českého národa jako národa prostých, obyčejných a ničím výjimečných lidí, která budí silný pocit egalitarismu. Malý český člověk, reprezentant každodennosti a*

obyčejnosti, je modelem sociální role a jakožto pro model sociální role je pro něj důležité, že postrádá individualitu." [Holý 2001: 61,52]

Tato vize má podle Holého opět kořeny hluboko do 19. století. Jak již bylo řečeno, buditelé se obvykle obraceli na dělníky či rolníky, případně drobné řemeslníky. Ona představa demokratického národa byla reálně založena na egalitářském cítění těchto vrstev a rétoricky byla silně podložena smyšlenými Rukopisy, které pak mohly být v Palackého kanonické verzi dějin interpretovány jako důkaz o transhistorické demokratičnosti českého národa oproti autoritářství národa německého, který "nám" v průběhu historie neustále brání realizovat "naši přirozenost".

Česká kultura nabízí obrovský rezervoár oslavy malého anonymního človíčka, který se skládá penízek k penízku na Národní divadlo, který je muzikantem se zlatýma ručičkami, který svou "malou prací" slouží národu. Holý si třeba všímá českého zvyku, který na Západě není zdaleka tak rozšířený a který spočívá ve vysoce formálním jazyce ve veřejném prostoru - "pane řidiči", "pane učiteli", "paní prodavačko". [Holý 2001: 62] Obdobu můžeme vidět v diskurzech, které jsou veřejně pronášeny za účelem sebeobhajoby či útoku, které z jednotlivce vytvářejí homogenní kategorii osob tak, že se příjmení používá ve tvaru plurálu: "ti Havlové", "ti Medkové" atd. Jde o kulturní nástroje popírající lidskou individualitu. Nejde přitom o onu zdvořilou taktní ignoranci, která umožňuje debatu s cizím člověkem na občanském základě. Jde o silně byrokratizovanou formu komunikace, která odkazuje k nerovnosti či povinnostem jedince, který takto vnímán může být tlačěn ke zdi. Asi není třeba zdůrazňovat formy tohoto nástroje v českém akademickém životě.

Nejlépeším obrazem této zaměnitelnosti jedinců jednolitého davu Čechů na úrovni organizace, která by mimochodem jinak mohla být dost dobře vnímána jako součást občanské společnosti v Putnamově stylu, je Sokol. O Všesokolských sletech Holý trefně poznamenává: *"Hlavní událostí těchto setkání byla masová gymnastická cvičení, kterých se účastnily desetitisíce cvičenců. Obraz obrovského množství těl ve stejném úboru, každé tělo přesnou replikou ostatních, splývající ve stejném pohybu jako jeden kolektiv. To byl obraz národa viditelnější než cokoli jiného."* [Holý 2001: 63 srov. Müller 2002] Pro člověka vyznávajícího hodnoty občanského individualismu a svobody se otevírá děsivý obraz tisíců zaměnitelných těl v totožných úborech, které si zcela podmaňuje jedna jediná neviditelná vůle tak, jako si loutkoherec podmaňuje pohyb marionety. V zdravém těle zdravý duch ! Nepřemýšlej a cvič !!! Připomeňme, že

gigantický Strahovský stadion vznikl za První Republiky právě za účelem hromadných sokolských přehlídek a spartakiády byly opět pouze recyklací dřívější kultury nacionalistické.

Zatímco První Republika otevírala svobodou slova cestu k obrušování této anonymní davovosti, pozdější režimy z ní opět udělaly jakousi nutnost pro přežití, po roce 1968 pak nutnost pro udržení pracovní pozice. Je zcela nesporné, že komunistický režim vyhrotil opozici mezi veřejným a soukromým a moc byla v rukou často až příliš soukromě přemýšlejících lidí. Veřejná moc měla svůj jasný jazyk, kterým dehonestovala a veřejně pranýřovala své oběti, nebylo často těžké domyslet si, že jde o realizaci zcela soukromých mocenských strategií [Možný 1999]. Vnitřní emigrace, chalupářství, nechuť k politickému - takové byly plody zatlačování do soukromí. Veřejní činitelé pak byly prezentováni právě jako jaksi zaměnitelní soudruzi, všichni ve stejném ošklivém obleku a hlavně zásadně bez svých manželek, které by odkazovaly k jejich soukromé sféře bytí. Manželky vrcholných politických představitelů byly veřejnosti ukazovány až na jejich pohřbu [Holý 2001: 26].

Oslava tohoto "malého českého člověka" je vlivnou součástí české kultury a můžeme ji vyčíst z některých děl Hrabalových, promlouvá k nám v unylosti produkce komerčně nejúspěšnější hudební formace dneška: Evy a Vaška a jejich skupiny Surf; line se na diváka z plátna či televizoru v podobě "človíčkovství" přítomného ve všech filmech Zdeňka Trošky.

Privatismus je fenoménem, která je z naší nesvaté trojice antiobčanských kulturních sedimentů nelépe kvantitativně zachytitelný. V ČR vztahy s přáteli a známými hodnotilo jako velmi významné pouze 27% dotázaných [Možný 2002: 124], což kontrastuje s vysokými hodnotami u rodiny a příbuzenstva.. Preference rodinných vztahů jasně odkazuje ke kultuře silného důrazu na soukromou sféru života a familialismus, který Možný [1999] celkem přesvědčivě popisuje ve své raně porevoluční esaji jako silné kulturní dědictví starého režimu.

Ze sociologických kvalitativních výzkumů se zdá být nejprůkaznější studie o třídě a jejím žitím vnímání, která ukazuje, že pojem "třída" je dnes už skutečně vyčpělý a budoucnost má pouze jako heuristická pomůcka sociologů sociální stratifikace, reálná a zcela žitá teorie společenské stratifikace používá kategorie: "ti dole", "ti nahoře" a "ti normální". Dále platí, že zatímco "ti normální" je kategorie neproblematická, ostatní kategorie mají v zásadě silně negativní konotace [Kolářová, Vojtíšková 2008]. Je prostě

dobré být v tom anonymním davu uprostřed a raději nijak nevyčnívat. V tomto smyslu by bylo zajímavé prozkoumat, jak ony velké osobnosti, které potvrzují výjimečnost a skvělost českého národa, byly ve své době vnímány svými současníky. U člověka, který plně žije tímto tradovaným stereotypem "normálního Čecha" můžeme očekávat ostentativní nezájem o politiku, či nadávání na "ty nahoře", extrémní nedůvěru ke všemu, co přesahuje "zdravý selský rozum" jakkoli tento není příliš dobrým nástrojem výkladu světa pozdní modernity, a kritický nedostatek schopností pro veřejné vystupování - hlavně nedostatek taktu, jakési bodré hulvátství.

Všimněme si prosím, že takové čtení reality vede ke vnímání přesně ve smyslu "veřejný" = privilegovaný a "soukromý" = obyčejný, které zhruba odpovídá kategoriím středověku a je tak nutně překážkou občanského jednání.

Ačkoli v české kultuře najdeme celou řadu pokusů o vyčítavé zobrazení MČČ, tyto stejně dobře mohou původní typizaci reprodukovat už tím, že ji používají. Reálný atentát na "čecháčka" s jeho řízkem mezi chleby, ponožkami v sandálech a buranskou hrubostí vnímanou jako roztomilý projev človíčovství, by bylo o něm nemluvit a zdůrazňovat individualitu každé lidské osobnosti.

4.3 Přízemní utilitarismus

Nejen mezi sociálními vědci najdeme lidi vždy ochotné jakékoli jednání relativizovat mocí a vědomým prospěchem jeho aktéra. Zde se jistě vydáváme na zřejmě nejspekulativnější půdu, ale zdá se, že v české kultuře existuje cosi, co bývá považováno za "český pragmatismus", který je vnímán veskrze pozitivně a na rozdíl od hlubokého morálního založení všech opravdových pragmatických filozofů relativizuje vše právě tímto způsobem.

Nezdá se být dost přesvědčivé hledat počátky tohoto smýšlení v předkomunistických dobách. Ty obvykle vyžadovaly věrnost jistým ideálům - nejsilněji těm nacionalistickým. Možná bychom ale jisté zárodky mohly vidět v konstrukci tradovaných nacionalistických dějin, jejichž selektivita, fiktivnost a manipulativnost (Rukopisy) jsou lépe rozpoznatelné, než je tomu u nacionalistických metanarací jiných "národů". Klasická verze českých dějin navíc používá řadu zcela průhledných schemat, jako třeba česká historie jako následnost "velkých slavných porážek". "Český národ má

své národní zastoupení, rozvíjí se, kvete, aby pak vždy přišel nějaký "cizák", porazil Čechy na hlavu a ti byli nuceni znovu a zase znovu začínat od píky (Slavkov, Moravské Pole, Lipany, Bílá Hora, ...). Takový příběh je velmi bezútěšný, jakože ve 20. století dalších pár národních porážek přibylo. Zevnitř tedy jde o koloběh zklamávání. Zvenčí se pak ukazuje, jak je nacionalistický příběh vždy přelháván dle diskurzu nové diktatury.

Další zdroj bychom mohli identifikovat v tradiční konceptualizaci národa, který nemá společný jmenovatel se státem - stojí proti němu [Holý 2001: 21]. Okrádat takový stát, ať už jde o "rakouský erár" nebo "socialistické vlastnictví", je v podstatě znakem chytrosti a hrdinstvím. Referenční entitou, imaginárním kolektivem, je vždy národ ne stát.

Každopádně plně rozvinutý vidíme tento přízemní utilitarismus až v komunistické éře, která požaduje, aby se na veřejnosti zcela, vždy a povinně lhalo [ibid.: 33]. Lže se už od dětství a za rodičovské asistence, když se ve škole musí zapírat Ježíšek ve prospěch Dědy Mráze - lhalo se od kolébky do hrobu. Za starého režimu byly v podstatě všechny úkony spojené s veřejnou mocí prožívány jako lživé a po roce 1968 nutně i pro původně přesvědčené komunisty, což ale samozřejmě nevedlo k rezignaci na pravdu, která se usídlila právě ve sféře soukromí. Nějaké velké ideály ale těchto dvacet let neměl opravdu téměř nikdo.

Takový způsob myšlení předpokládá normu účelové lži ve veřejném prostoru a to všude. Nejde zde o to, že by snad jiné nepostkomunistické kultury nebyly konfrontovány s lhaním politiků. Jde o onu normalitu. Předpokládá se to, a pokud se ukáže, že politik opravdu lže a krade, situace může být prožívána nikoli jako občanské rozhořčení, ale jako potvrzení vlastní chytrosti ve stylu "já jsem to věděl". Je to cosi normálního s čím není možné nic udělat ve stylu "tady je možné všecko". Takto se populistický politik nemusí bát toho, že by urazil své voliče přílišným populismem - například nesystémovým úplatkem pro jistou kategorii populace, třeba pro důchodce -, protože tito voliči "pochopí", co za tím stojí a může je to naopak vést k obdivu chladné kalkuluující mysli prozíravého politického стратега. Kdokoli, kdo by upozorňoval a problematizoval takový populismus, což by zřejmě byla občanská reakce, bude považován za naivního, protože "neví, jak to chodí". Jde o svého druhu začarovaný kruh, chcete-li sebenaplňující se proroctví.

Ve veřejné sféře bychom tento kulturní fenomén mohli nejlépe charakterizovat pojmem "pravdoláskař". Příběh Václava Havla, příběh talentovaného dramatika, který

odporoval totalitnímu režimu a z vězení se nakonec dostal až do funkce prezidenta svobodného státu, příběh, který hluboce oslovuje každého západního občana, neboť jsou v něm ztělesněny všechny ideály odhodlaného aktivního občanství, je díky pojmům jako "pravdoláskař" diskurzivně konstruován jako příběh pomatence bez kontaktu s realitou, který měl prostě štěstí. Tím se dá zároveň velmi dobře umlčet hlas svědomí, tázající se po důvodech často snad až příliš ochotné kolaborace s totalitou.

V oblasti literatury vyberme třeba Mňáčkův lehce protirežimní román *Jak chutná moc*, který popisuje osobnostní vývoj zprvu hrdinného odbojáře plného ideálů, který se za komunismu dostane do nejvyšších pater politiky, což z něj udělá skutečnou morální zrůdu bez opravdových přátel. Tato kniha, celkem obstojně napsaná, je zákeřná tím, že si získává čtenářovy sympatie kritikou vrcholného komunisty, ale zároveň jeho morální selhání interpretuje jako důsledek moci, která je externí a která ho teprve takto zdeformuje. Nejde o jeho vědomé morální selhání - jde o prostý účinek mocenské dispozice, který by byl schopen takto zohavit kohokoli včetně čtenáře. Je-li lež, krádež a podvod normální, nejsou to lidé, kteří selhávají, a pak není třeba postavit je před zodpovědnost za jejich činy - zlo je člověku vnější, sídlí ve veřejné sféře, v politice, ve světě. Je to svět, který je zlý a to, co je třeba dělat, spočívá v pasivním přijetí této skutečnosti, rezignaci na boj s bezprávím a hlavně rezignaci na všechny ideály přesahující přízemní osobní prospěch.

Charakteristiku tohoto způsobu legitimizace uzavřeme popisem jednání sociologa, který ji sdílí. Ten projde školou s minimálním možným usilím, sociální teorii bude vnímat jako "snůšku keců" a po absoloriu zakotví v některé z výzkumných agentur (tento soud neplatí pro všechny agentury - existuje několik relativně slušných, které se obvykle vyhýbají politickým tématům), aby tam v duchu postmoderního relativismu koncipoval manipulativní výzkumy a s pobaveným úsměvem protřelého světáka využil sociologického vzdělání k nestoudné lubrikaci kapitalismu v jedné z jeho horších inkarnací.

Závěrem bychom chtěli zdůraznit, že schopnost být občanem je závislá na celé řadě dalších věcí, které zůstaly nepojmenovány a neprozkoumány. Pro občanství je například potřeba mít dobré zdroje, finanční i jiné. Zde jsme se ale zaměřili na sdílené statky kulturní, neboť jejich analýza v souvislosti s občanskou společností v české sociologii věnované tématu téměř chybí.

Výše nastíněná vize jistě nepředstavuje radostné čtení, ale věříme, že srozumitelně zachycuje několik hypotéz, které jsou nesmírně důležité pro perspektivu rozvoje občanské kultury a občanského cítění v postkomunistické České Republice. Jde o kulturní fenomény, které zároveň unikají makroskopickým strukturálně-normativním teoriím občanské společnosti. O hydře nacionalismu a harpyji privatismu si můžeme být celkem dobře jisti. Otazník trochu visí nad přízemním utilitarismem, který jsem zařadili především proto, že se velmi úzce dotýká fenoménu (ne)důvěry v české společnosti. S důvěrou, je-li reflektována její nízká hladina, není dost dobře možné něco dělat. Tento plně institucionalizovaný kulturní prostředek, který slouží k chladné legitimizaci jakéhokoli jednání, ale celkem vystihuje, jaké kulturní reprezentace na sebe imperativ nedůvěřování může brát, jakým způsobem se nedůvěra může reprodukovat v každodenní praxi navzdory existenci alternativ. Takový koloběh nedůvěry je možné popsat hledáním jeho zamlčených předpokladů a tautologií, je možné o něm veřejně diskutovat a takto se snažit o jeho prolomení. Silný program kulturní teorie v oblasti výzkumu kultury občanství a jeho alternativ není schopen vysvětlit občanskou společnost, na rozdíl od jiných paradigmat ji ale - alespoň hypoteticky - dokáže podpořit.

Závěr

Než stručně shrneme hlavní myšlenky této teoretické eseje, jak to bývá obvyklé, dovolíme si ocitovat pasáž z nejnámějšího románu českého rodáka, který v této zemi žil, soužil jejímu státu, ale protože psal německy, není mu přiznán status největšího českého spisovatele. Lépe než komu jinému se mu totiž podařilo v rámci děsivé karikatury světa - českého světa - vystihnout d'ábelskou moc, kterou nad námi kultura dokáže vykonat.

Hlavní hrdina knihy Proces jménem Josef K., který se celý příběh snaží ubránit proti nesmyslné obžalobě, jejíž obsah ani nezná, potká kapitolu před smrtí kněze, který mu vypráví příběh venkovana. Venkovan chce vejít do zákona, ale vstup hlídá dveřník, který mu zakáže vstup. Pohrozí mu dalšími a mnohem hroznějšími dveřníky, ale zároveň v něm probudí naději, že jej jednou možná vpustí. Příběh venkovana končí jeho smrtí, kdy se posledním dechem dveřníka ptá: *"Všichni přece usilují po zákonu." ,řekne mu, 'jak to, že po ta mnohá léta nežádal nikdo mimo mne, aby byl vpuštěn?' Dveřník pozná, že muž je už v koncích, a aby ještě stihl k jeho hynoucímu sluchu, zařve na něho: 'Tady nemohl být vpuštěn nikdo jiný, neboť ten vchod zde byl určen jen pro tebe. Ted' jdu a zavřu jej.'* [Kafka 1965: 165] Venkovan propásl svou šanci. Ustrašený promarnil život čekáním na souhlas dveřníka, aby jej vpustil do vchodu do zákona, jež byl myšlen jen pro něj. Tento příběh ale pouze začíná opravdu děsivou pasáž, kdy se Josef K. snaží dozvědět, co ta metafora znamená pro něj a jeho případ, a nechá se vplést do významů jeho mnohých vykladačů zcela neschopen autonomně vyložit význam příběhu.

Existuje mnoho interpretací Procesu. Dvě jsou ale nejvýznamnější. První říká, že Josef K. byl obětí zákeřné byrokratické mašinerie, která se proti němu spikla, aby jej na konci knihy zahubila. Druhá a poněkud zajímavější interpretace nabízí tezi, že Josef K. zemřel, protože se rozhodl brát svůj proces vážně. Nevzepřel se, spolupracoval, následoval zjevně zvrhlé pokyny. V tomto výkladu Josef K. umírá ve chvíli, kdy ráno ve svém vlastním bytě potká dva zřízence a místo toho, aby s nimi vyrazil dveře, v údivu přijímá pravidla jejich hry.

V této eseji jsme se pokusili ukázat, že existuje rovina výkladu občanské společnosti, která klade důraz na kulturu a zvýznamňuje především sémantické

konkurenty tohoto původně utopického projektu. Tato interpretace vychází s epistemologického poznání o nemožnosti nehodnocení v sociologii a o její reflexivní roli v pozdně moderním světě, který už nezná "velká vyprávění", která na jednu stranu skýtala naději, ale na druhou stranu plodila dogmata. Prozkoumali jsme způsoby, kterými zatím česká sociologie nahlížela na občanskou společnost. Ta byla prakticky ztotožněna s nestátními občanskými organizacemi, které sice hrají důležitou roli, ale stále jsou pouze a právě nestátními občanskými organizacemi a ničím víc. Prozkoumali jsme také fenomén důvěry, kterým bývají nedospělé občanské společnosti charakterizovány, a viděli jsme, že zatímco důvěra jako taková je mnohem důležitější fenomén, vysvětlení na ní postavená mají tendenci ochromovat aktéra. Pokusili jsme se vyložit, že důvěra potřebná pro občanskou společnost má spíše anonymní charakter, který umožňuje emocionálně nezátíženou diskusi soukromých osob sdružených v publikum, které pak staví své veřejné mínění proti veřejné moci. Tito občané jsou si v diskusi rovni a názor žádného z nich nesmí být ignorován, protože pak by mohl být ignorován názor kohokoli z nich. Občané různých názorů vědí, že jejich budoucnost je společná.

V poslední kapitole jsme poskytli jakýsi nástin kulturního kontextu občanství, který s tímto tématem spojil literaturu, která takto nebývá využívána. Pokusili jsme se ukázat, jaké hlavní kulturní sedimenty brání v co možná nejlepší realizaci občanské společnosti, překážky, které musí občan *de jure* překonat, aby se stal občanem *de facto*. Jde o nacionalismus, privatismus a přízemní utilitarismus.

Idea občanské společnosti už dávno není pouze ideou. Jde o ideologii, velký příběh, který v běhu dějin přišel o svůj původní lesk a byl zproblematizován. V krajní podobě nacházíme "občanskou společnost" jako slovo zbavené významu, jako floskuli v prázdné frázi. Stejně jako dříve potřebovala pro svůj vznik absolutismus, stejně jako před lety potřebovala pro své oživení komunistickou totalitu, i dnes potřebuje vidět svého nepřítele, aby mohla být opět ideou naplněnou živým a upřímným smyslem pro veřejné angažmá. Právě proto je potřeba rozkrývat implicitní pravidla kulturních statků, ve kterých může být schováno riziko stereotypního myšlení s rysy poddanské pasivity a odevzdanosti. V úsilí, které jsme se zde pokusili spíše naznačit, je třeba pokračovat, abychom tato zvrhlá pravidla rozkryli a měli možnost je otevřeně odmítnout. Pak můžeme mít naději, že nevydechneme naposled při čekání u zákona, které zůstane

nenaplněno pouze kvůli strachu z toho nejmenšího vrátného. Možná se tak vyhneme zjištění, že klečíme v trávě s hlavou na špalku jako Josef K.

Seznam použité literatury:

- ALAN, Josef. (ed.). *Dialogy o občanské společnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství. 1995.
- ALEXANDER, Jeffry C., SMITH, Philip. *The Strong Program in Cultural Theory. Elements of a Structural Hermeneutics*. s. 135-150 In *Handbook of Sociological Theory*. s. 135-150. New York: Kluwer Academic/Plenum Publishers. 2002.
- ARENDTOVÁ, Hannah. *Původ totalitarismu I - III*. Praha: OIKOYMENH. 1996.
- BECK, Ulrich. *Riziková společnost: Na cestě k jiné moderně*. Praha: SLON. 2004
- BOURDIEU, Pierre. *Teorie jednání*. Praha: Karolínium. 1998
- BROKL, Lubomír. *Hledání občanské společnosti*. Praha: Národohospodářský ústav Josefa Hlávky. 2002
- BROKLOVÁ, Eva. *Pojem a funkce politické kultury s přihlédnutím k českému kontextu*. In. RANDÁK, Jan. KOURA, Petr. (eds.) *Hrdinství a zbabělost v české politické kultuře 19. a 20. století*. Praha: Dokožán. 2009
- ČERMÁK Daniel, KOSTELECKÝ Tomáš, STACHOVÁ Jana. *Region a politika*. Praha: Sociologický ústav AV ČR. 2002.
- DAHRENDORF, Ralf. *Hledání nového řádu. Přednášky o politice svobody v 21. století*. Praha: Paseka. 2007.
- EDWARDS, Bob; FOLEY, Michael W. *Civil Society and Social Capital Beyond Putnam*. *American Behavioral Scientist* 42, 1998.
- ERIKSON, Erik. *Dětství a společnost*. Praha: ARGO. 2002
- FAY, Brian. *Současná filosofie sociálních věd: Multikulturní přístup*, Praha: SLON. 2002.
- GELLNER, Arnošt. *Národy a nacionalismus*. 2. vydání. Praha: Josef Hříbal. 1993.
- GELLNER, Arnošt. *Podmínky svobody: občanská společnost a její rivalové*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury. 1997
- GIDDENS, Anthony. *Důsledky modernity*. 2. vyd. Praha: SLON. 2003.
- GOULDNER, Alvin W. *Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology*. *Social Problems* 9 (3): s. 199-213. 1962.
- HABERMAS, Jürgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia. 2000.
- HOLÝ, Ladislav. *Malý český člověk a skvělý český národ*. Praha: SLON. 2001.

- KAFKA, Franz. *Proces*. Praha: SNKL. 1965
- KOCKA, Jürgen. *Civil Society in Historical Perspective* In: Keane, John. *Civil Society: Berlin Perspectives*. New York : Berghahn Books. 2006.
- KOŘALKA, Jiří. *Češi v Habsburské říši a v Evropě 1815 - 1914*. Praha: ARGO. 1996
- KRASNODEBSKI, Zdzislaw. *Konec myšlenky pokroku*. Červený Kostelec: Pavel Mervart. 2006
- KŘEN, Jan. *Konfliktní společenství: Češi a Němci 1780 - 1918*. Praha: Academia. 1990
- LYOTARD, Jean-Francois. *O podtoodernismu*. Praha: FILOSOFIA. 1993
- MARADA, Radim. *Étos, zájmy dispozice: o sociálních zdrojích občanství*. Sociologický časopis 36, no. 4, s. 387-414. 2000.
- MILLS, Charles Wrght. *Sociologická imaginace*. Praha: SLON. 2002
- MOŽNÝ, Ivo. *Proč tak snadno...* . 2. vydání. Praha: SLON. 1999.
- MOŽNÝ, Ivo. *Česká společnost: Nejdůležitější fakta o kvalitě našeho života*. Praha: Portál. 2002.
- MÜLLER, Karel. *Češi a občanská společnost*. 2. vydání. Praha: TRITON. 2002.
- MÜLLER, Karel. *Koncept občanské společnosti: pokus o komplementární přístup. Tocquevillovské dědictví a giddensovská perspektiva*. Sociologický časopis 39 (5). s. 607-624. 2003.
- PETRUSEK, Miloslav. *Století extrémů a kýče. K vývoji a proměnám sociologie kultury a umění ve 20. století*. Sociologický časopis/Czech Sociological Review 40 (1-2). s. 11-35. 2004.
- PUTNAM, Robert D. *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. 3rd edition. New York: Simon & Schuster. 2000.
- PUTNAM, Robert D. FELDSTEIN Lewis M. *Better Together: Restoring the American Community*.
- RAKUŠANOVÁ, Petra. *Povaha občanské společnosti v České republice v kontextu střední Evropy*. Praha: Sociologický ústav AV ČR. 2007.
- RAKUŠANOVÁ, Petra. STAŠKOVÁ, Barbora. *Organizovaná občanská společnost v České republice*. Praha: Professional Publishing. 2007
- STACHOVÁ, Jana. *Občanská společnost v regionech České republiky*. Praha: Sociologický ústav AV ČR. 2005.
- ŠANDEROVÁ, Jadwiga. (ed.) *Sociální nerovnosti v kvalitativním výzkumu*. Praha: ISS FSV UK. 2007

ŠMEJKALOVÁ, Jiřina. *Cultural Studies, sociologie kultury a „my“*. Úvaha mírně metodologická. Sociologický časopis/Czech Sociological Review 40 (1-2). s. 77-94. 2004.

TOCQUEVILLE DE, Alexis. *Demokracie v Americe I., II*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny. 1993

TOLLAROVÁ, Blanka. *Je normální, že cizinec není normální*. In: J.Šanderová (ed.) *Sociální nerovnosti v kvalitativním výzkumu*. Praha: ISS FSV UK. 2007

VAJDOVÁ, Tereza. *Česká občanská společnost 2004: po patnácti letech rozvoje*. Brno: Akademické nakladatelství Cerm. 2005.

VAJDOVÁ, Zdenka. *Politická kultura – teoretický koncept a výzkum*. Sociologický časopis. 1996. Vol. 32 (No. 3: 339-351)

VAJDOVÁ, Zdenka a STACHOVÁ, Jana. *Politická kultura české populace v regionálním rozměru*. Sociologický časopis/Czech Sociological Review. 2005. Vol. 41. No. 5: 881–901

WEBER, Max. *Metodologie, sociologie, politika*. Praha: OIKUMENH. 1998

Projekt diplomové práce

autor: bc. Miroslav Grznár

konzultant: Mgr. Jan Balon, PhD.

Předběžný název práce:

Občan, aktér a kultura: pojem „občanské společnosti“ nahlížený z pozic sociálního konstruktivismu

Zaměření a forma práce:

Práce se bude na úrovni sociální teorie zabývat problematikou občanství, občanské participace nebo tzv. občanskou společností. Jejím cílem nebude a nemůže být zmapování všech možných přístupů ke konceptualizaci tohoto fenoménu na nejvyšších úrovních abstrakce – tomu neodpovídá její zamýšlený rozsah. Místo toho formuluje dílčí teoretickou perspektivu, kterou zasadí do kontextu teoretického i historického tak, aby se na vzniklém horizontu rýsovaly jasné nástroje pro budoucí empirický výzkum.

Mělo by se jednat o esej v nejlepší slova smyslu, tj. teoreticky hutný text, který si vytyčí jasné cíle a dojde k nim logicky konsistentní argumentací, aniž by si kladl za cíl obsáhnout více než je nezbytně nutné.

Stručný obsah:

V parafrázi známého Kantova výroku vyjdeme z faktu, že teorie bez vztahu k žitému světu jsou *prázdné a empirické práce* bez dobře vyjasněných pojmů jsou *slepé*. Proto jakákoli empirická práce předpokládá vytvoření konsistentního pojmového aparátu, který teprve umožňuje oddělit zrna reality o plev nahodilosti. Pro každou sociologickou konceptualizaci by zároveň mělo platit, že nejdůležitější rovina posouzení

její kvality spočívá v její schopnosti smysluplně uspořádat fakta cíleně sesbíraná prostřednictvím existující metodologie. V souladu s častým voláním po reflexivní sociologii je rovněž třeba vyjasnit, jaký je vztah mezi sociologií a vlastním tématem, což v tomto případě znamená vztah mezi rolemi teoreticky poučeného sociologa, angažovaného občana a v neposlední řadě člověka disponujícího zdravým rozumem. K tomuto účelu rozdělíme práci do tří částí.

Jako základ práci poslouží stručné shrnutí nejvlivnějších existujících teorií tzv. občanské společnosti, jež byly formulovány v rozvířených proudech humanitního myšlení a způsobů jimiž je posléze použili někteří sociologové a politologové v našem dnešním společenském kontextu.

Ukážeme, že přehnaný konceptuální důraz na tzv. „občanskou společnost“ může vést ke zmatení o povaze označovaného právě díky popularitě pojmu a mnohosti jeho definic. Z epistemologického hlediska tento pojem externalizuje „občanství“ (tj. občanské hodnoty, praxi občanství i její žitý protipól) z aktérů na „vyšší“ holistický celek a takový diskurz pak může paradoxně diskurzivně napomáhat k pasivizaci aktérů, jež jsou pojímáni jako objekt nebo jakýsi anonymní šum zanikající ve struktuře funkčně pojímaných institucí. Pojem „občanská společnost“ skrývá vícero paradigmatických variant a výběr z nich by měl být podřízen principům obecnější teoretické sociologie. Sociální teorie se přeci jen rozvíjí a dost možná může napomoci formulovat základní otázky o něco pregnantněji.

Právě v takovém duchu se v druhé části práce pokusíme formulovat takovou perspektivu, která občanskou angažovanost pojme jako především kulturní fenomén. Využijeme konstruktivistické paradigma k reinterpretaci tzv. občanské společnosti tak, že přesuneme důraz na dílčí aspekt, proces konstrukce dichotomie soukromý / veřejný, který zásadním způsobem dynamizoval původně středověký obraz světa a umožnil, aby se pojetí moderního „občana“ vůbec stalo myslitelným. Ukážeme, že tento přesun důrazu umožňuje mnohem lépe pochopit změny v pojmání světa na různých úrovních, v dílech intelektuálů stejně jako v žitém světě každodennosti. V závěru se pokusíme analyzovat situaci „občana“ a jako epifonéma budeme vnímat právě jeho kulturní zdroje, což explikovanou perspektivu obohatí o strukturální rovinu analýzy. Právě

historie a lokální a společenská situovanost jsou totiž rozměry, o které přicházíme, pokud se soustředíme na spíše funkcionalisticky vnímanou „občanskou společnost“.

Ve třetí části se vrátíme zpět k soudobým českým pracím na téma občanská společnost tak, že z nich vybereme pouze ty části textů, které nejsou v rozporu s předchozími myšlenkami a pokusíme se je obohatit o další výzkumy a interpretace z dílny autorů, kteří se zdánlivě zabývali jinými tématy, a proto byli některými českými sociálními vědci ignorováni. Ukáže se, že pokud se zajímáme o poněkud ubohý stav středoevropských demokracií a úroveň občanské participace, nemůžeme si v žádném případě dovolit opomíjet v dějinném procesu konstruované normy a stereotypy vnímání, které nám mnohem spíše poskytují obraz o „neobčanovi“ nebo „antiobčanovi“. Naším cílem zde tedy bude formulace smysluplných a kontextuálně adekvátních typů racionality, které se k ideálnímu občanovi jeví jako alternativní.

Předběžný seznam literatury:

- Alan, Josef. 1995. *Dialogy o občanské společnosti*. Praha: Sociologické nakladatelství
- Bělohradský, Václav. 1992. *Kapitalismus a občanské ctnosti*. Praha: Československý spisovatel
- Bělohradský, Václav; Musil, Jiří; Novák, Josef. 1997. *Občanská společnost*. Praha: Grada, Centrum liberálních studií
- Berger, Peter L. Luckmann, thomas. *Sociální konstrukce reality*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury
- Bourdieu, Pierre. 1999. *Teorie jednání*. Praha: Karolínium
- Edwards, Bob; Foley, Michael W. 1996. „The Paradox of Civil Society.“ *Journal of Democracy* 7
- Edwards, Bob; Foley, Michael W. 1998. „Civil Society and Social Capital Beyond Putnam.“ *American Behavioral Scientist* 42
- Giddens, Anthony. *Důsledky modernity*. 2. vyd. Praha: SLON
- Habermas, Jurgen. *Strukturální přeměna veřejnosti: Zkoumání jedné kategorie občanské společnosti*. Praha: Filosofia
- Holý, Ladislav. *Malý český člověk a skvělý český národ*. Praha: SLON, 2001

- Marada, Radim. 2000. *Étos, zájmy dispozice: o sociálních zdrojích občanství. Sociologický časopis* 36, no. 4, s. 387-414
- Marada, Radim. 1998. Can Inactive Society Be Civil?. *Sociální studia.*, 3, no. 1, s. 34-43-10.
- Možný, Ivo. 1999. *Proč tak snadno...* . 2. vydání. Praha: SLON
- Müller, Karel. 2002. *Češi a občanská společnost*. Praha: TRITON
- Putnam, Robert D. 1999. *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*.
New York: Simon & Schuster
- Rakušanová, Petra. 2007. *Povaha občanské společnosti v České republice v kontextu střední Evropy*. Praha: Sociologický ústav AV ČR
- Rotberg, Robert I. 1999. „Social Capital and Political Culture in Africa, America, Australia, and Europe.“ *Journal of Interdisciplinary History* 29
- Rose, Richard ; Mischler, Wiliam 1997. „Social Capital in Civic and Stressful Societies.“ *Studies in Comparative International Development* 32.
- Schofer, Evan, Foucarde-Gourinchas, Marion. 2001. „The Structural Context of Civic Engagement: Voluntary Associations Membership in Comparative Perspective.“ *American Sociological Review* 66
- Vajdová, Zdenka 1996. „Politická kultura – teoretický koncept a výzkum.“ *Sociologický časopis* 32: 339–351

Podpis konzultanta: