Univerzita Karlova v Praze
Filosofická fakulta
Ústav politologie
Politologie

Marek Německý

Co drží společnost pohromadě?

Pojetí societální komunity a konstitutivního symbolismu u Talcotta Parsonse, Richarda Müncha a Jeffreyho Alexandera

What holds the society together?

The concepts of societal community and constitutive symbolism by Talcott Parsons, Richard Münch and Jeffrey Alexander

Disertační práce

Vedoucí práce: doc. Jiří Šubrt

2008

Prohlašuji, že disertační práci jsem vykonal samostatně a pouze s použitím uvedené literatury a uvedených pramenů

2.4.2008 Němec Marek

Za inspiraci a cenné podněty vděčím zejména následujícím osobám:
doc. Jiří Šubrt (školitel), prof. Miloš Havelka (bývalý školitel), prof. Richard Münch (Otto Friedrich Universität Bamberg), prof. Pavel Barša, prof. Jiří Musil

a nesčetnému množství kolegů z doktorandských a jiných seminářů.

Děkuji také nadaci BAYHOST za financování stipendijního pobytu v Bambergu v akademickém roce 2004/2005 a Ministerstvu kultury ČR za stipendijní pobyt na Johann Wolfgang Goethe Universität v zimním semestru 2003

Obsah:

Obsah: 3

Úvod 7

Motivace k napsání 7
Metodologií práce je sociální teorie politiky 8
Inspirace Ernestem Gellnerem 8
Výzkumný záměr – rekonstrukce pojmu societální komunity – rozpracování jeho nových dimenzí 9
Obrana Parsonse proti dezinterpretacím jeho díla 10

I. Prelogomena – vymezení klíčových pojmů 13

Konceptualizace sociální a systémové integrace, 13
Rozlišení mezi sociální a systémovou integrací 13
Pojetí Davida Lockwooda 14
Pojetí Jürgena Habermase 15
Pojetí Anthonyho Giddense 16
Mouzelisovo pojetí 17

Pojem sociálního řádu 17
Pozitivistické koncepce řádu 18
Idealistické koncepce řádu 20
Voluntaristické koncepce řádu 21

Münchova koncepce sociální integrace 22
Integrace aktérů 22
Integrace jednání 23
Negativní integrace: 23
Pozitivní integrace: 23
Sociální integrace a sociální řád 24
Sociální integrace za hranicemi národního státu 25
Negativní efekty sociální integrace 25
Systémová integrace moderní společnosti 26

II. Dějiny konceptualizací integrace společnosti 31

Prehistorie problému: reflexe novověké společnosti v díle skotských osvícenců 31

Herbert Spencer 32
Liberálně utilitaristické kořeny Spencerova myšlení 32
Spencerův evolucionismus 33
Spencerova teorie systémové diferenciace 35
Spencerova teorie institucí 37
Poznámka: 39

Emile Durkheim 40

Analytické hodnocení – význam Emila Durkheima pro rekonstrukci konceptu societální komunity 45

Poznámka k roli Maxe Webera v rámci promýšlení koncepcí společenské diferenciace 47

III. Předpoklady pojmu societální komunity v Parsonsově teorii 49

Teorie systémů jednání 50

Kulturní systém, jeho vztah k nejvyšší realitě a kybernetická hierarchie řízení 52
Sociální systém a jeho vnitřní diferenciace 52

Pojem společnosti 54

Societální komunita a její struktura 55

III. Historicko-genealogický pohled na pojem societální komunity 56

Societální komunita a konstitutivní symbolismus u premoderních společností 56
Societální komunita u společností přechodného typu 61
Generalizace konstitutivního symbolismu do podoby kosmologicko-náboženského systému a societální komunita u společností archaického typu 61
Sociokulturní diferenciace, societální komunita a konstitutivní symbolismus u historických impérií přechodného typu 67
Konfuciánský konstitutivní symbolismus a imperiální organizace Číny 69
Hinduistický konstitutivní symbolismus Indie a nedostatečná politická a societální integrace indické společnosti 70
Politicko-náboženský konstitutivní symbolismus islámské Ummy 72
Konstitutivní symbolismus imperiálního občanství v Římě 73
Societální komunita a konstitutivní symbolismus v matečních společnostech starého Izraele a starověkého Řecka 75
Středověká mezifáze vývoje societální komunity 78

Strukturální změna societální komunity v moderních západních společnostech: obecné shrnutí argumentace 80
Vznik anglické národní societální komunity jako proces společenské inkluze 83
Demokratická revoluce 85

Americká societální komunita - Parsonsova stať „Full Citizenship for the Negro American?“ 86
Národ jako societální komunita 88
Societální komunita a občanství 89

IV. Systémově-teoretický pohled na koncept societální komunity 91

Obecné rysy teorie symbolicky generalizovaných médií, její vznik a další vývoj 91
Koncepce double interchanges 91
Kořeny teorie symbolicky generalizovaných médií v Parsonsových úvahách o politice 93
Vliv konceptu jazyka na teorii symbolicky generalizovaných médií 93
Peníze jako symbolicky generalizované médium 94

Moc jako symbolicky generalizované médium 95
Obecná charakteristika moci 95
Moc jako cirkulující médium 96
Postavení moci v rámci konceptu symbolicky generalizovaných médií 97
Moc jako generalizované médium donucení – koncept autority 98

Vliv jakožto symbolicky generalizované médium, zajišťující integraci societální komunity 100
Vliv jako institucionalizace postojů důvěry 101
Čím je vliv krytý? 101
Vliv a solidarita v rámci komunity 103

Druhy vlivu 104
Politický vliv – svobodné asociace 104
Fiduciární vliv 105
Vliv založený na apelu na loajality 105
Vliv týkající se interpretace norem 106
Inflace a deflace vlivu 106

Hodnotový závazek - médium fiduciárního subsystému 108
Definice hodnotového závazku 108
Vlastnosti hodnotového závazku jako symbolicky generalizovaného média 109

Paradigma vzájemné směny mezi subsystémy 112
Symbolicky generalizovaná média a societální komunita 112
Symbolicky generalizovaná média a jejich přínos pro teorii societální komunity 115

V. Societální komunita a společenský konflikt 117
Coserova teorie sociálního konfliktu 118
Intermezzo: Základní funkce společenského konfliktu podle Lewise Cosera 118

Analytické hodnocení: Societální komunita a funkce sociálního konfliktu 122
Inspirace Coserem 122
Implikace pro definici societální komunity – vztah normativního řádu a konfliktu 124

Rokkanova teorie štěpení moderní societální komunity 125
Integrativní role politických stran 125
Odvození teorie sociokulturních štěpení z Parsonsovy teorie 126
Teorie sociokulturních štěpení 129
Přínos Rokkanovy teorie pro obohacení pojmu societální komunity 131

Societální komunita jakožto politická komunita 132
Dva aspekty pojmu politické komunity 133
Štěpení jako zdroj stresu pro politickou komunitu 134

Societální komunita ve světle dialektiky solidarity a schizmatu 135
Komplementarita durkheimovského a marxistického přístupu 135
Pojem sociální klasifikace jako inspirace pro rekonstrukci pojmu societální komunity 136
Konflikt a jeho dopad na statusové systémy 138
Multidimenzionální pohled na problematiku solidarity a schizmatu 139
Lockwoodova teorie rituálů a hyperrituálů 141
Procesy deklasifikace a reklasifikace v rámci statusového systému 142
Teorie statusové inkongruence 144
Durkheim a Gramsciho teorie hegemonie 145
Parsons, Lockwood a propojení konsensuální a konfliktualistické teorie 147
Case study normativního konfliktu ve společnosti – Americké kulturní války 148
Mechanismy vzniku a udržování a rozštěpené kulturní hegemonie v USA 150

VI. Reformulace konceptu jednání v díle neofunkcionalistů 153

Recepce Parsonsovy teorie jednání v díle Richarda Müncha 153
Voluntaristická teorie jednání 154
Kantovské jádro Parsonsovy teorie – pojem interpenetrace 154
Motiv interpenetrace v díle klasiků 156
Münchova rekonstrukce rozvoje motivu interpenetrace v Parsonsově díle 158

Analýza modernity 159

Reformulace konceptu jednání v díle Jeffrey Alexandera 163
Alexanderova teorie jednání a řádu 166

VII. Rekonstrukce moderní societální komunity 170

Inspirace Richardem Münchem 170
Co drží společnost pohromadě? 170

Právní dimenze societální komunity 177
Argument o interpenetraci právního subsystému politického systému a I kvadrantu societální komunity zahrnujícího dimenzi sociální inkluze 180

Právo jako mechanismus zajišťující jak sociální tak systémovou integraci moderní společnosti 183
Platnost daného řešení za metodologického předpokladu odlišné definice pojmů sociální a systémové integrace 186

Inspirace Johnem Rawlsem: Společně sdílená politická kultura jako zdroj integrace společnosti 189
Rawlsova koncepce překrývajícího se konsensu – normativně filosofická reflexe pojmu societální komunity? 189
Předpoklady Rawlsova politického liberalismu 190
Teorie překrývajícího se konsensu 193

Inspirace dílem Jeffreyho Alexandera 196
Alexanderovo řešení vztahu kultury a sociálního systému 196
Tři modely vztahu mezi sociálním konfliktem a kulturním konsensem 197
Kulturní specifikace 197
Kulturní pilířování 198
Kulturní refrakce 198

Teorie kulturního traumatu – case study holocaustu 199
Role traumatu jako konstitutivního symbolismu? 200
Sociální konstrukce traumatu – případ holocaustu 202

Alexanderovo myšlení o občanské společnosti – nová teorie societální komunity? 203
Obecné rysy Alexanderova pojetí občanské společnosti – implikace pro teorii societální komunity 204
Binární kódování – nová teorie konstitutivního symbolismu? 205
Societální komunita a diskursy svobody a represe 208
Societální komunita a dialektika posvátného a profánního 210

Závěrečné shrnutí 213

Použitá Literatura 224

Abstract: 245

Abstrakt v českém jazyce 246

Rejstřík: 248

Úvod

Motivace k napsání

Tato práce volně navazuje na moji diplomovou práci [Německý 2001], která byla věnována problematice občanské společnosti v současné politické filosofii. Vycházela tak z mého profesionálního tréninku v oblasti politické filosofie. Čím déle jsem se však zabýval pojmem občanské společnosti, tím více jsem si začal uvědomovat neudržitelnost pouhého normativního přístupu k tomuto pojmu. Stále více mne začaly zajímat otázky po vztahu společnosti a státu, po povaze politična a sociálna vůbec. Politická filosofie nebyla schopna na tyto moje palčivé otázky dát odpověď.

Důležitou roli zde sehrála kniha *Civil Society and Political Theory* od Jean Cohen a Andrew Arata [1992], která mne poprvé upozornila na systémové teorie a teorie sociální diferenciace ve vztahu ke konceptu občanské společnosti. Když jsem se proto rozhodoval o tématu své disertační práce, rozhodl jsem se podívat na problém občanské společnosti z perspektivy sociální teorie. Domnívám se totiž, že sociální teorie, jakožto nenormativní způsob myšlení, má mnohem vyšší stupeň kognitivní objektivity než politická filosofie. Politická filosofie zkoumá abstraktní logiku normativní argumentace, nemůže nás však přinutit přijmout určitá normativní kritéria a ne jiná.

Kořeny našich normativních rozhodnutí spočívají v našich existenciálních zkušenostech, které jsou komunikačně sdíleny v přirozeném světě. Společnost institucionalizuje takto sdílená přesvědčení do podoby morálky, jakožto symbolicky generalizovaného komunikačního kódu úcty a neúcty. Diskuse v politické filosofii mají tedy podobu jakéhosi metajazyka, který pomáhá logicky tříbit argumenty, ale samy nemohou být zdrojem morální závaznosti. Skutečné morální debaty probíhají v přirozeném světě. Sociální teorie svou rezignací na pokus najít logiku normativního myšlení získává mnohem vyšší stupeň kognitivní objektivity, založené na poznání ideálně typických struktur sociální reality.

Metodologií práce je sociální teorie politiky

V poslední době se zejména v německém sociálněvědním myšlení objevuje tendence k takzvané sociální teorii politiky, jak je například vyjádřena v knize Karla von Beyme *Theorie der Politik als Gesellschaftstheorie.* Tato tendence byla inspirována velkým teoretickým „revival", který nastal po vydání Habermasovy *Teorie komunikativního jednání.* Na ni reagovali Jeffrey Alexander a Richard Münch svou neofunkcionalistickou koncepcí představující znovuoživení parsonianismu[1]. Oproti klasické empirické politologické teorii se teorie politiky, jakožto sociální teorie zabývá politickými procesy v jejich komplexitě a ne pouze jedním subsystémem společnosti, kterým je politický subsystém. Proto jsem dospěl k závěru, že právě tento teoretický přístup představuje vhodné paradigma pro výzkum problematiky (občanské) společnosti.

Inspirace Ernestem Gellnerem

Snad ještě důležitější roli sehrála kniha Ernesta Gellnera [1997] *Podmínky svobody*, kde proti sobě staví moderní západní občanskou společnost a ideokratickou Ummu Islámu, jakožto model společnosti držený pohromadě stejnou vírou. Gellner hovoří o tom, že moderní občanská společnost je charakterizována takzvanou koncepcí modulárního člověka, který nemá svou předem danou identitu a dále klíčovou rolí zájmů ve své konstituci. Při četbě Gellnera se mi vynořila otázka, co vlastně drží takovouto moderní společnost pohromadě, není li to stejná víra a stejné rituály, jako je tomu v případě islámské Ummy? Nejprve jsem se pokoušel hledat odpověď u Gellnera, ale tam jsem ji v uspokojivé míře nenašel. Pak se mi však dostala do rukou kniha Talcotta Parsonse *Společnosti: vývojové a srovnávací hodnocení*, která mi otevřela nové obzory.

[1] Cennou komparaci díla Talcotta Parsonse, Jeffreyho Alexandera a Richarda Müncha podává například Jens Jetzkowitz [1996].

Výzkumný záměr – rekonstrukce pojmu societální komunity – rozpracování jeho nových dimenzí

Objevil jsem klíčový Parsonsův pojem societální komunity[2], který představuje teoretický model umožňující myslet kohezi moderní společnosti. Výhodou tohoto pojmu je, že v sobě kombinuje jak **historicko-genealogický** tak i **systémově-teoretický** přístup. Na jedné straně Parsons popisuje evoluci společností a v jejich rámci i diferenciaci societální komunity, která u moderních společností nabývá podoby, která v sobě zahrnuje jak národ, tak i občanskou společnost. Na druhé straně lze tuto diferenciaci pochopit i systémově-teoretický na základě Parsonsova schématu AGIL v rámci paradigmatu takzvaného analytického realismu. Genialita Parsonse spočívá právě v propojení obou dvou těchto přístupů. Pojem societální komunity představuje analyticky přesnější a obecnější pojem než je politicky zprofanovaný pojem občanské společnosti, který často označuje protikladné skutečnosti. Rozhodl jsem se proto definovat svůj výzkumný zájem, **jakožto výzkum problematiky societální komunity** a nikoli jako výzkum problematiky občanské společnosti.

Societální komunita bývá také například Jeffreym Alexanderem nebo Richardem Münchem chápána jako **solidární komunita**, jako pokus představit si společnost jako pospolitost vzájemně se uznávajících a k sobě solidárních členů. Tato pospolitost však existuje v případě moderní společnosti pouze na abstraktní rovině. S procesy diferenciace probíhá generalizace kulturních vzorců a společně sdílených hodnot, které drží societální komunitu pohromadě. Zatímco v případě primitivních a archaických společností je societální komunita držena pohromadě náboženským konstitutivním symbolismem, tedy společně sdílenými vírami a rituály, s rozvojem moderní společnosti dochází ke generalizaci a vyšší abstrakci těchto hodnotových a kulturních vzorců.

[2] Přínos své práce vidím ve skutečnosti, že se mi podařilo podat podstatně plastičtější a více dimenzionální pohled na societální komunitu než přední německá sociolożka Uta Gerhardt [2001] ve svém článku.

Obrana Parsonse proti dezinterpretacím jeho díla

Parsonsovi se často podsouvá představa, že se pokusil vysvětlit kohezi moderní společnosti na základě společně sdílených hodnot, a tím se prý dopustil neodpustitelné naivity, někteří mu dokonce podsouvají konzervativní, neřku-li reakční úmysly.[3] Tato představa společnosti držené pohromadě společně sdílenými hodnotami je kritizována zejména teoretiky konfliktu a teoretiky racionální volby.[4] Takto pochopená kritika je však neoprávněná. Parsonsova teorie je mnohem sofistikovanější. Je pravda, že Parsons je teoretikem, který mluví o klíčové roli hodnot. Parsons však odlišuje obecnou otázku po povaze sociálního řádu od otázky sociální koheze moderní společnosti. Otázka po povaze sociálního řádu se rovná otázce, co zajišťuje stabilitu očekávání, která mají vůči sobě sociální aktéři.

Ve své práci *The Structure of Social Action* Parsons [1937] rozlišil pozitivistickou a idealistickou koncepci řádu. Pozitivistická koncepce chápe řád, jakožto výsledek vzájemného strategického jednání jednotlivých aktérů [Münch 2004:45]. Idealistická teorie chápe naopak řád jako výsledek racionálního souhlasu ohledně ideálních principů jednání. Parsons se pokusil vytvořit syntézu, takzvanou voluntaristickou teorii jednání, která tvrdí, že jednání nemůže být pochopeno ani jako výsledek strategického jednání jednotlivých aktérů, ani jako

---

[3] Například Alvin Gouldner [1970:412-446] chápe Parsonse jako konzervativního myslitele idealistického ražení a považuje ho za dědice „metafyzické" tradice jdoucí zpět až k Platonovi.: *„Tvrdím spíše, že jak platonská, tak funkcionalistická teorie měly své kořeny v infrastruktuře, v řadě specifických předpokladů a sentimentů, které vykazují signifikantní konzistenci, a že jak platonská filosofie, tak funkcionalistická sociologie musí být z části vykládány jako výraz této společné infrastruktury, která byla kulturně přenášena a sociálně reprodukována po nějakých dva tisíce let."* [Gouldner 1970:413]
„Jak platonismus tak sociologický funkcionalismus se zaměřují na sociální mechanismy, pomocí kterých jsou lidé formováni a vytvářeni, pomocí kterých jsou na ně aplikovány normy, a pomocí kterých jsou nuceni k tomu, aby chtěli to, co po nich vyžaduje partikulární sociální systém. Funkcionalismus tím, že je neškodně nálepkuje jako mechanismy sociální kontroly nebo formy výchovy či socializace, na tyto mechanismy nepohlíží jen jako na [funkcionální*] potřeby [*systému*], ale jako na dobra, ačkoli tyto mechanismy by mohly být neméně přesně nazvány mechanismy dominance. "* [Gouldner 1970:421]

[4] Hartmund Esser [1999:140] píše: *„Peníze, trhy a křížení zájmů učinily hodnoty jako mechanismus integrace v moderních společnostech téměř zbytečné."*

bezprostředně vyplývající z ideálních norem jednání, nýbrž představuje syntézu obou dvou těchto aspektů.

Hodnoty hrají klíčovou roli při vysvětlení stability očekávání aktérů a představují ideální normativní způsob koordinace svobodných aktérů. Z toho, že hodnoty hrají klíčovou roli v koncepci sociálního řádu a sociálního jednání nelze vyvodit zjednodušenou představu, že společnost je držena pohromadě pouze společně sdílenými hodnotami. Parsons ví, že integrace moderní společnosti je mnohem komplexnější a složitější proces. Přesto je však konsensuálním teoretikem, a ne teoretikem konfliktu, a proto se snaží hledat konsensuální základ toho, co drží moderní společnost pohromadě.

Hovoří o procesech **zobecňování hodnot** a jejich **abstrakce na vyšší úroveň**. Klíčovou roli zde hrají dva pojmy, jednak zmíněný pojem societální komunity a jednak pojem symbolicky generalizovaných médií komunikace, prostřednictvím kterých se Parsons pokouší popsat procesy směny, které probíhají na makroúrovni v moderní společnosti. **Symbolicky generalizovaná média představují odpověď na Durkheimovu otázku, co drží moderní organickou společnost pohromadě, když to nejsou společně sdílená víra a rituály?** Odmítá-li Parsons naivní partikularismus společností s „mechanickou" solidaritou, odmítají jeho následovníci i universalistický optimismus Habermase [1984] a jeho naivní víru v sociálně integrativní moc jazyka projevující se přeceňováním role diskursu při integraci moderní společnosti [Münch 1998: 144]. Parsonsovy teorie societální komunity a symbolicky generalizovaných médií nám umožňují podat mnohem plastičtější a více dimenzionální pohled na klíčovou otázku této práce: Co drží společnost pohromadě?

Schéma základních otázek této práce:

ROVINA OBECNOSTI	
nejvyšší metateorie	**hobbesovská otázka po povaze sociálního řádu vůbec**
střední	**otázka: „Co drží společnost pohromadě?“ – koncept societální komunity**
nejnižší	**case study ukazující konkrétní mechanismy integrace**

I. Prelogomena – vymezení klíčových pojmů

Konceptualizace sociální a systémové integrace,

Pojem integrace má fundamentální význam pro moderní sociologickou teorii. Ve funkcionalistické teorii *„popisuje způsob vztahu jednotek systému, díky kterému, na jedné straně jednají kolektivně tak, aby nedošlo ke kolapsu systému a aby bylo umožněno udržovat jeho stabilitu, a na druhé straně kooperují s cílem podpořit jeho sjednocené fungování.“* [Oxford 1994: 319] Nevýhodou této definice ale je, že je příliš široká a nedostatečně rozlišuje mezi sociální a systémovou integrací.

Rozlišení mezi sociální a systémovou integrací

Byl to právě David Lockwood [1964, 1992: 399-412], kdo první rozlišil pojmy sociální a systémové integrace: *„Zatímco problém sociální integrace zaměřuje pozornost na problémy řádných nebo konfliktních vztahů mezi aktéry, problém systémové integrace se zaměřuje na řádné nebo konfliktní vztahy mezi částmi sociálního systému.“* [citováno dle: Lockwood 1992: 400] Rozlišení mezi těmito dvěma aspekty bylo podle Lockwooda implikováno již normativním funkcionalismem. Části společnosti zde představují institucionalizované vzorce. Konflikt zde má potom podobu konfliktu rolí pramenícího z nekompatibilních institucionálních vzorců. Takto se systémový konflikt přenáší do sociálního konfliktu nositelů těchto rolí. Například může vzniknout konflikt mezi rolí rodiny jako ekonomické jednotky, která může být ve funkcionálním konfliktu s její rolí výchovy dětí, prostoru intimity a podobně, a to se může přenášet do reálných

sociálních vztahů, kde to může vyvolávat napětí.[5] Stejně tak mohou vzniknout konflikty mezi očekáváními lidí o roli například senátora jako obhájce místních zájmů a rolí, kterou mu předepisuje ústava, to je hájit zájmy všech občanů a jednat v souladu se svým svědomím. Ještě intenzivnější může být například konflikt mezi rolí premiéra jako ústavního činitele, který má prosazovat zájmy celé země a rolí člena strany a očekáváními spojenými s touto rolí ze strany členské základny. Jak koneckonců ukazuje politický neúspěch Vladimíra Špidly.

Lockwood se však domnívá, že tento typ sociálního konfliktu, kdy je sociální konflikt výsledkem systémové nekompatibility mezi rolovými institucionálními vzorci, není jediným typem sociálního konfliktu. Existují například konflikty o zdroje a ty jsou zapříčiněny poněkud jinými mechanismy. Proto kritici normativního funkcionalismu kritizovali způsob, jakým funkcionalismus pojednává o problému sociální integrace, kterou de facto odvozuje od integrace systémové [Lockwood 1992: 400]. Problémem normativního funkcionalismu je příliš silné pojetí institucí. Již Merton kritizoval skutečnost, že pohlížíme na instituce, jako by měly podporu všech členů a vrstev ve společnosti [parafrázováno dle Lockwood 1992: 401, původně Merton 1957: 122]. Právě skutečnost, že tomu tak není, odkazuje k problematice propojení problematiky sociální a systémové integrace s pojmem konfliktu.

Problematikou rozlišení sociální a systémové integrace se zabýval Nikos Mouzelis [Vol 31: 111-119], který vypracoval typologii jednotlivých klasifikací mezi sociální a systémovou integrací. Mouzelis rozlišuje mezi pojetím Davida Lockwooda, Jürgena Habermase a Anthonyho Giddense.

Pojetí Davida Lockwooda

Mouzelis zde parafrázuje Lockwoodovu definici rozdílu mezi sociální a systémovou integrací: *„Sociální integrace odkazuje k řádným nebo konfliktním vztahům mezi aktéry, zatímco systémová integrace se zaměřuje na kompatibilní nebo nekompatibilní/kontradiktorní vztahy mezi částmi sociálního systému."* [Mouzelis Vol 31:111] Pojem sociální integrace tedy slouží ke studiu

[5] Příklad je můj vlastní nikoli Lockwoodův

problematiky řádu z hlediska sociální kooperace nebo konfliktu a pojem systémové integrace nám popisuje problematiku řádu z hlediska částí společnosti. Problematiku integrace, popřípadě dezintegrace, tedy můžeme studovat i z marxistické perspektivy, můžeme například řešit problematiku vztahů mezi základnou a nadstavbou. Rozdíl mezi systémovou a sociální integrací koreluje s rozdílem mezi normativním[6] a faktickým řádem, mezi „*stavem de jure, kde hodnoty/normy regulují sociální jednání, tím, že definují práva a povinnosti každé sociální role – a tím vedou k vytvoření stabilní statusové hierarchie, a situací de facto, kdy je sociální jednání primárně formováno nenormativním a utilitárním způsobem, to je skrze diferencovanou kontrolu a distribuci zdrojů v rámci a vně ekonomické sféry*". [Mouzelis Vol 31:112] Lockwood podle Mouzelise kritizuje normativně funkcionalistickou představu ekvilibria, protože systémové kontradikce nevedou automaticky k sociální změně: „*musíme se zaměřit na to, jak aktéři zacházejí s kontradikcemi, do jaké míry jsou si vědomi nekompatibilit mezi institucemi, co činí za účelem udržení nebo změny kontradiktorního státu quo.*" [Mouzelis Vol 31:113]

Pojetí Jürgena Habermase

Jürgen Habermas [1984:199-300] přikládá rozlišení mezi systémovou a sociální integrací poněkud jiný akcent. Zatímco systémová integrace představuje „*koordinaci založenou na systémových řídících mediích peněz a moci, které více méně automaticky regulují jednání,*" v případě sociální integrace „*je koordinace jednání založena na normativně zaručeném a komunikativně dosaženém konsensu.*" [Mouzelis Vol 31: 114] Sociální integrace představuje fenomén odehrávající se v rámci životního světa [Lebensweltu] [Habermas 1984:113-198], který funkcionálně odpovídá subsystémům integrace a latence v rámci Parsonsova schématu AGIL. Základnou pro koordinaci jednání je pro Habermase

[6] Systémová perspektiva nahlíží „*institucionální komplexy jako virtuální řád pravidel- norem*" [Mouzelis Vol 31: 114] „*... sociální integrace odkazuje k syntagmatické rovině [konkrétní interakce v prostoru a čase] a systémová integrace odkazuje k paradigmatické rovině [logické kompatibility/nekompatibility mezi pravidly mimo čas a prostor].*" [Mouzelis Vol 31: 114]

komunikativní racionalita [Mouzelis Vol 31: 115]. U Habermase je fenomén systémové integrace spojen s Parsonsovými subsystémy společnosti A[7] [ekonomie] a G[8] [politiky] a s jejich systémovými medii [penězi a mocí] [Mouzelis Vol 31: 115]. Tím se Habermas odchýlil od Lockwooda, který kritéria sociální a systémové integrace aplikuje na všechny institucionální sféry[9] [Mouzelis Vol 31: 115]. U Lockwooda tomu není tak, že sféra politiky a ekonomie je výlučně sférou systémové integrace a sféra „životního světa", to je v Parsonsově jazyce sféra societální komunity a sféra sociokulturního [fiduciárního] subsystému společnosti, sférou integrace sociální. U Habermase vzniká falešný dojem, že zde nejsou politické a ekonomické životní světy. Habermas zaměnil Lockwoodovu metodologickou distinkci mezi systémovou a sociální integrací za distinkci substantivní. Habermasovo a Lockwoodovo rozlišení mezi sociální a systémovou integrací si můžeme znázornit následující tabulkou:

Lockwoodův metodologický perspektivismus:

Perspektiva	**agency**	**systémová perspektiva**
klíčová distinkce	kooperace/konflikt	**kompatibilita/nekompatibilita**

Habermasova substantivní perspektiva:

perspektiva	**agency**	**systémová perspektiva**
princip	životní svět	**řídící média politiky a ekonomiky**

Pojetí Anthonyho Giddense

U Giddense odpovídá rozlišení mezi sociální a systémovou integrací rozlišení mikro/makro. Podle Giddense „*sociální integrace zahrnuje mechanismy,*

[7] adaptace
[8] dosahování cílů
[9] „*Lockwood může pohlížet na všechny tyto sociální celky [a jejich problémy řád/ ne-řád] jak z perspektivy integrace sociální tak i systémové integrace. , to je jak z hlediska agency [mechanismy konfliktu a kooperace], tak z hlediska systémově funkcionalistického chápání [kompatibilita či nekompatibilita mezi institucionálními částmi nebo pod-částmi]*" [Mouzelis Vol 31: 115]

které vyvolávají reciprocitu aktérů, prováděné za okolností jejich vzájemné přítomnosti [copresence], chápané jako kontinuity a disjunkce kontaktů,"zatímco „systémová integrace odkazuje k reciprocitě mezi aktéry nebo kolektivitami v rámci takových časových a prostorových podmínek, které přesahují situaci vzájemné přítomnosti [across extended time space, outside conditions of copresence]." [Mouzelis Vol 31: 116]. Můžeme si to znázornit schématem:

mikro	**makro**
sociální integrace	**systémová integrace**

Mouzelisovo pojetí

Nikos Mouzelis dochází k závěru, že Lockwoodova distinkce může být modifikována tak, že odlišíme institucionální analýzu [systémová integrace] a analýzu z hlediska strategické perspektivy [sociální integrace]. Celé to může být znázorněno následujícím schématem:

Hledisko strategického vedení	**Institucionální analýza**
Lockwoodův pojem sociální integrace	**Lockwoodův pojem systémové integrace**

Navzdory této drobné modifikaci Mouzelis přijímá Lockwoodovo pojetí této distinkce, které považuje za analyticky nejpřínosnější.

Pojem sociálního řádu

Pojmům integrace a dezintegrace odpovídají v durkheimovském slovníku pojmy řád a anomie. „*Z tohoto hlediska je jednání individuí integrované, pokud se může každý spoléhat na normativní regulaci, která determinuje prostor jejich jednání tak, že je zabráněno negativním interferencím.*" [Social 2001: 7593] Sociální řád v tomto pojetí představuje **normativní řád**. Odkud se však normy

berou? A jaký je vztah mocenského konfliktu, norem a hodnot? Původ norem nemůže být vysvětlen pouhou utilitární kalkulací. Například John Elster uznává neekonomické, iracionální zdroje normami regulovaného jednání. [Social 2001: 7592]

Tato otázka po sociálním řádu byla centrální otázkou sociologie 19. a 20. století. Problém sociálního řádu vychází z položení následující otázky: *„Jak je možné, že lidé mohou předvídat jednání druhých lidí tak, že se ve svém vlastním jednání mohou spolehnout na potvrzení svých očekávání skrze jednání a očekávání ostatních aktérů.*"[Münch 2004: 43] Podle Müncha [Münch 2004: 44], který vychází z Parsonse [1937, kapitola 2. a 3.], existují dva základní přístupy k vysvětlení sociálního řádu, to je **pozitivistický** a **idealistický** přístup.

Pozitivistické koncepce řádu

Podle pozitivismu je jednání A nějakého individua výsledkem cílu, o který je usilováno Z, za použití určitých prostředků M a za určitých podmínek B [Münch 2004: 44]. Existují dva typy pozitivistického vysvětlení jednání. Za prvé je to vysvětlení pomocí racionálního přizpůsobení se situaci a za druhé je to vysvětlení pomocí přirozeného výběru [Münch 2004: 44]. Racionální přizpůsobení se situaci spočívá v tom, že aktéři využívají svého vědomí o souvislostech mezi podmínkami, prostředky a cíli [Münch 2004: 43]. U přirozeného výběru aktéři nemají přiměřené vědění o souvislostech mezi podmínkami, prostředky a cíli. Uspěje potom takové jednání, které se nahodile přizpůsobí okolnostem.

Pozitivistické vysvětlování jednání ústí potom do pozitivistické **koncepce sociálního řádu**. Pozitivismus chápe řád jako fakticky existující řád. Řád je podle něj výslednou konstelací vzniklou ze vzájemného strategického jednání aktérů. Přičemž jednání druhých představuje podmínky, kterým se ostatní přizpůsobují stejně jako podmínkám fyzického světa [Münch 2004: 45]. Pozitivisté dělí faktický řád na a] nahodilý a b] daný donucením.

Nahodilý řád je výrazem nahodilé konstelace a mění se situaci od situace [Münch 2004: 45]. Naproti tomu řád daný donucením je výsledkem existence

mocenské autority, která vynutí pevná pravidla platná pro všechny aktéry a vynucuje je sankcemi [Münch 2004: 45]. Pozitivismus má problém vyřešit takzvaný hobbesovský problém řádu [Münch 2004: 46-48]. Podle Hobbese mezi lidmi vždycky vzniká konflikt, když mají aktéři možnost volit mezi cíli a prostředky; cíle jsou konfliktní neboť realizace jednoho cíle aktéra A vylučuje realizaci druhého cíle aktéra B. Aktérům se otevírá možnost použití prostředků násilí a klamu, ale zároveň se obávají, že ostatní je použijí vůči nim. V této situaci neexistuje žádný řád, který by byl založen na předvídatelnosti. Přechod od přirozeného stavu ke stavu civilizace je proto spojen se společenskou smlouvou, v jejímž průběhu je předána vlastní moc nadřízené instanci, která se zaváže vytvořit závazná pravidla jednání a sankcionovat jejich porušení. Tak vzniká smluvní monopol na výkon moci. Hobbes argumentuje, že předání moci centrální instanci se děje z čirého zájmu na sebeuchování [conservatio sui]. Vzniká proto paradox: člověk je u Hobbese svobodný a přesto řád může vzniknout jenom donucením! Pozitivisté mají problém propojit pojmy svobody a donucení. Odtud vzniká takzvané utilitaristické dilema. Utilitarismus je přístup, který se pokouší vysvětlit řád jako výsledek spontánních ekonomických kalkulací svobodných individuí. Jedná se ovšem o nahodilý řád, neboť utilitarismus jako svého druhu pozitivismus, považuje individuální cíle za nahodilé a vzniká tak problém, jak z nahodilých individuálních cílů může povstat sociální řád. Utilitaristický řád je výsledkem nahodilé konstelace zájmů a utilitaristé mají problém vysvětlit stabilitu řádu. Podle Parsonse [1982: 76-92] nejsou cíle jako faktory jednání nahodilé, ale jsou vázány na takzvané konečné hodnoty. Cílem se nerozumí jenom konkrétní cíl, ale cíl představuje obecný faktor jednání [Parsons 1982: 79]. Naproti tomu utilitaristé se domnívají, že cíle tvoří nahodilou pluralitu [Parsons 1982: 86]. Utilitarismus má proto silnou tendenci upadnout do nějaké formy pozitivistického determinismu [Parsons 1982: 87]. Parsons se naproti tomu domnívá, že existují systémy konečných cílů neboli konečných hodnot a hrají rozhodující roli v sociálním životě. Otázkou pouze je, zda je takový systém konečných cílů jeden, nebo je jich více [Parsons 1982: 88-89].

Idealistické koncepce řádu

Jsou to právě idealistické přístupy, které vysvětlují koordinaci jednání na základě hodnot. Aktéři a jejich jednání A za podmínek B je vysvětlováno pomocí ideálů I [Münch 2004: 48]. Například jednání lidí, kteří se navzájem milují, může být vysvětleno podle ideálního obrazu lásky ztělesňovaného pojmem lásky. [Münch 2004: 48; Luhmann 2002].[10] Existují dvě verze idealistického vysvětlování: a] subsumpce jednání pod obecnou ideu a b] konformita jednání vůči konkrétním normám přirozeného světa [Lebenswelt] [Münch 2004: 48].

Jednání může uskutečňovat obecně platné ideje [Münch 2004: 48]. Například při přijímání nových adeptů na univerzitu musíme zohledňovat morální princip rovnosti šancí. Jednání je tak výsledkem působení obecné ideje. V případě konformity vůči normám přirozeného světa jde o to, že jedinec je zakotven v komunitě a řídí se jejími zvyklostmi a danými tradicemi i když jsou třeba iracionální. Příkladem je matka, která každé ráno v sedm hodin připravuje pro svou rodinu snídani a tak jedná podle zvyklostí rodiny, ačkoli to obecné morální ideje po ní nevyžadují [Münch 2004: 49].

Těmto dvěma typům vysvětlení jednání odpovídají dva typy idealistického řádu. Oba dva typy jsou formou normativního řádu. Normativní idealistický řád může být a] ideální a b] konformistický. Ideální řád je založen na racionálně ospravedlnitelných idejích, které mohou být považovány za univerzálně platné, to znamená, že by s nimi měla principiálně souhlasit každá rozumná bytost [Münch 2004: 49]. Toto pojetí řádu má svůj zdroj v tradici německého idealismu, která *„vidí vytváření norem jako proces konstrukce významu"*. [Social 2001: 7593] Patří sem Kantova a Hegelova filosofie a ze současného myšlení Habermasova diskursivní etika, *„která chápe vytváření norem jako proceduru racionální argumentace."* [Social 2001: 7593] Konformistický řád je odrazem řádu dané komunity, který je do jisté míry sdílen jejími členy. Ti jednají na základě tradice dané komunity a na základě konsensu uvnitř ní [Münch 2004: 49]. Tyto normy

[10] Viz například Luhmannova kniha Láska jako vášeň, která tvrdí, že láska není cit, ale kulturní kód. Je to semantický obsah pojmu láska, který určuje jednání milujících a nikoli pouze pudy, city a jiné pozitivisticky vysvětlitelné faktory.

vznikají habitualizací a sedimentací, jak to popisuje fenomenologická sociologie [Social 2001: 7593].

Ideální řád je spojen s takzvaným kantovským problémem řádu [Münch 2004: 50]. Jedná se zde o problém, jak mohou aktéři překročit hranice prosazování svých egoistických cílů a dosáhnout stupně, kdy jsou vedeni pouze obecně platnými zásadami [Münch 2004: 50]. Kant zakládá svoje řešení problému řádu na tom, že lidé mají obecně souhlasit s univerzálními morálními zákony, které jsou založeny na principu kategorického imperativu [Münch 2004: 50]. Jestliže chce ale idealismus vysvětlit konkrétní řád pomocí norem, musí se spoléhat na konformitu aktérů vůči těmto normám. To potom vede k takzvanému idealistickému dilematu [Münch 2004: 51]: na jedné straně je řád zakotven na obecně platných, ale prázdných morálních principech, na druhé straně konkrétní pravidla často ústí do konformismu. Konkrétní řád je proto podle Münchа [Münch 2004: 51] **interpenetrací** pozitivistických a idealistických faktorů, zahrnuje jak konformitu vůči univerzalistickým morálním normám, tak i utilitární kalkulace, kantovsky řečeno jak kategorické, tak i hypotetické imperativy.

Voluntaristické koncepce řádu

Tato nově vzniklá teorie řádu se nazývá **voluntaristickou** teorií jednání. Voluntarismus řeší dilema determinace a lidské svobody, umožňuje propojit pojmy svobody a řádu a odmítá pozitivistický utilitarismus a objektivismus.[11] Pozitivismus ignoroval fakt, že pozorované entity, tedy lidské bytosti mají subjektivní aspekt [Parsons 1982: 77]. Voluntaristický, tedy kreativní element v jednání zabraňuje tomu, aby jednání bylo plně determinované vědeckým poznáním ve smyslu moderní pozitivní vědy [Parsons 1982: 80]. Voluntarismus chápe jednání jako výsledek vzájemné souhry pozitivistických a idealistických faktorů [Münch 2004: 53]. Příkladem je jednání při hře fotbal, které zahrnuje kombinaci pozitivistických (herní taktika) a idealistických (pravidla hry, normy fair play) faktorů [Münch 2004: 51-52]. Podle Parsonse [1982: 76,78,79,80,86-92

[11] Parsons [1982: 76] konstatoval, že pozitivistická reakce proti filosofii zamlčela fakt, že člověk je především aktivním, kreativním a hodnotícím tvorem.

konkrétní jednání vždy zahrnuje normativní elementy [Münch 2004: 53]. Když se Parsons pokouší vysvětlit hodnotový řád skrze hodnotový konsensus, tak si uvědomuje, že fakticky existující řád zahrnuje i prvky nahodilého řádu a řádu založeného na donucení. Parsons pouze říká, že řád založený na hodnotovém konsensu je jedinou formou řádu kompatibilní se svobodou jednotlivých aktérů [Münch 2004: 54]. Samozřejmě, že v lidské historii existovaly nesvobodné řády založené na panství a donucení, ba bylo jich možná většina. Ale struktura lidského jednání principiálně umožňuje vytvoření voluntaristického řádu založeného na hodnotovém konsensu ztělesňovaném občanským náboženstvím a konstitutivním symbolismem společnosti. Člověk není odsouzen k tomu žít v donucení.[12]

Münchova koncepce sociální integrace

Richard Münch se pokusil vypracovat vlastní systematizovanou teorii sociální integrace. Sociální integraci definuje následujícím způsobem: „*Sociální integrace odkazuje, v první instanci, k rozsahu a intenzitě vzájemných spojení mezi konstitutivními částmi sociální jednotky.*" [Social 2001: 7591] Münch rozlišuje několik dimenzí sociální integrace.

Integrace aktérů

Týká se integrace aktérů do sociálních jednotek. Aktéry mohou být jednotlivci nebo také korporativní aktéři, popřípadě celé společnosti. Rozsah a intenzitu vzájemných spojení mezi konstitutivními částmi sociálních jednotek pak Münch chápe jako počet aktérů zahrnutých v opakujících se interakcích [rozsah] a frekvenci interakci [intenzitu] [Social 2001: 7592]. Interakce mohou mít harmonický, stejně jako konfliktní charakter. Síly přitažlivosti ale musí být silnější než odpudivé síly. Koheze „*je typem vztahu mezi členy sociální jednoty, který zahrnuje intenzivní a extenzivní vzájemné vazby, tak že je zde více sil vzájemné přitažlivosti než vzájemné odpudivosti.*" [Social 2001: 7592] Pojem koheze tedy popisuje intenzitu, se kterou aktéři sdílí společný život a vzájemně se

[12] Tento emancipační závěr představuje mou interpretaci implikací Parsonsovy teorie řádu. Nově se pokouší například David Sciulli [1992] ve svém societálním konstitutionalismu vytvořit nemarxistickou kritickou

podporující jednání. Opakem sociální integrace aktérů není konflikt, ale sociální dezintegrace – čili anomie.

Integrace jednání

Oproti integraci aktérů staví Münch integraci jednání. Jednotlivé akty jednání mohou být integrovány buď pozitivně, nebo negativně.

Negativní integrace:

Při tomto způsobu integrace jde o to zabránit, aby jedno jednání nerušilo jednání druhé. Příkladem mohou být dva lidé, kteří žijí na vymezených teritoriích, přičemž plot brání, aby si vzájemně zasahovali do svého prostoru. Vytváří si tak doménu své negativní svobody [Social 2001: 7592]. Negativní svoboda spočívá v tom, že se ostatním zabrání vměšovat do mé domény svobodného jednání. Negativní svobodě odpovídá Durkheimův pojem negativní solidarity. „*Ten odkazuje k vzájemnému uznání vlastnických práv. V případě negativní integrace aktéři nepotřebují více, než uznání jejich svobody jednat ostatními aktéry, nevyžadují jejich kooperaci a podporu.*" [Social 2001: 7592]

Pozitivní integrace:

Pozitivní integrace a pozitivní svoboda spočívají ve vzájemné kooperaci a podpoře. Tržní směna představuje hru s pozitivním součtem, který je výsledkem kooperace na trhu. Herbert Spencer prosazoval kombinaci trhu s minimálními pravidly a negativní svobody, logicky se však objevuje otázka, co by potom bylo zdrojem loajality k těmto pravidlům? Skotští osvícenci, jako je Adam Smith a David Hume, hovoří o individuální sympatii pro ostatní lidi. Durkheim podal kritiku Spencerova modelu jako utilitaristicky pojaté koncepce negativní solidarity a položil otázku, co je zdrojem závazku dodržovat smlouvy? Tímto

---

teorii společnosti.

zdrojem je mu kolektivní vědomí a kolektivní morální sentimenty, tedy forma pozitivní integrace.

Sociální integrace a sociální řád

Dále se Münch věnuje problematice vztahu pojmů sociální integrace a sociálního řádu. Pojmy integrace a dezintegrace odpovídají pojmům řádu a anomie u Durkheima. Sociální řád v tomto smyslu je normativní řád. *„Z tohoto pohledu je jednání individuí integrované, pokud se každý může spoléhat na normativní regulaci, která determinuje prostor jejich jednání tak, že nedochází k negativním interferencím.“* [Social 2001:7593] Opakem tohoto normativního řádu je anomie, tedy Hobbesova válka všech proti všem. Anomie *„znamená, že se individuální aktéři nemohou spoléhat na takové regulace, když narážejí na ostatní aktéry a musí se tedy spoléhat na moc, kterou mají k dispozici, aby mohli uhájit svoje zájmy a svůj prostor pro jednání* “[Social 2001: 7593] Jednání motivované normami má často neracionální emocionální zdroje. V Hobbesově situaci anomie je sociální řád výsledkem mocenského boje, je ustaven vítězem. Tento aspekt sociálního řádu zdůrazňují konfliktualistické teorie, které ale opomíjejí integrativní roli kultury.

Základní otázka tedy zní: Jaký je vztah mocenského konfliktu, norem a hodnot. Münch zmiňuje jednak Randala Collinse a jeho komplexní model sociálního řádu, který zahrnuje jednání a rituály, a dále diskursivní přístupy, které vidí normy jako výsledek komunikačních procesů. Posledně jmenované navazují na *„tradici německého idealismu, která vidí tvorbu norem jako proces konstrukce významu*“[Social 2001:7593] Zde je třeba jmenovat především Habermasovu diskursivní etiku, *„která chápe vytváření norem jako proceduru racionální argumentace.*“[Social 2001: 7593] Fenomenologická tradice naopak při procesu vytváření norem zdůrazňuje jejich institucionalizaci prostřednictvím habitualizace, sedimentace a tradicionalizace a dále různé způsoby legitimizace

počínaje *„rudimentárními explanacemi až k zobecněné symbolice“*[Social 2001:7593].

Sociální integrace za hranicemi národního státu

V současné době dochází k transformaci sociální integrace z důvodů mezinárodní dělby práce. Jednostranná inkluze do národního státu ustupuje inkluzi do evropských a celosvětových struktur. Münch [Social 2001: 7594] interpretuje tuto skutečnost jako další krok od mechanické směrem k organické solidaritě. Evropské sociální státy jsou naproti tomu příkladem toho, jak je organická solidarita tržní ekonomiky umožněna *„rekonstituovanou mechanickou solidaritou v rámci hranic národního státu.“* [Social 2001: 7594] Rovnost pro občany je totiž vykoupena vyloučením těch ostatních [viz problém ekonomické imigrace]. Spočívají tedy na rozlišení vnitro-skupinové a vně-skupinové morality. V rámci evropské integrace je potom substantivní hledisko národního vědomí nahrazeno principem abstraktní spravedlnosti.

Negativní efekty sociální integrace

Tyto skutečnosti nás vedou k poznání, že sociální integrace není vždy pozitivním jevem. Například tradiční společnosti se vyznačují velmi silnou sociální integrací, koneckonců altruistická forma sebevraždy u Durkheima je reakcí individua na nadměrnou sociální integraci. Integrace na jedné úrovni může znamenat dezintegraci na jiné úrovni, například klanová společnost dezintegruje stát, jak je patrné z příkladu Afghánistánu, naopak evropská integrace je podmíněna jistou mírou dezintegrace národního státu.

Systémová integrace moderní společnosti

Richard Münch předložil svoji teorii systémové integrace v *Die Struktur der Moderne* [1984] a v dvousvazkové *Die Kultur der Moderne* [1986]. Na základě Parsonsova schématu AGIL popisuje v prvně zmíněné knize diferenciaci moderní společnosti na čtyři subsystémy: kulturu (L), komunitu (I), politiku (G) a ekonomiku (A).

Parsonsovo schéma diferenciace společnosti na základě schématu AGIL mírně pozměněno podle: [Parsons 1969:398]

A ADAPTIVNÍ SUBSYSTÉM EKONOMIKA	←	systém mobilizace zdrojů	←	G SUBSYSTÉM DOSAHOVÁNÍ CÍLU POLITIKA
↑↓				↑↓
systém práce, spotřeby a trhu				systém politické podpory
↑↓				↑↓
L UDRŽOVÁNÍ VZORCU KULTURA[13]	←	systém loajality, solidarity a závazku	←	I INTEGRATIVNÍ SUBSYSTÉM SOCIETÁLNÍ KOMUNITA

Komentář [P1]: alokativní standardní systém

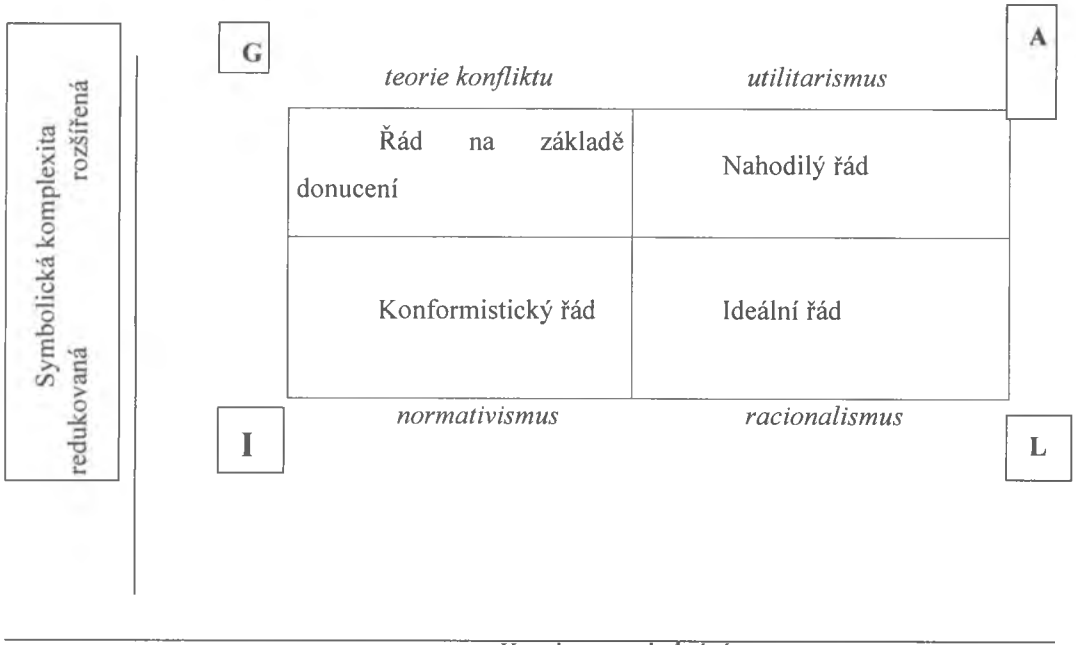
Východiskem pro popis modernity je mu samozřejmě pojem interpenetrace. Dynamika modernity je vysvětlitelná pouze interpenetrací rozmanitých sfér jednání [Münch 1984: 9]. Jednotlivé subsystémy dále diferencuje na základě schématu AGIL na další subsystémy druhého řádu. Kulturu tak diferencuje na diskurs a racionalitu (latence), diskurs a konsensus (integrace), universitní a profesní systém (dosahování cílů) a vědu a techniku (adaptace). Politiku diferencuje na ústavu (latence), právo (integrace), správu (dosahování cílů) a politickou směnu (adaptace). Societální komunitu diferencuje

[13] Parsons zde má fiduciární systém, který Münch nazývá sociokulturním systémem. Protože se příslušná kapitola v Münchově knize nazývá kultura, nazývá se tak tento subsystém i v tomto schématu.

na kulturní komunitu (latence), solidární komunitu (integrace), politickou komunitu (dosahování cílů) a tržní komunitu (adaptace). A konečně ekonomický systém diferencuje na ekonomickou racionalitu (latence), tržní komunitu a ekonomický řád (integrace), ekonomické investice v podnikání (dosahování cílů) a ekonomickou směnu (adaptace).

Pojem interpenetrace hraje zásadní roli při vysvětlení fungování moderní společnosti. Sféry jednotlivých druhů jednání se vzájemně pronikají a ovlivňují. Tržní subsystém interpenetruje s integračním subsystémem societální komunity a vytváří tržní komunitu (*Marktgemeinschaft*) [Münch 1984: 14]. Tržní komunita garantuje tržní řád. Moderní kapitalismus není pouze subsystémem čisté orientace na užitek, nýbrž je výsledkem interpenetrace subsystému čisté ekonomické směny se solidární sférou societální komunity, sociokulturním diskursem a kolektivním prosazováním cílů [Münch 1984: 15]. Stejně tak moderní demokracie jako instituce politického jednání není pouze subsystémem machiavelistické logiky sledování moci, nýbrž interpenetruje se sférou norem zakotvených v societální komunitě. Na rozdíl od teorie racionalizace Maxe Webera, která ústí do skepticismu ohledně dalších možností západní modernity, ukazuje teorie interpenetrace cestu k budoucímu propojení svobody, racionality, sociálního řádu a aktivního vytváření světa ve voluntaristické koncepci řádu. Münch znázornil voluntaristické pojetí řádu jako syntézu a výsledek interpenetrace řádu jednotlivých subsystémů na základě schématu AGIL.

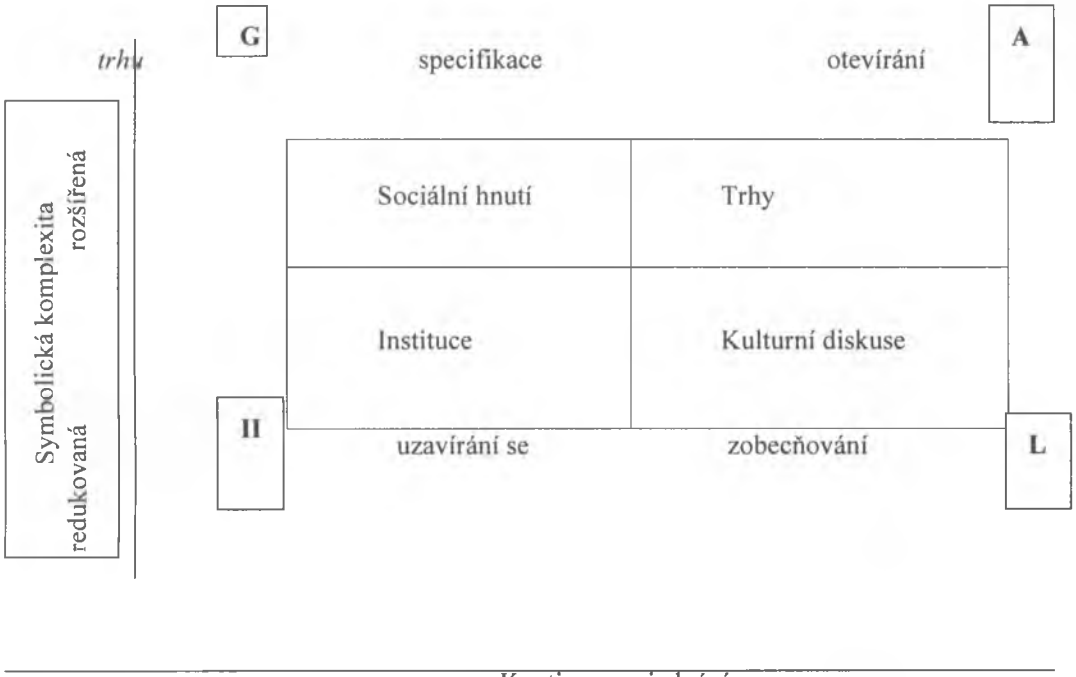
Teoretické přístupy k problematice řádu:



mírně upraveno dle: [Münch 1984:619]

V tomto schématu je zachyceno voluntaristické pojetí řádu jako výsledek interpenetrace nahodilého řádu, který popisuje utilitarismus, řádu na základě donucení, který popisuje teorie konfliktu, konformistického řádu, který popisuje sociologický normativismus, a ideálního řádu, který popisuje idealistický racionalismus. Reálný řád v sobě obsahuje všechny čtyři aspekty: aspekt utilitární kalkulace individuálních zájmů, aspekt donucení pod hrozbou sankcí, aspekt konformity vůči normám dané komunity a nakonec aspekt hodnotového závazku vůči ideálním normám.

Sociální řád je vytvářen různými dynamickými silami:



[Münch 1984:627]

Silou, která plní funkci otevírání se, jsou trhy, nástroj prosazování kolektivních cílů tvoří sociální hnutí (a lze dodat, že i politické strany), základnou integrace jsou instituce a silou realizující funkci zobecňování a přenosu kulturních vzorců jsou kulturní diskuse. Trhy, sociální hnutí a kulturní diskuse tak tvoří jakousi protiváhu institucím, protože rozvolňují institucionální upevňování se a „zamrzání".

II. Dějiny konceptualizací integrace společnosti

Prehistorie problému: reflexe novověké společnosti v díle skotských osvícenců

Jakousi předehru myšlení o problematice sociální integrace a societální komunity můžeme najít v úvahách o občanské společnosti (civil society) u myslitelů skotského osvícenství v 18. století. Tito myslitelé nahrazují fiktivní filosofickou spekulaci přirozeného stavu, která charakterizovala sociálně filosofické myšlení 16. a 17. století (Hobbes, Locke), historickou analýzou moderních společností. Občanská společnost (civil society) již není chápána jakožto konceptuální protiklad přirozeného stavu, ale je výsledkem historického procesu vzniku moderních společností založených na dělbě práce. Adam Ferguson [1995] ji považuje za vlastnost civilizovaných národů proti národům barbarským. Protikladem občanské společnosti je orientální despotismus a feudalismus. Objevuje se zájem zkoumat mimopolitické mechanismy integrace společnosti. Vývoj konceptu občanské společnosti v díle skotských osvícenců je reakcí na krizi dosavadních normativních konceptů této společnosti. Staré přirozeněprávní a společenskosmluvní zdůvodnění legitimity tohoto konceptu se stávalo stále více neúnosným pod vlivem historického bádání ukazujícího ahistorický charakter společenskosmluvní koncepce. Skotští osvícenci se snaží zformulovat nový normativní ideál, který překlene základní opozice sociálního života (individuální versus sociální, soukromé versus veřejné, egoismus versus altruismus, život vedený rozumem a život ovládaný vášněmi). Smyslem tohoto normativního ideálu bylo integrovat protiklady do nosné etické koncepce veřejného života [Viz: Seligman 1992:25]. Podstatou této koncepce byla teorie morálních sentimentů a vzájemné afekce, s jejíž nejvýznamnější verzí přišel Adam Smith. Podle něj je morálním základem individuální existence potřeba vzájemného uznání. Ekonomické aktivity jsou zakotveny v neekonomické potřebě sympatie a ocenění. Vzájemné uznání vytváří sféru společných hodnot a norem, které vytvářejí rámec

pro existenci směny zboží. Sociální prostor lidské interakce je skotskými osvícenci chápán jakožto morální prostor. Seligman charakterizuje toto pojetí:

„Je založeno na sociální povaze naší existence a potvrzení individua skrze a v očích druhých. Veřejná aréna směny a interakce – oblast občanské [civil] společnosti není pouze neutrálním prostorem tržní směny, kde by se potkávala již plně konstituovaná individua za účelem směny vlastnictví, rozvoje obchodu a průmyslu nebo řemesel. Má povahu etické arény, ve které je individuum konstituováno ve své individualitě skrze akt směny s ostatními."[Seligman 1992:28]

Adam Smith věřil, že tím, že najdeme vhodné institucionální uspořádání, můžeme privátní neřesti, jako je touha po majetku, transformovat tak, aby napomáhaly veřejnému blahu, to je například ekonomické prosperitě. Právě v tom spočívá atraktivita tohoto konceptu pro současné neokonzervativní myšlení, které identifikuje občanskou společnost se společností tržní, přitom však zapomíná, že normativní předpoklad tohoto konceptu, to je morální filosofie skotských osvícenců, je již dnes obtížně hajitelný.

Herbert Spencer

Liberálně utilitaristické kořeny Spencerova myšlení

Herbert Spencer výrazně reprezentuje liberálně ekonomické pojetí společnosti, což se odráží i v jeho představách o mechanismech její integrace [Münch 2002:24]. Propojil filosofický utilitarismus Jeremy Benthama a Johna Stuarta Milla s organicistickými a evolucionistickými teoriemi, které se rozvíjely pod vlivem Darwinovy vývojové teorie [Münch 2002:24]. Společnost pro něj není ničím jiným než sjednocením nezávislých individuí prostřednictvím smlouvy [Münch 2002:25]. Tím navázal na anglosaskou tradici teorií společenské smlouvy, které sahají až k dílu Thomase Hobbese (1588-1679), který odvozoval legitimitu absolutistického panství ze smlouvy svobodně asociovaných individuí. Toto jedinečné propojení principů utilitarismu s evolucionismem a sociálním

darwinismem činí ze Spencera typického liberálního teoretika, který pozoruhodným způsobem propojil metodologický individualismus s popisem geneze sociálních makrostruktur. Význam jeho konceptu spočívá mimo jiné v tom, že nám umožňuje lépe chápat skryté předpoklady současné neoliberální ekonomie, jímž je například také sociální darwinismus.

Tuto integraci utilitaristického myšlení, založeného na principu co největšího blaha pro co nejvíce lidí, a evolucionismu provedl Herbert Spencer ve svém díle *Social Statics* (1851). Morální zlo je podle něj projevem neschopnosti individuí adaptovat se na vnější podmínky své existence, veškeré zlo zmizí, jakmile jednotlivec dosáhne vyššího stupně adaptace na okolí [Münch 2002:33]. Morální pokrok je spojen se sociálním darwinismem, dějiny jsou procesem vylučování těch rodů a individuí, které nejsou schopny se adaptovat na požadavky vyššího morálního řádu [Münch 2002:35]. Politickou implikací tohoto filosofického postoje bylo Spencerovo odmítání sociální politiky, jako něčeho, co zkresluje výsledek přirozené adaptace na prostředí.

Sociologie je vědou, která nám ukazuje zákonitosti společenské evoluce [Münch 2002:32]. Zatímco *sociální statika* se zabývá podmínkami rovnováhy dokonalé společnosti, *sociální dynamika* popisuje síly, které vedou evoluci společnosti do stavu dokonalosti [Münch 2002:35]. Na určitém stupni vývoje sehrávají autoritativní struktury panství, násilí a vojenství nutnou pozitivní roli, postupně jsou ale překonávány, s rostoucí evolucí klesá potřeba donucovacích institucí, stát je postupně redukován na nočního strážce lidských svobod a nakonec postupně zmizí [Münch 2002:35-36].

Spencerův evolucionismus

Co se týká obecných úvah o povaze evoluce, Spencer formuloval obecné principy své filosofie ve své knize *First Principles* z roku 1862, kde postuloval tři základní postuláty:

1. Nezničitelnost hmoty,

2. Trvání pohybu v daném směru,
3. Trvání síly, která vede pohyb daným směrem. [Turner 1998:47].

Z těchto tří principů vyvodil další principy:

4. Transformovatelnost síly od jednoho typu hmoty a pohybu k ostatním.
5. Tendence pohybu probíhat po linii nejmenšího odporu.
6. Rytmická povaha pohybu[Turner 1998:47].

Tyto základní principy Spencerovy *syntetické filosofie* jsou základem jeho procesuálního pojetí kosmu, který viděl jako *„konstantní a cyklický proces strukturace a destrukce, nebo jeho termíny, jako evoluci a rozklad [dissolution]"* [Turner 1998:48]. Spencer, který je vnímán jako čistý evolucionista, se podle Turnera především zabýval vznikem a zánikem struktur [Turner 1998:47]. Vytváření diferencovaných a komplexních struktur probíhá pomocí tří proměnných: *„agregace hmoty, vychylování [deflection] pohybu, který je v ní zahrnut, a redistribuce síly tohoto pohybu"* [Turner 1998:48]. *„Když se lidé shlukují, zahrnutý pohyb, který je původně přivedl dohromady, je vychýlen rozmanitými směry a vytváří tlak na diferenciaci individuí a skupin"* [Turner 1998:48]. Vychýlená síla pohybu tlačí elementy struktury mnoha směry a způsobuje tak diferenciaci. Evoluce ale také zahrnuje integraci, s rostoucí diferenciací roste vzájemná závislost prvků struktury. Evoluce je přechodem od méně koherentní k více koherentní formě, což je doprovázeno změnou od homogenní k více heterogenní struktuře.

Spencer dále vyjmenovává tři dodatečné principy vysvětlující evoluci [Turner 1998:49]:

1. Princip nestability homogenního – *„tvrdí, že když síla naráží na uskupení nespojených homogenních elementů, tyto elementy jsou nestabilnější, než když stejná síla naráží na diferencované a integrované elementy"* [Turner 1998:49].
2. Princip multiplifikace efektů – na rozmanité původně homogenní prvky působí síla různě, což vede k ještě větší diferenciaci. *„Například podobní lidé, kteří migrují (síla a pohyb) do nových rozmanitých*

regionů se mohou snadněji začít lišit jeden od druhého, protože jejich původní rozdíly jsou následně znásobeny a zesíleny tím, jak zpracovávají svoje biologické (například barva kůže) a kulturní rysy (hodnoty, víry a tak dále) a jak je adaptují na rozmanité okolnosti " [Turner 1998:49].

3. Princip segregace – izolované elementy se musí adaptovat na různé okolnosti v rámci okolí, to vede k větší diferenciaci, například biologická specifikace je projevem adaptace členů stejného druhu na rozmanité ekologické niky, což časem může vést ke vzniku nových druhů.

Shrnuto, základním principem evoluce je tedy nestabilita homogenního, kdyby homogenní elementy byly stabilní, příroda by „neměla motivaci" se vyvíjet od jednodušších struktur ke komplexnějším. Podobný princip platí i v oblasti „superorganického", tedy společenského vývoje.

Spencerova teorie systémové diferenciace

V *Principles of Sociology* z let 1874 až 1896 se Spencer pokouší vyložit obecnou teorií stádií společenské evoluce. Společnosti mají tři základní osy[14] své systémové diferenciace: regulační, operační[15] a distributivní. Paralelně s těmito osami hraje významnou roli i stupeň komplexity sociálního agregátu, Spencer proto uvedl do své teorie pojem *skládání [compounding],* přičemž rozlišoval mezi primárním, sekundárním a terciárním skládáním. K primárnímu skládání dochází tehdy, *„když původně homogenní struktura podstoupí základní strukturální diferenciaci podél tří os*" [Turner 1998:58].

O sekundárním skládání hovoříme tam, *„kde struktury zahrnuté v regulativních, operativních a distributivních funkcích podstoupí další diferenciaci, například v rámci regulativního systému se mohou odlišit interní*

[14] Český překlad Emanuela Peroutky z roku 1901 používá pojmy soustava vyživovací (operativní), soustava rozdělovací a soustava regulující čili upravující. [Spencer 1901:452_458]
[15] *„Části, obstarávající výživu v živoucím těle a části, obstarávající výrobná odvětví průmyslová v tělese státním, činí v obou případech soustavu vyživovací."* [Spencer 1901:452]

administrativní struktury od rolí spojených s válkou..."[Turner 1998:59]. U terciárního skládání podstoupí tyto sekundárním skládáním vzniklé struktury další diferenciaci, takže „*můžeme pozorovat specifické struktury zahrnuté v rozmanitých regulativních, operativních a distributivních procesech.*" [Turner 1998:59].

Spencerovo pojetí systémové diferenciace shrnul Johathan H. Turner [1998:74-77] do 16 principů:

1. Čím větší je sociální systém, tím větší bude stupeň strukturální diferenciace.
2. S intenzitou růstu sociálního systému roste intenzita a stupeň strukturální diferenciace.
3. Čím větší je koncentrace růstu členů v sociálním systému, tím větší vyvolává strukturální diferenciaci systému.
4. Je vysoce pravděpodobné, že růst a diferenciace v jednom časovém bodě, vyústí v růst a diferenciaci v následujícím časovém bodě.
5. Čím větší podíl má vlastní sociální systém na iniciaci procesu strukturální diferenciace, tím větší je pravděpodobnost, že regulativní a operativní struktury sehrávají roli os diferenciace.
6. Čím více sociální systém vydiferencoval separátní regulatorní a operativní struktury, čím je větší stupeň aktivity v tomto systému, tím pravděpodobnější je vydiferencování separátních mediačních struktur, které se zabývají distribučními procesy.
7. Čím více diferencované jsou tři hlavní osy v sociálním systému a čím větší integrační problémy systém má, tím větší je pravděpodobnost vzniku stavů interdependence mezi prvky systému a vzniku centralizované politické autority.
8. Čím větší je stupeň diferenciace podél regulatorní osy, tím pravděpodobněji se diferenciace vyskytne v rámci struktur, které se zabývají problémy a) vnějšího okolí a b) interními aktivitami. Teprve poté,

co se tyto struktury rozdiferencují je možná další diferenciace regulatorních struktur za účelem usnadnění směny zdrojů.

9. Čím větší je stupeň diferenciace podél operativní osy, tím více se rozmanité aktivity stávají prostorově separované a lokalizované.
10. Čím větší je stupeň diferenciace podél distributivní osy, a) tím větší je stupeň pohybu materiálů a informací v systému, b) tím roste rozmanitost a intenzita jejich distribuce v systému a c) tím větší je poměr informací k materiálům v systému.
11. Čím větší je hrozba z vnějšku pro systém, tím větší je stupeň vnitřní kontroly, který vykonává regulační systém.
12. Čím větší je hrozba stability pro systém ze strany nepodobných jednotek, tím větší je stupeň interní kontroly vykonávaný regulačním systémem.
13. Čím větší kontrolu vykonává regulační systém, tím více je diferenciace operačního a distributivního systému podřízena úzkým cílům regulačního systému.
14. Čím více jsou operační a distribuční systémy ohraničeny centralizovanými regulačními systémy, tím mají větší tendenci „vzdorovat", což vede k poklesu kontroly.
15. Čím méně jsou operační a distributivní systémy ohraničeny centrálními regulačními strukturami, tím větší problémy interní integrace vyvstávají.
16. Čím větší je stupeň strukturální diferenciace v systému a čím větší je jeho interní integrace, tím větší je jeho adaptivní kapacita.

Posledně jmenovaný princip byl zvýrazněn autorem této práce, neboť významně ovlivnil Parsonsovu koncepci *adaptive upgrading* z jeho třetího - evolucionistického období.

Spencerova teorie institucí

Po obecném vymezení principů diferenciace sociálních systémů přistupuje Spencer k analýze konkrétních institucí. Institucemi rozumí *„přetrvávající vzorce sociální organizace, které (1) vycházejí vstříc fundamentálním funkcionálním potřebám a požadavkům lidské organizace a (2) řídí aktivity individuí a skupin ve*

společnosti" [Turner 1998:68]. Zde hraje roli Spencerův argument sociální selekce: „*nejvíce základní instituce se vynořují a přetrvávají, protože poskytují populaci adaptivní výhody v daném okolí*" [Turner 1998:68].

Spencer vyjmenovává několik základních typů institucí:

1. Instituce domácnosti a příbuzenství,
2. Ceremoniální instituce – sem patří zvláštní formy oslovování, tituly, ritualizovaná výměna pozdravů, vzorce úcty, vyznamenání a „*ostatní prostředky, které uspořádávají interakce mezi individui*" [Turner 1998:69].
3. Politické instituce,
4. Náboženské instituce,
5. Ekonomické instituce.

Pro popis procesu společenské evoluce je charakteristická dichotomie mezi společností vojenskou[16] a společností průmyslovou. Vojenské společnosti sehrály ve vývoji lidstva důležitou roli, protože donutily populace přejít na vyšší úroveň institucionálního vývoje a také tím, že selekcí vyřadily z evoluce neadaptivní populace: „*utlačování a válka sloužily jako výchovný prostředek a vyřadily z evoluce ty lidi, kteří se, z důvodů svých vlastností, neadaptovali nebo ještě neadaptovali na vyšší stupeň morálního života*", který byl dán vojenskou společností [Münch 2002:36].

S rostoucím pokrokem však potřeba donucovacích institucí klesá. Stát je proto stále více redukován na roli nočního hlídače a v budoucnosti zcela vymizí. Spencer zde tedy hájí klasickou liberální teorii minimálního státu. Průmyslová společnost je pak společností, která funguje na bázi decentralizace, neboť její sociální řád je vytvářen trhem a spontánními smluvními vztahy mezi svobodnými individui. „*Rysy, jimiž typ průmyslový značně se liší od typu vojenského, pocházejí*

[16] „*Vojenský typ jest onen, kde armáda ejst mobilisovaný národ, národ jest armádou v klidu, a který tudíž bere na sebe strukturu společnou armádě i národu. ... Jako vůle vojínova jest omezena do té míry, že jest všude vykonavatelem vůle svého důstojníka, tak jest vůle občana ve všem konání svém, soukromém i veřejném, spravována vůlí vlády. Spolupůsobení, jímž život společnosti vojenské se udržuje, jest spolučinnost nucená.*" [Spencer 1901:459]

z těch vzájemných vztahů jednotlivcových, jež podmíněny jsou činnostmi průmyslovými. Všecko obchodní jednání, ať mezi pány a dělníky, kupci a prodavači zboží, nebo mezi odborníky a těmi, pro něž pracují, děje se svobodnou výměnou." [Spencer 1901:459] Průmyslová společnost nepotřebuje jiný mechanismus sociální integrace, což je stanovisko, které se stalo terčem Durkheimovy kritiky.

Poznámka:

Je ovšem nutné konstatovat, že tato klasická interpretace Spencera, prezentovaná například Münchem, byla podrobena kritice ze strany Jonathana Turnera. Turner odmítá unilineálně evolucionistickou interpretaci Spencerovy dichotomie, kterou ale naopak vidí v rámci cyklického procesu. Společnosti cyklicky procházejí „vojenskými" i „průmyslovými" fázemi podle své momentální funkcionální potřeby. Diferenciace vyvolává tlak na integraci, ten vede k centralizaci autority, přílišná reglementace blokuje přirozené operativní a distributivní funkce společnosti, což vyvolává tlaky na deregulaci, které vedou k decentralizaci, což vyvolává další diferenciaci a diverzifikaci, což nově staví problém integrace a celý cyklus se tak vlastně opakuje [Turner 1998:63].

„Distinkce mezi vojenskými a průmyslovými společnostmi zdůrazňuje, že během sociálního růstu, diferenciace, integrace a adaptive upgrading, se společnosti pohybují mezi vojenskými (dominance regulatorní funkce) a průmyslovými (operativní funkce) fázemi. Vojenské struktury konsolidují diverzifikované operativní struktury průmyslových fází " [Turner 1998:65]

Tento rozdíl je možné interpretovat jako protiklad mezi mladým Spencerem plným liberálního optimismus a starým skeptickým Spencerem. Je zřejmé, že ke změně postoje vedla Spencera zkušenost s anglickým kolonialismem a imperialismem:

„Hlavní zájem mají pro nás přeměny zřízení vojenského v zřízení průmyslové a zřízení průmyslového ve vojenské. Že oživlé obyčeje válečné znova vyvíjejí vojenský ráz struktury, jest patrno, srovnáváme li periodu od r. 1815 - začátek to dlouhého míru – až do roku 1850 s periodou od r. 1850 až do dnešního dne. Nemůžeme nevidět, že ve Velké Británii se vzrostlým zbrojením, častějšími

válkami a oživlým duchem vojenským donucovací opatření se rozmnožila. ... Jest to nepopiratelně návrat k té donucovací kázni, jež prostupuje celý společenský život, kde vojenský typ převládá. To tedy ukazuje, jak částečně vyvinutý průmyslový typ kráčí nazpět k typu vojenskému, jestliže spory mezinárodní se vracejí." [Spencer 1901:461-462]

Emile Durkheim

Emil Durkheim podrobil teorii diferenciace Herberta Spencera rozhodné kritice, a to zejména její metodologicko-individualistická východiska, i když byl řadou Spencerových koncepcí nesporně ovlivněn. Emil Durkheim se shoduje se Spencerem v tom, že postavení individua s rostoucí společenskou diferenciací roste, ale má proto odlišné vysvětlení než Spencer. Spencer vycházel z představy, že autonomní individua existovala na všech úrovních lidské společnosti a jejich slabé postavení pak bylo dáno tím, že ve vojenských společnostech byla již existující individua potlačena politickým tlakem. Durkheim naproti tomu upozorňuje na skutečnost, že nejslabší postavení má jednotlivec u segmentárních společností, kde centralizovaná politická moc chybí. „*Pokud není jednotlivec odlišen od skupiny, znamená to, že individuální vědomí téměř není odlišeno od vědomí kolektivního. ... Jestliže však v nižších společnostech má svoboda jednotlivce tak nepatrné místo, důvodem není to, že by byla uměle potlačována, nýbrž že v daném historickém období neexistovala.*" [Durkheim 2004:165]

Pro Durkheima je naopak individualismus teprve důsledkem postupného odlišování a diferenciace individuálního vědomí z vědomí kolektivního. Individuum není neexistujícím atomem, ze kterého by se skládaly všechny historicky existující společnosti. „*Tento individualismus, který je plodem historického vývoje, není však týž, který popsal H. Spencer. Společnosti, jež nazývá průmyslové, se nepodobají organizovaným společnostem* [tedy společnostem s organickou solidaritou M. N:] *víc, než se vojenské společnosti podobají segmentárním společnostem na bázi rodiny.*" [Durkheim 2004:169] Tak jako kolektivismus segmentárních společností není výsledkem působení centralizované politické moci vojenských společností, tak ani organická solidarita

založená na dělbě práce nemůže být výsledkem existence „průmyslové společnosti", tak jak ji pojímá H. Spencer.

Zde je třeba vzít v potaz skutečnost, že zatímco ve svém raném období chápal H. Spencer vztah mezi vojenskou a průmyslovou společností jako lineární přechod v rámci koncepce unilineálního evolucionismu, ve svém pozdním období jej chápal cyklicky, a to tak, že všechny společnosti mají svoje vojenská (centralizovaná) a průmyslová (decentralizovaná) stádia. Odtud je zjevné, že individualismus nemůže být produktem samotné decentralizace (tedy slovy Spencera průmyslové společnosti), protože absolutně decentralizované segmentární společnosti vykazují největší potlačení individuálního vědomí vědomím kolektivním. Durkheim naopak upozorňuje na skutečnost, že růst centralizované politické moci přispěl k růstu individualismu, neboť prvním autonomním individuem byla osoba panovníka. To je velmi pozoruhodné, zejména ve středoevropském prostoru s naší tradicí osvícenského absolutismu. Byl to právě „despota" Napoleon, který první prosadil občanský zákoník, což je vlastně klasický kodex restitutivního práva, tedy formy práva soukromého, které konstituuje subjektivní práva jednotlivých individuí. Decentralizované segmentární společnosti naopak znaly pouze právo represivní, individuum tedy nebylo subjektem práv, mělo jenom povinnosti a i ty byly nejasně formulované a bylo trestáno za urážku kolektivního vědomí.

Durkheim parafrázuje Spencerovu definici „průmyslové solidarity", aby lépe doložil, že se nekryje s jeho koncepcí organické solidarity. Průmyslová solidarita *„je spontánní, není zapotřebí žádného donucovacího aparátu ani pro její vytvoření, ani pro její udržení. ...Za těchto podmínek zbylo jediné pouto mezi lidmi a to naprosto volná směna. Všechny průmyslové záležitosti probíhají cestou volné směny. ... Normativní formou směny je smlouva, proto v míře, s níž s úpadkem militarismu a s růstem industrialismu klesá síla i dosah moci a roste svobodná činnost, se smluvní vztah zobecňuje, konečně v plně rozvinutém industriálním typu je smluví vztah univerzální."* [Durkheim 2004:170-171] Spencer tedy ignoruje to, co Durkheim nazval nesmluvními základy smluv, tedy

společenskými podmínkami pro to, aby taková smluvní solidarita byla vůbec možná.

Základním nesmluvním fundamentem smluv je instituce práva, která zároveň představuje základní pojivo sociální solidarity[17]. Durkheim, jak je notoricky známo, rozlišuje dva základní typy práva: právo represivní a právo restitutivní. Tato klasifikace je založena na typu sankcí, které nastávají, je li právo porušeno.[18]

Tyto dva typy práva odpovídají dvěma typům společenské solidarity. Represivní právo odpovídá mechanické solidaritě[19], to je solidaritě na základě podobnosti, která je vlastní segmentárním společnostem. Restitutivní právo pak odpovídá společnostem s organickou solidaritou, která je založena na dělbě práce. Dělba práce je zde předmětem sociologického studia, neboť zakládá existenci společenské solidarity. Mechanická solidarita je založena na participaci na stejném kolektivním vědomí[20], trest je reakcí této kolektivity na urážku obsahu kolektivního vědomí: „*...můžeme říci, že určitý skutek je kriminálním činem, jestliže uráží silné a definované stavy kolektivního vědomí.*" [Durkheim 2004:75]

Naproti tomu restitutivní právo je předpokladem existence smluv, na kterých je podle Spencera založena solidarita průmyslové společnosti. „*Nesmíme*

---

[17] „*Právo opakovaně uvádí základní formy společenské solidarity a je na nás, abychom různé druhy práva utřídili a posléze hledali, jaké jsou odpovídající druhy společenské solidarity. Již teď je pravděpodobné, že mezi nimi najdeme jeden druh, který symbolizuje tuto specifickou solidaritu, jejíž příčinou je dělba práce.*" [Durkheim 2004:64-65]

[18] „*Existují dva druhy sankcí. Jedny spočívají podstatným způsobem v bolesti, nebo alespoň v újmě uložené pachateli trestného činu. Mají za cíl postihnout jej na majetku nebo na cti, případně se týkají jeho života či svobody; mají jej zbavit nějaké věci, které užívá. Říkáme, že jsou represivní a to je případ trestního práva.*" [Durkheim 2004:65-66] „*Pokud jde o ten druhý typ, nemusí nutně přivodit pachateli utrpení, ale spočívá v uvedení věci do původního stavu, jejichž běžná podoba byla narušena, ať už byl inkriminovaný skutek silou přiveden ke stavu, od něhož se odchýlil, nebo byl anulován, totiž zbaven jakéhokoli společenského významu. Právní předpisy je třeba rozdělit do dvou kategorií podle toho, zda jsou sankce s nimi spojené organizované a represivní, nebo se jedná o sankce pouze restitutivní. Obsahem prvního je trestní právo; druhá zahrnuje právo občanské, obchodní, procesní, administrativní a ústavní, abstrahuje trestní předpisy, které se v ní mohou nacházet.*" [Durkheim 2004:66]

[19] „*Vztah společenské solidarity, jemuž odpovídá represivní právo je takový, jehož porušení zakládá zločin; tak nazýváme každý skutek, jenž na kterémkoli stupni působí proti svému původci onu charakteristickou reakci, již nazýváme trestem.* " [Durkheim 2004:67]

[20] „*Soubor toho, co společně pociťuje a čemu věří průměr členů jedné společnosti, tvoří determinovaný systém, který má svůj vlastní život; můžeme jej nazvat kolektivní, či společné vědomí. Jeho podložím dozajista není jediný orgán; je rozptýleno v celé společnosti; ale nemá o to méně specifické charaktery, které z něj činí odlišnou skutečnost. ... Je totiž něčím zcela jiným než jednotlivá vědomí, i když se realizuje pouze v jedincích. Je psychickým typem společnosti, který má své charakteristické vlastnosti, podmínky existence, svůj způsob rozvoje, zcela jako individuální typy, byť jiným způsobem.*" [Durkheim 2004:75]

zapomínat, že pokud má smlouva moc zavazovat, je to společnost, která ji předává. Předpokládejme, že společnost nebude sankcionovat smluvní povinnosti. V takovém případě by z nich zbyly pouhé sliby, které nemají žádnou morální autoritu." [Durkheim 2004:102] Restitutivní právo má oproti represivnímu také více organizovaný charakter, vytváří si „*stále více specializované orgány: obchodní soudy, smírčí rady, správní soudy...*" [Durkheim 2004:100]

Restitutivní právo zajišťuje jak pozitivní, tak i negativní solidaritu společnosti. Předpisy s restitutivními sankcemi určují jednak vztahy negativní (abstence), sem patří vztahy osob k věcem (vlastnické právo) a dále vztahy osob k sobě navzájem (určené běžným užíváním věcných práv); a také vztahy pozitivní, kam patří vztahy mezi organizovanými ekonomickými funkcemi (smluvní vztahy obecně, zvláštní smlouvy), administrativní vztahy a vládní vztahy[Durkheim 2004:116].

„*Negativní vztah, který může sloužit jako typ pro ostatní, je ten, který spojuje věc s osobou.* " „*Vzhledem k tomu, že věci jsou integrovány do společnosti pouze prostřednictvím osob, solidarita, která z této integrace vyplývá, je zcela negativní. Nepůsobí směřování vůlí ke společným cílům, pouze to, že věci gravitují v řádu kolem vůlí. Jelikož jsou věcná práva takto vymezena, nedostávají se do konfliktu.* " [Durkheim 2004:103-104] Negativní solidaritu si tedy můžeme představit například jako kolonii zahrádkářů, kteří všichni respektují svoje ploty, které vymezují jejich vlastnictví, ale nepojí je žádný konsensus ohledně sledování společného cíle.

Protikladem negativní solidarity je solidarita pozitivní. Durkheim rozeznává dva typy pozitivní solidarity: „*První spojuje jednotlivce se společností bez jakéhokoli prostředníka. Ve druhé je jednotlivec na společnosti závislý, neboť závisí na částech, které ji tvoří.*" [Durkheim 2004:113] První typ představuje de facto kolektivní vědomí, typ druhý je potom pozitivní solidaritou vznikající v důsledku společenské dělby práce: „*Naopak ve druhém případě, jde o společnost jako systém různých a zvláštních funkcí, které spojují určité vztahy.*" [Durkheim 2004:114]

S postupujícím rozvojem společnosti stále více převažuje organická solidarita, tedy solidarita založená na restitutivním právu, nad solidaritou mechanickou[21], tedy solidaritou založenou na kolektivním vědomí. Mechanická solidarita je vlastní archaickým společnostem, které mají segmentární formu diferenciace. Skládají se z malých segmentů, které jsou si velmi podobné, tyto společnosti se mohou velmi snadno rozložit na jednotlivé segmenty a zase se znovu složit. Síly v nich jsou vázány čistě aditivně. (Podle názoru Uwe Schimanka [2000:30] je Durkheim prvním myslitelem, který tak chápe rozdíl mezi pre-moderní a moderní společností v kategoriích teorie diferenciace.)

Naproti tomu moderní společnosti jsou charakteristické funkcionální organickou solidaritou. Reprodukce společenského celku je založena na spolupůsobení nezměrného množství nositelů diferencovaných rolí [Schimank 2000:33]. Jak vzniká tato diferenciace rolí, co je jejím hybným principem? Durkheim zde částečně přebírá Spencerovy myšlenky sociálního darwinismu, když odkazuje na Darwina a ukazuje, že hybným motivem diferenciace profesí a tedy reprodukce organické solidarity je snaha uniknout konkurenčnímu boji. „*Pokroky v dělbě práce jsou v přímé úměrnosti k morální a dynamické hustotě společnosti.*" Vyšší morální hustota společnosti zintenzivňuje konkurenční boj a jednotlivé profese se stále více specializují, aby unikly konkurenčnímu tlaku: „*Jestliže dělba práce postupuje s rostoucí hustotou společnosti, není tomu tak proto, že vnější podmínky jsou rozmanitější, ale proto, že boj o život je v nich mnohem tvrdší. Darwin správně vypozoroval, že konkurence mezi dvěma organismy je tím ostřejší, čím jsou si podobnější. Jelikož mají stejné potřeby a jdou za svými cíly, všude se chovají jako rivalové.*" [Durkheim 2004:225] Konkurence vede aktéry k hledání nových „nik". Společenská diferenciace je výsledkem snahy o vyhnutí se konkurenci [Schimank 2000: 41]. „*Dělba práce je tedy výsledkem boje o život: jde ale o zmírněné vyústění. Díky dělbě práce totiž nejsou soupeři nuceni k tomu, aby jeden druhého odstranil, ale mohou koexistovat vedle sebe.*" [Durkheim 2004:229]

[21] Durkheim volí analogii z oblasti přírodních věd, mechanická solidarita na základě podobnosti mu připomíná soudržnost molekul neživých látek, kdežto organická solidarita mu připomíná soudržnost

Analytické hodnocení – význam Emila Durkheima pro rekonstrukci konceptu societální komunity

Při promýšlení Durkheimova přínosu pro koncept societální komunity si nejprve připomeneme klasickou Parsonsovu definici societální komunity:

Societální komunita *„je tvořena jednak [1]* ***normativním systémem*** *řádu, jednak [2]* ***statusy****, právy a závazky vyplývajícími z* ***členství****"* [Parsons 1966:31] [zvýraznění a očíslování M. N.]

Přirozeně se nabízí otázka, jak tyto dvě dimenze pojmu societální komunity se vztahují k Durkheimovým kategoriím mechanické a organické solidarity. Nabízí se hypotéza, že první dimenze odpovídá kolektivnímu vědomí a tedy vyjadřuje mechanickou solidaritu, zatímco dimenze druhá odkazuje k diferenciaci statusů, která, jak ví Durkheim, vyplývá především z dělby práce. Tato hypotéza ale může být s úspěchem zpochybněna tím, že i restitutivní právo představuje jistou formu normativního řádu, a na druhé straně statusy členství mohou vyplývat i z kolektivního vědomí, jak je tomu v pojetí Izraele, jakožto božího lidu nebo v pojetí Ummy věřících islámu.

Proti tomu lze namítnout, že rozhodující roli při determinaci societální komunity, hraje kulturní systém, který představuje vnější prostředí společnosti. Je to právě systém kulturní orientace, který udržuje integritu societální komunity. Kulturní systém ***legitimuje normativní řád společnosti***. Kulturní systémy jsou zpravidla širší než určité společnosti, představují zobecněné a logicky integrované vzorce jednání. Systém kulturní legitimace má ve svém nejhlubším smyslu náboženský základ.

První dimenze societální komunity to je normativní systém řádu má tedy ve svém jádru konstitutivní symbolismus, který odkazuje k náboženství. Zde je ale u Parsonse hluboký rozpor. Zatímco jeho historicko sociologická díla, jako jsou *Společnosti*, chápou normativní řád zakládající societální komunitu kulturalisticky a vztahují ho ke konceptu konstitutivního symbolismu, v jeho

---

biologického organismu, kde jednotlivé části mají různé funkce v rámci celku. [Durkheim 2004:114-115]

systémové teorii diferenciace je možná i odlišná interpretace. Možné vysvětlení tohoto rozporu nám poskytuje pochopení Parsonsova pojetí dějin jako neustálé univerzalizace. Původně u starověkých společností, které jsou popisovány ve *Společnostech*, skutečně normativní systém řádu byl dán konstitutivním symbolismem. S pokračujícím vývojem ale dochází k jeho stále větší generalizaci. Jako nejvíce generalizovanou vidí Parsons societální komunitu americké společnosti, jejíž normativní řád by zcela určitě zahrnoval americkou ústavu, což je podle Durkheima forma restitutivního a nikoli represivního práva. Na druhé straně je ale loajalita k ústavním principům součástí kolektivního vědomí, když ne v české společnosti s jejím postkomunistickým pragmatismem, tak určitě ve Spojených státech, kde je americká ústava předmětem sakrální úcty v rámci amerického občanského náboženství, jak to popsal Robert Bellah. Vidíme tedy, že i normy, jako jsou ústavní zákony, které podle Durkheima patří do restitutivního práva, mohou být součástí kolektivního vědomí. Navíc na americkou ústavu lze také pohlížet jakožto na posvátný „totem", neboť ona vymezuje sakrální hodnoty americké politické kultury.

Zajímavým podnětem pro rekonstrukci pojmu societální komunity je Durkheimův pojem pozitivní solidarity a jeho odlišení od solidarity negativní. Durkheim rozeznává dva typy pozitivní solidarity: „*První spojuje jednotlivce se společností bez jakéhokoli prostředníka. Ve druhé je jednotlivec na společnosti závislý, neboť závisí na částech, které ji tvoří.*" [Durkheim 2004:113] První typ představuje de facto kolektivní vědomí, typ druhý je potom pozitivní solidaritou vznikající v důsledku společenské dělby práce. S jistou mírou zjednodušení lze tedy prohlásit, že dvě Parsonsovy dimenze societální komunity odpovídají dvěma formám pozitivní solidarity u Durkheima: funkcí normativního řádu je především zapojovat jednotlivce bezprostředně do společnosti a funkcí systému statusů, norem, práv a závazků je vytvářet sociální stratifikaci nutnou k fungování dělby práce. Druhá dimenze societální komunity také může být vztažena k funkcionalistickým analýzám sociální stratifikace, které ji vidí jako podmínku existence moderní společnosti s organickou solidaritou.

Poznámka k roli Maxe Webera v rámci promýšlení koncepcí společenské diferenciace

Zatímco u Durkheima hrál pojem diferenciace centrální roli, myšlení Maxe Webera se tímto tématem zabývá pouze zběžně a jeho koncepce diferenciace je spíše implicitní [Schimank 2000:53]. Význam Maxe Webera spočívá v tom, že popsal mechanismy diferenciace specifických hodnotových sfér, což je rozdíl oproti Durkheimovi, kterému šlo o *„abstraktní logiku diferenciace a integrace moderních společností.“*[Schimank 2000:54]

Weber si kladl otázku, proč zrovna na Západě vznikla modernita, přičemž upozorňoval na kontingentní charakter jejího vzniku. Vznik modernity byl umožněn specifickými podmínkami křesťanského Západu, které umožňovaly „diferenciaci“ specifických kódů pro různé autonomní kulturní sféry. Vznikl zde pojem oddělení světské a církevní moci, instrumentální racionalita, vznikla zde moderní věda.

Weberův přístup k teorii diferenciace je tedy v zásadě kulturalistický. Ukazuje, jak vznik určitých „kulturních kódů“, například pojetí instrumentální racionality, umožnil diferenciaci společnosti na jednotlivé subsystémy. Oddělení světské a duchovní moci umožnilo vznik reálpolitiky, tedy pojetí politiky založené na vlastní logice moci. Instrumentální racionalita umožnila vznik utilitárně založené moderní ekonomiky. Formální racionalita umožnila vznik práva jakožto autonomního subsystému, což vedlo k rozvoji profesionálních právních profesí, jako jsou soudci, advokáti, notáři a podobně. Koneckonců teoretická racionalita vedla ke vzniku specifické moderní vědy a s ní spojených profesí vědců.

Čím jiným jsou Weberovy úvahy o objektivitě sociálněvědního poznání než snahou rozlišit akademickou sociální vědu například od etiky. Weber zastává názor, že praktická etika se řídí jinými zásadami než nehodnotící věda. A o co jiného jde v *Politice jako povolání* než o zformování specifických principů reálné politiky? Zatímco v duchovním životě se řídíme etikou smýšlení, reálný politik si to často nemůže dovolit a musí se řídit etikou odpovědnosti za následky svého politického jednání. Na nižších stupních vývoje společnosti toto nebylo rozlišeno.

Navíc je známo, že Weber byl velmi skeptický k možnostem integrace různých hodnotových sfér. Tato možnost podle něj byla ztracena s nástupem západní modernity. Tak věda nám není schopna zodpovědět etické otázky, stejně tak jako náboženství nám dnes není schopno odkrýt kauzální vztahy mezi sociálněvědními fenomény. Ne náhodou založil například Jürgen Habermas svoji *Teorii komunikativního jednání* na kritice Weberova pesimismu možnosti integrace různých hodnotových sfér.

III. Předpoklady pojmu societální komunity v Parsonsově teorii

Zajímá-li nás problematika societální integrace, má pro nás koncept societální komunity naprosto klíčový význam. Parsons totiž, jakožto kulturní determinista, chápe societální a vůbec sociální integraci jako institucionalizaci kulturních hodnot ve formě norem. Zde se odráží představa třetího Parsonsova období, že systémy jednání s vyšším stupněm informace řídí systémy jednání s nižším stupněm informace, ale s vyšším stupněm energie.

Kulturní systém pak, podle Parsonse, jako hierarchicky nejvyšší systém jednání řídí sociální systém, který je odpovědný za integraci jednání vůbec. Ten pak řídí systém osobnosti, který zase řídí organismus chování. Posledním zdrojem kulturních hodnot je Parsonsovi náboženství, které představuje řád konstitutivního symbolismu, který zajišťuje integraci kultury. Zatímco sociální systém je „zodpovědný" za integraci jednání vůbec, vyvstává problém specifického subsystému sociálního systému, který bude zodpovědný za integraci sociálního jednání do nejvyšší autonomní sociální skupiny do společnosti. Tímto subsystémem sociálního systému, který je odpovědný za vnitřní integraci sociálního systému je u Parsonse societální komunita, která má funkci integrativního subsystému.

Domnívám se, že koncept societální komunity má naprosto klíčovou roli v celé Parsonsově teorii. Societální komunita vzniká institucionalizací kulturních hodnot, jejichž posledním zdrojem je řád konstitutivního symbolismu představovaný náboženstvím, do formy platných norem, které určují principy legitimního sociálního řádu a členství ve společnosti. Societální komunita je funkcionálně provázána se systémem transmise kulturních vzorců, který pro Parsonse představují zejména rodina, škola a náboženské instituce.

Význam Parsonsova kulturního determinismu spočívá podle mého názoru v tom, že Parsonsovi umožňuje překročit perspektivu integrace ve sféře pouhého *sociálního jednání*, a odlišit tak *sociální strukturu od sociálního jednání (agency)*. Sociální struktura, a zejména její stabilní charakter, je zajištěna stabilitou kulturních vzorců, jejichž je sociální struktura institucionalizací. Parsons ve svém druhém a třetím období, na rozdíl od takového Giddense, postuluje dvě analyticky jasně oddělené sféry sociální reality sféru sociálního jednání a sféru sociální struktury. Sféra sociální struktury není odvoditelná ze sféry sociálního jednání, nýbrž má autonomní charakter. Sociální struktura nevzniká jako u Giddense rutinizací praktik sociálního jednání, nýbrž institucionalizací kulturních hodnot do formy norem, tyto normy pak konstruují sociální statuty spojené s očekáváním sociálních rolí.

Teorie systémů jednání

Parsons rozlišil čtyři základní subsystémy systému lidského jednání. Těmito subsystémy jsou organismus chování, osobnost jedince, sociální systém a kulturní systém. K těmto subsystémům systému jednání dospějeme tak, že analyzujeme systém lidského jednání z hlediska čtyř základních funkcí: Funkci adaptace [A] na vnější prostředí plní organismus chování, který „ *je systémem jednání, který provádí adaptační funkci tím, že se přizpůsobuje transformujícímu se vnějšímu světu.*“ [Ritzer 1992:237] Funkci dosahování cílů [G], kdy systém musí definovat a dosáhnout své primární cíle, plní systém osobnosti. Sociální systém naplňuje integrativní funkci [I] tím, že reguluje vztah svých komponentních částí a zajišťuje soulad ostatních funkcionálních imperativů. Funkci udržování vzorců jednání [L] zajišťuje kulturní systém, který zahrnuje kulturní vzorce, které vytvářejí a udržují motivaci individuí. Toto schéma čtyř základních funkcí systému jednání je známo jako AGIL schéma.[22]

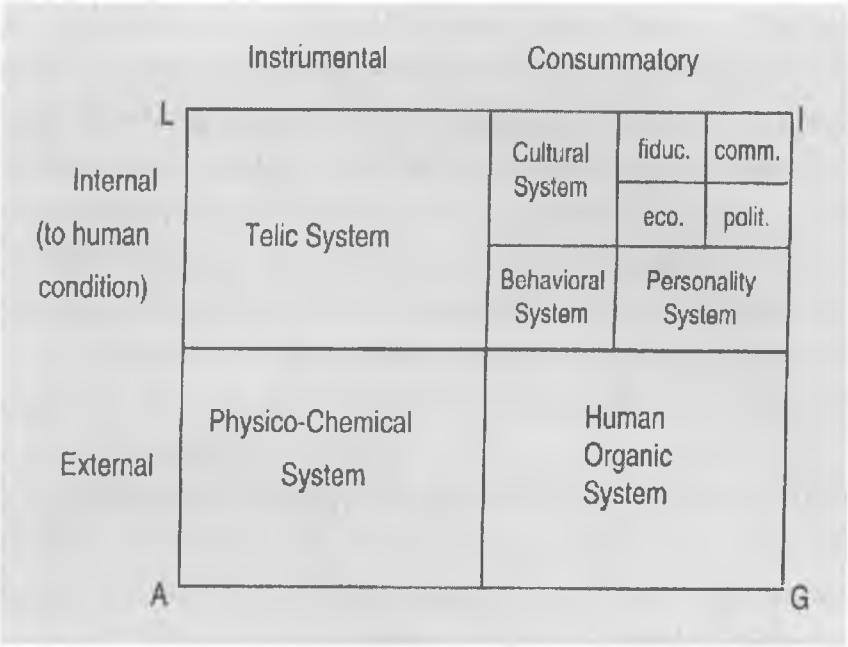
[22] A jako funkce adaptace
G jako funkce dosahování cílů (goal attainment)
I jako funkce integrace
L jako funkce udržování vzorců (Latency)

Na základě uvedených čtyř funkcí je možné analyzovat i jednotlivé subsystémy systému jednání například sociální systém nebo systém společnosti. Tyto čtyři subsystémy systému jednání jsou uspořádány do hierarchického řádu. Nejnižším subsystémem je geneticky determinovaný organismus chování. Ten je řízen systémem osobnosti, přičemž *„osobnost je definována jako organizovaný systém orientací a motivací jednání individuálního aktéra.“* [Ritzer 1992:245] Systém osobnosti je řízen hierarchicky vyššími systémy, to je sociálním systémem a kulturním systémem, skrze mechanismy socializace a enkulturace.

Ústředním problémem, který vedl Parsonse k vypracování tohoto schématu subsystémů lidského jednání, je hobbesovský problém řádu, jak je možné, že sociální realita má vůbec nějaký řád. Parsons na tuto otázku odpovídá svou koncepcí kulturního determinismu, když hlásá, že lidské jednání je v posledku řízeno kulturním systémem:

„Jednání se skládá ze struktur a procesů, jimiž člověk tvoří smysluplné záměry a více nebo méně úspěšně je realizuje v konkrétních situacích. Slovo "smysluplné" obsahuje symbolickou či kulturní úroveň projevu a vztahu. Záměry a jejich realizace implikují jako celek schopnost systému jednání – individuálního nebo kolektivního - modifikovat vztah k situaci nebo prostředí v zamýšleném směru.“ ... „Lidské jednání je "kulturní" v tom smyslu, že význam a záměr činů se vytváří v kategoriích symbolických systémů (obsahujících kódy, jejichž prostřednictvím působí ve vzorech), uspořádaných zpravidla na základě univerzálie lidských společností – na základě jazyka.“ [Parsons 1966:24]

Za zmínku stojí skutečnost, že podle Parsonse není systém jednání nejvyšším systémem vůbec. Samotný systém jednání je pouze integračním subsystémem toho, co Parsons nazývá lidskou situací (human condition), kde funkci latence zaujímá telický systém, který souvisí s nejvyšší realitou. Telický systém definuje nejzákladnější transcendentální podmínky smyslu lidského života. Telický systém vytváří všeobecné vztažné rámce pro smysluplnou lidskou existenci [Münch 2004:107]. Existence smyslu je transcendentální podmínkou pro lidskou existenci. Systém lidské situace si můžeme znázornit následujícím schématem:



zdroj: http://luhmann.uni-trier.de/images/5/56/AGIL_Differenzierung.png 17.9.2007

Kulturní systém, jeho vztah k nejvyšší realitě a kybernetická hierarchie řízení

Sociální systém a jeho vnitřní diferenciace

Sociální systém je integračním systémem jednání vůbec. Je systémem sociálních interakcí mezi aktéry. Jeho vnějším prostředím jsou kulturní systém, systém osobnosti a organismus chování.

Parsons se propracoval ke své koncepci sociálního systému přes své počáteční analýzy sociálního jednání. Pokoušel se vypracovat odpověď na otázku: Jak vzniká sociální řád? Parsons byl velmi silně inspirován Durkheimem, podle kterého sociální řád nevzniká automaticky tím, že každé individuum sleduje racionálně svůj vlastní zájem, nýbrž řád vzniká institucionalizací společných hodnot [Hamilton 1983:62]. Snaží se pochopit, jak je sociální jednání strukturováno do vzorců sociálních vztahů. Klíčovou roli zde hraje normativní

orientace aktéra sociálního jednání daná **normami** a **hodnotami**. Právě koncept norem a hodnot umožňuje Parsonsovi překročit od sociálního jednání k sociální struktuře, neboť stabilita sociální struktury je garantována stabilitou norem, které regulují role ve společnosti. Sociologie se podle Parsonse zabývá studiem normativních pravidel, která regulují vzorce kolektivního jednání [Hamilton 1983:86]. Jedním z impulsů, který posunul Parsonse k vypracování jeho teorie sociálního systému, byla Freudova psychoanalýza, která mu poskytla teoretický aparát ke studiu procesů **internalizace kulturních a sociálních hodnot** a norem superegem, což mu umožnilo konceptuálně propojit kulturní a sociální systém se systémem osobnosti.[23]

Britská strukturně funkcionalistická antropologie (Malinowski a Radcliffe-Brown) zase Parsonse inspirovala k hledání funkcionalistických vysvětlení sociálních jevů. Začal se zabývat problematikou stratifikace, přičemž stratifikační systém mu „*poskytuje systém normativního řádu, jehož pomocí je udělován status sociálním aktérům. Stratifikační systém tedy musí být nahlížen jako nezbytný základ pro vytvoření společné hodnotové integrace.*“ [Hamilton 1983:87-88]

Kulturní determinismus umožňuje Parsonsovi vysvětlit vznik **institucí**. Podle Hamiltona chápe Parsons instituce jako „*vzorce řídící chování a sociální vztahy ... provázané se systémem společných morálních sentimentů, které hrají klíčovou roli, protože definují statuty a role, to je pozice v sociálním systému ve vztahu k ostatním osobám, které chápou tyto pozice jako legitimní.*“ [Hamilton 1983:88-89] Instituce představují totalitu morálně sankcionovaných statutů a rolí, „*které regulují vztahy osob vůči sobě navzájem tím, že jim dávají místo ve struktuře a definují legitimní očekávání týkající se jejich přístupu a chování.*“ [Hamilton 1983:89] Sociální systémy jsou tedy integrovány na základě společné hodnotové orientace, která se projevuje v očekávání, že se aktéři budou chovat podle jim připsaných rolí. [Hamilton 1983:96] Normativní regulace jednání je tedy institucionalizována pomocí rolí. Koncept **role** představuje přemostění mezi voluntarismem aktéra a systémovou integrací. [Hamilton 1983:97] „*Normy řídící*

[23] Někteří teoretici sociálního konfliktu ale kritizují Parsonsovu koncepci jako projev přehnané socializace. Obecnou teorií sociální role se zabývá zejména Dahrendorf [1977].

chování podle rolí zrcadlí obecné základy kultury – jako například víru v náboženské hodnoty." [Hamilton 1983:101]

Pojem společnosti

„*Společnost je ten typ sociálního systému v jakémkoli světě sociálních systémů, který dosahuje jako systém nejvyššího stupně soběstačnosti vzhledem k svému prostředí.*" [Parsons 1966:29] Pojem soběstačnosti Parsons vztahuje vzhledem k prostředím sociálních systémů. Hovoří o samostatnosti vůči nejvyšší realitě, kulturním systémům, systémům osobnosti, organismům chování a fyzicko-organickému prostředí. Vypracovává kybernetickou teorii řízení, podle níž systémy s vyšším stupněm informace a nižším stupněm energie řídí systémy s nižším stupněm informace a vyšším stupněm energie. V této hierarchii má po nejvyšší realitě, která ale netvoří systém jednání, nejvyšší postavení kulturní systém, který strukturuje závazky jednajících do smysluplných orientací vůči prostředí a systému jednání. Kulturní systém je též zdrojem velkých změn ve vývoji společností.

Jádro společnosti tvoří vzorový normativní řád. Tento „*řád obsahuje hodnoty a diferencované specifikované normy a pravidla, která musí být kulturně zakotvena, mají li být smysluplná a legitimní*" [Parsons 1966:31]

Společnost můžeme pochopitelně analyzovat z hlediska Parsonsova schématu AGIL. Rozlišujeme tedy čtyři subsystémy společnosti. Funkci adaptace na prostředí plní ekonomický subsystém, funkci dosahování cílů politický subsystém, funkci integrace plní societální komunita a funkci udržování vzorů subsystém udržování kulturních vzorů. Nyní se pokusím vymezit, co tvoří societální komunitu:

Societální komunita a její struktura

Societální komunita *„je tvořena jednak* ***normativním systémem*** *řádu, jednak* ***statusy****, právy a závazky vyplývajícími z* ***členství****. To se může u různých podskupin komunity lišit. Má-li společenská komunita žít a vyvíjet se, musí jako základ své sociální identity udržovat* ***integritu společné kulturní orientace****, jež je v široké míře sdílena jejími členy.“* [Parsons 1966:31] Parsonsův pojem societální komunity pak představuje pokus řešit problém inkluze a exkluze v moderní společnosti. Podle názoru Uty Gerhardt [2001:178] představuje pojem societální komunity jedinečné propojení konceptů Gemeinschaft a Gesellschaft. Podle ní *„Parsonsova analýza societální komunity poskytuje odpověď na otázku integrace pluralitní multikulturní společnosti, odpověď zahrnující teorii, která odpovídá současnému světu.“* [2001:178-179] Tento koncept byl silně ovlivněn Parsonsovou četbou Durkheima a jeho problému sociálního řádu a anomie.

III. Historicko-genealogický pohled na pojem *societální komunity*

Societální komunita a konstitutivní symbolismus u premoderních společností

V knize *Společnosti: vývojové a srovnávací hodnocení* podává Parsons velmi pozoruhodnou „kulturalistickou" interpretaci pojmu *societální komunity*. Tento pojem pak zasazuje do kontextu societální evoluce a popisuje, jak se to, co nazývá societální komunita, postupně evolučně vydiferencovávalo. Parsons začíná tím, že konstatuje, že jádrem každé společnosti ***je vzorový normativní řád***. Tento vzorový normativní řád slouží k organizaci kolektivního života obyvatelstva. *„Jako řád obsahuje hodnoty a diferencované, specifikované normy a pravidla, která musí být kulturně zakotvena, mají-li být smysluplná a legitimní."* [Parsons 1966:31] Obyvatelstvo organizované jako kolektivní jednotka tvoří societální kolektiv, který Parsons nazývá jako ***societální komunitu.*** Societální komunita je tvořena:

1. ***Normativním systémem řádu,***
2. ***statusy, právy a závazky*** vyplývajícími z členství

Societální komunita pak jako základ své identity udržuje ***integritu společné kulturní orientace***, jež je sdílena jejími členy [Parsons 1966:31].

Rozhodující roli při determinaci societální komunity hraje kulturní systém, který představuje vnější prostředí společnosti. Je to právě systém kulturní orientace, který udržuje integritu societální komunity. Kulturní systém ***legitimuje normativní řád společnosti***. Kulturní systémy jsou zpravidla širší než určité společnosti, představují zobecněné a logicky integrované vzorce jednání. Systém kulturní legitimace má ve svém nejhlubším smyslu náboženský základ. Postupně se však kultura od náboženství více diferencuje. Na základě Parsonsova pojetí jsem se pokusil vypracovat následující schéma:

Rozhodující roli zde hraje pojem ***konstitutivního symbolismu***. Parsons ho chápe jako symbolismus, „*z něhož členové společnosti čerpají své sebeurčení či kolektivní identitu, takže pojem „My" je smysluplný. Je to odpověď na dvě otázky: kdo a co je to my.*" [Parsons 1966: 62-3][24] Na úrovni primitivních společností je tento systém konstitutivního symbolismu spojen s příbuzenským systémem.[25] Roli konstitutivního symbolismu zde hraje systém mýtů, které legitimizují incestní tabu a konstituují tak normativní řád příbuzenské kolektivity, která je předchůdkyní kolektivity společenské – tedy societální komunity.

„*Konstitutivní symbolismus tak dává smysl hlavním složkám lidského postavení a integruje jejich smysl ve významnosti pro určitou skupinu. Zahrnuje symbolizaci organického života v jeho ohraničení zrozením a smrtí, fyzického prostředí a nutných podmínek života včetně území, sociálních statusů lidí a jejich účasti na reprodukci a biologické posloupnosti způsobů sociální komunikace, zejména zprostředkované jazykem. Je původní* ***mezní strukturou*** *mezi kulturním a sociálním systémem v primitivních společnostech*" [Parsons 1966: 63-4]

Konstitutivní symbolismus je zapojen do širšího ***systému komunikačních kódů***. Tyto kódy mají jak normativní, tak i operativní charakter.

---

[24] Pojem konstitutivního symbolismu, se pokud je mi známo nikde jinde v Parsonsově díle nevyskytuje. Parsons odkazuje na: Emile Durkheim, Marcel Maus; Primitive Classification; Chicago, University of Chicago Press 1963

[25] „*Toto spojení má často svůj základ v příbuzenském vztahu k těm, z nichž pocházíme, a v představě přechodu od nepochybně lidských předků k předkům chápaným jako nadpřirozené bytosti. Tito předkové jsou považováni za původní zakladatele společnosti a má se zato, že normativní řád byl vytvořen jejich činností nebo jejich nařízeními. V primitivních společnostech se například všeobecně věří, že tito zakladatelé měli krvesmilné vztahy, ale že vyslovili zákaz takovýchto vztahů u svých lidských potomků.* " [Parsons 1966:63]

„Tento systém obsahuje soubor pravidel regulujících interakce lidí v takových situacích, jako je manželství, vztahy mezi generacemi, technika obstarávání životních potřeb a vztahy k posvátným bytostem podle symbolického významu jejich specifických sociálních statusů. Řeč v technickém smyslu se zdá být rozhodující částí tohoto komunikačního komplexu, protože umožňuje, aby analyticky a symbolicky formulované informace [podtržení M. N.] byly přenášeny od osoby k osobě.“ [Parsons 1966:64]

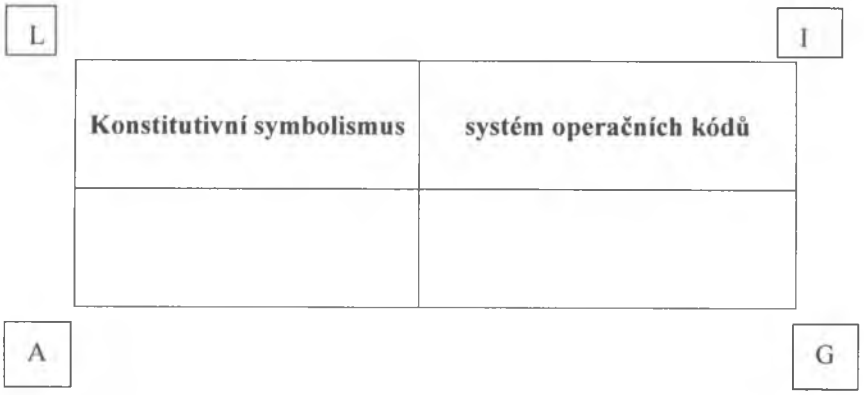
Tento systém komunikačních kódů se tak stává zárodkem něčeho, co na vyšším stádiu evolučního vývoje společnosti bude chápáno jako **symbolicky generalizované médium** komunikace. V rámci společnosti se vytváří specifický systém, který kóduje statusy jednotlivých členů společnosti a vytváří se tak systém sociální stratifikace. Při zajišťování sociální koheze primitivní společnosti může tento systém kódů hrát dokonce i větší roli než systém konstitutivního symbolismu: *„To, co přivádí lidi dohromady a tvoří z nich společnost, jsou nejenom společně uznávané významy vtělené v konstitutivní symbolismus, ale především společný systém „operačních“ kódů, které regulují komunikaci jednoho člověka s druhým.“* [Parsons 1966:64]

Celé si to můžeme znázornit tabulkou:

konstitutivní symbolismus	společně sdílené významy další znaky: udržuje jednotu společné kulturní orientace • diferencuje se z kultury • mezní struktura mezi sociálním a kulturním systémem • zobecňuje principy solidarity • obsahuje společně sdílené významy • součást systému komunikačních kódů • na nejprimitivnější úrovni spojen s příbuzenským systémem • mýty předků totemismus • vztah k území, mýty o stěhování
systém operačních kódů	regulace procesů komunikace a působení na informace s ohledem na sociální status aktérů

Rozhodl jsem se zformulovat hypotézu, že oba dva tyto jevy lze klasifikovat pomocí schématu AGIL. Systému konstitutivního symbolismu bych přisoudil funkci latence a systému operačních kódů funkci integrace.[26]

[26] Přitom se ale nabízí otázka, zda by funkci integrace neměl mít **vzorový normativní řád.** Což by byla zajímavá spekultativní otázka, jaký je vztah *vzorového normativního řádu* a *systému operačních kódů.*



Další vývoj systému konstitutivního symbolismu bude muset zahrnovat **procesy zobecňování solidarity**. Tento vývoj předpokládá odpoutání se náboženského konstitutivního symbolismu od systému totemického příbuzenství (vývoj na úrovni kulturního systému). V rámci sociálního systému pak dochází ke vzniku sociální stratifikace. K tomu dochází tak, že různé příbuzenské skupiny přestávají mít rovný status především s ohledem na směnu žen.[27] Určité rody se dále diferencují od ostatních tím, že vykonávají speciální funkce. Aby mohly být takto stratifikované rody drženy pohromadě, je nutné určité zobecnění solidarity societálního kolektivu. To předpokládá *„zvýšení významu jeho specifických náboženských základů legitimace"*. Objevuje se tlak na *„určitější a specifičtější symbolizaci kolektivní identity společnosti."* [Parsons 1966:77]

„Základ komunity musí být nově vymezen tak, aby zahrnoval vzory třídy a preferenčního sňatku. Společnostní [societální] komunita začíná být chápána jako ***etnicko-územní skupina****. Je-li původ sledován dostatečně daleko, má se za to, že všichni její členové jsou potomci stejných předků. Tato široká, společným původem spojená komunita není však podepřena vzory systematické vzájemnosti sňatků, platnými v celé společnosti.* ***Společný původ*** *je se společnou kulturou spojen spíše jinak, například řečí, ale zejména* ***náboženstvím****. Kromě toho vytvoření diferencované politické autority klade silný důraz na územní aspekty*

[27] *„Nejvýznamnější zdroj změny vzniká tam, kde striktní rovnocennost statusu příbuzenských skupin, jejichž členové spolu uzavírají sňatky je porušena. Určitá skupina se potom může snažit zlepšit svůj status nebo svoje postavení v souvislosti s kontrolou zdrojů tím, že zavádí preference pro přijímání a vydávání manželských partnerů vytvářením zvláštních vztahů k určitým podskupinám v rámci kategorií zvykově stanovených spřízněných skupin."* [Parsons 1966:74]

komunitní solidarity. Societální kolektiv se prostě stává ***kmenem***[28]*, etnickou skupinou s pravomocí nad územní oblastí.* " [Parsons 1966:77]

Societální komunita u společností přechodného typu

Další vývojové stádium představují pro Parsonse společnosti přechodného typu. Pro tento přechodný stupeň je charakteristický rozvoj psané řeči [Parsons 1966:87]. Parsons rozlišuje dvě hlavní stádia přechodné společnosti: archaické a vyspělé přechodné. V archaickém stádiu je znalost písma záležitostí profesionální vrstvy. U společností vyspělého stádia se znalost písma stává záležitostí celé horní třídy a dochází zde ke vzniku takzvaného historického náboženství, to je náboženství, které obsahuje filosofickou rovinu systemizace a generalizace.[29]

Generalizace konstitutivního symbolismu do podoby kosmologicko-náboženského systému a societální komunita u společností archaického typu

U archaických společností dochází k procesu generalizace a systematizace konstitutivního symbolismu těchto společností [Parsons 1966:87]. Tato kulturní inovace souvisí s gramotností kněží a jejich schopností udržovat stálou písemnou tradici. Znalost písma je však omezena na specializované skupiny, jde tedy o profesionální znalost písma. Uplatňuje se v nábožensko-magické sféře a ve sféře právní. Kněží jsou vykonavatelé kultů a předávají společnosti jako celku kosmologický kulturní systém. Dochází k vydiferencování a zobecnění funkce kulturní legitimizace, která je svěřena skupinám kněží. Parsons mluví o dvou základních typech kosmologicko-náboženského konstitutivního symbolismu u archaických společností: konstitutivním symbolismu Egypta a konstitutivním symbolismu Mezopotámie.

[28] Soudobá politická antropologie, ale chápe pojem kmene jinak, to je jako společenství lidí charakterizované společným nebo domněle společným původem bez centrální politické vlády.

Nyní se pokusíme systematizovat rysy konstitutivního symbolismu egyptské společnosti podle Parsonse [Parsons 1966:90-102]:

1. Egypt představuje instituci **božského království**. *„Zvlášť pozoruhodným rysem egyptské společnosti byla instituce krále, která představovala komplex spojený s mnoha dalšími složkami. Ze všech známých monarchických institucí nejvíce zdůrazňovala božství krále a nikoli jeho pouhé zbožnění. V egyptské koncepci být králem, znamenalo být bohem.*[30] *Tyto dvě kategorie byly neoddělitelné – král byl současně bohem i člověkem, bohem ho však neučinila žádná lidská ani rituální síla.*“ [Parsons 1966:91]
2. Od této instituce božského království a od postavení faraóna v ní se odvozovala **sociální stratifikace egyptské společnosti**. Hlavním kritériem sociálního statusu byla blízkost příbuznosti s královským rodem. Velké harémy a mnohoženství produkovaly široký okruh osob, které *„jejich dědičný status opravňoval k vysokému postavení, soudí se, že nebylo neobvyklé, aby faraon měl dvě stě vlastních synů.*“ [Parsons 1966:92] Těsné spojení s božským světem reprezentovaným faraonem tak bylo hlavním kritériem statusu. Bylo však možné, aby lidé z nižších vrstev postoupili do vyššího postavení a překročili tak velmi striktní normy příbuzenské askripce. Od vysokého postavení faraona se odvozovala masivní institucionální struktura, kde královský rod stál v čele aristokracie, která již byla dost silně integrovaná. Vytvářejí se dvě základní institucionální struktury, jako je náboženský kultovní systém s institucionalizovaným aparátem a civilní byrokracie. Dochází ke vzniku mnohaúrovňové hierarchie, která se vrství nad obyčejným lidem [Parsons 1966:93]. Také v rámci nábožensko-civilní byrokracie vzniká odstupňovaná služební hierarchie. *„Úředníci odvozovali svoji legitimaci a víceméně i své postavení od krále a jeho vysokých hodnostářů.*“ [Parsons 1966:95] Nedošlo však ke vzniku

[29] Parsons zde vychází z typologie náboženství od Roberta N. Bellaha [Bellah 1964]

rozvinuté byrokracie, to znamená, nevydiferencovala se jasná hranice mezi úřadem a jinými sociálními statusy. „*Úřad vlastně představoval celkový status, s nímž souviselo mnoho vedlejších ne správních závazků a privilegií, z nichž pouze některé bylo nutno vykonávat stále, zatímco jiné byly vyžadovány pouze při určitých příležitostech.* " [Parsons 1966:95]

3. Egyptský sociokulturní systém představuje jedinečnou formu **integrace božského řádu, lidské společnosti a přírody**. Faraon jako král i bůh představoval integrační centrum systému. „*Protože byl božský i lidský současně byl hlavním článkem kontinuity všech smysluplných jevů. Byl synem Re boha-slunce, považovaného za prvotní zdroj a základ všeho živého. Bezprostředně byl také synem blíže určených božských rodičů, matky-bohyně Hathor a vlastního královského otce, což bylo vyjádřeno symbolizací Hora s Býkem. Jeho lidskost tak navazovala na obecný řád množení živočišného světa. Byl také velmi úzce spojen s opakujícími se přírodními procesy – ročními obdobími, pěstováním a sklizní obilí a každoročními nilskými záplavami. Kromě toho byla však instituce krále multigenerační institucí, která spojovala žijícího faraona jak s předky, tak i s následníky.* " [Parsons 1966:98]
4. V rámci konstitutivního symbolismu je zajímavý **komplex krvesmilného tématu** výslovně obsažený v řádu plození. Parsons zde vychází z toho, že všechny náboženské systémy jsou symbolicky spojeny s psycho-sexuální bází. Krvesmilné téma má v egyptském konstitutivním symbolismu dvě základní roviny:
    a) v Egyptě bylo krvesmilstvo bratr-sestra povinné z důvodů zachování královského rodu. Faraón se sexuálně spojoval se svou sestrou při formálních příležitostech a pouze za účelem zajištění dědice trůnu.

[30] Parsons se zde opírá o Henri Frankforta: [Frankfort 1961 43]

b) Krvesmilné téma mělo hlubší symbolickou rovinu. *„Každý faraon, jako bůh Horus, se nakonec stal Osiridem, Horovým otcem, který představoval jak božský aspekt určitého krále, který právě zemřel, tak kolektivně všechny mrtvé faraony egyptských dějin. Faraónův symbolický přechod z života do smrti se vyznačoval dvěma pozoruhodnými rysy. Za prvé se faraón vrátil do lůna své symbolické božské matky Hathor. Současně však zplodil v jejím nadpřirozeném těle nového faraona, který ve svém božském aspektu byl Horem.*“ [Parsons 1966:99]

Tento incestní symbolismus souvisel s náboženským základem společnosti. Egyptský náboženský symbolismus nedosáhl stupně filosofické teologie. Nejde o racionální systemizaci náboženství, spíše může být podle Frankforta, na kterého odkazuje Parsons, logika egyptského symbolického systému srovnána s logikou primárního procesu ve Freudově psychoanalýze. Tato koncepce má zvláštní vztah k problému smrti a ke smrtelnosti krále. *„Snad pro všechna náboženství je charakteristické základní symbolické tvrzení, že smrt je relativní z hlediska vyšší reality v souvislosti, která přesahuje smrt.*“ [Parsons 1966:99] Egyptský náboženský symbolismus však řeší tento problém jinak než historická náboženství charakterizovaná filosoficko-teologickou systemizací. Egyptská koncepce vyšší reality zdůrazňuje erotické zájmy člověka a jejich vztah k příbuzenské struktuře a rozmnožování. *„Kombinace návratu do mateřského lůna a krvesmilné zplození, zřejmě symbolicky, především v psychologických vztazích, „položily rovnítko“ mezi zrození a smrt. ... Pyramidová hrobka byla do jisté míry symbolem lůna a mumifikace symbolizovala neomezené zachování jakoby živé formy v podobě embrya, stavu, v němž lidský organismus žije nerušen.*“ [Parsons 1966:100.] Takto

pojatý erotický konstitutivní symbolismus byl základem konfliktu s hebrejskou orientací.

5. Konstitutivní kult neustálého znovuvytváření psychického a sociálního života souvisel s koncepcí vesmírného a spravedlivého řádu nazývaného Maat. *„Základní funkcí instituce faraóna bylo jednat v souladu s Maatem a předepsanou činností dbát o jeho udržování.“* [Parsons 1966:100]
6. V porovnání s mezopotámskou společností byla egyptská společnost charakterizována nízkým stupněm formalizace právního systému. Spravedlnost byla nábožensky sankciována a byla privilegiem faraóna a jeho úředníků [Parsons 1966:97].
7. Podle mé interpretace Parsonsovy argumentace se tak celý tento systém vesmírného kosmologického řádu stal zdrojem konsensuální integrace egyptské společnosti. Parsons upozorňuje na skutečnost, *„že ve srovnání se starověkými říšemi podobného rozsahu byl Egypt mimořádně nemilitaristický.“* [Parsons 1966:93]

Oproti egyptské společnosti založené na kosmologickém řádu a božském statusu panovníka byla základním principem konstitutivního symbolismu mezopotámských společností **nahodilost vztahu mezi bohem a člověkem**. Pro konstitutivní symbolismus mezopotámských společností platí:

1. Instituce krále nese znaky ad hoc původu. První mezopotámské státy obvykle neměly krále. Král byl volen radou starších v případě mimořádného nebezpečí. První králové byli ve funkci pouze po dobu mimořádné situace, později ovšem funkce krále nabyla dědičného charakteru.
2. Na místní úrovni městského státu bylo splynutí politické a náboženské struktury stejně široké jako v Egyptě, což bylo symbolizováno statusem vladaře jako chrámového kněze [Parsons 1966:104]. Později se však role vladaře mění v souvislosti se sjednocením mezopotámského teritoria v jednu říši.

3. Při sjednocení říše potřeboval panovník náboženskou legitimizaci jedním nebo více bohy panteonu. Závisel na ní jeho status. Přesto však nešlo o typicky božské království. Královská sukcese nebyla nábožensky posvěcena. Také královský rod nebyl pojímán jako božský, což se projevovalo v ostrých konfliktech kvůli následnictví. Na rozdíl od Egypta neměla instituce krále multigenerační charakter. Vůbec **neexistuje rituální symbolizace královské kontinuity**. Pohřební rituál za nového krále probíhal nezávisle na korunovaci jeho nástupce.
4. Král nebyl dostatečně včleněn do božského řádu. „... *Lidský řád byl pouze závislý na přízni bohů, ale nebyl součástí božského řádu jako v případě Egypta.* " [Parsons 1966:106] Konstitutivní symbolismus Mezopotámie tedy více **zdůrazňoval nahodilost vztahu božské a lidské sféry**. „*Podstatné je to, že činy bohů v protikladu k Egyptu byly v zásadě nepředvídatelné. Jak Frankfort uvádí, Egypťané neměli strach z bohů, protože byli bezpečně zakotveni v řádu, který byl bohy upraven tak, že potřeboval jenom správné řízení. Babyloňané tuto jistotu neměli.*" [Parsons 1966:110] To na jedné straně vedlo k rozkvětu astrologie, k rozšířenému spoléhání na různá znamení a magický výklad. Na druhé straně to však podpořilo **vytváření systémů lidského řádu**, které se vyvíjely v rámci tohoto základního vztahu nahodilosti mezi bohy a lidmi.
5. V Mezopotámii tedy dochází k vyššímu stupni rozvoje světské sféry než v Egyptě. Dochází k **rozvoji práva**, který je představován Chamurabiho zákoníkem. Ten zahrnoval „*široký okruh* ***soukromého práva****, zejména otázky vlastnictví, smlouvy a rodiny.*" [Parsons 1966:107] Tento zákoník obsahoval jasné právní **vymezení základních statusů**. „*Hlavní pokrok, který se projevil v pozdějších zákonících (například v hlavních kodexech řecké a římské civilizace), spočíval v koncepci svobodného občana městského státu, který mohl mít půdu a majetek, uzavírat kontrakty a sňatky atd., a očekávat spolehlivou právní ochranu z titulu svého práva.*" [Parsons 1966:107] Kategorizace společenských statusů spočívala v rozlišení na členy obyčejných a aristokratických rodů. Dále existoval

status otroka. Podle Parsonse se zdá, že *„mezopotamská **kategorizace osobních statusů** v mnoha ohledech položila základ této kategorizace ve středomořských společnostech v období řeckém a římském.“* [Parsons 1966:108] Právní systém nebyl založen pouze na represivním, nýbrž i na restitutivním právu. *„Zákoníky obsahovaly četná ustanovení o povinnosti krále podporovat spravedlivé zásady, chránit osoby slabšího postavení apod. Zvláště významné byly ekonomické vztahy, což je ukazatelem značné mobility ekonomických zdrojů. Dlužní vztah byl například problém skutečně mimořádně důležitý.... Zadlužení je proto nepochybným indexem mobility zdrojů v smluvních podmínkách a pravděpodobným indexem značného rozvoje peněz.* “ [Parsons 1966:108]

Mezopotamská společnost značně pokročila ve vytváření procedurálních institucí.[31] Celkově lze říci, že vytvořila normativní řád, který se stupněm systematizace a univerzalizace blížil společnostem vyspělého přechodného typu a zahrnoval tak formu právní ochrany přímo nesouvisející s vládou.

Sociokulturní diferenciace, societální komunita a konstitutivní symbolismus u historických impérií přechodného typu

Další vývojový stupeň societální evoluce představují vyspělé společnosti přechodného typu. Parsons zde zmiňuje čtyři případy: starou Čínu, Indii, islámskou Ummu a Římské impérium. Všechna tato impéria charakterizuje schopnost vytvořit nezávislou, relativně velmi širokou politickou organizaci a integrovat dosti velký počet obyvatelstva a značné území [Parsons 1966:111].

V těchto společnostech došlo k výrazným kulturním inovacím. Především to byl vznik takzvaných historických náboženství, se kterými byly svázány. Ta

[31] *„I když v těchto říších byla spravedlnost základní povinností a privilegiem krále, zdá se, že městská shromáždění tvořená pravděpodobně převážně staršími členy aristokracie hrála důležitou roli podobně jako dnešní porota. V některých případech nefungoval tento orgán jako celek, ale pouze jeho úředníci, o nichž se pak hovoří v překladu jako o soudcích shromáždění. Nemohl to však být plně institucionalizovaný soudcovský sbor ani v římském natož v moderním slova smyslu.“* [Parsons 1966:108.]

jsou charakterizována schopností filosoficko-teologické systematizace. Toto představuje zásadní změnu uskutečněnou v rovině konstitutivního symbolismu. Parsons mluví o **filosofickém vlomu.**[32] [Parsons 1966:112] Konstitutivní symbolické systémy dosáhly vyšší úrovně obecnosti. To vytvořilo napětí mezi zobecněnými kulturními orientacemi vyjádřenými systémy konstitutivního symbolismu a sociální strukturou těchto společností. Tyto vlomy měly základní důsledky pro institucionalizaci těchto velkých společností.

Podle Parsonse to byly právě tlaky těchto kulturních vlivů, které zásadním způsobem ovlivnily strukturu societální komunity těchto společností. Vedla k větší *„diferenciaci mezi řádem představ o nejvyšší realitě a řádem představ o postavení člověka. Nárok jakékoli lidské bytosti na božský status již nepřicházel v úvahu, takže instituce božského krále skončila s obdobím archaismu.“* [Parsons 1966:112] Na rozdíl od Egypta nedocházelo k rozšiřování stupnice sociálních statusů, naopak tyto kulturní inovace vedly k vytvoření dvoutřídní struktury společnosti: *„společnost je v podstatě rozdělena na ty, kteří jsou (skutečně nebo potencionálně) plně kvalifikováni pro nejvyšší lidské postavení, související s kulturním vymezením transcendentního řádu, a ty, kteří jsou z této kvalifikace vyloučeni buď zásadně, nebo do té doby, dokud (a pokud) nesplní určité kvalifikační podmínky.“* [Parsons 1966:113]

V každé společnosti pak existovali ti, kteří nemohli splnit kritérium přináležitosti k vyššímu řádu kulturních norem. *„Čínská společnost měla svůj obyčejný lid, jehož příslušníci nebyli vyššími lidmi, Indie měla Sudry a párie, kteří byli vyloučeni z náboženských úkonů, islám měl nevěřící, kteří nebyli obráceni na pravou víru, a Řím měl na svém území „barbary““.* [Parsons 1966:113]

---

[32] Parsons charakterizuje tyto vlomy následujícím způsobem: *„Pro naše účely není nutno analyzovat procesy, které byly příčinou těchto vlomů, nebo dokonce hodnotit roli různých kulturních a sociálních faktorů. Důležitou skutečností je však to, že k nim došlo v relativně krátkém časovém období v několika různých společnostech, počínaje východním Středomořím (v Řecku a v Izraeli), přes Indii a konče Čínou. Zhruba se dá říci, že rozhodným obdobím byla polovina prvního tisíciletí před naším letopočtem.“* [Parsons 1966:112]

Konfuciánský konstitutivní symbolismus a imperiální organizace Číny

Parsons [Parsons 1966:113] cituje Bellaha [1965][33], podle kterého mělo z historických náboženství konfuciánství nejvíce archaický charakter. Přesto však byla čínská konfuciánská společnost jedinou společností, ze čtyř případů, které uvádí, které se podařilo plně institucionalizovat dlouhodobě stabilní societální komunitu. Konfuciánská kodifikace vytvořila základ čínského klasického vzdělání. Toto bylo institucionalizováno do systému zkoušek, jejichž složení bylo předpokladem výkonu úřednického povolání. Vzniká tak vládní vrstva mandarínů, jejíž status byl vymezen na základě této kulturní legitimizace. *„Kulturně kvalifikovaná skupina převzala kontrolu nad společností v takovém rozsahu, jaký neexistoval v žádné archaické společnosti, a to proto, že ztělesňovala ideální kulturní vzory.*" [Parsons 1966:117]

Jednotná čínská říše vznikla kolem roku 200 př. n. l. za dynastie Čhin a nahradila předcházející společnost Čou, která byla založena na systému dědičných států s feudálním základem. Čínský císař měl specifické postavení. Neměl božský status jako v Egyptě, nýbrž pouhý „mandát nebes", který mu mohl být v případě neúspěchu odebrán a předán jinému panovníkovi, který si popřípadě mohl založit svou vlastní dynastii. Císařové *„neintegrovali mnoho vesmírných úrovní (počínaje bohy a konče přírodou), jako egyptské vládnoucí elementy, ale vtiskovali společnosti kulturně vymezený a v konečnosti zakotvený vzor.* " [Parsons 1966:115] Na rozdíl od faraona byla jeho funkce více rituální a přenechával více svobody svým úředníkům. *„V jistém smyslu bylo hlavní funkcí instituce císaře zajišťovat rituální spojení mezi vesmírným a lidským; v tomto směru se podobala egyptské instituci krále. Lidská společnost byla v podstatě organizována na základě harmonie diferencovaných, odporujících si a určitým způsobem „kooperujících" celků.*" [Parsons 1966:116-117] Institucionálně byla čínská říše silně centralizována. Rozhodující roli při centralizaci říše sehrálo vytvoření

33

správních okrsků Hsien.[34] To vedlo k oslabení moci šlechty, která musela spolupracovat se jmenovaným úředníkem. Čínská společnost však měla také znatelné strukturální nedostatky. Především to byla nízká racionalizace práva a právních postupů. Ta stěží dosáhla stupně mezopotámské společnosti a výrazně zaostávala za římskou racionalizací. Dalším nedostatkem bylo, že nedošlo k diferenciaci specializovaných ekonomických struktur [viz například: Eisenstadt 1966]. Stupeň monetarizace ekonomiky nedosáhl úrovně Řecka a Říma.[35] Hospodářský prostor nebyl dostatečně právně chráněn a byl závislý na nahodilosti politické ochrany.

Hinduistický konstitutivní symbolismus Indie a nedostatečná politická a societální integrace indické společnosti

Indie je jasným dokladem toho, že stupeň rozvoje náboženského konstitutivního symbolismu, charakterizovaný mírou jeho filosofické systematizace a jeho univerzalizace, nemusí odpovídat stupni politické a societální integrace společnosti a jejímu rozvoji. Kulturní vývoj v Indii *„radikálně odloučil hlavní způsoby realizace systému víry od základního problému struktury společnosti. Jestliže konfucianismus dostatečně nediferencoval vesmírný řád od sociálního řádu, hinduismus a buddhismus je diferencovaly tak důsledně, že v daných sociálních podmínkách nemohly být spojeny tak, aby podpořily progresivní institucionální změnu.*“ [Parsons 1966:122] Parsons zde nehovoří o archaické civilizaci v okolí Indu, nýbrž o společnostech, které vznikly po vpádu Árijců ze severu kolem poloviny druhého tisíciletí před naším letopočtem [Parsons 1966:123].

Ti přinesli novou řeč sanskrt a nové náboženství vycházející z védských bohů. Invaze ovlivnila vznik sociální stratifikace indické společnosti.[36] V indické

[34] Tak se označovala nejnižší jednotka imperiální správy, která byla spravována jmenovaným úředníkem.
[35] Oproti tomu ve schopnosti centrálně mobilizovat pracovní sílu pro velká díla překonala Čína i Egypt, viz stavba Velké čínské zdi nebo podzemní hrobky prvního císaře, na které desetiletí pracovalo asi 700 000 lidí.

[36] *„Během tohoto kritického období vytvořili potomci "vetřelců" horní vrstvu, zatímco původní domácí obyvatelstvo často nazývané „Dravidové", tvořilo dolní vrstvu. Historicky zahrnoval třídní rozdíl barvu pleti. S vývojem nového náboženského systému se horní vrstva rozdělila do tří varnas – brahmanů, třídy kněží, kšátrijů, šlechtických bojovníků, a vajsijů, pozemkových vlastníků a obchodníků. Dohromady tvořili skupinu*

společnosti nikdy nedošlo k tomu, že by neprivilegovaní byli zahrnuti do rovnoprávnější societální komunity. Zatímco konfucianismus měl pozitivní vliv na institucionalizaci čínského sociálního řádu, hinduismus, ač byl z kulturního hlediska vyspělejší, ponechal společnost z hlediska sociální struktury v archaickém stádiu vývoje.

Parsons charakterizuje evoluční neúspěch hinduistického konstitutivního symbolismu následujícími slovy: *„Hinduismus, ovládaný bráhmany, se stal hlavní základnou pozdějšího kulturního a organizačního rámce indické společnosti. Místo však, aby podpořil vytvoření jednotného societálního kolektivu „dvakrát narozených", který by pak mohl být rozšířen tak, aby obsáhl celou společnost, upevnil náboženskou koncepci nadpřirozeného světa a individualismus obecné indické tradice v rovině societální komunity. To silně legitimovalo rozdrobený hierarchický řád světské společnosti v náboženské rovině.* " [Parsons 1966:126-7]

To posílilo společenský konzervatismus a společnost byla charakterizována silnou rolí tradičních závazků a askripce. Hinduistická orientace se ukazovala jako nekompatibilní s nějakou radikálnější sociální změnou. V Indii existovalo mnoho knížectví a království, neboť bylo velmi obtížné na bráhmanském základě vybudovat rozsáhlou politickou organizaci.[37] K vytvoření rozsáhlých politických struktur dochází teprve za vlády muslimů, kdy vzniká říše Velkého mogula. To podle mého názoru implikuje to, že konstitutivní symbolismus Islámu má mnohem silnější potenciál vyvolat politickou a sociální inovaci než konstitutivní symbolismus hinduismu.

„dvakrát narozených", nositelů hlavní védské kulturní tradice, která byla způsobilá pro privilegované náboženské statusy. Nižší skupiny, šudrové, byly prostě vyloučeny z kulturních výhod. Tito lidé obdělávali půdu, byli služebníky a vůbec měli podřadné funkce a statusy. Toto základní rozdělení zůstalo v podstatě až do doby Gandhiho, přestože k úplné krystalizaci kastovního systému došlo teprve v pobuddhistickém období." [Parsons 1966:123]

[37] výjimku tvoří hinduistická říše dynastie Gupta ve čtvrtém století našeho letopočtu. [Parsons 1966:128]

Politicko-náboženský konstitutivní symbolismus islámské Ummy

V případě islámské Ummy a Říma došlo k vytvoření nového typu societální komunity charakterizované mnohem větší inkluzí než u společnosti Indie a Číny. Třídní členství v komunitě bylo nahrazeno členstvím, *„které se vztahovalo na celou organizovanou entitu, která byla nositelkou hlavní kulturní tradice.“* [Parsons 1966:129] Takovéto pojetí společnosti se poprvé v dějinách objevilo v Řecku a v Izraeli a bylo přejato islámským a římským impériem. Tyto nové formy societální komunity představuje v Izraeli entita vyvoleného lidu a v Řecku a v Římě organizovaný celek městského státu *polis* nebo *urbs*. Izraelská prorocká tradice ovlivnila islámskou civilizaci. Islámská Umma odrážela tradici izraelského vyvoleného lidu.

Základním charakteristickým rysem Ummy, jakožto formy societální komunity, byl její **nábožensko-politický charakter**. Historický základ Ummy představovaly *„vedoucí rodiny Mediny a Mekky, které uznávaly vůdcovství Mohameda jako pravého proroka jediného pravého boha Alláha.“* [Parsons 1966:130] S expanzí islámu se tato komunita rozšířila na společenství všech věřících, kteří byli vůči sobě solidární. Kritériem členství v této societální komunitě bylo *„přijetí víry a slíbení věrnosti Alláhovi a jeho proroku Mohamedovi.“* [Parsons 1966:130] V souvislosti s expanzí impéria to vytvořilo poněkud problematickou situaci, protože arabské impérium začalo v sobě zahrnovat mnoho židů a křesťanů, kteří se nenechali obrátit na islám. Tak vznikl problém spočívající v tom, že náboženská komunita přestala být totožná s komunitou politickou. Nevěřící tedy neměli stejná práva a privilegia jako věřící. Vznikla tak specificky islámská forma dvoutřídní společnosti. V další fázi vývoje došlo k rozpadu jednotného arabského impéria a i v islámském světě vzniká pluralita nezávislých politických jednotek a je tak narušen sen Mohameda o

identitě politické a náboženské komunity[38]. Vzniká maurský, arabský, perský i turecký politický systém.

Parsons se dále věnuje evolučním nedostatkům islámského práva. Základem islámské Ummy bylo islámské právo šaría. Islám však *„neměl jasně vymezený organizovaný celek, o který by se opírala platnost jeho zákona."* [Parsons 1966:132] Islámské právo mělo korporativní charakter a bylo rozvíjeno skupinou specialistů, *„kteří však neměli nikdy organizovaný status v korporativní entitě jako například znalci kanonické práva ve středověké křesťanské církvi."* [Parsons 1966:132] Další evoluční překážkou byl kasuistický charakter islámského práva, kterému chyběl filosofický základ založený na obecné formulaci právních principů. Parsons dále oceňuje důsledně aktivistickou orientaci islámu v porovnání s Čínou a Indií. Islám však selhal z hlediska perspektivy vytvoření societální komunity charakterizované univerzální inkluzí. To bylo zapříčiněno nedostatečnou islamizací nemuslimského obyvatelstva nacházejícího se pod politickou kontrolou islámských říší. Zásadním evolučním neúspěchem však byla skutečnost, že *„kulturní tradice a společnostně normativní řád islámu neprošly také rozhodnými procesy diferenciace, inkluze a vývoje k vyšší formě, které by umožnily, aby se Umma přetvořila* ***v jednotnou společnost s univerzalistickými normami***." [Parsons 1966:133-134][39]

Konstitutivní symbolismus imperiálního občanství v Římě

Jedinečný evoluční úspěch societální komunity starověkého Říma spočíval podle Parsonse ve skutečnosti, že měla specificky korporativní charakter. Původně představoval městský stát politickou jednotku, jejíž jádro tvořily patrilineární rody. Urbs pak představovala sdružení hlav těchto rodin, které si byly

[38] *„Muslimská teorie předpokládala, že existuje jediná hlava náboženství, nástupce Proroka, který má mít v rukou také politickou vládu nad všemi zeměmi islámu. Instituce kalifátu však nebyla nikdy dostatečně stabilizována a stala se předmětem soupeřících nároků a příčinou mnoha vnitroislámských válek trvajících několik století."* [Parsons 1966:131]

[39] zvýraznění je moje vlastní

mezi sebou alespoň v principu rovny. Později byla původní aristokratická struktura městského státu demokratizována a rozlišování mezi patriciji a plebejci bylo upozaděno ve prospěch statusu **všeobecného občanství**. To bylo svázáno s všeobecnou vojenskou službou. Římská societální komunita disponovala vysoce rozvinutým právním systémem. Ten byl vysoce systematizován, na čemž se mimo jiné podílela stoická filosofie přirozeného práva. Na rozdíl od islámu bylo římské právo mnohem více racionalizováno. *„Použitím principů řeckého filosofického zobecnění byl římský systém právního řádu formulován na základě* ***univerzalistických zásad***[40] *aplikovatelných na všechny lidi a zakotvených v obecných pravidlech normativního řádu, který mohl být institucionalizován jako obecný pro celou civilizaci antického starověku.“* [Parsons 1966:136]

Došlo k vytvoření rozvinutého systému soudního procesu. Díky svému právnímu systému nabyla římská společnost výrazně kosmopolitní a individualistický charakter. Vytvořila jedinečný komplex občanství a práva. V období republiky mělo občanství nejen právní nýbrž i politický aspekt. S expanzí impéria a s rozšiřováním statusu římského občanství na nové sociální vrstvy docházelo k oslabení politického obsahu tohoto statusu. Imperiální Řím nemohl fungovat jako politická demokracie *„hlavně snad proto, že nevytvořil*[41] *zastupitelské instituce.“* [Parsons 1966:138] S rozšiřováním statusu římského občanství docházelo také k poklesu jeho významu. Římské impérium také trpělo krizí kulturní legitimizace. Nebylo totiž možné již tak snadno jako u archaických společností legitimovat impérium pomocí konstitutivního symbolismu boha-krále. *„Každá z těchto obtíží znemožňovala, aby v rovině impéria byla institucionalizována původní římská koncepce societální komunity jako*

---

[40] zvýraznění je moje vlastní

[41] Jedná se o doslovnou citaci. Parsons zřejmě nepovažuje římský senát za skutečnou zastupitelskou instituci což lze doložit následujícími citacemi: *„Účinná politická moc a vliv byly většinou soustředěny v rukou malé horní skupiny , třídy senátorů.*

Třída senátorů se stala de facto převážně dědičnou, i když byla otevřena „novým mužům“ zvláště z provincií. společně s některými dalšími skupinami, jako například s nájemci práv vybírat daně, dosáhla třída senátorů obrovské koncentrace vlivu, moci a bohatství, což bylo použitelné zejména pro politické cíle. Tato koncentrace zřejmě nebyla vyvážena ani omezena účinnými prostředky kontroly.“ [Parsons 1966:136]

organizovaného společenství občanů[42]" [Parsons 1966:139]

Societální komunita a konstitutivní symbolismus v matečních společnostech starého Izraele a starověkého Řecka

Izraelská společnost vznikla spojením kmenů v oblasti Palestiny. Její nejvýznamnější kulturní inovací byl univerzalistický monoteismus jahvismu a zejména vznik koncepce **vyvoleného lidu**, která představovala konstitutivní symbolismus izraelské societální komunity. Původně byl Jahve především „*Bohem politické konfederace Hebrejů*", což bylo ještě více zvýrazněno Maxem Weberem, který ho nazval „*Bohem zahraniční politiky*." [Parsons 1966:147] Sociálně politický vývoj spočíval v přechodu od souboru pasteveckých patriarchálních pospolitostí k volně strukturované společnosti městských států, které byly podobné státům v Mezopotámii [Parsons 1966:147].

V období králů Davida a Šalamouna došlo k sjednocení izraelského lidu v jedno království, to se ale brzy rozštěpilo na severní a jižní část. „*V období vyvrcholení Šalamounovy vlády bylo spíše malou ‚orientální monarchií' s ‚národním' chrámovým kultem (i když v jistém smyslu jedinečným), třídou patricijů, dědičným typem centralizované byrokracie, základním právním systémem, polosvobodnými rolníky a řemeslníky, značným tržním obchodem, robotou mobilizující pracovní síly, a okrajovými nomádskými skupinami, které čas od času představovaly vážné ohrožení politické bezpečnosti.* " [Parsons 1966:148]

Nejpozoruhodnější kulturní inovací byla koncepce vztahu Boha Jahve a vyvoleného lidu. Tento vztah vycházel z představy o úmluvě mezi Bohem a vyvoleným národem. Ten byl symbolicky reprezentován osobami Abraháma a Mojžíše. Smlouva byla „*zčásti koncipována podle modelu smluv mezi ‚vazalskými' státy a ‚velkými králi' říší starověkého východu, zejména říše*

[42] podtržení je moje vlastní

Chetitů." [Parsons 1966:148] Smyslem existence lidu bylo podle ní kolektivně uskutečňovat vůli Jahve. Transcendentní charakter izraelského Boha znemožňoval božskou legitimizaci krále. Král mohl mít pouze lidské atributy, mohl dostat mandát od Boha, ale nemohl sdílet božský charakter. Králové, kteří toto nerespektovali, na to byli znovu a znovu upozorňováni proroky.

Také v oblasti náboženského života dochází k významnému posunu, neklade se již takový důraz na kult, jako tomu bylo u archaických společností, nýbrž se naopak začíná zdůrazňovat etická výchova a právo. V izraelské společnosti se rozvíjí víra ve zvláštní význam zákona, který je chápán jako oddělený od kultu. Jde o to spíše poslouchat Jahvu než mu obětovat a uctívat ho.

Zákon představuje jakousi chartu lidu. „*Společné přijetí této charty zprostředkující zvláštní vztah k jejímu božskému autoru vytvořilo identitu izraelského lidu jako etnické komunity.*" [Parsons 1966:150] Izraelské právo mělo pozoruhodnou tendenci redukovat třídní rozdíly v otázkách práv a povinností. Představovalo obsah boží vůle adresované izraelskému lidu. Vytvořil se tak normativní řád, který byl nezávislý na politické organizaci. [43] Tento normativní řád kladl velký důraz na praktické lidské záležitosti. V tom se lišil od indických náboženství, která přisuzovala vysokou hodnotu pouze mimosvětským činnostem. „*Status zákona jako prostředek spojení s Jahvou byl základním znakem zvláštní povahy izraelské societální komunity, zpravidla označované jako lid. Lid byl definován jednak tím, že byl vyvolen, jednak tím, že – v jistém smyslu – se dobrovolně spojil.*" [Parsons 1966:151]

Solidarita tohoto lidu byla určována třemi základními rysy. Za prvé byl to konstitutivní symbolismus vyvoleného lidu, který umožnil zachovat societální identitu navzdory tlakům mocných sousedů. Za druhé tato solidarita byla založena na vnitřní tendenci k rovnosti a za třetí závazek vůči komunitě byl zásadně řešen na principu dobrovolnosti [Parsons 1966:151]. Reakcí na dobytí Izraele

---

[43] „*Král, pokud království bylo izraelské, se musel řídit tímto právem a být hybnou silou jeho plnění, nebyl jeho zdrojem a původcem. V době jiné vlády než izraelské bylo první povinností židů respektovat židovské právo a nikoli politickou autoritu. To je případ epizody Daniela a jeho druhů v Babylóně.* " [Parsons 1966:150]

Babylonem a ztrátu samostatnosti byla rezignace na politickou autonomii a prorocké hnutí, které projektovalo naplnění do budoucnosti. Postupně došlo k redefinici koncepce Jahve, který už nebyl pouze izraelským Bohem, nýbrž Bohem univerzálním. Celou Parsonsovu argumentaci lze závěrem shrnout, že největší kulturní inovaci izraelské společnosti představuje konstitutivní symbolismus vyvoleného lidu a pojetí normativního řádu, který je zcela nezávislý na jakékoli světské organizaci.

Ačkoli politicky nebylo Řecko jednotné, vytvořilo pozoruhodnou formu kulturní jednoty. Ta byla doprovázena silným vědomím rozdílu mezi Řeky a barbary. Normativní řád byl založen na božsky existujícím řádu, *„který byl později formulován jako řád přírody.“* [Parsons 1966:157] Co se týká politického uspořádání, *„polis byla korporativní skupinou občanů, v níž měla převládat formální rovnost, pokud jde o základní občanská práva zahrnující i určitou účast ve vládě. ... zejména Atény vytvořily úplnou demokracii mužských občanů, kteří si byli před zákonem rovni ve svém volebním právu a v ostatních občanských právech, včetně práva na vedení sporu před „porotou“ občanů.* “ [Parsons 1966:157]

Status občanství v Aténách se však nedotýkal všech lidí žijících na daném teritoriu. Byl v podstatě záležitostí horní třídy. Atény tak představovaly další typ societální komunity, která byla založena na rovném občanství příslušníků horní třídy. Odhaduje se, že z celkového počtu 150 000 obyvatel, mělo v době Perikla status občanství asi 30 000 lidí včetně žen a dětí. Zbývající část tvořili otroci a metikové, to je usedlí cizinci [Parsons 1966:158]. Teprve moderní společnosti uskutečnily plnou inkluzi obyvatelstva žijícího na jejich teritoriu do societální komunity.

Náboženský základ řecké kultury kontrastoval ostře s izraelským. Bohové neměli transcendentní status, měli dokonce lidské chyby, byli však podřízeni přirozenému řádu, který měl normativní charakter. Sofoklova tragédie Oidipus ukazuje, co se stane, je-li tento řád porušen. Později byl stoiky tento normativní řád interpretován jako přirozené právo. Řečtí filosofové Sokrates a Platon zformulovali univerzalistickou koncepci univerzálního morálního řádu. Její

univerzalistický potenciál však *„nebyl institucionalizován v politické organizaci tehdejší doby.“* [Parsons 1966:160]

Dobytí Řecka Makedonií vedlo ke vzniku helénistické kultury, která spočívala v tom, že *„byla řecká kultura oddělena od své původní kulturní matrice.“* [Parsons 1966:161] Vznikla tak rozsáhlá univerzalistická kulturní tradice, která získala konkurenta teprve se vznikem křesťanství.

Středověká mezifáze vývoje societální komunity

Středověk zdědil od antiky dva základní kulturní komplexy, které představovaly most mezi ním a antickým světem. Bylo to křesťanství a dále institucionální dědictví Říma, které se zachovalo jednak na území Itálie, jednak inkorporováno do institucí středověké církve. Křesťanství původně vzniklo jako sektářské hnutí v sociálním kontextu palestinského židovství [Parsons 1971:30]. Radikální kulturní zlom, však představovalo rozhodnutí svatého Pavla christianizovat pohany, které dalo křesťanství charakter náboženského univerzalismu.[44]

Rané křesťanství zdědilo od judaismu koncepci transcendentálního monoteismu a představu smlouvy s Bohem. Lid Izraele byl nahrazen společenstvím věřících individuí. Další evoluční inovací byla diferenciace náboženských a politických identit. *„Jedinec mohl být židem pouze jako totální sociální osobnost., jako jeden z „lidu“; ale člověk mohl být křesťanem a k tomu Atéňanem nebo Římanem na rovině societální participace, tedy členem jak církve, tak i etnicko-teritoriální komunity.“* [Parsons 1971:31] To vedlo k diferenciaci rolí a struktur jednotlivých kolektivit.

Transcendence Boha vedla k ostré diferenciaci spirituální a časné sféry. Křesťanská církev v sobě zahrnovala jak lidský, tak i božský charakter. Postupně

[44] Podrobnější popis a srovnání kázání Ježíše s apoštolskou misií svatého Pavla viz: [Munch:1986 84-95] V této knize Richard Munch mimo jiné rozvíjí Parsonsovu myšlenku rozvoje konstitutivního symbolismu. Konkrétně v případě raného křesťanství doplňuje Parsonsovu analýzu o výklad E. Troelstsche, Rudolfa Bultmanna, Maxe Webera

došlo k její centralizaci pod vedením římského papeže. Její soužití s tímto světem bylo teoreticky konceptualizováno v díle svatého Augustina, který rozlišoval stát božský a stát lidský.

Radikální úpadek po pádu římské říše souvisel především s dezintegrací politické autority. Dochází k oslabení univerzalistických struktur římského práva pod vlivem principu personality práva, kdy byl člověk souzen podle zákona svého kmene. Dalším kulturním dědictvím Říma byla teritoriální báze politických institucí. Snad nejvýznamnější dědictví ale představoval kulturní vzorec municipální organizace, který se uchoval v oblasti Itálie. Jeho jádro tvořila idea korporativního tělesa sobě rovných občanů [Parsons;1971:36].

Co se týče vývoje středověké společnosti *„fragmentace imperiální římské sociální organizace uvolnila cestu vysoce decentralizovanému, lokalizovanému a* ***strukturálně dediferencovanému*** *typu společnosti, který se obvykle nazývá feudalismus. Obecným trendem feudalismu byla eliminace univerzalistické báze řádu ve prospěch partikularistických loajalit, původně ‚kmenových' a lokálních.* " [Parsons 1971:37] Základem sociální stratifikace feudální společnosti byl vztah mezi pánem a vazalem, který měl dědičný charakter. Později se města konstituovala jako korporativní entity včele s patriciji. Řemeslníci byli organizováni do cechů, které představovaly asociace rovných. V období renesance se z primárně religiózní matrice vydiferencovala sekulární kultura [Parsons 1971:45].

Ještě radikálnější hnutí kulturní změny představovala reformace. Ta zbavila církev kapacity zprostředkovat spásu. Viditelná institucionální církev se stala pouhou lidskou asociací. *„Na tomto základě lidská společnost nemohla existovat, jak věřili tomisté, ve dvou rovinách, které měly základně odlišné náboženské statusy: Církev, jak božská, tak lidská, a čistě lidská sekulární společnost.* " Reformace naproti tomu věřila, že existuje jedna společnost, *„jejíž všichni členové jsou jak těla, jako sekulární bytosti, tak i duše ve svém vztahu k Bohu.*" [Parsons;1971:48] Vznikla tak představa společnosti, jako skupiny

individuí. Otázky víry a morálky se považovaly za odpovědnost každého individua před jeho svědomím. Církev již dále nebyla hierarchickou institucí založenou na rozlišení mezi kleriky a laiky. Každé povolání mělo svůj duchovní smysl. Reformace zpočátku neprosazovala sekularismus, nýbrž individualistickou vizi nábožensky založené lidské společnosti, která byla prosta toho typu sociální hierarchizace, kterou představovala katolická církev. Politická komunita začala mít korporativní a nábožensky založený charakter podobně jako předtím katolická církev. Reformace také sehrála důležitou roli při kulturně-náboženské legitimizaci národních monarchií. V rámci reformace došlo k rozlišení koncepce protestantské státní církve, jak ji představovalo luteránství a anglikánská církev od kalvinistických sekt, které zdůrazňovaly nezávislost náboženských skupin na politické autoritě.

Strukturální změna societální komunity v moderních západních společnostech: obecné shrnutí argumentace

V knize *The System of Modern Socities* Parsons popisuje, jak se moderní societální komunita pluralizovala a vydiferencovávala. Zatímco ve starověku byla societální komunita určena převážně náboženským systémem konstitutivního symbolismu a náboženství bylo tím, co drželo společnost pohromadě, v novověku tomu již tak není. Bylo tomu právě na území křesťanského Západu, kde se v důsledku vývoje po náboženských válkách začalo rodit pojetí moderní pluralitní societální komunity. Cohenová a Arato [1992:120-121], ve své interpretaci Parsonse, vyjmenovávají čtyři základní procesy diferenciace moderní societální komunity:

1. **Osvobození se** societální komunity od **náboženské definice členství**. Po náboženských válkách dochází k diferenciaci náboženství a státu a k prosazení se náboženské plurality.
2. Vzniká **tržní ekonomika**, která je založena na čistě ekonomických vztazích a je osvobozena od sociálních a politických omezení.

3. Dochází k odlišení vlády a jejího **voličstva**, tedy lidu.
4. Rozvíjí se nové formy **práva**, které umožňují vznik **societální sféry**, chráněné proti zásahům státu.

V následujících řádcích se budu věnovat především procesu (1), protože ho považuji za klíčový pro vznik moderní societální komunity. Jak již bylo řečeno, systém konstitutivního symbolismu je u Parsonse vázán především na náboženské doktríny, které mají v rámci kybernetické hierarchie řízení vztah k **nejvyšší realitě**, přičemž zprostředkují informační řízení směrem k sociálnímu systému.

Proces diferenciace moderní pluralitní societální komunity je tak zároveň procesem většího vzdalování se kulturního a sociálního systému. Rozdíl mezi kulturním a sociálním systémem spočívá v tom, že zatímco kulturní systém je integrován logicko-významovými vztahy mezi jednotlivými kulturními rysy, systém sociální je integrován kauzálními vztahy mezi jednajícími aktéry. S tím, jak se společnost stává složitější a komplexnější, přestává být zahrnutelná pod jeden jediný logicko-významově integrovaný systém kulturních symbolů. Malinowského pojetí kultury, jako funkcionálně jednotného systému, který by tvořil organický celek a v němž by každý kulturní rys měl svou pozitivní funkci, se stává neudržitelným.

Dochází k přechodu, který popsal Durkheim jak proces přechodu od společnosti mechanické, držené pohromadě stejnými zvyky, rituály a kulturními významy, ke společnosti organické, držené pohromadě dělbou práce. Podle Parsonse však samotná dělba práce nestačí k tomu, aby držela moderní společnost pohromadě. Na základě mé vlastní interpretace Parsonse[45] bych proto charakterizoval posun v novověkých společnostech jako posun od společností držených pohromadě konstitutivním symbolismem ke společnostem, které si sice uchovávají jistý více generalizovaný konstitutivní symbolismus, ale nejzákladnějším principem, který drží takovéto společnosti pohromadě, se stávají

[45] Konkrétně na základě mé interpretace knih: *Společnosti: vývojové a srovnávací hodnocení* a *The System of Modern Socities*

komunikační kódy – symbolicky generalizovaná média komunikace, kterým se budu věnovat podrobně v další kapitole.

V souvislosti s procesy náboženské pluralizace společnosti dochází také k rozšiřování kritérií členství a k zobecňování hodnot, které drží společnost pohromadě. Tím se vytváří nová konsensuální báze společnosti. Počátek procesů **náboženské pluralizace** souvisí s epochami renesance a reformace. Renesance vytvořila vysoce sekularizovanou kulturu, která se odlišovala od původní náboženské matrice [Parsons 1971:45].[46] Mnohem větší vliv na vztah mezi kulturním systémem a společností však měla reformace. *„Její základní kulturní inovace byla teologická, totiž doktrína, že spása přichází, v Luteránské verzi ‚skrze pouhou víru', nebo v kalvinistické predestinační verzi skrze přímou komunikaci lidské duše se suverénním bohem bez jakékoli lidské intervence."* [Parsons 1971:47]

Církev přestala být mystickým tělem Krista a stala se pouhou asociací. Přestaly tak existovat dvě vrstvy sociální reality: církev (božská a lidská) a sekulární společnost. Vzniká jedna jediná společnost - societální komunita bytostí, které mají vůči sobě navzájem pozemský vztah, ale jako individua, to je duše, mají vztah k Bohu. Tím vzniká pojetí společnosti jako sdružení individuí, která si jsou, přinejmenším ve vztahu k Bohu, rovna. Mizí totiž rozlišení mezi klérem a laiky. Dochází k ustavení náboženské societální komunity s korporativním charakterem.

Je však ironií dějinného procesu, že právě reformace, která původně sledovala čistě náboženské cíle, v dlouhodobém horizontu nastartovala procesy sekularizace a náboženské pluralizace moderní společnosti. Narušila totiž náboženskou jednotu západního křesťanství. Toto narušení jednoty Evropy, která se rozštěpila podle náboženského kritéria podél severojižní polarity, vedlo k náboženským válkám. Ty skončily patem. Tato patová situace vytvořila nutnost budovat integraci společnosti na jiných než na náboženských principech. Již v díle

[46] Parsons [1971 46-7] ukazuje, jak na bázi konstitutivního symbolismu západního křesťanství docházelo ke vzniku sekulární kultury a to předefinováním významů náboženských symbolů. Příkladem je mu motiv Madony v Italském renesančním umění, který zdůrazňuje glorifikaci lidské rodiny a vztahu mezi matkou a dítětem. Na bázi náboženské symboliky se tak legitimizuje sekulární kultura.

Thomase Hobbese dochází k odlišení veřejné dimenze loajality ke státnímu stroji od soukromé dimenze náboženského přesvědčení. Mír se stává důležitějším kritériem než náboženská pravda.

Zpočátku má náboženská tolerance tichou podobu nezájmu panovníka o niterné smýšlení jeho poddaných, pokud jsou mu loajální. Postupně však dochází k explicitnímu vznesení nároku na náboženskou svobodu. Tento proces náboženské pluralizace probíhá nejdříve v Anglii a souvisí s vývojem v rámci protestantismu. Náboženská tolerance nejdříve znamená toleranci vůči nonkonformním protestantským sektám, které existují mimo státní Anglikánskou církev. Tyto protestantské nonkonformní sekty a církve jsou tak postupně integrovány do anglické societální komunity. Vzniká tak protestantská pluralitní societální komunita, která je tolerantní vůči protestantským sektám a církvím, ale je netolerantní vůči katolické církvi. Je to právě společně vnímané katolické ohrožení, které drží tuto societální komunitu pohromadě.

Naproti tomu v Holandsku se náboženská tolerance vztahovala i na katolíky. To se ale ukázalo jako ne příliš šťastné řešení z hlediska integrace holandské společnosti, neboť po katolickém znovuoživení v 19. století se holandská společnost rozštěpila do náboženských segmentů. V její societální komunitě tak přetrvávají náboženské trhliny. Ve Francii naproti tomu došlo k potlačení reformace a vítězství katolické církve. Po Francouzské revoluci však toto vítězství vyvolalo vlnu antiklerikalismu, v jejímž důsledku se francouzská societální komunita konstituovala na laickém základě. K podobnému vývoji došlo podle mého názoru i v Českých zemích. V různých evropských společnostech však došlo k formulování různých kritérií náboženské legitimity. Specifický případ pak představuje americká společnost.

Vznik anglické národní societální komunity jako proces společenské inkluze

Evolučním výdobytkem anglické společnosti bylo, že se jako první pokusila oddělit moderní societální komunitu od vlády. Klíčovým rysem

absolutismu bylo, že vláda, konkrétně panovník, představovala základní symbol, na který se orientovaly loajality poddaných. Anglie jako první nastoupila cestu diferenciace. Důležitou součástí procesu konstituce národní societální komunity byla integrace keltských etnik do ní. Ta proběhla v zásadě úspěšně, neúspěchem byla jenom nepovedená integrace Irska, která byla způsobena náboženským problémem. Etnická jednota Británie umožnila její náboženskou pluralitu v rámci protestantismu. Dalším důležitým faktorem při societální integraci anglické společnosti byla role šlechty. Zatímco ve Francii byla šlechta závislá na panovníkovi, v Anglii se stala aristokracie aktivní součástí societální komunity. Představovala „podpůrný systém" vlády, který ale byl relativně nezávislý od vládní organizace [Parsons 1971:61].

Na konstituci societální komunity se významně podílela anglická právní tradice *common law*. Ta se lišila od kontinentální tradice navazující na římské právo ve třech ohledech: 1. soudnictví bylo nezávislé na koruně. 2. právní profese byla institucionalizovaná a měla korporativní charakter. 3. byl kladen důraz na obhajobu privátních práv a zájmů často oproti zájmům vlády [Parsons 1971:62].

Významnou roli sehrály také ekonomické faktory. Vývoj komerčního farmářství vedl k vytvoření rozsáhlého tržního systému. To vedlo k rozložení lokálních solidarit a k vytvoření solidarit podle profesního klíče na nadregionální bázi. Všechny tyto vývojové trendy vedly k tomu, že se Anglie stala na konci sedmnáctého století nejvíce diferencovanou společností. Vytvořila societální komunitu založenou na hodnotové generalizaci, která zahrnovala nejen oficiální anglikánskou církev, ale i protestantské nonkonformisty. Hodnotová generalizace spočívala ve vytvoření obecného morálního kódu, který přesahoval pozice jednotlivých denominací. Závazek vůči denominaci byl diferencován od morálního konsensu na societální rovině [Parsons 1971:67]. Dále se vytvořila obecná představa o hodnotě a závaznosti racionálního vědění, reprezentovaného anglickou empirickou metodou. Diferenciace vlády a societální komunity byla ovlivněna tím, že nejvýznamnější členové společnosti participovali spíše na činnosti reprezentativních těles než na vládě. Byla vytvořena Dolní sněmovna (House of Commons). Pomocí této instituce se anglická aristokracie stala aktivní

konstituentou vlády a ne pouhou částí její nediferencované struktury. Došlo k formulaci *„legálně institucionalizovaných práv náboženského a politického disentu.“* [Parsons 1971:68]

Demokratická revoluce

Parsons mluví o procesu tří revolucí, které změnily charakter moderní společnosti: průmyslové, demokratické a vzdělávací. Průmyslová revoluce se podílela na další diferenciaci společnosti a růstu organické solidarity v Durkheimově smyslu. Vedla k růstu adaptivních kapacit společnosti a vytvořila potřebu nových integrativních mechanismů. Na růstu adaptivních schopností systému se významně podílel vznik finančních trhů. Peníze už nebyly jenom obecným měřítkem hodnot, ale staly se generalizovaným médiem, jehož pomocí se dala kontrolovat alokace ekonomických zdrojů. Ekonomická diferenciace byla úzce svázána s diferenciací sociálních rolí. Došlo k oddělení zaměstnání a domácnosti a k vydiferencování komplexu zaměstnanecké role.

Demokratická revoluce se naproti tomu týkala problematiky vztahu vlády a societální komunity. Jestliže došlo díky předchozímu vývoji, zejména díky rozvoji soukromého práva, k vydiferencování societální komunity od vlády, nyní šlo o to, aby societální komunita mohla vládu ovlivňovat. Dalším tématem demokratické revoluce byla problematika inkluze do národní societální komunity. Tato témata zejména vyostřila situaci ve Francii, kde vládl centralistický absolutistický režim. Francouzská revoluce vytvořila pojetí nacionálně-etnické societální komunity, která zahrnovala všechny občany. To vyjadřovalo její heslo: *Liberté, Égalité, Fraternité*, kde poslední slovo odkazovalo k požadavku vytvoření societální komunity rovných občanů[47]. Vynořila se tak problematika

---

47

„Třetí revoluční klíčové slovo, Fraternité, představovalo syntézu ostatních dvou na vyšší obecně normativní úrovni. V jistém smyslu to bylo konečné ztělesnění reformační ideje sekulární společnosti. Solidární societální komunita, která jím byla proklamována, nemohla být dvoutřídním systémem v jakémkoliv středověkém smyslu – církev a stát, klerikové a laici, aristokracie a poddaní – ale musela být unitární komunitou. Její členové museli být považováni nejen za svobodné a rovné, ve smyslu, který byl nastíněn, ale jako spojeni dohromady

účasti všech občanů na vládě, která vedla k požadavku všeobecného volebního práva, což se stalo motivem revolucí 19. století.

Americká societální komunita - Parsonsova stať „Full Citizenship for the Negro American?"

Vznik konceptu americké societální komunity odráží výzkumné zájmy Parsonsova třetího období, charakterizovaného pokusem vybudovat teorii systémů založenou na informační hierarchii řízení. Aplikace schématu AGIL na společnost vyžadovala vytvoření specifického subsystému zodpovědného za integraci společnosti. Vysoce abstraktní teoretická bádání však šla ruku v ruce s Parsonsovým zájmem o praktická politická témata jako například problém distribuce moci v americké společnosti, vztah voleb a rovnováhy v politickém systému a zejména problém rovnoprávnosti Afroameričanů. Tato témata se poprvé objevila v knize *The Politics and Social Structure* v roce 1969[48].

---

národní autonomní solidaritou. Tato societální komunita musela být diferencována od vlády, jako jí nadřazená a oprávněná i kontrolovat. " [Parsons 1971:83-84]

[48] Talcott Parsons 1969; ***The Politics and Social Structure;*** The Free Press New York - výbor z textů:

- The Concept of Society: Two Components and their Interactions
- Voting and the Equilibrium of the American Political System
- Full Citizenship for the Negro American?
- Order and Community in the International Social System
- The Political Aspects of the Social Structure and Process
- The Concept of Political Power
- The Concept of Influence
- The Concept of Value Commitment
- Polity and Society: Some general Considerations

V přelomové stati *„Full Citizenship for the Negro American?"* použil Parsons pojem societální komunity pravděpodobně poprvé a uvedl ho do souvislosti s teorií občanství T. H. Marshalla[49] a s problémy sociální exkluze a inkluze.

„Koncept občanství tak jak je v této stati použit, odkazuje k plnému členství v tom, co budu nazývat societální komunitou. Tento pojem odkazuje k tomu aspektu totální společnosti jako systému, který tvoří pospolitost [Gemeinschaft], který je ohniskem solidarity a vzájemné loajality svých členů a který konstituuje konsensuální bázi, která zakládá její politickou integraci. Toto členství má centrální význam pro to, co znamená být definován, v případě našeho národa, jako Američan. – proto, že dává speciální ospravedlnění pro pořádek slov použitý v názvu této eseje, tedy, že se jedná o „černého Američana" [Negro American[50]] a ne naopak [tedy o amerického černocha M. N.]. Černý otrok by mohl být a jistě byl nazýván „americkým černochem" – byl obyvatelem Spojených států vlastněným americkými občany, ale nebyl součástí societální komunity v zde používaném slova smyslu." [Parsons 1969:253] [51]

Societální komunita se podle Parsonse vztahuje ke *„kategorii závazku členů vůči kolektivitě.... Je ohniskem loajalit, které nemusí být absolutní, vskutku takové nemohou být, ale tyto loajality vyžadují vysokou prioritu mezi loajalitami členů."* Asociační struktura, která je pro Parsonse jedním ze ztělesnění societální komunity musí být v souladu s obecnými hodnotami společnosti. Stává se základnou pro *„definování pravidel hry zájmů, přičemž toto definování umožňuje integraci tím, že zabraňuje, aby nevyhnutelné elementy konfliktů nevedly do oblastí hrozících radikálním rozbitím komunity [preventing the inevitable elements of conflict from leading into a vicious circles radically disruptive of the community.]"* [Parsons 1969:253]

Societální komunita není identická s tím, co Parsons nazývá vláda (government[52]), pod kterou chápe politickou organizaci společnosti. Toto odlišení Parsonsovi odkrývá analytický potenciál pro popis situací konfliktu mezi vládou (režimem) a lidem dané země, tedy její společností.

---

[49] Parsons odkazuje na jeho knihu: [Marshall;1964]

[50] sic! Parsons používá z dnešního hlediska politicky nekorektní terminologii

[51] Ve svém popisu societální komunity se Parsons odvolává na filosofickou tezi Johna Rawlse, podle kterého plné občanství implikuje fundamentální rovnost práv členství v tom, co Parsons nazývá societální komunita. [Parsons odkazuje na [Rawls 1963]]

[52] Pojem government má v americkém kontextu odlišný význam než na kontinentě, kde označuje kabinet ministrů. V americkém kontextu označuje v podstatě minimalistickou koncepci státu. Viz například Sartoriho práce o významu pojmů v sociální vědě.

Národ jako societální komunita

Ve stati „*Full Citizenship for the Negro American?*" [Parsons 1969:254] interpretuje Parsons societální komunitu jako národ. Diferenciace societální komunity je mu spojena se vznikem kategorie národa a nacionalismu. Tento proces emergence moderního národa jakožto societální komunity má pro Parsonse tři důležité aspekty:

1. Proces vzniku národa je svázán s diferenciací kritéria členství ve societální komunitě. Toto kritérium není založeno na primordiálních příbuzensko-etnických seskupeních a opouští čistě askriptivní kritéria. Status občanství je definován v pojmech, které jsou na těchto askriptivních kritériích nezávislé. V americké společnosti tuto roli hraje například koncepce přirozených práv.[53]
2. Druhým aspektem diferenciace societální komunity jakožto politického národa je odlišení národa a vlády. Vláda se stává strukturálně nezávislým aktérem, který je schopen mobilizovat zdroje ve společnosti.[54]
3. Třetím aspektem procesu diferenciace societální komunity je pak integrace tří elementů: komunity, její askriptivní základny a vlády a to tak, že se vytvoří specifická syntéza občanství a teritoriality.[55]

Podle Parsonse vyžaduje vznik národa jako societální komunity optimální podmínky v tom smyslu, že na jedné straně musí existovat potenciální jádro společnosti, to je dostatečná etnická a náboženská uniformita, která umožňuje, aby byla vůbec solidarita možná. Na druhé straně je však žádoucí, aby ve společnosti existovala dostatečná rozmanitost, která by umožnila posun od

[53] Zde je patrno, že Parsons svou koncepci formuloval na základě případu amerického nacionalismu, v případě východoevropských etnonacionalismů by teze o opuštění askriptivních kriitérií nemusela vůbec platí.
[54] A z hlediska schématu AGIL pak vlastně vláda plní funkci „dosahování cílů"[goal attainment]
[55] Modernita vyžaduje tuto specifickou syntézu, to je aby členství ve společnosti bylo vázáno na teritoriální rezidenci. To se ukázalo například při problémech s uskutečňováním dohod z Osla, kdy se Palestinci a Izraelci pokoušeli vykonávat jurisdikci každý nad svými vlastními lidmi, kteří se ale nacházeli na stejném území – Palestinci a židovští osadníci.

askriptivní k asociační bázi solidarity.[56] Parsons popisuje vývoj vzniku amerického národa, jehož konstitutivní jádro bylo tvořeno anglosaskými protestanty (WASP), existovala zde však pluralita těchto protestantských denominací, která se stala základem integrace dalších etnických skupin do společnosti a její pluralizace [Parsons 1969:255].

Ideologickým základem této pluralizace se stala osvícenská idea „práv individuí", která našla svoje místo v americkém „liberálním protestantismu[57]". Univerzalistický charakter této doktríny však byl brzděn strukturou amerického federalismu. To kladlo meze societálnímu pluralismu a projevovalo se to zejména exkluzí amerických černochů ze societální komunity. Parsons zavádí pojem **inkluze**, který definuje jako *„proces, v průběhu kterého, doposud vyloučené skupiny získávají plné občanství nebo členství v societální komunitě"* [Parsons 1969:257.] Tento proces inkluze je svázán s procesy diferenciace, které utvářejí rostoucí pluralitní sociální strukturu. Pluralitní sociální struktura je charakterizována pluralitou sociálních participací, protože tyto participace nejsou definovány výlučně etnicky nebo nábožensky.

Societální komunita a občanství

Úvahy o problematice exkluze a inkluze přivádějí Parsonse k Marshallově koncepci občanství [Marshall 1964]. Marshall podle Parsonse. [Parsons 1969:259] rozlišuje tři komponenty statutu občanství: civilní, politický a sociální aspekt. Tyto tři komponenty slouží jako kritéria členství v societální národní komunitě.

Občanská, nebo podle Parsonse také právní, komponenta odkazuje k problematice základních práv a svobod. Tato práva v americké společnosti zahrnují bezpečnost každého individua a jeho majetku, svobodu projevu,

[56] Jedná se vlastně o jakousi anticipaci polemiky s radikálním multikulturalismem, který odmítá nutnost existence vůdčí kultury [Leitkultur], představitelem takovéhoto radikálního multikulturalismu je například Jürgen Habermas, který odmítá substantivní základ národní identity a chce nacionalismus nahradit pouhým ústavním patriotismem.

[57] Americké osvícenství nebylo, jak je všeobecně známo, antiklerikální

náboženství shromažďování a sdružování a jak substantivní, tak procedurální rovnost před zákonem [Parsons 1969:259].

Politická komponenta v sobě zahrnuje práva participovat na kolektivním rozhodování, a to především prostřednictvím volebního práva. Dále sem patří práva týkající se možnosti ovlivnit politiku, kam patří svoboda projevu a práva na lobbistické aktivity. Zprostředkujícími strukturami realizace těchto práv jsou stranický systém a masmédia. Konečně sociální komponenta se týká možnosti participace na přerozdělování kolektivních zdrojů. Parsons sám poznamenává, že pouhá občanská a politická komponenta nepostačuje k naplnění statutu občanství: „*V naší na úspěch orientované společnosti, si těžko můžeme představit, že by převládla spravedlnost, pokud by velké třídy jejich členů, ne v důsledku svého vlastního zavinění, byly zbaveny příležitosti uspět (...) nebo byly hrubě znevýhodněny v přístupu k příležitostem*". [Parsons 1969:260][58] Parsons jasně říká, že pouhá absence diskriminace nedostačuje, jestliže přetrvávají handicapy a znevýhodnění.

[58] Parsons byl stoupenec reformistického sociálního programu ve stylu New Dealu, tato citace jasně dokumentuje neoprávněnost výtky konzervatismu, kterou vůči Parsonsovi vznesli představitelé tzv. radikální sociologie.

IV. Systémově-teoretický pohled na koncept societální komunity

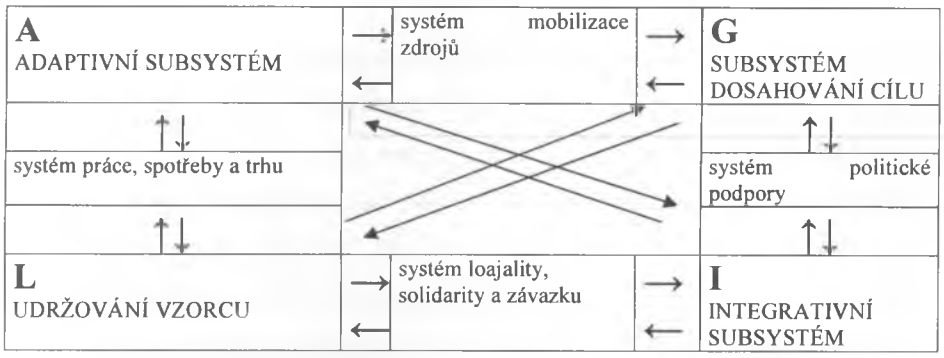
Obecné rysy teorie symbolicky generalizovaných médií, její vznik a další vývoj

Při pokusu popsat systémovou integraci moderní společnosti a interakce mezi jejími jednotlivými subsystémy vypracoval Parsons koncepci takzvaných symbolicky generalizovaných médií. Parsons se pokusil na základě analogie s funkcí peněz v ekonomice vytvořit koncepci symbolicky zobecněných médií, které umožňují jak interakce v rámci jednotlivých subsystémů společnosti, tak i integraci těchto subsystémů. Parsons začal vyvíjet svou koncepci symbolicky generalizovaných médií na začátku šedesátých let [Lidz 2001 in: Trevino 2001:142]. Předtím, v roce 1956, napsal společně s Neil J. Smelserem *Economy and Society* [Parsons, Smelser:1956], která se zabývala studiem vztahů mezi ekonomikou a sociálními institucemi.

Koncepce double interchanges

Parsons zde načrtl schéma vztahu vstupů a výstupů mezi ekonomikou a třemi dalšími subsystémy společnosti [Lidz 2001 in: Trevino 2001:143]. Parsons zdůrazňoval vzájemnou interdependenci subsystémů společnosti. V tomto díle dále vypracoval koncepci double interchanges, která označovala soustavu vzájemných směn mezi firmami a domácnostmi, tedy mezi ekonomickým a fiduciárním subsystémem společnosti [Lidz 2001 in: Trevino 2001:142]. Tuto koncepci vzájemných směn mezi subsystémy společnosti Parsons zkombinoval s koncepcí čtyř funkcí (AGIL Schéma), která se poprvé objevila v roce 1953 jako soubor generalizací o interakcích malých skupin [Lidz 2001 in: Trevino

2001:142]. Tyto procesy směny mezi subsystémy můžeme vyjádřit následujícím schématem:



podle: [Parsons 1969:398]

Komentář [P2]: alokativní standardní systém

Schéma jasně ukazuje procesy interakcí mezi jednotlivými subsystémy. To, že probíhá směna mezi jednotlivými subsystémy společnosti, je podmínkou toho, aby subsystémy mohly vykonávat v rámci společnosti funkce dle schématu AGIL [Münch 2004:91]. Parsons rozeznává šest procesů směny[59] a interpenetrací mezi subsystémy. Procesy směny zároveň představují interpenetraci jednotlivých subsystémů, protože ty mají pouze analytický charakter. Společnost je pak na úrovni systémové integrace[60] držena pohromadě vzájemnými interakcemi mezi subsystémy. Funkcionální autonomie těchto subsystémů je zajištěna tím, že každý subsystém má svoje vlastní symbolicky generalizované médium, které zajišťuje jeho operativní fungování. Pro ekonomický subsystém jsou to peníze, pro

[59] Jedná se o následující procesy směny:
1. L-I - proces směny mezi fiduciárním (sociokulturním) subsystémem a societální komunitou
2. L-G – proces směny mezi fiduciárním a politickým subsystémem
3. L-A – proces směny mezi fiduciárním a ekonomickým subsystémem
4. I-G – proces směny mezi societální komunitou a politickým subsystémem
5. I- A – proces směny mezi societální komunitou a ekonomickým subsystémem
6. G-A – proces směny mezi politickým a ekonomickým subsystémem

[60] Vycházím z rozlišení Davida Lockwooda mezi sociální a systémovou integrací: *„Zatímco problém sociální integrace zaměřuje pozornost na řádné nebo konfliktní vztahy mezi aktéry, problém systémové integrace se zaměřue na řádné nebo konfliktní vztahy mezi částmi sociálního systému.“* [Lockwood 1964 in: Lockwood 1992:400]

politický moc, pro societální komunitu je to vliv a pro fiduciární subsystém je to hodnotový závazek. Jak Parsons k těmto médiím dospěl?

Kořeny teorie symbolicky generalizovaných médií v Parsonsových úvahách o politice

V sérii esejí z padesátých let Parsons vypracoval koncepci polity jako primárního subsystému společnosti zodpovědného za dosahování cílů. Ve svých esejích McCarthyismu[61], v polemice s C. W. Millsem[62] a především ve své eseji o volbách v americkém politickém systému[63] se Parsons zabýval souvislostí politiky se širšími societálními procesy [Lidz 2001: in: Trevino 2001:143]. V roce 1963 publikoval Parsons klíčový článek *On the Concept of Political Power*, ve kterém poprvé vypracoval koncepci moci jako symbolicky generalizovaného média na základě analogie s rolí peněz v ekonomice. V roce 1967 následovaly eseje o koncepci vlivu a hodnotového závazku.[64]

Vliv konceptu jazyka na teorii symbolicky generalizovaných médií

Co vůbec znamená generalizované médium chápané jako zobecněný mechanismus operující v rámci sociální interakce? Parsons zmiňuje jazyk jako základní prototyp podobného mechanismu: *„Mít dopad na chování jiných, tedy je potenciálně „ovlivnit" skrze lingvistickou komunikaci, znamená je konfrontovat se symbolickými zkušenostmi na místo konkrétních věcí nebo objektů, na které tyto symboly odkazují, které „znamenají" Tedy znak 'pozor pes' může vést kolemjdoucího k opatrnosti bez toho, že by bezprostředně viděl nebo slyšel psa.*

---

[61] Social Strains in America, in [Parsons:1969]

[62] The Distribution of Power in American Society, in [Parsons:1969]

[63] „Voting" and the equilibrium of the American Political System; in [Parsons:1969]

[64] On the Concept of Influence in [Parsons:1969]
On the Concept of Value Commitments, in [Parsons:1969]

‚ve skutečnosti' jazykové symboly nemají žádné vlastnosti, které zapříčiňují opatrnost, černé značky na ceduli nikoho nikdy nekously, a dokonce ani na nikoho nezaštěkaly. " [Parsons 1982:225]

Jazyk v sobě totiž zahrnuje dva aspekty. Jednak je jazyk používán *„jako proces vydávání a přenášení zpráv, jako kombinace lingvistických komponentů, které mají specifický odkaz k partikulárním situacím*" na druhé straně má jazyk funkci kódu, *„v rámci kterého mají jednotlivé symboly konstituující jednotlivou zprávu význam.*" [Parsons 1982:225] Parsons si všímá toho, že v oblasti sociálních interakcí existuje spousta mechanismů, které mají velmi podobné vlastnosti jako jazyk, například matematické nebo umělecké symbolické systémy.

Peníze jako symbolicky generalizované médium

Parsons si všímá především symbolického systému peněz: *„... peníze nejen připomínají jazyk, ale jsou velmi specializovaným jazykem, to je zobecněným médiem komunikace prostřednictvím užití symbolu, kterým je dán význam v rámci kódu.*" [Parsons 1982:226] Peníze představují symbolické zobecnění ekonomické hodnoty, nemají ale vlastní užitnou hodnotu. *„Právě tak, jako slovo ‚pes' neštěká ani nekouše, ale ‚označuje' zvíře, které může štěkat nebo kousat, nemá dolar užitečnost sám o sobě, nýbrž označuje zboží, které samo o sobě užitečné je, a to v tom speciálním smyslu, že za jistých okolností je může zastupovat a může vyvolávat kontrolu zbožních vztahů ve speciálním druhu procesů sociální interakce, který nazýváme ekonomická směna.*" [Parsons 1982:226]

Držitel zboží je může směnit za peníze a držitel peněz je může směnit za zboží. Analogicky k jazyku má médium peněz dvojí funkci, jednak funkci ‚média směny' (tedy přenosu zprávy) a jednak funkci ‚měřítka hodnoty' (kódu) [Parsons 1982: 344, pozn. 3]. Peníze představují zobecněné médium, protože představují obecný ekvivalent hodnoty. Držitel peněz nemusí, jako držitel zboží v barterovém styku, hledat někoho, kdo nabízí přesně to, co on sám potřebuje, a kdo potřebuje přesně to, co on sám nabízí, nýbrž prostě smění zboží za peníze a poskytovatel

zboží si za tyto peníze pořídí to, co on sám potřebuje. Podmínkou existence monetární směny je existence tržního systému. Tento vzájemný systém směny je ale podmíněn řadou pravidel, například vzájemným závazkem akceptovat peníze.

Na příkladu peněz se Parsons pokouší definovat obecné rysy symbolicky generalizovaných médií, která zprostředkovávají sociální interakce. Médium musí splňovat čtyři základní hlediska: 1. musí existovat *kategorie hodnoty*, o kterou jde aktérům v rámci dané scény. U peněz je touto hodnotou kontrola nad užitnými objekty. 2. musí existovat *kategorie zájmu* ohledně vlastností objektů, které jsou důležité z hlediska těchto hodnot. 3. musí existovat *definice situace*, respektive rysů aktuální situace, které mohou být využity při prosazování zájmů. U peněz spočívá tato definice situace ve snaze získat kontrolu nad užitnými objekty skrze tržní směnu a hlavně sem patří pravidla této směny. 4 musí existovat *normativní rámec* pravidel *„rozlišujících mezi legitimními a nelegitimními způsoby jednání při sledování zájmu, o který jde.“* Patří sem například instituce vlastnictví a smlouvy [Parsons 1982:229].

Moc jako symbolicky generalizované médium

Obecná charakteristika moci

Moc představuje pro Parsonse klíčový koncept západní tradice politického myšlení [Parsons 1969:352]. Tento pojem však je velmi obtížné přesně definovat. Moc má co do činění se *„schopností osob nebo kolektivit zařídit, aby byly věci efektivně udělané, a to obzvláště tam, kde jejich cíle jsou obstruované jistým druhem lidského odporu nebo opozice.“* [Parsons 1969:352] Jde zde o problém, jak zacházet s odporem, jaká je role donucovacích prostředků a vztah donucení a konsensu v mocenském systému[65]. Parsonsovi jde o vypracování konceptu moci jako nástroje pro analýzu společností jako komplexních sociálních systémů.

[65] K sociálním předpokladům pojmu moci, totiž zejména k pojmu politična: [Německý 2006]

Parsons si všímá fenoménu moci ve třech základních kontextech. Prvním kontextem je „hobbesovská tradice", která chápe moc *„jako generalizovanou kapacitu dosáhnout účely a cíle v sociálních vztazích, nezávisle na tom, jaká média jsou zahrnuta a nezávisle na statusu autorizace k činění rozhodnutí a uvalování povinností."* [Parsons 1969:353] Důsledkem této analytické vágnosti je nedostatečné rozlišování mezi vlivem, penězi a vlastní mocí. Druhým zajímavým kontextem pojmu moci je problematika vztahu mezi donucením a konsensem. Parsonsův pojem moci si podle něj nárokuje být úspěšnou syntézou těchto dvou aspektů. Konečně třetím zajímavým aspektem pojmu moci je problém do jaké míry jsou mocenské hry charakterizované nulovým součtem.

Moc jako cirkulující médium

Východiskem pro konstrukci pojmu moci je Parsonsovi paralela mezi ekonomickými a politickými aspekty společností. Moc stejně jako peníze je cirkulujícím médiem. Obě dvě média mají symbolický charakter, nemají užitnou pouze směnnou hodnotu. Moc definuje Parsons jako *„generalizovanou schopnost zajistit provedení závazné povinnosti jednotkou systému kolektivní organizace, kdy tyto povinnosti jsou legitimovány odkazem na jejich orientaci na kolektivní cíle a kde v případě vzdorovitosti je zde předpoklad donucení pomocí negativních situačních sankcí – ať už jsou prostředky donucení jakékoli."* [Parsons 1969:361] Médium moci je u Parsonse definováno dvěma důležitými aspekty: 1. aspektem **generalizace** a 2. aspektem **legitimace**. Právě aspekt generalizace je pro Parsonse důležitým definičním znakem jak symbolického média moci, tak i symbolického média peněz:

„Zajištění vlastnictví užitného objektu směnou za jiný objekt není monetární transakce. Obdobně, na základě mé definice, zajištění shody s přáním, ať už chápané jako povinnost objektu nebo ne, jednoduše pomocí hrozby větší silou není výkon moci. ... Schopnost zajistit shodu musí, pokud se má nazývat mocí v mém slova smyslu, být zobecněná, a ne pouze funkcí jednoho partikulárního aktu hrozby sankcí a médium, které je použito musí být „symbolické"." [Parsons 1969:361-2]

Dalším aspektem pojmu moci jakožto média je legitimace. Legitimace je analogická důvěře ve stabilitu měnové jednotky v monetárním systému. Moc jako symbolické médium může být „směněna" za něco, co je důležité pro kolektivní efektivitu. Legitimace poskytuje vyšší stupeň jistoty při zajištění uposlechnutí požadavku.

Postavení moci v rámci konceptu symbolicky generalizovaných médií

Ve své teorii symbolicky generalizovaných médií se Parsons zabývá otázkou, jak může ego ovlivnit jednání jiného (alter). To může v zásadě udělat dvěma způsoby: 1. pokusí se kontrolovat situaci, ve které se alter nachází a pomocí situačních incentiv se pokusit změnit jeho chování anebo 2. se pokusit změnit záměry (intence) chování alter. První proměnná se tak týká kanálu, tedy způsobu ovlivnění jednání druhého: skrze změnu v situaci nebo skrze změnu jeho záměru (intence). Druhá proměnná v Parsonsově schématu se bude týkat typu sankce a to buď pozitivní, nebo negativní. Kombinací těchto proměnných dostává Parsons následující tabulku:

		Kanál	
		situační	intencionální
typ sankcí	pozitivní	1. pobídka	3. přesvědčování
	negativní	2. donucení	4. aktivace závazků

podle: [Parsons 1969:363]

Jednotlivým kombinacím odpovídají jednotlivé subsystémy společnosti schématu AGIL a jednotlivá symbolicky generalizovaná média:

		Kanál	
		situační	intencionální
typ sankcí	pozitivní	peníze	vliv
	negativní	moc	hodnotový závazek

Symbolicky generalizované médium peněz tedy odpovídá zobecněné schopnosti ega ovlivnit jednání alter pomocí pobídky (pozitivní sankce zaměřená na změnu situace alter), symbolicky generalizované médium vlivu představuje zobecněnou schopnost ega přesvědčit alter (pozitivní sankce zaměřená na změnu záměru alter), symbolicky generalizované médium moci p**ředstavuje zobecněnou schopnost ega ovlivnit jednání alter pomocí prostředků donucení** (negativní sankce zaměřená na změnu situace alter) a konečně symbolicky generalizované médium hodnotového závazku představuje zobecněnou schopnost ega ovlivnit jednání alter pomocí aktivace hodnotového závazku (negativní sankce zaměřená na změnu záměru alter). Pro všechna tato symbolicky generalizovaná média platí, že ovlivnění jednání alter se děje nejprve pomocí symbolických prostředků. Tak jako peníze jsou kryté zlatem a ostatními aktivami, musí být symbolické prostředky kryté reálnými prostředky ovlivnění: moc prostředky fyzického donucení, vliv prostředky přesvědčování a hodnotový závazek schopností evokovat v alter pocity zneuznání.

Moc jako generalizované médium donucení – koncept autority

Moc tedy pro Parsonse představuje generalizované médium donucení. Její pojem v sobě zahrnuje vztah mezi konceptem závazku a konceptem odstrašení. Pojem moci odkazuje k síti vzájemných očekávání, že určité povinnosti budou splněny. Obsahuje tak v sobě aspekt legitimity. Bez tohoto aspektu by moc nemohla fungovat jako zobecněné a symbolické médium, neboť by byla redukována na pouhé partikulární donucovací akty. Aby mohla fungovat jako symbolicky generalizované médium, musí být moc institucionalizována v rámci

stabilního normativního řádu. Odstrašení je pouze jedním aspektem takto chápané moci, který zaručuje, že závazky mohou být vynuceny negativními sankcemi.

Proces legitimizace moci souvisí s pojmem autority. Autoritu chápe Parsons *„jako institucionální kód, v rámci kterého je používání moci jakožto média organizováno a legitimováno.“* [Parsons 1969:371] Autorita stojí ve vztahu k moci v analogicky jako kategorie vlastnictví k penězům. Vlastnictví představuje dispoziční právo nad penězi, podobně autorita představuje dispoziční právo nad mocí. Podobně jako vlastnictví ani autorita nepředstavuje cirkulující médium. Vztah mezi autoritou, mocí a sílou je, podle mého názoru, možné vyjádřit následujícím schématem:

AUTORITA
↓ **opravňuje**
MOC
↑ **pokrývá a podporuje**
SÍLA

Ve společnosti, která je založená na dělbě práce, se musí držitel mocenského úřadu při vynucení svého rozhodnutí spoléhat na specializované agentury sloužící k donucování, například na policii nebo na armádu. Právě pojem autority vysvětluje, proč se politické vedení může spolehnout na loajalitu těchto agentur, ačkoli bezprostředně nedisponuje příliš mnoha sankcemi vůči těmto agenturám. Zde spočívá podle mého názoru síla Parsonsova přístupu, neboť umožňuje vysvětlit důvody loajality těchto agentur vůči politickému vedení tedy nositelům autority. Krajně **konfliktualistický teoretický přístup je neúnosný, neboť žádná společnost nemůže fungovat čistě na teroru**; už jenom proto, že politické vedení potřebuje nějakou agenturu k provádění tohoto teroru a vzniká

zde problém, jak by si zajistilo loajalitu této agentury. I nedemokratické režimy, mají li být stabilní, musí být založeny na určitém hodnotovém konceptu legitimity politické moci.[66] Tento koncept nemusí být sdílen většinou obyvatelstva, postačuje, když je sdílen dominantní menšinou.[67]

Vliv jakožto symbolicky generalizované médium, zajišťující integraci societální komunity

Analogicky jako symbolicky generalizované médium moci se Parsons pokouší zavést symbolicky generalizované médium vlivu v eseji *On the Concept of Influence* [Parsons 1982:224pp].[68] Cílem je vypracovat konceptuální odpověď na otázku, jak je možné, že za jistých okolností jsou jistá mínění zastávána nebo změněna. Klade *„otázku, zda vůbec něco může být řečeno o obecných druzích procesů, nebo mechanismů, které svou činností zapříčiňují determinaci, popřípadě změnu mínění. Právě tento zobecněný mechanismus, který determinuje postoje a mínění*" nazývá Parsons vlivem [Parsons 1982:224].

Ve shodě s později předloženou klasifikací[69] vliv chápe jako změnu postoje nebo mínění skrze intencionální pobídku. *„Vliv je způsob toho, že máme*

[66] To vysvětluje stabilitu komunistických režimů oproti latinskoamerickým autoritativním režimům, neboť ty prvé byly založeny na silné ideologické koncepci legitimity, která sice nebyla sdílena všemi obyvateli, nicméně ji akceptovaly mocenské elity a represivní aparát.

[67] Při vysvětlení mechanismů stability nedemokratických režimů se přímo nabízí otázka, jakou roli zde hraje antropologická potřeba řádu a strach z anomie. Lidé mají potřebu, aby společnost nějak fungovala, aby sociální interakce v ní byly nějak předvídatelné, a submisivně se proto podřizují politické moci, která jim toto garantuje, i když s ní nesouhlasí. Normalizační komunistické vedení moc dobře vědělo, že si může dovolit odejmout občanům politické a občanské svobody, nemůže si však dovolit, aby společnost přestala elementárně fungovat, to je aby došlo k narušení základní životní úrovně obyvatelstva, která sice ve srovnání se Západem nemusela být nijak veliká, ale musela zajišťovat řádný a předvídatelný život To hluboce souviselo se samotnou legitimizační doktrínou komunistické moci, která schvalovala odejmutí buržoazních svobod, ale nedovolovala bídu, strádání a anomický život pracujícího lidu. Vznikla tak jakási „společenská smlouva" mezi vládnoucí garniturou a občany, občané nechají moc vládnout a moc jim zato zajistí existenci sociálního řádu, to je základní životní standard, předvídatelné sociální poměry apod.

[68] Poprvé publikována: Public Opinion Quaterly, Spring 1963

[69] viz tabulka v kapitole o moci

dopad na postoje a mínění ostatních prostřednictvím intencionálního (i když ne nutně racionálního) jednání. Dopad může nebo nemusí změnit mínění nebo zabránit možné změně." [Parsons 1982:225]

Vliv jako institucionalizace postojů důvěry

Vliv, stejně jako ostatní tři symbolicky generalizovaná média, představuje institucionalizaci postojů důvěry. V případě ekonomického subsystému držitel zboží ho směňuje na trhu za peníze, přičemž musí mít důvěru ve skutečnost, že za své zboží dostane férovou hodnotu. Problém důvěry zde znamená důvěru v možnost konvertibility peněz do podoby tvrdých aktiv, jako je například zlato, a dále důvěru ve fungování celého systému. Podobně v případě politického subsystému se aktér vzdává použití fyzické síly a svěřuje svou bezpečnost monopolnímu systému kontroly síly pomocí donucovacích prostředků.

Aby bylo možné zařadit fenomén vlivu do tohoto schématu, klade si Parsons otázku: Co vliv symbolizuje? Odpovídá, že vliv symbolizuje schopnost přesvědčit alter o změně nebo zachování jeho postojů a mínění: „*Vliv je prostředkem přesvědčování. Způsobuje, že druhý se rozhodne jednat určitým způsobem, protože cítí, že je to dobrá věc pro něj,*" jedná tak „ *na jedné straně nezávisle na nahodilých nebo jinak uvalených změnách v jeho situaci, na straně druhé z pozitivních důvodů*" nejedná „ *z povinnosti, kterou by porušil v případě nespolupráce.*" [Parsons 1982:236]

Čím je vliv krytý?

Tak jako v oblasti ekonomického subsystému je zde zboží, které bezprostředně uspokojuje potřeby, tak v oblasti integrativního subsystému je zde kategorie ‚přesvědčovačů o sobě' [intrinsic persuaders] Sem patří například ‚fakta'. Ego může alter přesvědčit tím, že mu dodá novou informaci, která ho povede k jiným rozhodnutím. Člověk si však vše nemůže ověřit na vlastní kůži, proto se musí vzdát slepé závislosti na vlastním smyslovém vnímání v důvěře

v symbolické záruky vlivu.[70] Parsons mluví o *„symbolickém aktu, nebo komponentě na straně ega, která komunikuje zobecněnou intenci, na základě které je vyžadována a očekávána důvěra v mnohem specifičtější intence.“* [Parsons 1982:236]

Touto bází je společný základ fundamentální solidarity, společná příslušnost k pospolitostnímu typu solidarity je primární základnou k vzájemnému vlivu. Takováto solidarita by však byla omezena jen na blízké příslušníky různých pospolitostí. Stejně jako měnový systém nemůže operovat pouze s drahými kovy, tak se nemůže ovlivňování omezovat pouze na tyto blízké příslušníky v pospolitosti, nýbrž musí se vytvořit obecný normativní rámec komunikace analogický trhu s jeho institucionalizovanými normami vlastnictví a kontraktu.

Takto se vytváří pravidla regulující lidské sdružování založená na principu asociační svobody. Svoboda sdružování tak odpovídá svobodě smlouvy v ekonomické oblasti. Tyto svobody jsou ale omezeny restrikcemi, které brání zájmy třetích stran. Každé symbolicky generalizované médium má svoji normativní referenci. V případě peněz je to hodnotová ekvivalence v užitné hodnotě, peníze fungují jako měřítko hodnot a cena představuje tvrzení o směnné hodnotě věci. Autorizace představuje normativní referenci v případě moci. V případě vlivu představuje referenci *„normativní ospravedlnění obecných stanovisek o informacích nebo záměrech (ne jejich empirické zhodnocení) Vykonavatel vlivu je pod tlakem ospravedlnit svá stanoviska, která jsou zamýšlena za účelem ovlivnění jednání druhých, tím, že je uvede do souladu s normami, které jsou považovány za závazné pro obě strany…. Funkcí ospravedlnění není tato tvrzení bezprostředně ověřit, nýbrž poskytnou bázi pro komunikátorovo právo tvrdit je bez toho, že by si je ten druhý potřeboval ověřit; například ego může být technicky kompetentní ‚autoritou‘ v oboru.“* [Parsons 1982:238]

Toto ospravedlnění souvisí s různými aspekty sociálního statusu, které symbolizují důvěryhodnost. Důležitou kategorií z hlediska ospravedlnění vlivu je

[70] Parsons uvádí příklad muže, kterému lékař řekne, aby uspořádal svoje věci, protože má rakovinu a zbývá mu několik měsíců života. Tento muž si toto zjištění nemůže bezprostředně ověřit, ale spoléhá se na autoritu lékaře jako symbolicky garantované autority. [Parsons 1982:345, pozn.11]

reputace. Aby si subjekt udržel dobrou reputaci, musí mít vysokou fiduciární odpovědnost. Reputace je tak analogická k finančnímu kreditu banky, žádná banka nedokáže ze dne na den pokrýt všechny své závazky v případě náhle vzniklé paniky na trhu, ale těší li se dobré reputaci, důvěřují jí klienti a vyžadují své peníze až v čase splatnosti, kdy je má banka k dispozici. Podobně ani nositel reputace nedokáže prokázat věrohodnost všech svých tvrzení, ale těší-li se dobré reputaci, ti druzí to po něm ani nepožadují. V případě, že dojde k náhlé ztrátě důvěry, tak mu sebelepší důkazní schopnosti nepomohou.

Vliv a solidarita v rámci komunity

Pojem vlivu souvisí s členstvím v pospolitosti. Primárním prototypem takovéto pospolitosti je rodina. Každá sociální skupina si buduje svoje vlastní sítě důvěry, které spočívají na jistém stupni vyloučení nečlenů. „*...pokusit se někoho ovlivnit znamená do určité míry pokus ustavit společné pouto solidarity, příležitostně dokonce přimět objekt vlivu ke společnému členství v kolektivitě. Tedy tím, že jsme podřízeni vzájemnému vlivu, konstituujeme ‚my' v tom smyslu, že strany mají společné názory a postoje, díky nimž ‚stojí při sobě' ve vztahu k těm, kteří se od nich odlišují.*" [Parsons 1982:239]

Tato vystavenost vzájemnému vlivu je nutnou, avšak nikoli postačující podmínkou stabilní kolektivity.[71] V moderní pluralitní společnosti existuje vzájemně se křížící systém skupin, v rámci nichž existuje důvěra. Lazarsfeldovy studie o volebním chování ukázaly, že lidé mají tendenci volit ty, které chápou jako „můj typ lidí". Tak se vytváří sítě důvěry uvnitř moderní společnosti.

[71] Zajímavou otázkou je problém kolektivit, které nejsou založeny na vystavenosti společnému vlivu, jako jsou například státy, které jsou v Habermasem míněném smyslu integrovány pouze systémově, to je politickými či ekonomickými systémy, ale ne sociálně, to je netvoří stejné komunikativní společenství. Takovým státem bylo například Rakousko-Uhersko. Chování aktérů je v tomto případě motivováno spíše pragmatickou nutností žít pospolu, než vědomím vzájemné sounáležitosti. Jednotlivý národ v rámci Habsburské monarchie se tak mohl cítit blíže k národu vně této monarchie než k národům uvnitř. (Například Češi se cítili blíže k Srbům, než k rakouským Němcům, přestože se Srby nesdíleli společný stát.)

Druhy vlivu

Parsons se pokouší klasifikovat jednotlivé typy vlivu. Rozlišuje: 1. politický vliv, 2. fiduciární vliv, 3. vliv založený na apelu na odlišné loajality a 4. vliv orientovaný na interpretaci norem.

Politický vliv – svobodné asociace

U politického vlivu (1.) existuje přímý vztah mezi vlivem a mocí. Tento typ vlivu se obvykle vyskytuje v demokratických asociacích. Demokratická asociace je charakterizována *„jako struktura úřadů, jejíž držitelé jsou autorizováni k tomu, aby vykonávali jistá rozhodnutí, která zavazují kolektivitu jako celek ...“* Přičemž platí, že *„takováto autorizace jednání, je definována v rámci konstitučních norem, a existují také konstituční procedury, jejichž pomocí jsou vybráni držitelé těchto úřadů, ať už se jedná o volbu nebo o jmenování“* [Parsons 1969:420]

Rozhodování ve věcech závazných pro celou kolektivitu chápe Parsons jako vlastní výkon moci. Ale kromě tohoto vlastního výkonu moci existují i jiné způsoby, jakými političtí aktéři prosazují pro ně žádoucí vztahy. Mají schopnost využívat svůj vliv k prosazování svých politických záměrů.

Parsons rozlišuje [Parsons 1969:420] dva základní kontexty, ve kterých je v politice uplatňován vliv. První kontext představuje vztah mezi **vůdcem a podřízenými**, pro pochopení tohoto kontextu je důležitý pojem **vůdcovy *reputace***. Tato reputace tvoří základnu důvěry mezi politickým vůdcem a jeho podřízenými. Pojem reputace je spjat s odpovědností, kterou na sebe bere politický vůdce za svoje rozhodnutí a představuje neformální mechanismus kontroly moci. Další kontext použití pojmu vlivu představují ***zájmové skupiny***, které tvoří části voličů stran nebo držitelů úřadu. Politický vliv obecně potom Parsons chápe jako *„vliv působící v kontextu funkce dosahování cílů v rámci*

kolektivit, jako zobecněné přesvědčování bez použití moci – to je nezávisle na použití moci nebo přímé hrozby...". [Parsons 1969:421] Političtí vůdcové jsou schopni svůj vliv a reputaci převést do závazné podpory jejich politických rozhodnutí, nejvýznamnějším příkladem takovéhoto převodu jsou volby.

Fiduciární vliv

Další formu vlivu představuje vliv fiduciární. Tento typ vlivu se týká působení na alokaci zdrojů v rámci systému. Alokace zdrojů v systému musí být podřízena jisté normativní kontrole. Patří sem zpráva fondů a nadací, protože správci těchto fondů a nadací mohou kontrolovat reálné vynaložení zdrojů ve společnosti. Dále sem patří ovlivňování alokace veřejných zdrojů. Probíhá-li například rozprava o rozpočtu, vyžádá si příslušný poslanec nebo úředník stanovisko experta ohledně účelnosti a potřeby vynakládaných prostředků. Sám úředník nebo poslanec těžko může expertnímu stanovisku bez potřebných znalostí čelit. Expert tak disponuje fiduciárním vlivem. Fiduciární vliv také vykonávají instituce, které regulují proces tržní alokace zdrojů, například zájmové skupiny, které ovlivňují výši zdanění.

Vliv založený na apelu na loajality

Třetím typem vlivu je vliv dosahovaný prostřednictvím apelu na různé loajality. Moderní společnost má totiž pluralitní strukturu členství. Každý člen společnosti je zároveň členem mnoha kolektivit, ke kterým má závazky. Tyto závazky jsou založeny v institucionálních hodnotách. Konkrétní osoba může čelit mnoha požadavkům na závazky vůči různým kolektivitám. Normativní struktura těchto závazků zahrnuje *„na jedné straně, apel na společné hodnoty a na druhé straně potvrzení norem platících pro praktická rozhodnutí ohledně rozložení závazků mezi plurální loajality.* " [Parsons 1982:246]

Klíčovou otázkou je jaký závazek aktér naplní na prvním místě. Parsons rozlišuje mezi partikulárním a generalizovaným závazkem. Generalizovaným závazkem rozumí takový akt, kterým se aktér zavazuje, že pokud bude v určité pozici, která generalizovaný závazek aktivuje, přijme určitou sérii partikulárních

závazků. Například podepsáním pracovní smlouvy se zavazujeme pravidelně pro zaměstnavatele pracovat, a tedy přijmout určitou sérii partikulárních závazků, včetně závazku akceptovat jistý typ autority v pracovních vztazích. Tento typ vlivu se týká problematiky vtahu integrativního subsystému společnosti k systému udržování vzorců.

Vliv týkající se interpretace norem

Konečně čtvrtý typ vlivu se týká problematiky integrativního subsystému, tedy societální komunity jako takové, a je zaměřen dovnitř. Je to typ vlivu, který se týká problematiky interpretace norem. Klasickým příkladem je proces interpretace právních norem v soudním procesu. Klíčovou složkou tohoto typu vlivu je reputace soudců a právníků. Dalším významným aspektem tohoto typu vlivu je například interpretativní vliv náboženských autorit na výklad morálních norem. Rozhodující vliv vlivu jako symbolicky generalizovaného média podle Parsonse spočívá v tom, že zvyšuje důvěru ve společnosti a svým zobecněným charakterem přispívá k její větší flexibilitě.

Inflace a deflace vlivu

Parsons se dále zabývá otázkou, do jaké míry je množství vlivu v sociálním systému konstantní. Souvisí to s problémem, zda symbolicky generalizovaná média operují v rámci her s nulovým součtem nebo nikoli. Parsons byl znám tím, že hypotézu nulového součtu odmítal.

Zdánlivě by se však mohlo zdát, že hypotéza nulového součtu platí. Například v ekonomické jednotce s určitým konstantním příjmem vzrůst výdajů na jednu položku musí být vyvážen poklesem výdajů na další položku. Podobně v parlamentním systému moci vzrůst hlasů pro jednu politickou skupinu ve volbách znamená pokles hlasů pro druhou skupinu.

Existují však případy, kdy je tato zásada nulového součtu prolomena. Typickým případem je pro Parsonse vytváření kreditu v bankovnictví. Vkladatelé vkládají peníze do banky a mohou si je v principu kdykoli vyzvednout. Banka se

však spoléhá na to, že si vkladatelé svoje vklady nevyberou naráz a vložené peníze pak půjčuje žadatelům, tak dochází k tomu, že ty samé dolary slouží dvakrát jako cirkulující médium. Banka si účtuje úrok a vytváří tak svůj vlastní zisk. Operující banka je však vždy formálně nesolventní neboť nemůže naráz vyplatit všechny své vkladatele. Existuje tak riziko finančních panik, ve kterých dochází k abnormálnímu růstu poptávky po vyplacení peněz vkladatelům, banka nemůže tomuto požadavku čelit a vyhlásí bankrot. Celkové množství oběživa v ekonomice se tak snižuje, neboť dolary přestávají ‚cirkulovat dvakrát'.

Parsons se domnívá, že v oblasti moci a vlivu fungují analogické fenomény. Političtí vůdcové jsou vlastně bankéři, kteří si vypůjčují moc od občanů ve volbách s tím, že ji jim v příštích volbách vrátí. Takto získanou moc mohou investovat do dosahování kolektivních cílů, například k financování podpory vědeckého výzkumu – tedy do investicí do budoucnosti, nebo do fungování vládních agentur. Voliči však očekávají, že se svěřená moc pokud možno ihned projeví, že politici splní sliby, se kterými byli zvoleni. Pokud by však voliči nenechali politikům dostatek času a příliš rychle by požadovali výsledky a v případě jejich absence by chtěly politikům odebrat moc, systém by přestal fungovat, neboť politikům by se nevyplácelo dělat dlouhodobé investice, které nepřinášejí okamžitý efekt. Organizace dosahování kolektivních cílů by tak utrpěla.

Je to analogické, jako když si banky musí vytvářet příliš velké rezervy, protože operují v nestabilním prostředí a nemohou vložené peníze půjčovat. Tím se samy připravují o zisk a ekonomiku o růst. Množství peněz v systému tak s poklesem důvěry ve fungování celého systému klesá, stejně tak jako analogicky klesá množství moci v politickém systému s poklesem důvěry v politický systém jako takový. Analogická pravidla platí v rámci média vlivu v souvislosti s alokací loajalit. *„Jestliže kvantita vlivu nemá fixní hodnotu, ale je možné ji zvětšovat stejným způsobem, jako bylo naznačeno v případě monetárního kreditu, pak je možné, aby vliv operoval jako mechanismus, na základě kterého je určitá kapacita moci a závazků (v našem technickém smyslu) realokována a to tak, že vliv na*

řízení takovýchto závazků může být více nebo méně přímo a záměrně dán jistým agenturám " [Parsons 1982:251]

Těmito agenturami jsou podle Parsonse **dobrovolné asociace**, které se primárně nezabývají politickými funkcemi. Členové těchto asociací vkládají, analogicky ke vkladatelům, svůj vliv do těchto asociací, a asociace nejenže tento vliv uplatňují, ale zvyšují i množství vlivu v systému. Představují tedy jakési banky vlivu. Vedení těchto asociací s tímto vlivem disponuje. Všechny asociace jsou stejně jako banky formálně nesolventní. Nemohou pokrýt svůj vliv okamžitým souhlasem všech svých členů se všemi detaily jejich aktivit. Přesto však za tyto aktivity ručí svou reputací. Kdyby neexistoval symbolicky generalizovaný vliv vůdců těchto asociací, museli by se tito na každou maličkost ptát všech svých členů a akceschopnost asociací by se zhroutila. Došlo by tak k deflaci vlivu v rámci systému. Naproti tomu za normálních okolností se vůdcové těchto asociací snaží držet rozumné střední cesty, dělají taková rozhodnutí, kde se dá očekávat, že se dají se zřetelem na postoje členů ospravedlnit. Opačným nebezpečím je nebezpečí inflace, kdy vůdcové dobrovolných skupin přijímají závazky, které nejsou kryty postoji jejich členů a reputace asociací se tak hroutí.

Hodnotový závazek - médium fiduciárního subsystému

Definice hodnotového závazku

Ve své eseji *On the Concept of Value Commitment* [Parsons 1969:439ff] se Parsons pokusil definovat čtvrté symbolicky generalizované médium - hodnotový závazek. Hodnoty přitom chápe jako koncepce žádoucího stavu.[72] *„Hodnoty jsou vzorce na kulturní úrovni, které se mohou prostřednictvím*

[72] Parsons převzal toto pojetí od Clyde Kluckhohna,[1951:388 ff] jeho pojetí se liší například od pojetí Lasswela a Eastona, kteří chápou hodnoty, jako konkrétní hodnotné předměty, na které jsou orientovány postoje aktérů. Easton tak například hovoří o politickém systému, jako systému, který zajišťuje alokaci hodnot v rámci společnosti – pochopitelně se nejedná o alokaci hodnot jakožto vzorců a abstraktních konceptů žádoucího stavu, nýbrž o alokaci hodnotných předmětů.

institucionalizace stát determinanty – pochopitelně nikdy ne samy – empirických sociálních procesů." [Parsons 1969:441] Svou koncepcí hodnotového závazku jako symbolicky generalizovaného média se pokouší popsat procesy makrosociální směny ve fiduciárním [podle Richarda Müncha nazývaném sociokulturní] subsystému společnosti.

Zhodnocení chápe jako proces, který ustavuje určitý způsob vztahu mezi aktérem a objektem: „*Hodnotový vzorec definuje zaměření volby a následný závazek k jednání. ... Principiálně může být hodnotový vzorec relevantní pro orientaci třídy aktérů vůči celku „lidské situace". Když mluvíme o societálních hodnotách v tomto smyslu, však, mluvíme o specifikaci vzorce vůči jistým způsobem definovanému rámci závazků v rámci lidské situace, totiž rámci koncepcí žádoucího stavu společnosti – nebo jiných sociálních systémů, přičemž tyto závazky se týkají jednajících jednotek, které jsou členy této společnosti. To tedy vylučuje koncepce žádoucího typu osobností, organismů, fyzických objektů a ostatních kulturních objektů, pokud tyto inherentně neinterpenetrují s partikulárními sociálními systémy, na které odkazujeme.* " [Parsons 1969:441-2.] Hodnotový vzorec má tedy povahu určitého závazku. Tento závazek může mít různý stupeň obecnosti.

Principem fiduciárního tedy sociokulturního subsystému společnosti je podle Parsonse princip **integrity**. Parsons se tedy zabývá problémem, jak v rámci tohoto subsystému zajistit integritu hodnotových vzorců. Tato integrita je zajišťována procesem hodnotového zobecňování. Toto zobecňování se děje v rozmanitých rámcích. Parsons se pokouší popsat hodnotové procesy ve společnosti jako procesy makrosociální směny.

Vlastnosti hodnotového závazku jako symbolicky generalizovaného média

Proč Parsons považuje hodnotový závazek za symbolicky zobecněné médium? Podobně jako moc nebo peníze nemá hodnotový závazek inherentní užitnou hodnotu. Představuje formu aktivace jednání založenou na morální

závaznosti hodnot, které ego a alter sdílí. Sankce v případě nepodrobení se tomuto morálnímu závazku spočívá ve vyvolání pocitu viny nebo studu.

Závaznost chápe jako povinnost jednat očekávaným způsobem. Například recenzenti ve vědeckém časopise jsou vázáni obecnou hodnotou kognitivní racionality. Americká sociologická asociace neschvaluje každou recenzi v *American Sociological Review*, nýbrž vybírá takové recenzenty, o jejichž integritě a loajalitě vůči hodnotovým závazkům sdíleným touto asociací není pochyb. Asociace také neinstruuje recenzenty, jak podle jakých detailních kritérií mají hodnotit vědecké stati, pouze předpokládá jejich loajalitu k symbolicky zobecněným hodnotám, jako je kognitivní racionalita nebo intelektuální poctivost. Zobecněný charakter hodnotového závazku tedy umožňuje komunikovat přes hranice bariér partikulárních kontextů.

Hodnotový závazek, stejně jako ostatní média komunikace má následující vlastnosti: [Münch 2004:88-90]

1. Obecné hodnotové závazky mají symbolický charakter *„symbolizují všechny akty porozumění významu mé komunikace a souhlasu s mými hodnotovými zdůvodněními, které mohu vyvolat skrze použití těchto univerzálií. ... Hodnota „rovnost" symbolizuje všechny akty souhlasu, když vztáhnu svůj návrh na reformu, nebo zachování jistých institucí k této hodnotě"*
2. Obecné symboly a hodnotová spojení mají charakter symbolicky generalizovaného média. To znamená, že mohou být použity v každém možném kontextu, na každém místě a v každém možném čase.
3. *„Použití obecných symbolů a hodnotových spojení je regulováno speciálním systémem norem, gramatikou jazyka a normami komunikace a diskursu"*. Z tohoto hlediska není možné v debatě o hodnotách zneužívat jiná symbolicky generalizovaná média, jako jsou peníze, moc nebo institucionalizovaný vliv [myslí se tu vliv založený

na reputaci a sociální status][73] V diskursu je zaručeno rovné právo komunikovat a klást otázky.

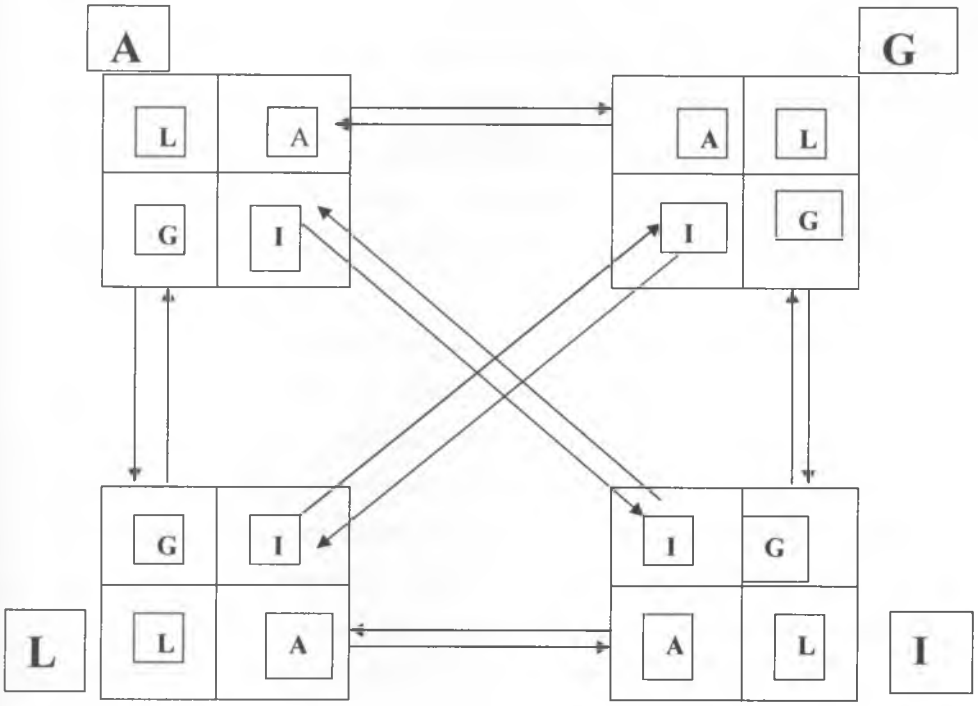
4. Dochází k cirkulaci obecných symbolů a hodnotových spojení mezi aktéry.
5. U hodnotových spojení a obecných symbolů dochází k procesům inflace a deflace analogickým k inflaci a deflaci peněz v ekonomickém systému.
6. Obecné symboly a hodnotová spojení mohou umožnit procesy tvorby hodnot. Rostoucí použití obecných symbolů může vést k větší intenzitě komunikativního porozumění a většímu konsensu. Tvorba obecných symbolů a hodnotových spojení tak představuje jistou formu investice.
7. Hodnotícím principem je zde integrita latentních kulturních vzorců. Jazyk a symboly musí mít určitý trvalý význam, aby mohly vést k porozumění a ke konsensu. Požadavkem je konsistence kulturních vzorců.

[73] Munch a Parsons mají podle mne mnohem realističtější koncept hodnotového diskursu, který není tak přehnaně optimistický jako koncept Habermasův. Nedomnívají se totiž, že diskurs nutně vede ke konsensu.

Paradigma vzájemné směny mezi subsystémy

Symbolicky generalizovaná média a societální komunita

Logicky se nabízí otázka, jaký je vztah procesů směny k pojmu societální komunity jak se historicky vydiferencovala. Pro pochopení tohoto problému je třeba podívat se na trochu jinou variantu schématu směn mezi subsystémy:



upraveno podle: [Schimank 2000:106] a [Willke 2000:206]

Na tomto schématu je vidět, že každý subsystém společnosti může být sám diferencován podle schématu AGIL na subsystémy druhého řádu. **Příslušné procesy směny se odehrávají mezi subsystémy druhého řádu, které plní v daném subsystému prvního řádu stejnou funkci.** Probíhají zde tedy vzájemné směny mezi integrativními subsystémy druhého řádu politického, fiduciárního, ekonomického a societálního subsystému. Vzhledem k tomu, že uvedené schéma představuje analytickou, a nikoli reálnou diferenciaci, představují integrativní subsystémy druhého řádu zónu interpenetrace jednotlivých subsystému prvního řádu, to je **zónu interpenetrace** ekonomického, politického, societálního a fiduciárního subsystému.

Pokusím se podat konkrétní příklad: Podle Richarda Müncha [1984:75] představuje integrativní subsystém (druhého řádu) fiduciárního (sociokulturního)

subsystému (prvního řádu) systém normativní tvorby konsensu, integrativní subsystém societální komunity představuje solidární komunita [Münch 1984:262], integrativní subsystém politického systému představuje právní subsystém [Münch 1984:306] a integrativní subsystém ekonomického systému představuje tržní komunita ekonomického řádu [Münch 1984:614]. Procesy vzájemné interakce dochází k interpenetraci těchto subsystémů a k vytvoření jednotného integrativního subsystému společnosti. K interpenetraci dochází v rámci institucí a rolí ve společnosti.

Instituce ve společnosti tedy neplní pouze jednu funkci připsanou jim například schématem AGIL, ale tatáž instituce a tatáž osoba plní více funkcí. Parlament se tak například podílí na tvorbě normativního konsensu ve společnosti (fiduciární čili sociokulturní subsystém), vytváří právní řád (politický subsystém), jako instituce založená na poměrném zastoupení stran reprezentuje solidaritu společnosti (societální komunita) a konečně slaďuje zájmy rozličných zájmových skupin a vytváří ekonomický řád formou rozpočtu a hospodářských zákonů (ekonomický subsystém). Prezident ve své osobě jak reprezentuje zemi a její politickou kulturu, tak i činí konkrétní mocenská rozhodnutí. Interpenetrace se ale týká také symbolicky generalizovaných médií.

Tak například předseda politické strany může k vynucení loajality jejích členů použít jednak moc, to je symbolicky reprezentovanou schopnost donucení, jednak peníze a to prostřednictvím kontroly určitých statků, také může použít vliv založený na své reputaci a nakonec může apelovat na hodnoty strany. Dochází přitom například k interpenetraci vlivu a moci a hodnotového závazku, protože jenom analyticky lze odlišit, zda je konkrétní rozhodnutí předsedy následováno proto, že disponuje prostředky donucení pomocí sankcí (například hrozbou vyloučení ze strany), nebo zda je následováno proto, že předseda má velmi dobrou reputaci a vliv uvnitř strany anebo zda je následováno z důvodu morální loajality k hodnotám, na které se rozhodnutí předsedy strany odvolává.

Symbolicky generalizovaná média a jejich přínos pro teorii societální komunity

Nyní se pokusím shrnout uvedenou argumentaci a ukázat jak systémová dimenze souvisí s teorií societální komunity. Připomeňme si její definici. Societální komunita je tvořena:

1. ***Normativním systémem řádu,***
2. ***statusy, právy a závazky*** vyplývajícími z členství.

Normativní řád je strukturován především pomocí symbolicky generalizovaného média hodnotového závazku. Členové společnosti mají jednak svoje vlastní hodnotové koncepce, obecné náboženské a filosofické doktríny, ke kterým vztahují svou loajalitu. Kromě toho má společnost svoje vlastní symboly a hodnoty, které chrání její normativní řád. Tento fenomén popisuje Bellah [1966 168-189] v diskusi o občanských náboženstvích. Tyto posvátné hodnoty každé společnosti jsou vyjádřeny v její ústavě a jsou symbolizovány jejími symboly, jako jsou vlajka a hymna. Toto tvoří takzvanou **partikulární dimenzi** normativního řádu společnosti. Kromě toho má normativní řád společnosti i takzvanou **generalizovanou dimenzi,** která je tvořena morálním diskursem v Habermasem popsaném slova smyslu.

Zatímco první dimenze definice societální komunity, to je normativní systém řádu, „existuje" na úrovni „kolektivního vědomí", tedy v „hlavách lidí," souvisí její druhá dimenze mnohem více s reálnými procesy. Pojem statusu v ní totiž souvisí s vydiferencovanými sociálními rolemi, které jsou výsledkem dělby práce. Druhá část definice societální komunity tak ukazuje její vazbu na problematiku organické solidarity. Neboť co jiného jsou procesy směny mezi subsystémy než sofistikovaný popis organické solidarity. Dělba práce byla umožněna nejen vznikem peněz, ale také vznikem jiných symbolicky generalizovaných médií, které umožnily větší komplexitu společnosti. V Parsonsových *Společnostech* naskicovaná teorie societální komunity představuje pouze první pokus popsat mechanismy integrace společnosti a není výzvě fenoménu organické solidarity schopna dostát. V této práci se však

pokouším ukázat, že je možné ji rozšířit o Parsonsovu teorii vzájemných směn mezi subsystémy, a tak získat skutečně multidimenzionální a univerzální teorii integrace a koheze moderní společnosti.

V. Societální komunita a společenský konflikt

Parsonsův strukturní funkcionalismus byl často kritizován za to, že přeceňuje roli normativního konsensu ve společnosti a ignoruje sociální konflikt. Ačkoli není pravda, že by Parsons roli konfliktu úplně opomíjel, jak dokazují jeho statě věnované napětí [strain] v americké společnosti, například analýza fenoménu McCarthyismu, přesto ale lze konstatovat, že Parsons roli konfliktu při integraci moderní společnosti poněkud nedocenil. Na tuto skutečnost poukázal například Jeffrey Alexander při své přednášce v Brně na jaře 2007, když vysvětloval, proč opustil paradigma neoparsoniánského neofunkcionalismu. Parsonsova sociologie je podle něj přehnaně optimistická ohledně možnosti integrace společnosti pomocí společného normativního rámce, což je obzvlášť zarážející tváří tvář tragédiím 20. století.

V této kapitole se pokusíme předložit rekonstrukci pojmu societální komunity pomocí pojmových nástrojů jednak sociologie konfliktu a jednak nástrojů politické sociologie Steina Rokkana [Coser 1956] [Rokkan 1999].

Nejprve je třeba si znovu připomenout Parsonsovu definici societální komunity: Societální komunita je tvořena:

1. **Normativním systémem řádu,**

2. **statusy, právy a závazky** vyplývajícími z členství [Parsons 1966:31].

Na základě této definice by šlo usuzovat, že Parsonsova koncepce societální komunity je příkladem konsensuální normativní sociologie par excellence. Možnosti doplnit pojem societální komunity o pojetí konfliktu se nám otevřou tehdy, uvědomíme li si, že praktickými koreláty pojmu societální komunity jsou národ a občanská společnost. Je třeba si proto položit praktickou otázku, jakou roli hrají konflikty v rámci národa a občanské společnosti a jak jsou institucionalizovány. Zajímá nás především institucionalizace konfliktu na makroúrovni. Také je třeba vzít v úvahu, že pojem societální komunity má být jakýmsi institucionálním vyjádřením soudržnosti moderní společnosti, a to

takovým, které v sobě kombinuje prvky společnosti a pospolitosti E. Tönniese. Položme si proto otázku, jaký je vztah konfliktů a společného kolektivního vědomí moderní společnosti?

Coserova teorie sociálního konfliktu

Snad nejkomplexnější moderní sociologickou teorii konfliktu podal Lewis Coser [1956]. Jeho zásluha spočívá v tom, že vyšel ze stejného funkcionalistického paradigmatu jako Parsons a ukázal tak, že funkcionalismus není nutně vázán na normativně konsensuální teorii, nýbrž je schopen uchopit společenský konflikt ze svých vlastních východisek. V návaznosti na Georga Simmela [1968:186-255] Coser poukázal na integrativní roli společenského konfliktu [Coser 1956:121-138, 151].

Intermezzo: Základní funkce společenského konfliktu podle Lewise Cosera

Pod vlivem Simmela zformuloval Coser následující propozice k teorii funkcí sociálního konfliktu:

1. Konflikt má funkci spojovat skupinu [Coser 1956:33].

Coser zde cituje Simmelovu myšlenku o integrující roli antagonismu. Pomocí konfliktů dochází ke konstituci identit a ustavování hranic společností a skupin [Coser 1956:38]. Významnou roli zde hrají především konflikty s ostatními skupinami, které vedou k reafirmaci identity a k vymezení hranic vůči vnějšímu světu. Strukturovaná nepřátelství a vzájemné antagonismy také „*konzervují sociální rozdělení a stratifikační systémy*" [Coser 1956:38]. Příkladem je například kastovní systém v Indii, jehož tisíciletá stabilita je zajišťována antagonismem mezi kastami [Coser 1956:33].

2. Konflikt má také významnou funkci z hlediska uchování skupiny, významnou roli zde hrají instituce plnící funkci pojistného ventilu [Coser 1956:39].

Coser zde opět v návaznosti na Simmela zdůrazňuje význam otevřené exprese nepřátelství v průběhu konfliktu pro zvládání stresů ve skupině a pro to, aby se nepřátelským participantům zabránilo odejít ze skupiny [Coser 1956:39]. Příkladem by mohly být rituály rebelie proti náčelníkům, které ve skutečnosti upevňují jejich pozici. Konflikt tedy není vždy disfunkční, naopak může pomoci uchovat vztahy, ve kterých se vyskytuje [Coser 1956:47]. Bez této možnosti by se nespokojená individua mohla ze skupiny stáhnout. V sociálních systémech existují specifické instituce, které plní funkci pojistného ventilu[Coser 1956:48]. Příkladem mohou být například diskuse s politiky, kde jim mohou občané otevřeně nadávat, stejně tím ale nic neovlivní.

3. Existují realistické a nerealistické konflikty [Coser 1956:48].

Kriteriem je rozlišení mezi konfliktem jako prostředkem k dosažení něčeho a konfliktem jako cílem o sobě [Coser 1956:49]. Realistické konflikty jsou reakcí na frustraci ohledně dosažení určitého cíle, nerealistické konflikty jsou motivovány potřebou uvolnit agresivní napětí [Coser 1956:50]. Příkladem je například etnický šovinismus, který představuje formu „*mobilní nenávisti*" [Coser 1956:49], etnický šovinista si teprve vybírá skupinu, do které bude projektovat svou nenávist.

4. Vztah konfliktu a nepřátelských impulsů [Coser 1956:55]

V lidech existuje podle Simmela obecná potřeba nenávidět, stejně jako existuje obecná potřeba po sympatii [Coser 1956:55]. Tato obecná potřeba nenávidět zesiluje reálné konflikty. Avšak samotné agresivní impulsy nepostačují k vyvolání sociálního konfliktu, potřebují nějaký objekt nenávisti. Tyto impulsy ale mohou zesílit reálný konflikt tím, že zesilují emocionální investice do konfliktu. Konflikt pak nemá nutně utilitární mechanismus. Realistické konflikty nutně nevyžadují nenávist a agresivitu [Coser 1956:60].

5. Nepřátelství v těsných sociálních vztazích

Těsné sociální vztahy mají řadu specifik. Existují v nich jak konvergentní, tak i divergentní motivace [Coser 1956:60]. Mají tedy ambivalentní charakter. V primárních skupinách je více příležitostí pro vznik nepřátelských pocitů než v sekundárních skupinách [Coser 1956:62].

6. Čím bližší je vztah, tím intenzivnější je konflikt [Coser 1956:67].

Konflikty vznikající z blízkých vztahů bývají vášnivější a radikálnější [Coser 1956:71]. Větší participace na skupinovém dění dává také větší prostor pro konfliktní chování [Coser 1956:72].

7. Dopad a funkce konfliktu na skupinovou strukturu

V blízkých vztazích existuje častá příležitost ke konfliktu, ale ne nutně časté konflikty. Je tomu tak proto, že aktéři se bojí, aby konflikty neohrozily samu podstatu vztahu [Coser 1956:73]. Je také třeba rozlišovat mezi konflikty, které se týkají samotné podstaty vztahu, a konflikty, které se týkají méně důležitých věcí. Coser [Coser 1956:74] cituje komentář Ortegy y Gasseta k Ciceronovu spisu *De Republica.* Cicero zdůrazňoval význam rozporů mezi občany jakožto podmínky veřejného blaha. Tyto rozpory ale nesmí zpochybňovat *concordia*, tedy konsensus o jistých posledních hodnotách dané komunity. Tam, kde tento základní konsensus chybí, nemůžeme hovořit o jedné společnosti. Coser tedy v návaznosti na Cicera rozlišuje mezi konflikty ohledně podstaty základního konsensu a ostatními konflikty [Coser 1956:75]. V návaznosti na Durkheima a jeho koncepci organické solidarity zdůrazňuje význam interdependence aktérů pro mírnění konfliktů. Snad ještě větší význam má multiplifikace konfliktů a křížení jednotlivých štěpení, které zabraňuje nebezpečné bipolární polarizaci podél jedné osy. S těmito mechanismy s úspěchem pracují flexibilní sociální systémy, které s jejich pomocí zvládají dopad konfliktů. Pluralitní společnosti jsou postavené na mnohočetných loajalitách jednotlivých aktérů [Coser 1956:80]. Naproti tomu rigidní systémy mají velký problém se tímto způsobem adaptovat na konflikty a musí volit jiné mechanismy, například hledání umělého nepřítele.

8. Konflikt funguje jako index stability vztahů [Coser 1956:81].

Coser zastává názor, že pouhá absence konfliktu nemůže sloužit jako index stability vztahu. Právě naopak, neexistence otevřeného konfliktu neznamená neexistenci nepřátelských pocitů, příkladem je Jih USA, kde rasové konflikty v první polovině 20. století byly méně patrné než na Severu, ale to neznamená, že tam bylo soužití černošské menšiny s většinou méně problematické. Naopak

v intimních vztazích platí, že přítomnost konfliktu může být znakem stability, aktéři jsou si vědomi pevnosti svého vztahu, a proto se nebojí ventilovat konflikty.

9. Konflikt s vnějšími skupinami posiluje interní kohezi [Coser 1956:87].
10. Konflikt s ostatními skupinami definuje skupinovou strukturu a následné reakce na interní konflikt [Coser 1956:95].

Skupiny nacházející se v situaci boje proti vnějšímu nepříteli mají tendenci být netolerantní [Coser 1956:103]. Mají tendenci stávat se „sektami" a vyžadovat od svých členů totální loajalitu.

11. Dochází k hledání nepřátel [Coser 1956:104].

Bojující skupina může vyhledávat nepřátele za účelem posílení své vlastní vnitroskupinové koheze [Coser 1956:105]. Hledání nepřítele může mít funkci sebe-naplňujícího se proroctví. Nepřítel může odpovědět na provokace a stát se pro skupinu skutečně nebezpečným [Coser 1956:106]. Dalším důsledkem je hledání vnitřního nepřítele [Coser 1956:106]. Sem patří jevy, jako je rasismus, antisemitismus a podobně.

12. Vztah ideologie a konfliktu

Konflikty, kde jednotlivci nevystupují za sebe, ale považují se za reprezentanty nadosobních zájmů a idejí, mívají často mnohem brutálnější charakter [Coser 1956:112]. Jednotlivci introjikují skupinové cíle a hodnoty a považují útok na ně za útok na sebe [Coser 1956:114].

13. Konflikt spojuje antagonismy [Coser 1956:121].

Samotný vstup aktérů do konfliktu často vytváří mezi nimi vztah, který před tím neexistoval [Coser 1956:121]. Konflikt dále vytváří svoje vlastní normy a regulace. Ve většině případů bojující strany akceptují jistá pravidla nepřátelství [Coser 1956:123]. Konflikty se často odehrávají v rámci společného universa norem a pravidel.

14. Aktér konfliktu má zájem na jednotě svého nepřítele [Coser 1956:128].

Tam, kde na počátku konfliktu existuje relativní rovnováha sil, má jednotný aktér zájem na jednotě svého oponenta [Coser 1956:132]. Má totiž zájem, aby konflikt

probíhal vypočitatelně v rámci norem a pravidel konfliktu a to mu anomický protivník není schopen zaručit. Žádná armáda nechce bojovat proti guerillám.

15. Konflikt ustavuje a uchovává rovnováhu moci [Coser 1956:133].

V konfliktu jednotlivé protistrany testují svoji moc. Konflikt může vést k postupným posunům equilibria a tak brání anomii a má stabilizující funkci [Coser 1956:137].

16. Konflikt vytváří asociace a koalice [Coser 1956:139].

Konflikt má integrující funkci už jenom tím, že vytváří koalice aktérů, kteří třeba spolu doposud neměli nic společného. Koalice však mají spíše charakter dočasných asociací, nejedná se o permanentně soudržné skupiny [Coser 1956:149].

Analytické hodnocení: Societální komunita a funkce sociálního konfliktu

Inspirace Coserem

Societální komunita není jenom vyjádřením kolektivního vědomí, nýbrž v sobě obsahuje i aspekt organické solidarity. Připomeňme si skutečnost, že societální komunita představuje integrativní subsystém společnosti. Nabízí se proto otázka, jakým způsobem v sobě tento integrativní subsystém zahrnuje štěpení, která vznikají ze sociálních konfliktů.

Jak říká ve své první propozici Lewis Coser, konflikt má funkci spojování skupiny. Tak byla česká societální komunita 19. století posilována ve své soudržnosti konfliktem s německým etnikem na českém území. Integrita anglické societální komunity byla původně postavena na anglikánském státním náboženství, které bylo výrazem odporu k centralismu římské církve. Francouzská societální komunita se definovala jako lid, který stojí v opozici vůči panovníkovi, kterého v procesu Velké francouzské revoluce zbavil suverenity. Také stabilita

americké societální komunity, tedy societální komunity par excellence, nebyla dána nepřítomností konfliktů, nýbrž mechanismem jejich zvládání, jak ukazují Parsonsovy analýzy postupné integrace různých etnik přistěhovalců do amerického národa.

I u pre-moderních societálních komunit sehrával konflikt důležitou roli. Starověký Řím byl založen na konfliktu mezi patriciji a plebejci, který, jak poznamenává Nicolo Machiavelli ve svých *Rozpravách k deseti knihám Tita Livia*, měl blahodárný efekt pro stabilitu římské republiky. Jednota izraelského národa byla dána jeho exkluzivní loajalitou k bohu Jahve a vyjadřovala se konflikty s okolními pohanskými národy. Stabilita společnosti starověké Indie byla založena na konfliktech plynoucích z kastovního systému. Konec konců sama idea moderní občanské společnosti má středověké kořeny spočívající v boji světské a duchovní moci a v konfliktech mezi městy a panovníkem.

Coserovy propozice o funkcích sociálního konfliktu skýtají výborný analytický nástroj k popisu fenoménu nacionalismu – tedy vlastně způsobů konstituce moderních societálních komunit. Konflikty plynoucí z nacionalismu měly často podobu nereálných konfliktů, které často plnily roli pojistného ventilu v rigidních společnostech. Historie nám k tomu dodává nezměrné množství příkladů. Adolf Hitler použil ideologii nacionálního socialismu k ventilování napětí, které vzniklo v důsledků dopadů světové hospodářské krize v Německu. Navázal tak na německé nacionalisty, kteří hledali viníky prohry Německa v První světové válce. Protože příčinou nemohla být slabost velikého německého národa, museli hledat vnitřní nepřátele: sociální demokraty a Židy. V Rakousku-Uhersku umožňoval nacionální šovinismus ventilovat napětí plynoucí ze statusové inkonzistence, kdy buržoazie neměla odpovídající postavení v politické oblasti. Konec konců války v bývalé Jugoslávii jsou mimo jiné důsledkem snahy starých komunistických elit udržet se u moci pod novou ideologií. Komunistický totalitární systém vedl k atomizaci společnosti a znemožňoval přirozené křížení se identit, což vedlo k tomu, že po jeho zániku lidem zůstaly pouze nacionální identity. Dokladem hledání společného nepřítele je například antisemitismus, ten naopak slouží Židům jako záminka k posilování vlastní skupinové identity. Byl to

evropský antisemitismus, respektive obavy z něho, který posloužil jako zdroj legitimizace pro založení státu Izrael.

Implikace pro definici societální komunity – vztah normativního řádu a konfliktu

Vyjdeme li z definice societální komunity: Societální komunita je tvořena:

1. **Normativním systémem řádu,**

2. **statusy, právy a závazky** vyplývajícími z členství [Parsons 1966:31].

Pak se musíme ptát, jak se projevují konflikty na úrovni normativního řádu a jak se projevují konflikty na úrovni druhé dimenze, to je dimenze sociální stratifikace.

Konflikty na úrovni normativního řádu se původně projevovaly především jakožto náboženské konflikty. Ne náhodou byly prvními integrálními typy societálních komunit ideokracie typu starého Izraele nebo islámské Ummy. V kapitole věnované evropským societálním komunitám, zejména societální komunitě anglické, jsme jasně popsali, jak docházelo k oproštění societální komunity od náboženské definice a jak se pluralizovala. Snad nejstarší typy globálního normativního řádu představují takzvaná axiální náboženství, jak je pojímal Karl Jaspers. Axiální civilizace byly prvním pokusem o ustavení globální politické i ideologické dominance.

Modernita dala problematice normativního řádu nový rozměr s nástupem ideologií, které se pokoušely vysvětlit svět z jednoho myšlenkového vzorce. Moderní ideologické konstrukty měly jednak utopicko-jakobínský, jednak liberální charakter. Celá modernita je pak procesem napětí mezi těmito dvěma typy ideologických konstruktů. Talmon vyjádřil toto napětí svou teorií dvou demokracií: totalitární demokracie jakobínského typu a demokracie liberální. Snad nejkomplexnější teorii pluralizace normativního řádu moderní liberální společnosti a jeho adaptace na ideové konflikty podal John Rawls ve své knize *Political Liberalism* ve své teorii překrývajícího se konsensu (overlaping consensus).

Co se týče konfliktů týkajících se druhé dimenze Parsonsovy definice societální komunity, zde je třeba zmínit již uvedené konflikty spojené s nacionalismem a problematikou kritérií občanství. Zde existují dva ideálně typické modely: německý model, podle kterého je příslušnost k národu záležitostí „krve" a francouzský model občanského národa, který zformuloval Ernest Renan, kde je příslušnost k národu záležitostí volby.

Dalším významným typem konfliktů týkajících se druhé dimenze Parsonsovy definice societální komunity jsou konflikty související se sociální stratifikací. Sem patří konflikty spojené s kastovním systémem, konflikty spojené s otrokářským, feudálním, asiatským systémem a zejména konflikty spojené se štěpením vlastníci versus pracující, které jsou typické pro moderní kapitalistickou společnost. Snad nejkomplexnější teorii štěpení moderní societální komunity podal Stein Rokkan ve své analýze stranického systému Západní Evropy, kdy rozlišil čtyři základní štěpení:

1. centrum – periferie,
2. církev – stát,
3. město – venkov,
4. vlastníci – pracující.

Rokkanova teorie štěpení moderní societální komunity

Integrativní role politických stran

Stein Rokkan byl především významným politickým sociologem a proto se na problematiku vztahu integrace a konfliktu díval perspektivou teorie politických stran. Právě v nich totiž viděl základní nástroj na zvládání konfliktů v moderních společnostech. Politické strany jsou jednak agenty konfliktu, jednak instrumenty jeho zvládání a integrace. „*Strany v historii západního vládnutí zastupovaly rozdělení, konflikt a opozici uvnitř politického tělesa.*" [Lipset, Rokkan 1967:3]. Na druhé straně také strany „*sloužily jako zásadní agenti*

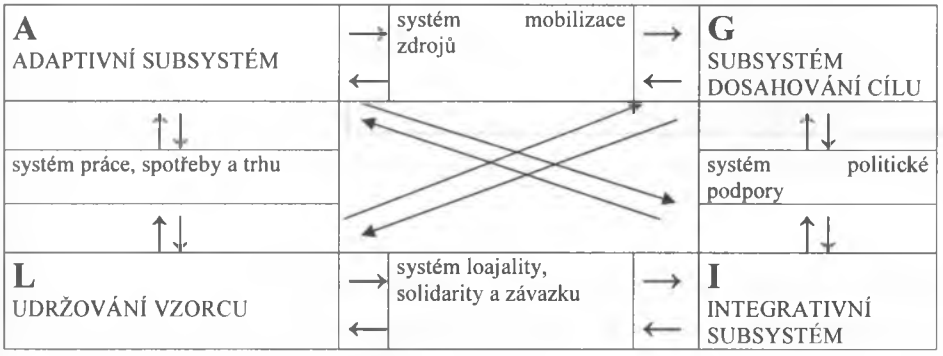
mobilizace a jako takové pomohly integrovat lokální komunity do národa nebo do širší federace." [Lipset, Rokkan 1967:4].

Integrativní role kompetitivního stranického systému spočívá především ve dvou aspektech: politická strana vytváří síť translokálních komunikačních kanálů a stranická soutěž dává systému vlády obecný charakter, odlišný od partikulárních skupin držitelů úřadů [Lipset, Rokkan 1967:4]. Umožňuje odlišení politického systému od konkrétních vladařů, což není pravidlem v pre-moderních monolitických politických útvarech. Kompetitivní stranický systém dává společenským konfliktům institucionalizovaný rámec, který umožňuje jejich zvládání.

Politické strany mají expresivní funkci, neboť „*vyvíjejí rétoriku pro překlad kontrastů v sociální a kulturní struktuře do požadavků a tlaků na jednání nebo nejednání*", ale mají také funkci instrumentální a reprezentativní [Lipset, Rokkan 1967:5].

Odvození teorie sociokulturních štěpení z Parsonsovy teorie

Rokkan se pokouší svou obecnou teorii štěpení, tedy kontrastů v sociální a kulturní sféře relevantních pro oblast politiky „odvodit" z Parsonsova schématu AGIL:



podle: [Parsons 1969:398]

Komentář [P3]: alokativní standardní systém

Vyjdeme li ze skutečnosti, že adaptivnímu subsystému odpovídá ekonomika, systému dosahování cílů politický subsystém, systému udržování vzorců v tomto případě domácnosti a systému integrativnímu societální komunita, v Rokkanově interpretaci pak veřejnost, tvořená komunitami a asociacemi [Lipset, Rokkan 1967:7].

Politická sociologie se zabývá následujícími problémy:

1. Jak solidární kolektivity, latentní komunity zájmů a asociace limitují alternativy politických rozhodnutí, to je zajímají ho interakce mezi sektory I a G schématu AGIL.

2. Jak mohou být individuální subjekty a domácnosti mobilizovány asociacemi a hnutími, tedy zajímají ho interakce mezi L a I.

3. A nakonec ho zajímají pravidelnosti v interakcích individuálních subjektů a domácností s vládou, tedy interakce mezi L a G [Lipset, Rokkan 1967:8].

Svůj zájem ale limituje na takovou podmnožinu příslušných interakcí, která se týká role politických stran.

Rokkan si osobně klade následující otázky:

1. Jaká je interní struktura I kvadrantu. To je, studuje různá štěpení a to, jak se manifestovala v různých fázích konsolidace národních komunit.

2. Dále studuje sekvence I – G interakcí a jejich vliv na historii formování politických stran.

3. Dále se zajímá, jaký vliv měly tyto sekvence na interakce L – I. To je, jak politické strany posilují a využívají různé solidarity a lokální komunity.

4. A konečně analyzuje L – G interakce, to je především vztahy voleb, jako mechanismu zprostředkování mezi individui a politickým systémem [Lipset, Rokkan 1967:8-9].

Rokkan především obrací schéma AGIL o 45 stupňů a tím dostává dvě osy, které odpovídají úhlopříčkám v původním schématu. Rokkanova hypotéza je, že osa A – I odpovídá funkcionální dimenzi, zatímco osa L – G odpovídá teritoriální dimenzi interakcí mezi subsystémy [Lipset, Rokkan 1967:10]. Funkcionální dimenze odpovídá dilematu, jestli je politika určována specifickými zájmy, nebo ideologiemi. Teritoriální dimenze pak odpovídá tomu, jestli je politika určována lokálními nebo národními zájmy.

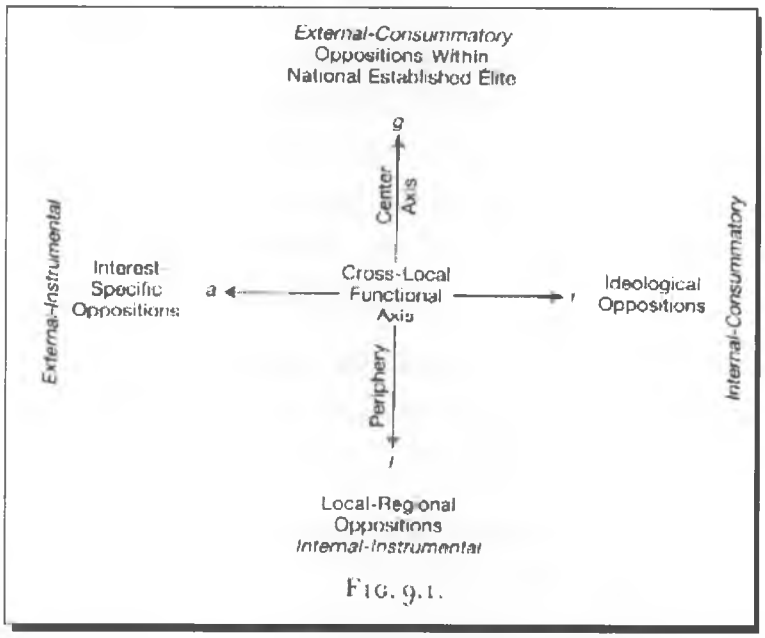


FIG. 9.1.

obrázek je převzat z: http://janda.org/c24/Readings/Lipset 3.9.2007

Podle Parsonsovy teorie pak platí:

Kvadrant	Funkce, které odpovídá	Překlad do politické opozice v rámci politické sociologie
A	externě – instrumentální	opozice dané specifickými zájmy
G	externě – konzumatorní	opozice v rámci národně ustavené elity
I	interně – konzumatorní	ideologické opozice
L	interně – instrumentální	lokálně – regionální opozice

Rokkan tedy každému kvadrantu ve schématu AGIL přiřazuje určitý typ politických opozic. Například ve Velké Británii by konci L na teritoriální ose odpovídala strana Toryů, která hájila zájmy venkovské šlechty, a konci G strana Whigů, která hájila zájmy „*dvora a pokladu*" [Lipset, Rokkan 1967:11].

Teorie sociokulturních štěpení

Rokkan [Lipset, Rokkan 1967:14] rozlišuje čtyři klasická štěpení, na která mají být převoditelné politické konflikty v zemích Západní Evropy:

1. Štěpení mezi dominantní a podřízenou kulturou, tedy štěpení **centrum – periferie.** Tomuto štěpení odpovídají například konflikty spojené s nacionalismem, bojem za regionální autonomii a podobně. Typickými politickými stranami jsou nacionalistická, regionální, nebo naopak centralistická politická hnutí.

2. Štěpení mezi **církví a státem**, sem patří konflikty o to, kdo má kontrolovat školství, o sekulární charakter veřejného prostoru a podobně. Sem patří sekulárně liberální a naopak klerikální a křesťanskodemokratické strany

3. Štěpení mezi primární versus sekundární ekonomikou, tedy štěpení **venkov – město.** Sem patří zejména agrární strany.

4. Štěpení **vlastníci – pracující**. Toto štěpení v zásadě odpovídá klasickému pravolevému schématu. Patří sem sociálnědemokratické a komunistické strany a naopak strany hájící zájmy kapitálu.

Tato čtyři štěpení jsou uvedena v pořadí, v jakém se historicky zformovala. Proces jejich vzniku souvisí s dvěma revolucemi: revolucí národní a revolucí industriální.

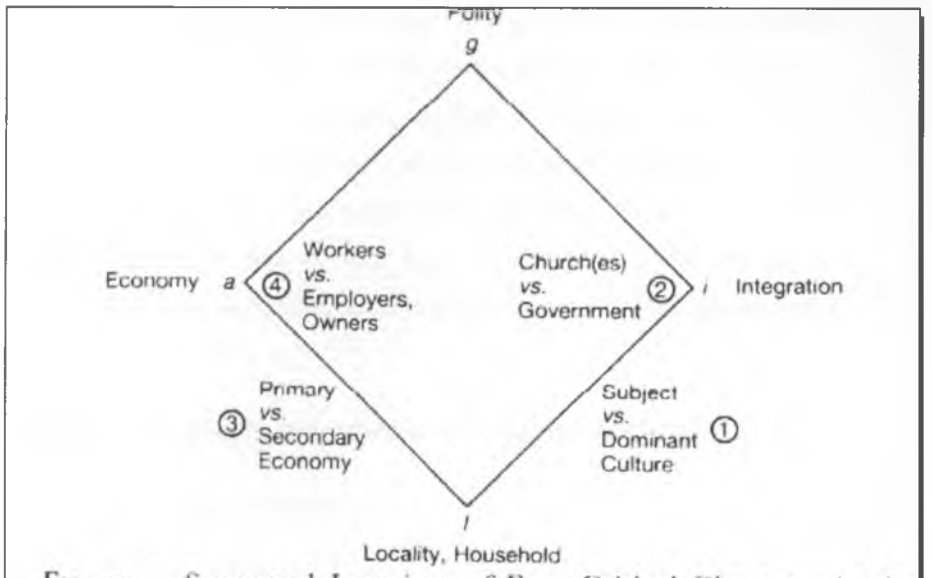


FIG. 9.2. Suggested Locations of Four Critical Cleavages in the *a–g–i–l* Paradigm

[Lipset, Rokkan 1967:14].

Jednotlivá štěpení (cleavage) pak vznikla následujícím historickým procesem:

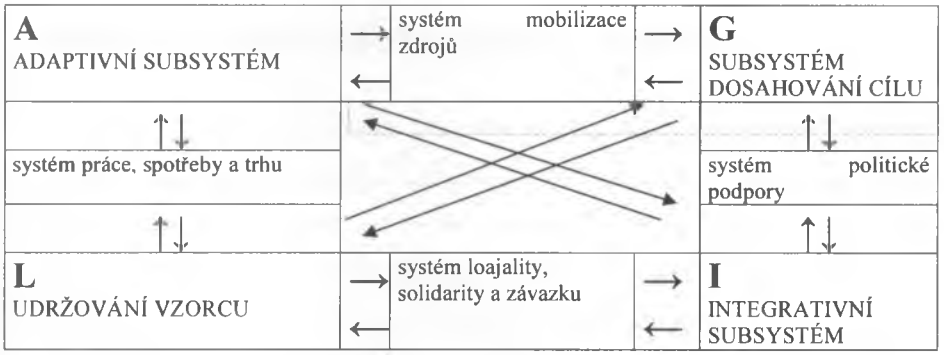
štěpení	**kritický historický okamžik**	**problémy**
centrum – periferie	reformace, protireformace, 16. a 17. století	národní versus nadnárodní náboženství, národní jazyk versus latina
stát – církev	národní revoluce 1789 a poté	sekulární versus náboženská kontrola nad masovým vzděláváním
venkov – průmysl (město)	průmyslová revoluce 19. století	celní ochrana pro zemědělské produkty versus svoboda průmyslového podnikání
vlastníci – pracující	revoluce 1917	integrace do národního státu versus závazky k mezinárodnímu revolučnímu hnutí

upraveno podle: [Lipset, Rokkan 1967:47].

Stein Rokkan rozpracovává konkrétní historicko-sociologickou analýzu systémů politických stran v jednotlivých západoevropských zemích a nárokuje si jejich odvození z jednotného evolučního schématu. To ale přesahuje téma naší práce, proto se tomu nebudeme věnovat. Pro nás je přínosem skutečnost, že Stein Rokkan dokázal na základě Parsonsova schématu AGIL vypracovat teorii sociokulturních štěpení a ukázal, jak jsou tato štěpení v reálném životě integrována prostřednictvím systému soutěže politických stran. Jaký dopad to má na teorii societální komunity?

Přínos Rokkanovy teorie pro obohacení pojmu societální komunity

Připomeneme li si diferenciaci společnosti podle schématu AGIL:



podle: [Parsons 1969:398]

Komentář [P4]: alokativní standardní systém

Pak politické strany odpovídají subsystému politické podpory, který představuje interpenetraci politického systému (státu) a societální komunity (občanské společnosti). Vidíme tedy, že pro řešení problematiky, jak může societální komunita integrovat konflikty, si nevystačíme s původní Parsonsovou definicí ze *Společností,* kdy societální komunita je tvořena:

1. **Normativním systémem řádu,**

2. **statusy, právy a závazky** vyplývajícími z členství [Parsons 1966:31].

Societální komunita v sobě musí obsahovat i institucionální dimenzi, kam patří NGO, odbory, politické strany a jiné instituce občanské společnosti. Přínos

Rokkana je v tom, že rozpracoval to, co my nazýváme systémově teoretickou dimenzí pojmu societální komunity na základě empiricky podložené analýzy diferenciace systémů západoevropských politických stran. Tak přispěl k překonání původní Parsonsovy definice, která považovala societální komunitu převážně za záležitost kolektivního vědomí, i když, jak jsme na to poukazovali, toto neplatilo jednoznačně. Tato skutečnost může být dána tím, že Parsons svou definici zformuloval při analýze pre-moderních společností, které, jak věděl už Durkheim, byly drženy pohromadě převážně kolektivním vědomím. Parsonsova analytická teorie diferenciace i její Rokkanova empirická aplikace nám však dávají mnoho podnětů k obohacení teorie societální komunity jakožto nástroje pro pochopení mechanismů soudržnosti moderní společnosti.

Societální komunita jakožto politická komunita

David Easton [1965:171-189] vypracoval zajímavé pojetí politické komunity, které je v mnohém ohledu blízké Parsonsovu pojetí societální komunity. Klade si otázku, jak mohou politické systémy přetrvat tváří tvář intenzivním konfliktům, které generují hluboká štěpení [Easton 1965:171]. Odpověď hledá mimo jiné ve svém konceptu politické komunity.

Easton rozlišuje tři základní typy politických objektů: úřady (authorities), režim a politickou komunitu. Politická komunita označuje solidární rozměr politiky, který umožňuje systému počítat s podporou svých členů. Pojem politické komunity odkazuje k *„afektivním svazkům člena vůči politickému systému a společnosti, jejíž je součástí"* [Easton 1965:173]. Politická komunita ale nesmí být zaměňována s celým politickým systémem, nýbrž označuje pouze jednu dimenzi totality politického života, totiž jeho komunitní aspekt. Jde o kohezivní aspekt – pocit solidarity a komunity mezi členy politického systému.

Easton rozlišuje politickou komunitu, která reprezentuje objekt politické podpory, a sentiment, který nazývá pocitem komunity [Easton 1965:177]. Politickou komunitu definuje jako pojem, který *„odkazuje k tomu aspektu*

politického systému, který se sestává z členů, chápaných jako osoby spojené dohromady politickou dělbou práce" [Easton 1965:177]. Politická komunita tedy teoreticky může existovat i bez existence odpovídajícího sentimentu – pocitu komunity. Příkladem je Habsburská monarchie, která nikdy nebyla schopná vytvořit psychologickou vazbu mezi mnoha etniky vedoucí k pocitu identifikace se státem, přesto zde ale existovala politická komunita založená na politické dělbě práce, monarchie měla například podporu mezi loajálním úřednictvem [Easton 1965:178].

Dva aspekty pojmu politické komunity

Durkheimovsky řečeno obsahuje tedy politická komunita dva aspekty: vlastní politickou komunitu, která představuje záležitost organické solidarity, a pocit komunity, což je záležitost mechanické solidarity a kolektivního vědomí. Vlastní politická komunita odpovídá druhé dimenzi pojmu societální komunity u Parsonse: **statusy, právy a závazky** vyplývajícími z členství [Parsons 1966:31]. Je tedy jakýmsi systémem rolí vztažených ke kategorii členství v politické komunitě.

Politická komunita tedy předpokládá jasná kritéria členství, ať už založená na *„teritoriální přítomnosti, právní definici, krvi, podřízenosti, příbuzenství nebo podobně.*" [Easton 1965:179] Tato kritéria slouží k určení toho, kdo se podílí a kdo nepodílí na politické dělbě práce. Politická komunita také v sobě obsahuje rozměr komunikace a kulturní integrace.

Politické komunity se musí v průběhu vývoje vyrovnávat se stresem, který má v tomto případě podobu krizí loajality členů vůči komunitě. Politická komunita může být oslabena chybějícím pocitem komunity mezi členy. Ti mohou politické komunitě odříci svou podporu a přestat se podílet na politické dělbě práce, formy jsou mnohé: absence u voleb, stažení se do soukromí, emigrace, skupinový separatismus. Tyto stresy jsou výrazem interních štěpení politické komunity, která mohou mít třídní, kulturní nebo etnický charakter. Tyto krize mohou mít různý stupeň závažnosti, „kulturní války" v současných USA jsou jistě méně závažné než štěpení vzniklá v období občanské války v 19. století.

Tyto krize byly výrazem absence pocitu komunity. Zatímco vlastní politická komunita je politickým objektem, který označuje politickou dělbu práce, sentiment pocitu komunity označuje *„záležitosti vzájemné sympatie a loajalit, záležitosti pocitu „my", důvěry...*".[Easton 1965:184] *„Pocit my, nebo smysl komunity, který indikuje politickou soudržnost skupiny osob, bez ohledu na druh režimu, který mají, nebo může vzniknout, spočívá v pocitech, že patří k sobě jako skupina, která, protože sdílí politickou strukturu, také sdílí politický osud.*" [Easton 1965:185] Příkladů je mnoho, například český národ za normalizace nebyl loajální vůči komunistickému režimu, ale sdílel vědomí společného národního osudu. Srbská opozice byla proti Miloševičovu režimu, ale přesto se identifikovala se srbským národem a byla v opozici proti bombardování Jugoslávie.

Pocit politické komunity a dokonce i politická komunita sama jsou sice významným faktorem persistence politického systému, ale nejsou jeho nutnou podmínkou. Naopak v řadě případů existuje nejprve politický systém, čili stát, a pak teprve vzniká společnost tedy politická komunita a teprve následně a to ne vždy vzniká sentiment pocitu komunity. Příkladem jsou například postkoloniální státy v Africe, kdy nejprve vznikl stát, a teprve poté je uměle vytvářen národ.

Štěpení jako zdroj stresu pro politickou komunitu

Významným zdrojem stresu v rámci politického systému jsou různá štěpení, která vedou k erozi podpory vůči politickému systému. Štěpení totiž zvyšují pravděpodobnost, že dojde k takzvanému selhání výstupů. Členové politického systému adresují systému různé požadavky dané jejich zájmy a v případě, že systém na jejich požadavky náležitým způsobem nereaguje, pociťují pocity nespokojenosti a nedůvěry vůči celému systému. Výstupy označujeme rozhodnutí a jednání ze strany úřadů politického systému [Easton 1965:230].

Pojem štěpení má v sobě dvě dimenze, první dimenze označuje samu sociální a kulturní diverzitu společnosti, ať už je to diverzita rasová, etnická nebo socioekonomická. Tato diverzita vede k fragmentaci politických názorů ve společnosti, která tvoří bázi skupinového politického konfliktu. Tento konflikt je

zdrojem stresu, který zpracovávají rozmanité politické instituce. Stres pramenící ze štěpení spočívá v neschopnosti uspokojit požadavky všech skupin, neboť tyto požadavky mohou být rozporné. Politická reprezentace se musí snažit mezi těmito požadavky balancovat, přičemž pokud se jí nepodaří uspokojit požadavky relevantních členů systému, je to vnímáno jako selhání výstupů politického systému.

Ne vždy však má štěpení automaticky nestabilizující efekt na politiku, za určitých okolností může vést k integraci společnosti. Zejména otevřená diskuse o problémech může mít efekt katarze. Rozmanité společnosti vyvinuly různé instituce na to, jak zacházet s konflikty pramenícími ze sociokulturních štěpení.[74] Zmiňme jenom model takzvané konsociační demokracie Arendta Lijpharta, který popisuje způsob, jakým se etnicky fragmentované země, jako je Belgie nebo Švýcarsko, vyrovnávají s konflikty plynoucí ze štěpení. Přesto i tady, jako ve většině politických systémů, mají sociokulturní štěpení určité negativní konsekvence pro oblast politiky. Skupiny soutěží o limitovaný počet statků v systému [Easton 1965:240]. Konsociační uspořádání dále zavádí rigidity do koaličních systémů a redukuje schopnost členů ke kompromisům.

Societální komunita ve světle dialektiky solidarity a schizmatu

Komplementarita durkheimovského a marxistického přístupu

V následující kapitole se opřeme o analýzy vztahu solidarity a schizmatu od britského sociologa Davida Lockwooda [1992] a ukážeme, jak umožňují obohatit náš pojem societální komunity. Lockwood analyzuje přínosy dvou základních modelů společnosti: konsensuálního, který navazuje na Durkheima a konfliktualistického, který vychází z Marxe. Ukazuje, že tyto dva přístupy jsou v zásadě komplementární. Marxistická i durkheimovská teorie jsou postaveny na

[74] Integrační úspěch švýcarské společnosti je analyzován například Karlem W. Deutschem [1976].

protikladných principech, každá z teorií má dominantní koncept sociální struktury, u Durkheima je to koncept sociální a morální klasifikace, u Marxe je to koncept výrobních vztahů.

Durkheimův normativní funkcionalismus vychází z kritiky utilitarismu a je postaven na sociálně integrativní struktuře statusu, zatímco Marx implicitně přejímá schémata utilitaristické teorie jednání a staví svou koncepci na sociálně integrující struktuře třídy [Lockwood 1992:372]. Obě dvě teorie ale nejsou sto sociální realitu plně vysvětlit a potřebují pomocné hypotézy, které jsou založeny na reziduálních pojmech.

Durkheim nachází příčiny anomie mimo jiné v sociálně ekonomické oblasti a pracuje tak vlastně s utilitaristickými pojmovými nástroji, marxistická tradice naopak nedokáže vysvětlit absenci revolučního vědomí u pracující třídy vysvětlit bez pomoci idealistického přístupu kulturního marxismu Gramsciho konceptu hegemonie a odkazuje tak k normativním elementům. Reziduální kategorie durkheimovské sociologie jsou centrálními kategoriemi sociologie marxistické a naopak. Obě dvě teorie jsou tedy v zásadě zrcadlově komplementární.

Pojem sociální klasifikace jako inspirace pro rekonstrukci pojmu societální komunity

Obohacení pojmu societální komunity nabízí zejména Lockwoodovy analýzy durkheimovské tradice. Klíčový je zde zejména Durkheimův pojem sociální klasifikace. Označuje klasifikaci sociálních statusů, která vytváří statusový řád, který je odrazem normativního řádu, který je zakotven v kolektivním vědomí. Statusový řád je základním mechanismem sociální integrace a solidarity společnosti. Sociální solidaritu chápe durkheimovská tradice jako *„stav řádu charakterizovaný integrací cílů aktérů skrze společný hodnotový systém.*"[Lockwood 1992:69] Normativní struktura obsažená v kolektivním vědomí společností s organickou solidaritou pak plní funkci legitimizace sociálních nerovností. Podle normativního funkcionalismu je totiž sociální

hierarchie založena na vnímání hodnot různých služeb pro společnost. Tato koncepce velmi připomíná Parsonsovu koncepci societální komunity.

Lockwood [1992:77] píše, že „*systém klasifikace má dva odlišné aspekty. Za prvé legitimizuje hierarchii statusů jako celek a za druhé legitimizuje alokaci individuí do rozmanitých statusů*". Nyní si připomeneme definici societální komunity: Societální komunita je tvořena:

1. **Normativním systémem řádu,**

2. **statusy, právy a závazky** vyplývajícími z členství [Parsons 1966:31].

Lockwood nám tedy pomáhá vidět skrytě durkheimovské a Parsonsem nepřiznané kořeny pojmu societální komunity. Zároveň nám umožňuje nově promyslet, jak se societální komunita vztahuje k organické solidaritě. Ačkoliv je societální komunita spíše záležitostí kolektivního vědomí, je projevem takového typu kolektivního vědomí, které je nezbytně komplementární k organické solidaritě. Sám Durkheim zastával názor, že ani s postupem organické solidarity založené na dělbě práce nemůže kolektivní vědomí zcela vymizet. Právě koncept societální komunity představuje specifickou formu kolektivního vědomí, které je komplementární k organické solidaritě, která je de facto jeho nutnou, i když ne postačující podmínkou. To nás přirozeně nutí poněkud korigovat některé závěry z Parsonsových *Společností*, kde byla societální komunita přisuzována i primitivním a archaickým společnostem. Z analytických důvodů by bylo vhodnější zde použít pojem proto-societální komunity.

Sociální klasifikace a statusový řád jsou založeny na tzv. posledních hodnotách [ultimate values]. Zde se projevuje skutečnost, že Durkheim chápal společnost jako v posledku náboženskou entitu. Společnost je založena na konsensu ohledně společně sdílených hodnot. Ty jsou obsahem kolektivního vědomí, které mělo původně náboženský obsah založený na rozlišení mezi posvátným a profánním. V moderních společnostech nabývá podoby politické kultury občanství, občanského náboženství či společně sdílené ústavní tradice. Pro Durkheima jsou sociální řád a sociální integrace založeny na normativní regulaci, která je založena na mechanismech socializace, rituálu a trestu [Lockwood

1992:11]. Z něho vychází tradice normativního funkcionalismu, která přisuzuje analytickou prioritu socializovaným hodnotám a normám. Společenské instituce pak jsou podle této tradice ztělesněním těchto hodnot a norem, jak to vyjadřuje například Parsonsova koncepce kybernetické hierarchie řízení.

Konflikt a jeho dopad na statusové systémy

Lockwood však upozorňuje na skutečnost, že instituce nemusí být nutně podporované všemi členy společnosti. Dokonce i statusový systém má plurální charakter. Je třeba odlišovat status v malých skupinách, který má interakční charakter, tedy je výsledkem neformálních interakcí, a status ve velkých skupinách, který má atributivní charakter, to znamená, že je založen na několika jasně identifikovatelných znacích, které jsou symbolem společenské hodnoty a statusu. Existují také statusové kontra systémy. Například ve třídě se vedle oficiálního statusu založeného na studijních výsledcích vytváří statusový kontra systém založený na míře „pubertálních lumpáren", na erotické přitažlivosti mladých žákyň a podobně. Nádherně je to vidět například v televizním seriálu *Horákovi,* kde žák z vyššího ročníku vyjadřuje pohoršení nad skutečností, že „třídní lumpové" nevykazují dostatečnou aktivitu v oblasti porušování školního řádu, ba co je nejhorší, jejich vůdce dokonce zachránil život spolužačce.

Tyto skutečnosti vnášejí do hry téma konfliktu a jeho vlivu na statusové systémy. Sám Durkheim přiznává, že v situaci společenské krize si změna podmínek života vyžaduje změnu normativního řádu. Společnost nejprve prochází fází **deklasifikace**, která má blízko k anomii, kdy se daný normativní řád hroutí. V tomto období jsou existující morální hierarchie nelegitimizovány. Durkheim je ale optimistou a věří na morální reedukaci společnosti, která povede k vytvoření nového normativního řádu a tedy k reklasifikaci, která vytvoří nový statusový systém.

Jaké mechanismy ale vedou k pádu statusového systému a k deklasifikaci? Zde je pozoruhodné, že normativní funkcionalista Durkheim odkazuje k ekonomickým kategoriím třídy a ekonomického života, které tak představují

reziduální koncepty v rámci jeho teorie. Lockwood Durkheimovu teorii rozvádí a rozpracovává teorii relativní deprivace, která si všímá propastí mezi přáními individuí a aktuálním stupněm uspokojení jejich potřeb. Je to rozpor mezi legitimními očekáváními a realistickými možnostmi jejich uspokojování v daném systému, který vede ke krizi důvěry v instituce. Míra uspokojení jednotlivců v dané generaci vytváří blok podpory pro daný normativní řád, statusový systém a jim příslušné instituce. To je vidět na situaci současné české společnosti, kdy mladá generace podporuje současný polistopadový politický systém výrazně více než například důchodci, kteří z něj mají menší ekonomický profit. Dokonce i ideologické konverze jsou projevem dlouhodobé frustrace z neuspokojování potřeb v daném normativním řádu, což ukazuje, že si nevystačíme s pouhými idealistickými vysvětleními normativního funkcionalismu, nýbrž musíme sáhnout ke kategoriím, jako je moc, bohatství a podobně. To ukazuje, že Durkheimova teorie není úplná, nýbrž předpokládá reziduální koncepty z oblasti filosofického materialismu a sociologické teorie konfliktu.

Multidimenzionální pohled na problematiku solidarity a schizmatu

Tyto limity Durkheimovy teorie vedou Lockwooda k pokusu získat více multidimenzionální pohled na problematiku solidarity a schizmatu a to prostřednictvím komparace durkheimovské a marxistické tradice. Východiskem je mu přesná analýza Durkheimova pojmu deklasifikace, která mu zároveň ukáže limity normativně funkcionalistického přístupu a povede jej k potřebě doplnit výklad o komplementární marxistickou teorii.

Deklasifikace je pro Durkheima obdobím mezivládí, kdy se zhroutil starý statusový systém a jemu odpovídající normativní řád a nový ještě nebyl vytvořen. Deklasifikace se podle Lockwooda, který obohacuje Durkheima o prvky sociologie konfliktu, vyskytuje tam, kde si lidé myslí, že mají právo stát se členy vyšší statusové skupiny, která je odmítá [Lockwood 1992:111]. Tito lidé následně začnou zpochybňovat hodnoty, kterými je legitimizován status vyšší sociální skupiny.

Pro pochopení tohoto procesu je třeba zmínit způsob, jakým Lockwood reinterpretuje Durkheimův pojem anomie. Anomie je především pouze hraničním pojmem, i společnosti ve stavu anomie v sobě mají „zóny solidarity" [Lockwood 1992:104]. Příkladem jsou třídní konflikty a občanské války. Ve válce v Bosně se sice celá bosenská společnost nacházela ve stavu anomie v tom smyslu, že se zhroutil normativní konsensus, který ji držel pohromadě, ale to neznamená, že tento konflikt nebyl normativně strukturován. Solidarita uvnitř jednotlivých etnických segmentů naopak vzrostla. Bosenští Srbové, Chorvaté a Muslimové nasazovali své životy za věc svého etnika[75], ba mnozí vraždili své sousedy, aby dokázali, že jsou pravými syny svého etnika, kteří dokážou nadřadit svou loajalitu k národu nad lásku k sousedovi.

Lockwood odmítá představu anomie jako totální absenci normativity, kdy se lidé stávají utilitárními egoisty a společnost se propadá do války všech proti všem hobbesovského stylu. Lockwood, na rozdíl od Durkheima, chápe deklasifikaci jako stav, kdy je společnost pohlcena sektářským nebo třídním konfliktem [Lockwood 1992:109]. Třídy nebo sekty, které spolu bojují, mají svou vlastní solidaritu a identitu a vystupují jako „korporativní egoisté" [Lockwood 1992:107]. Societální koheze ustupuje třídní nebo segmentární kohezi. Společenský řád pak vzniká podřízením se jedné třídy druhé. Třídní konflikt souvisí s procesem morální polarizace a je tedy normativně strukturovaný.

Normativní strukturovanost třídního konfliktu nás vrací zpět k durkheimovským kategoriím. Víme již, že relativní deprivace může vést ke zpochybnění stávajícího normativního řádu a jeho nahrazení jiným. To je ale složitý proces morální reedukace. Zajímavá je otázka po vztahu deklasifikace a kategorie posvátného. Je paradoxní, že Durkheim nepropracoval otázku vztahů statusu a posvátného. Tento nedostatek doplnil Shils, který chápal status jako založený na charismatu a autoritě. Status má „posvátný" charakter a často se také

[75] I když i to je z realistického pohledu na bosenský konflikt sporné. Srbským jednotkám obléhajícím Sarajevo šlo více o kontrolu černého trhu než o dobytí města. Navíc velkou roli hrály zájmy jednotlivých ekonomických mafií a klanů místních pohlavárů. Příkladem je například vzpoura Fikreta Abdiče v enklávě Bihač proti centrálnímu muslimskému vedení.

vztahuje ke kategoriím centra a periferie. Odtud význam centrálních symbolů země, jako je například prezident, hlavní město, parlament.

Lockwoodova teorie rituálů a hyperrituálů

Zajímavou inspiraci nám zde skýtá Lockwoodova teorie rituálů a hyper-rituálů. Oba tyto fenomény jsou projevem cyklických variací intenzity kolektivních sentimentů [Lockwood 1992:24]. V návaznosti na Durkheima se Lockwood domnívá, že procesy sociální entropie jsou vyvažovány rituálním nabíjením morální energie, ke kterému dochází v průběhu rituálů. Ty jsou projevem reafirmace existující kolektivní morality. Například účast na mši svaté nebo na kázání v kostele naplní věřící novou energií pro následování Krista v každodenním životě. Lockwood jde ale dál a pod vlivem sociologie náboženství Maxe Webera vypracovává koncept takzvaných hyper-rituálů. Tak jako se v životě věřících střídá každodenní profánní rutina s posvátnými okamžiky rituálů, tak analogicky se v kulturních dějinách náboženství střídají období charismatické inovace s církevní rutinizací. Církevní rutinizace vyvolává potřebu morální inovace prostřednictvím sektářských herezí [Lockwood 1992:26]. V dějinách tak existují období, kdy je společnost nabíjena novou morální energií.

Intenzita relativní deprivace vede lidi k hledání nového hodnotového systému, který by splňoval jejich očekávání. Klíčovou roli zde hraje skutečnost, zda jsou vůbec alternativní hodnoty dostupné. Durkheimův koncept fatalismu vysvětluje situaci, kdy nejsou. Fatalismus je projevem neschopnosti uvažovat o alternativním stavu věcí. Struktura moci, bohatství a statusu je v dané společnosti považována za nezměnitelnou. Fatalismus je často provázen excesivní sociální regulací, budoucnost je považována za blokovanou. Lockwood rozlišuje dvě formy fatalismu: fatalismus založený na neschopnosti zpochybnit daný řád a fatalismus založený na identifikaci lidí s daným řádem. Morální tlaky (constraints), které vedou k fatalismu, mohou mít externí nebo interní povahu, fatalismus je tak projevem fyzického nebo morálního despotismu. Morální despotismus je založen na internalizaci hodnot v aktérech, představuje systém utlačujících vír. Význam konceptu fatalismu je v tom, že ukazuje rizika excesivní

normativní regulace společnosti. Zároveň je ale tento koncept dokladem toho, že i normativní funkcionalista Durkheim si byl těchto rizik vědom.

Procesy deklasifikace a reklasifikace v rámci statusového systému

Období, kdy vznikají nové hodnoty a víry, jsou obdobími radikálních ekonomických a sociálních změn ve společnosti, příkladem mohou být husitství a reformace. Nejen materiální změny, ale i ideologické inovace mohou mít deklasifikující efekty. To je vidět z Lockwoodovy teorie deprivací, kdy rozeznává tři typy relativní deprivace: v návaznosti na Durkheima relativní deprivaci z náhlého růstu zdrojů (*inkrementální deprivace*), relativní deprivaci z náhlého poklesu zdrojů (*dekrementální deprivace*), ke kterým přidává *aspirační deprivaci*, která pramení z náhlého vzrůstu očekávání. Tato očekávání jsou generována šířením nových myšlenek a expozicí vůči novým vírám. Příkladem může být například expanze idejí liberální demokracie po pádu komunismu, které samy o sobě vyvolaly mnohá očekávání ale i deprivace ohledně nespokojenosti z mechanismů fungování postkomunistických demokracií. Kdyby tyto ideje nebyly známy, připadaly by nám mnohé jevy postkomunistických společností normální a nepociťovali bychom pocit relativní deprivace.

Proces vedoucí od sociální klasifikace, přes deklasifikaci až k nové morální reklasifikaci si můžeme tedy znázornit následujícím schématem:

společnost se stabilním statusovým řádem regulovaná pomocí morálního režimu sociální klasifikace

↓

stav mezivládí, deklasifikace, anomie, akutní sociální konflikt

↓

stav reklasifikace, změny v distribuci zdrojů jsou propojeny s novou morální maticí sociální klasifikace

sestaveno dle: [Lockwood 1992:117].

Lockwood vypracovává abstraktní mechanismus této změny propojený s analýzou sociální stratifikace [Lockwood 1992:123-129]. Představme si, že máme společnost, kde existuje vrstva s vyšším statusem α a vrstva s nižším statusem β. V důsledku sociálních a ekonomických změn klesá reálná moc vrstvy α a naopak stoupá reálná moc, to je dispozice zdroji, části vrstvy β, kterou nazveme β+, zbytek této vrstvy budeme nazývat β-. β+ je si vědomá moci a zdrojů, kterými disponuje, ale pociťuje nedostatek oficiálního uznání, tedy nedostatek sociálního statusu. Požaduje, aby ji vrstva α přijala mezi sebe. Ta se ale zdráhá neboť β+ je velmi početná a její inkorporace by ohrozila statusová privilegia i způsob života vrstvy α. Reaguje tedy na její požadavky zvýšenou vlastní exkluzivitou. α ale také zároveň opouští svoje závazky vůči nižším statusovým skupinám, tedy β jako celku. β+ proto musí mobilizovat podporu β- proti α. β+ zároveň usiluje o delegitimizaci stávající statusové hierarchie, což vede k vytváření hodnotového kontra-systému [Lockwood 1992:230].

Zde se nabízí řada historických paralel. Kromě poukazu na revoluci z roku 1848, kdy se „buržoazie" spojila s „lidem" proti feudální moci, aby ho poté „zradila" se nabízí i situace české společnosti v době komunismu. V padesátých letech procházela společnost obdobím radikální morální polarizace. Vytvořila se postupně nová třída v Djilasově smyslu, to je vrstva privilegovaných komunistických nomenklaturních kádrů. „Střední vrstvy" částečně reformně komunistického původu, částečně „buržoazní" však byly se stalinským systémem stále více nespokojeny, což vedlo k reformním procesům tzv. Pražského jara 1968. Zde zasáhla vnější moc, což je poněkud odchylka od Lockwoodova schématu. Privilegovaná vrstva komunistických aparátčíků reagovala na požadavky nižších vrstev svojí větší exkluzivitou a vyloučila v období prověrek i svoje umírněné členy. S rostoucí ekonomickou deprivací osmdesátých let rostla i nespokojenost „středních tříd" české společnosti, to je kvazipodnikatelů, inteligence, které se domáhaly statusového postavení v rámci systému. Zároveň se ale vládnoucí vrstva komunistických nomenklaturních funkcionářů uzavírala stále více do sebe a dokonce přestávala plnit své závazky vůči nižším vrstvám dělníků, což umocnilo konfliktní potenciál. V revoluci z roku 1989, která následovala

uvolnění mezinárodně politických poměrů a konec studené války, se střední vrstvy kvazipodnikatelů a inteligence spojily s nejnižšími vrstvami pracujících a svrhly vrstvu komunistických nomenklaturních kádrů.

Teorie statusové inkongruence

Lockwoodovy analýzy vedou k závěru, že rozhodujícím mechanismem vzniku sociálního konfliktu je statusová inkongruence[76], která vzniká mezi statusem a mocí. Skupiny, které získají moc a zdroje, pociťují nedostatek oficiálně garantovaného sociálního statusu. Sociální stratifikace na základě statusu jde ruku v ruce s monopolizací ideálních a materiálních statků a příležitostí [Lockwood 1992:173]. Statusové systémy umožňují vyhnutí se konkurenci. Příkladem jsou například univerzitní systémy v Německu a v Itálii, které kladou důraz na akademický status, a nikoli na konkurenční kritéria, jako je například množství publikované literatury. Sociální status představuje nejen ocenění sociální hodnoty, nýbrž i legální garanci práv, povinností a privilegií [Lockwood 1992:174-175]. Což mimochodem opět odkazuje k Parsonsově koncepci societální komunity, při jejíž konstituci hraje právní subsystém společnosti rozhodující roli, podle některých interpretací je dokonce societální komunita identická s právním subsystémem společnosti.[77]

Podle Lockwooda existuje třídní a statusová struktura společnosti a analogicky i třídní a statusové vědomí. Za příklad bychom mohli uvést sociální postavení vysokoškolských profesorů, kteří mají vysoký sociální status, ale z třídního hlediska jsou součástí pracující třídy, pokud uplatníme marxistický model, nebo skupiny zaměstnanců, pokud uplatníme známé Rokkanovo kritérium. Lockwood se domnívá, že jak durkheimovská, tak i marxistická tradice vidí základní zdroj sociálního ne-řádu (disorder) v napětí mezi statusovými a třídními vztahy [Lockwood 1992:375]. Má-li být společnost stabilní, musí se rituálně a legálně garantovaný status přizpůsobovat rozložení ekonomické a politické moci.

---

[76] Používám pojem statusové inkongruence, abych odlišil Lockwoodovo pojetí od koncepce statusové inkonsistence Lenského. U Lenského jde o inkonsistenci mezi různými typy sociálního statusu, zatímco u Lockwooda jde o napětí mezi utilitaristickou kategorií moci a normativní kategorií statusu.

[77] Například Jiří Šubrt [2001:56-57] cituje H. Staubmanna [1995:160].

To koneckonců uznával i Durkheim ve své teorii sociální reklasifikace. Příkladem jsou buržoazní revoluce, které vytvořily nový společenský normativní řád, který více odpovídal rozložení ekonomické moci. Problém napětí mezi statusovými a třídními vztahy řeší i Marx, když se zabývá vztahy základny a nadstavby. Právní systém, který garantuje statusy a je součástí nadstavby, musí odpovídat reálným výrobním vztahům, které jsou součástí základny. Skutečné výrobní vztahy totiž mohou být odlišné od právních konceptů, které je sankcionují. Příkladem může být opět pozdní feudalismus nebo dále situace v období normalizace, kde právně existovalo společenské a státní vlastnictví výrobních prostředků, které ale reálně byly kontrolovány manažery, kteří plnili funkci kvazi-vlastníků. Tito kvazi-vlastníci měli přirozený zájem na legalizaci svého postavení, což generovalo napětí, které nakonec vedlo k pádu komunistického režimu, kdy vrstva kvazi-vlastníků a intelektuálů, kteří legitimizovali její požadavky, s podporou „lidu" svrhla vrstvu komunistických nomenklaturních kádrů. V padesátých letech tato vrstva ještě v takové míře neexistovala, respektive, pokud existovala, nebyla tolik odlišná od vrstvy komunistických funkcionářů, což vedlo k tomu, že komunistický režim padesátých let měl, navzdory masivnímu teroru, podstatně vyšší legitimitu a sociální základnu podpory než normalizační režim osmdesátých let.

Durkheim a Gramsciho teorie hegemonie

Dalším dokladem komplementarity durkheimovského a marxistického přístupu je rozvoj Gramsciho kulturního marxismu, který se pokoušel vysvětlit absenci revolučního vědomí u pracující třídy ve vyspělých západních demokraciích. Gramsci se nespokojil s povrchními tezemi o indoktrinaci proletářů buržoazní ideologii, podle kterých stačí proletářům zprostředkovat pouze pravé vědecké poznání situace a stanou se přesvědčenými revolucionáři. Vypracoval koncept hegemonie, který je v mnohém analogický Durkheimovu pojmu kolektivního vědomí. Jeho největší přínos je v opuštění implicitního utilitarismu tolik charakteristického pro dosavadní marxistickou tradici.

Gramsci odlišil dominanci, která je založena na prostředcích fyzického donucení státní moci, od hegemonie, kde jde o rozhodující kulturní vliv ve společnosti. Zatímco dominance je formou panství založenou na donucení pomocí donucujících prostředků státu, jako je armáda, policie, správní aparát, soudnictví, hegemonie je forma sociální kontroly postavená na ideologickém a kulturním vlivu. Gramsci hovoří o dvou rovinách nadstavby: státu a občanské společnosti.

Do sféry občanské společnosti patří podle Gramsciho všechny ideologicko-kulturní vztahy. Podle Bobbia míní Gramsci občanskou společností *„politickou a sociální hegemonii, kterou sociální skupina vykonává nad celou společností jakožto etický obsah státu.“* [Bobbio 1988 in: Keane 1988:84][78] Joseph V. Fenia definuje hegemonii jako *„nadvládu jedné třídy nebo skupiny nad jinými dosaženou spíše konsensem než silou“* [Fenia 1981:24]. Tato nadvláda je vykonávána skrze asociační struktury občanské společnosti (výchovné, náboženské a podobně). Hegemonie představuje eticko-politický fenomén. Walter L. Adamson [1980:219] zahrnuje do občanské společnosti *„ty instituce, které se v dané společnosti v dané době podílejí na vytváření organizovaného konsensu mezi svými členy, a to kombinací kulturních, duchovních a intelektuálních prostředků.“* Politika v občanské společnosti tak nabývá formy zákopové války o pozice.

Význam Gramsciho spočívá právě v tom, že vnesl do marxistické koncepce uvažování o kulturních a normativních faktorech. Politické ideologie jsou podle něj pouze jedním z aspektů širší kulturní hegemonie určitého intelektuálně morálního bloku [Lockwood 1992:321]. Gramsci tvrdil, že ideologické vědomí ve společnosti má kontradiktorní povahu. Pracující lidé mají jisté embryonické vědomí autentické koncepce světa, které vyrůstá z jejich životní situace, kromě toho ale sdílí řadu převzatých normativních koncepcí, což vyplývá z jejich intelektuální podřízenosti [Lockwood 1992:328]. Toto převzaté vědomí se stává motivem jejich souhlasu s vládnoucími institucemi, i když má tento souhlas pouze pasivní a povrchní charakter.

[78] Stát ovšem Gramsci chápe jako rovnováhu mezi politickou a občanskou společností, jako totalitu nadstavby; viz:Adamson 1980:217.

Koncept rozlišení mezi hegemonií a dominancí je velmi blízký Durkheimovu rozlišení sociálního a vládního vědomí [Lockwood 1992:324]. Sociální myšlení *„vychází z kolektivní masy společnosti a je rozptýleno v této mase, je vytvářeno sentimenty, ideály a přesvědčeními, které si společnost kolektivně časem vytvořila a které jsou zakořeněny ve vědomí každého. Druhé je vytvářeno speciálními orgány zvanými stát nebo vláda.“* [Durkheim 1957:39] Tato podobnost mezi marxistou Gramscim a Durkheimem vůbec není náhodná, nýbrž je dalším dokladem komplementarity obou teorií.

Parsons, Lockwood a propojení konsensuální a konfliktualistické teorie

Tato podobnost je další velkou výzvou k novému promýšlení témat interdependence norem a moci. Parsons se ve své *Struktuře sociálního jednání* [1937] pokusil vypracovat syntézu utilitárních a normativních aspektů jednání a dospěl k takzvané voluntaristické teorii jednání. Později, ve svém druhém období, však nadměrně akcentoval normativní aspekty regulace, což vyvolalo velkou kritiku ze strany celé radikální sociologie šedesátých let (Mils, Gouldner). Denis Wrong v této souvislosti hovořil o „přesocializovaném pojetí člověka“ [Lockwood 1992:382]. Tato skutečnost vedla řadu sociologů konfliktu (Giddens, Dahrendorf, Rex) k jednostrannému akcentu na pojem moci, za účelem kompenzace Parsonsových jednostranností. Tím ale utrpěla snaha o skutečně multidimenzionální teorii sociálního řádu. Význam Davida Lockwooda je v tom, že je jedním z mála teoretiků sociálního konfliktu, kterému se daří ve svém díle propojovat jak normativně konsensuální, tak utilitaristicko konfliktualistickou perspektivu. Tím také nabízí obohacení Parsonsova pojmu societální komunity o cennou dimenzi sociálních konfliktů a bojů o zdroje. Tyto boje jsou však normativně strukturovány a v žádném případě nejsou případy Hobbesovy války všech proti všem. Normativní řád je neodstranitelnou složkou sociálního řádu.

Case study normativního konfliktu ve společnosti – Americké kulturní války

Fenomén amerických kulturních válek, jak ho popisuje Hunter (1997), představuje jedinečnou case study normativního konfliktu ve společnosti. Vzhledem k absenci třídního rozdělení americké společnosti se tento konflikt týká převážně debat o povaze normativního řádu ve společnosti. Připomeneme si Parsonsovu definici pojmu societální komunity: Societální komunita je tvořena:

1. **Normativním systémem řádu,**

2. **statusy, právy a závazky** vyplývajícími z členství [Parsons 1966:31].

Pak je zjevné, že se tento konflikt týká převážně první dimenze pojmu societální komunity, i když má samozřejmě přesahy a důsledky i pro americký statusový systém. Kulturní války jsou také názornou ukázkou mechanismů, kterými ve společnosti vzniká kulturní hegemonie nebo normativní řád.

Pojmem amerických kulturních válek rozumíme především spory mezi liberály a konzervativci o normativní zdroje amerického veřejného života, které probíhají od konce šedesátých let. Tyto spory se týkají především filosofických východisek normativního zdůvodňování, přičemž jde především o nejzazší metafyzické principy a jejich vliv na kontroverzní záležitosti amerického veřejného života, související především s bioetikou (interrupce, umělé oplodnění, sexualita), rolí náboženství ve veřejném životě a estetickými kritérii a rolí umění ve společnosti (spory o státní financování kontroverzních uměleckých projektů) [Hunter 1997:30]. Jde o spor dvou morálních vizí uspořádání společnosti, které mají svoje kořeny v odlišných metafyzických pojetích toho, co je dobré a pravé. Stojí za nimi konfliktní metafyzická pojetí: realistické a anti-realistické.

Na rozdíl od české společnosti nejde tedy jen o střet liberální a konzervativní vize, nýbrž o metafyzicky motivovanou kulturní válku, kde jde o povahu posledních hodnot, posledních cílů, povahu pravdy a dobra. Konzervativně liberální vize se opírá o ontologické pojetí, podle kterého je skutečnost v posledku zakořeněna v transcendenci [Hunter 1997:37]. Věří

v existenci objektivní transcendentní autority, která určuje poslední měřítka hodnot. Naproti tomu liberální vize odmítá existenci pevných standardů platných nezávisle na lidské zkušenosti. To, co je reálné a dobré, je podmíněné a má víceméně relativní charakter [Hunter 1997:38].

Tyto ontologické spory vedly k vytvoření nového kulturního štěpení mezi kulturními progresivisty (liberály) a kulturními konzervativci. Tato filosofická generalizace je výsledkem přeskupení tradičních štěpení americké společnosti. Již od vzniku USA existovalo napětí mezi osvícenským racionalismem městských elit Bostonu a Filadelfie a konzervativním náboženským pietismem obyvatelstva jižních států. Místní klerikální elity však měly na obyvatelstvo mnohem větší vliv než národní elity z centrálních měst. Imigrace katolíků a Židů vedla k rostoucímu antikatolicismu a antisemitismu, který trval až do poloviny 20. století. Většina katolického voličstva proto volila Demokratickou stranu. Étos šedesátých let ale vedl k nárůstu tolerance mezi protestanty, katolíky a Židy [Hunter 1997:35]. Sociální a politická tolerance šly ruku v ruce s rasovou a sexuální tolerancí.

Šedesátá léta ale vedla k přeskupení tradičních koalic. Sporná otázka interrupcí odvedla řadu tradičních demokratických voličů z řad katolíků k Republikánům. V sedmdesátých letech se vytvořily organizace jako *Morální většina*, které začaly reprezentovat konzervativní reakci na étos šedesátých let. Na konzervativní straně se vytvořilo spojenectví konzervativních katolíků, evangelikálních protestantů a sekulárních platoniků, proti kterému se zformulovala aliance liberálních protestantů, progresivních katolíků a sekulárních postmodernistů.

Napětí se týká především politických kontroverzí ohledně interrupcí, práv homosexuálů, vzdělávací politiky (Darwinova vývojová teorie). Konzervativci zdůrazňují univerzální platnost ortodoxních morálních autorit, které zavazují i toho, kdo v ně nevěří [Hunter 1997:39]. Kulturní progresivisté naproti tomu hlásají právo individua vytvořit si vlastní názor ohledně otázek týkajících se smyslu života.

Pozoruhodný je také socio-strukturální a institucionální kontext, ve kterém konflikt probíhá. Třídní aspekt nehraje při kulturních válkách příliš velkou roli,

protože se vedou převážně mezi příslušníky střední třídy. Je ale pravda, že progresivisté pocházejí z vysoce vzdělané vyšší střední třídy východního a západního pobřeží, aktivisté jejich organizací jsou mladší než průměr populace. 83% procent progresivních organizací mělo svoje sídla ve Washingtonu, New Yorku, Chicagu, Bostonu a Los Angeles [Hunter 1997:42]. Typické konzervativní organizace naopak mají svoje sídla v malých městech, jejich členové pocházejí převážně z nižší střední třídy předměstí a venkova Jihu a Středního Západu USA. Aktivisté jsou starší než průměr populace a jsou převážně ženského pohlaví [Hunter 1997:42].

Mechanismy vzniku a udržování a rozštěpené kulturní hegemonie v USA

Institucionální kontext celého sporu nám může pomoc ukázat mechanismy, jakými se v americké společnosti vedou spory o hegemonní hodnoty veřejného života. Aktivisté kulturních válek pomalu kolonizují americký politický systém. Konzervativci ovládli Republikánskou stranu a progresivisté Demokratickou stranu. Ta v důsledku toho přišla o voličstvo konzervativních katolíků a řady Jižanů (rozhodující zde byla otázka interrupcí).

Snad nejvíce je americká politická scéna polarizovaná ohledně otázky interrupcí. Rozhodující roli zde hrají takzvané *Special Agenda Organization,* které mají za cíl hájit své morální vize a které si svým vlivem kolonizovaly celý americký politický systém [Hunter 1997:44]. Následující tabulka udává nejvýznamnější organizace, které se věnují problematice interrupcí:

Special Agenda Organizations	počet členů	rozpočet v dolarech
pro choice		
National Organization for Women	250 000	6 200 000
Planned Parenthood		300 000 000
National Abortion Rights League	250 000	4 000 000
Religious Organization for Abortion Rights		1 300 000
Reproductive Rihts Project		2 000 000
pro life		
Concerned Women for America	500 000	7 000 000
National Rights to Life Committe	11 000 000	
American Life League	270 000	10 000 000
American Life Lobby	300 000	2 500 000

sestaveno podle: [Hunter 1997:45-46].

Elity těchto organizací mají sklon k velmi agresivnímu prosazování vlastní morální agendy v médiích, vyvolávají soudní spory, jsou fixované na vítězství za všech okolností. Kulturní války probíhají v logice nulového součtu. Elity těchto organizací jsou mnohem radikálnější než většina řadových členů.

Special Agenda Organizations nejen generují témata veřejné diskuse, ale určují samotné její rámce, 42% vyjádření v médiích v otázce soudního sporu ohledně interrupcí pocházelo od jejich aktivistů.[79]

Činností těchto morálně lobbistických organizací se vytváří morální realita sui generis, debaty ve společnosti jsou pak kódované v sémantice kulturních válek, což ztěžuje možnost jiných názorů se prosadit [Hunter 1997:49]. Veřejný diskurs v Americe je tak více polarizován než Američané sami. Takto intenzivně vygenerovaný normativní konflikt pak vede ke krizi legitimity vlády v otázkách dobra, pravdy a spravedlnosti [Hunter 1997:50]. Stát se snaží bránit hledáním své legitimity v čistě procedurálních postupech, což ale není příliš účinné.

Special Agenda Organizations jsou tedy jedinečným dokladem toho, jak mohou instituce občanské společnosti ovládnout veřejný diskurs a nenásilnou cestou marginalizovat názory, které neodpovídají jejich sémantice. Představují

[79] „Roe versus Webster: Media Coverage of the Abortion Debate", in Media Monitor 3, Nr 8, October 1989. Washington D.C. Center for Media and Public Affairs. Výzkum zahrnoval 118 reportáží ve veřejných

jakýsi normativní filtr, který rozhoduje o tom, které názory se v americké společnosti prosadí a které ne. Zároveň mohou bránit morálním inovacím, které by nezapadaly do jejich logiky. Americké kulturní války tedy představují odlišný typ schizmatu než ten popsaný Lockwoodem. Nejde zde o statusové inkongruence, ale o odlišné metafyzické představy o povaze lidského života a hodnot, které mu mají vládnout.

zprávách (ABC, CBS, NBC) a 119 zpráv a 36 komentářů v *New York Times* a *Washington Post*. Zde citováno dle: [Hunter 1997:48, 79].

VI. Reformulace konceptu jednání v díle neofunkcionalistů

Recepce Parsonsovy teorie jednání v díle Richarda Müncha

Münch byl spolu s Jeffreym Alexanderem nejvýznamnějším představitelem parsoniánské renesance osmdesátých let dvacátého století[80]. Toto znovuoživení zájmu o Parsonse souviselo s novou vlnou výzkumu v oblasti „velké teorie", která byla vyvolána publikací Habermasovy [1984] *Teorie komunikativního jednání*[81] Poté nastal u neofunkcionalistů odklon směrem k empirickému výzkumu. Nejvýznamnějším dílem, kde se Münch zabývá rozpracováním motivů Parsonsovy teorie, je *Theorie des Handelns: Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber*[82] [1982]. Kniha je rozčleněna do čtyř velkých oddílů. Oddíl I. je věnován voluntaristické teorii jednání Talcotta Parsonse, oddíl II. sociálnímu řádu a individuální autonomii v díle Emila Durkheima, oddíl III. vývoji a strukturním problémům moderního sociálního řádu u Maxe Webera a konečně oddíl IV. pojednává o konvergenci teorií Webera a Durkheima. Závěrečné pojednávání se pak zabývá „dialektickým" zrušením pozitivismu a idealismu ve voluntaristické teorii jednání.

[80] K ostatním představitelům německé parsoniánské renesance patřili zejména Jens Jetzkowitz [1996, 2003], Uta Gerhardt [1993, 2001] Carsten Stark a Harold Wenzel [2003]. Pozoruhodné jsou zejména práce Jense Jetzkowitze, které podávají odlišnou interpretaci Parsonse než je Münchova. Jetzkowitz [2003] odmítá Münchovu teorii o kantovských kořenech Parsonsova myšlení a naopak zdůrazňuje vliv Alfreda North Whiteheada a Charlese Peirce.

[81] Rozhovor s Richardem Münchem uskutečněný 28.1.04 v Bambergu

[82] Teorie jednání: K rekonstrukci příspěvků Talcotta Parsonse, Emila Durkheima a Maxe Webera

Voluntaristická teorie jednání

Teorie jednání tvoří podle Müncha jádro věd o jednání [Münch 1982:11]. Sociologie se při svém výzkumu teorie jednání může opřít o tradici. Voluntaristická teorie jednání pro Parsonse představuje syntézu protikladných myšlenkových proudů pozitivismu a idealismu. Münch popisuje Parsonsovu klasifikaci teorií jednání na 1. pozitivistické, 2. idealistické a za 3. voluntaristické teorie jednání. Centrálním problémem sociologické teorie je problém sociálního řádu. Klíčová je zde otázka, jak se lidé vůbec mohou spolehnout na svoje očekávání ohledně jednání druhých lidí. Pozitivistické teorie pracují s utilitaristickým způsobem vysvětlování. Jednání je podle nich výsledkem skutečnosti, že individua sledují jisté cíle, za použití jistých prostředků a to za určitých podmínek. Pozitivistické teorie mají ovšem problém, jak vysvětlit řád, to je koordinaci jednání jednotlivých aktérů, kteří přece sledují často protikladné cíle. Idealistické teorie naproti tomu považují řád za výsledek konformity vůči normám. Nedostatkem těchto teorií však je, že jednak nepopisují mechanismy, jejichž prostřednictvím normy koordinují jednání aktérů, a jednak ignorují roli zájmů a utilitárních cílů. Parsons naproti tomu předkládá multidimenzionální voluntaristickou teorii jednání, která představuje syntézu pozitivistického a idealistického přístupu. Podle voluntarismu je jednání výsledkem souhry působení norem a sledování utilitárních cílů.

Kantovské jádro Parsonsovy teorie – pojem interpenetrace

Münch [1982:17-31] upozorňuje na kantovskou strukturu obecné teorie jednání. V souvislosti s otázkou po povaze Parsonsovy teorie konstatuje, že pro fenomenologické sociology jsou Parsonsovy pojmy příliš abstraktní a formalizované, pro empirické pozitivisty jeho pojmy nemají zase operacionalizovatelný charakter. Parsons, podle nich, nabízí pojmová schémata, ale nikoli empiricky testovatelné propozice a hypotézy.

Naproti tomu podle názoru Müncha [1982:22] *„je to právě propojení protikladného – obecného budování teorie a empirické praktické analýzy - co udělalo Parsonsovu sociologii tak plodnou"*. Platí zde kantovská zásada o propojení teorie a názoru, teorie bez empirického názoru zůstává prázdná, názor bez teorie je slepý. Tato interpenetrace[83] teorie a empirie, logiky a praxe je historicky zakořeněna ve vývoji moderní novověké vědy.[84] Münch proto vyzvedává význam transcendentálně logické argumentace Kanta pro Parsonsovu teorii jednání.

Kant rozlišoval mezi apriorní tvorbou kategorií a empirickou smyslovou zkušeností. Je to právě kongruence těchto protikladů, co umožňuje lidské poznání. V *Kritice čistého rozumu* Kant kritizuje Humův empirismus, který redukoval poznání přírodních věd na soubor smyslových zkušeností, mezi kterými není žádná nutná souvislost, jaká je vyjadřovaná v kauzálních zákonech přírodních věd [Münch 1982:27]. Pro Kanta představovala platnost moderního vědeckého poznání daný fakt a pouze se pokoušel vysvětlit její možnost. Moderní přírodovědné poznání není pro Kanta založeno na pouhých zvykových generalizacích empirických vněmů, ani na pouhé dedukci z racionalisticky pojatých principů lidského rozumu, nýbrž na vzájemném proniknutí teorie a zkušenosti [Münch 1982: 28].

Kantova Kritika praktického rozumu tvrdí, že zdůvodnění morálních principů nemůže být převedeno na kalkulace individuí o užitku, jak to tvrdí utilitaristická morální teorie. Znakem morálních zákonů je jejich platnost pro každého a každou situaci [Münch 1982:29]. Jako filosof ale Kant není sociologem a proto nám neposkytuje odpověď, jak toto vědomí povinnosti empiricky vzniká v mysli jednotlivce. Kantova morální teorie jako celek ale propojuje zákony abstrakce a generalizace se zákony praktické regulace a uspokojování životních potřeb. *„Je to spolupůsobení těchto o sobě protikladných způsobů orientace, které vytváří to, co nazýváme morálním řádem."* [Münch 1982:31] Tato interpenetrace

[83] klíčový pojem Münchovy teorie označuje vzájemné proniknutí.
[84] Münch (1982: 28) popisuje vědecké komunity italské renesance 15. a 16. století a anglickou vědu 17. století, kde vzniklo toto vzájemné propojení teorie a praxe.

abstraktní morální teorie s konkrétní regulací praktických problémů je jedinečným produktem západní civilizace, která neexistovala v orientálních kulturách Číny a Indie.

Münch se pokouší vykládat Parsonsovu sociální teorii jako sociologický ekvivalent Kantovy Kritiky praktického rozumu. „*Stejně jako Kant vytvořil svoji teorii tím, že se vyrovnával s filosofickým utilitarismem a filosofickým idealismem, a tak dospěl k ne-utilitaristické a ne-idealistické filosofické morální teorii, tak rozvíjí Parsons svoji teorii vyrovnáváním se se sociologickým utilitarismem a sociologickým idealismem, a tak dospěl k ne-utilitaristické a ne-idealistické sociologické teorii jednání – a obzvláště sociálního řádu -, kterou označuje jako voluntaristickou teorii jednání a kterou vypracovává jako společný jmenovatel teorií Marshalla, Pareta, Durkheima a Webera.*"[Münch 1982: 32-33]

Motiv interpenetrace v díle klasiků

Kromě Kanta upozorňuje Münch na Parsonsovu návaznost na spoustu dalších teoretiků. Velký vliv na Parsonse měla Whiteheadova filosofie vědy, Durkheimova sociologie a Freudova psychoanalýza. Ve všech těchto teoriích je nějakým způsobem implicitně obsažen motiv interpenetrace. Whitehead byl hlavním filosofickým zdrojem Parsonsovy koncepce analytického realismu, protože pochopil, že empirické fenomény mají vědecký význam jenom tehdy, když jsou formulovány v perspektivě teoretických vztažných rámců, věda tedy představuje „interpenetraci" empiricky pozorovaných faktů a teoretických vztažných rámců. Věda nám nepopisuje realitu v její totalitě, ale pouze jisté aspekty reality [Münch 1982:45]. Münch [1982:46] také odmítá názor, že Parsonsova teorie představuje pouhé taxonomie pojmů, neboť je to právě interpenetrace tedy syntéza faktů a teoretických vztažných rámců, jako je například schéma AGIL, která přináší nový vhled do sociální reality a tedy nové poznatky. Je proto vědecky produktivní.

Durkheim, Weber a Freud mají substanciální význam pro rozvoj teorie jednání. To znamená, že ovlivnili Parsonse svými konkrétními poznatky a nikoli pouze formou vědeckého přístupu jako Whitehead. Všichni jsou představiteli dualistických koncepcí jednání, které odmítají redukcionismy. Durkheim nebyl sociologickým redukcionistou, Weber nebyl idealistickým redukcionistou a Freud nebyl biologickým redukcionistou [Münch 1982:46]. Durkheim kritizoval utilitaristickou pozici Spencera a zastával názor, že sociální směna předpokládá existenci závazných pravidel jednání. Sociální řád tak představuje interpenetraci jednání na základě utilitaristických kalkulací a morálně závazných norem. Max Weber podle Müncha [1982:50] popisuje proces interpenetrace mezi náboženskou etikou a světem ve své sociologii náboženství. Weber rozlišuje čtyři způsoby vztahu mezi náboženskou etikou a světem. Je to:

1. přizpůsobení se světu, jako je tomu například v konfucianismu, kde je náboženská etika formulována v duchu stavovských zájmů třídy vzdělaných dvorních úředníků, praktické utilitární jednání je zde jenom v omezené míře regulováno etickými imperativy.
2. usmíření náboženské etiky a světa, dochází k němu například v hinduismu a také ve středověké scholastice. Dochází zde k diferenciaci sfér posvátného a profánního a náboženská etika má omezenou schopnost proniknout sféru praktického jednání.
3. únik ze světa – paradigmatickým příkladem je zde buddhismus, také zde má náboženská etika minimální efekt na sféru praktického jednání.
4. vzájemné proniknutí, a tedy interpenetrace náboženské etiky a světa se uskutečnilo pouze na Západě a bylo nejplněji realizováno v asketickém protestantismu. Protestantská puritánská obchodní etika představovala tedy interpenetraci dvou protikladných sfér. Došlo tak k radikální etické regulaci ekonomického jednání.

Freud vypracoval z Münchova [1982:53] hlediska teorii osobnosti jakožto výsledku interpenetrace mezi pudovými strukturami (id), vnější realitou a

normativní kulturou (superego). K tomu lze dodat, že podle Müncha [1982:56] Parsons předložil v knize *The Structure of Social Action* teorii interpenetrace, která může být správně vyložena pouze v perspektivě Kantovy kritické filosofie. Toto kantovské jádro představuje základ Parsonsovy filosofie a veškeré jeho další dílo představuje rozpracovávání motivu interpenetrace. Parsonsův pojem interpenetrace pak podle Müncha představuje zásadní odpověď na problém integrace moderní společnosti.

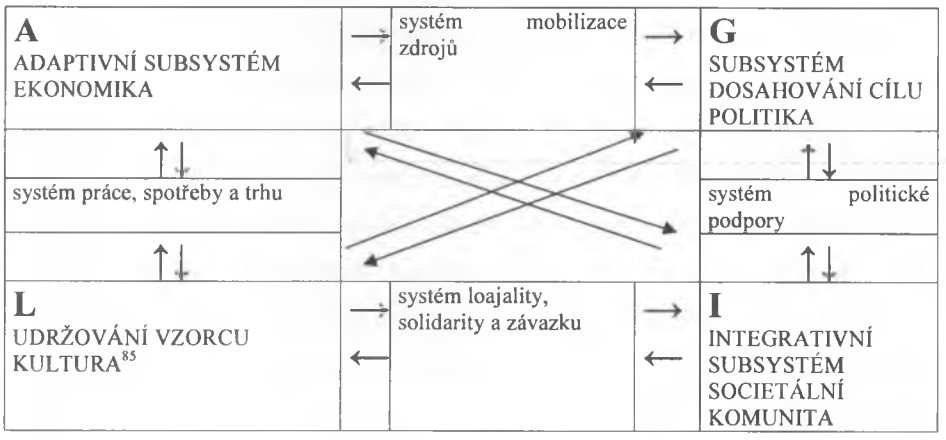
Münchova rekonstrukce rozvoje motivu interpenetrace v Parsonsově díle

Münch soudí, že motiv interpenetrace v *The Structure of Social Action* Parsons rozvíjel i ve svých dalších dílech. Snažil se zlepšit pojmové instrumentárium pro popis diferenciace různých subsystémů a vztahů interpenetrace mezi nimi. Práce *The Social System* a *Toward General Theory of Action* předkládají koncepci diferenciace kulturního systému, sociálního systému a osobnosti a dále analýzu procesů institucionalizace a internalizace. V knize *Working Papers in the Theory of Action* Parsons uvedl svoje schéma AGIL jako popis procesů diferenciace a interpenetrace. V *Economy and Society* prezentoval koncept symbolicky generalizovaných médií a popsal interpenetraci ekonomie a společnosti. V *The American University* charakterizoval interpenetraci jednotlivých subsystémů lidského jednání. A konečně ve své poslední knize *Action Theory and the Human Condition* popsal interpenetraci jednotlivých subsystémů tvořících podmínky lidského života. V návaznosti na tyto Parsonsovy analýzy Münch [1982:167-190] dále aplikuje jeho teorii jednání na evoluční teorii a teorii sociálních tříd.

Analýza modernity

Richard Münch předložil svoji teorii modernity v *Die Struktur der Moderne* [1984] a v dvousvazkové *Die Kultur der Moderne* [1986]. Na základě Parsonsova schématu AGIL popisuje v prvně zmíněné knize diferenciaci moderní společnosti na čtyři subsystémy: kulturu (L), komunitu (I), politiku (G) a ekonomiku (A).

Parsonsovo schéma diferenciace společnosti na základě schématu AGIL mírně pozměněno podle: [Parsons 1969:398]



Komentář [P5]: alokativní standardní systém

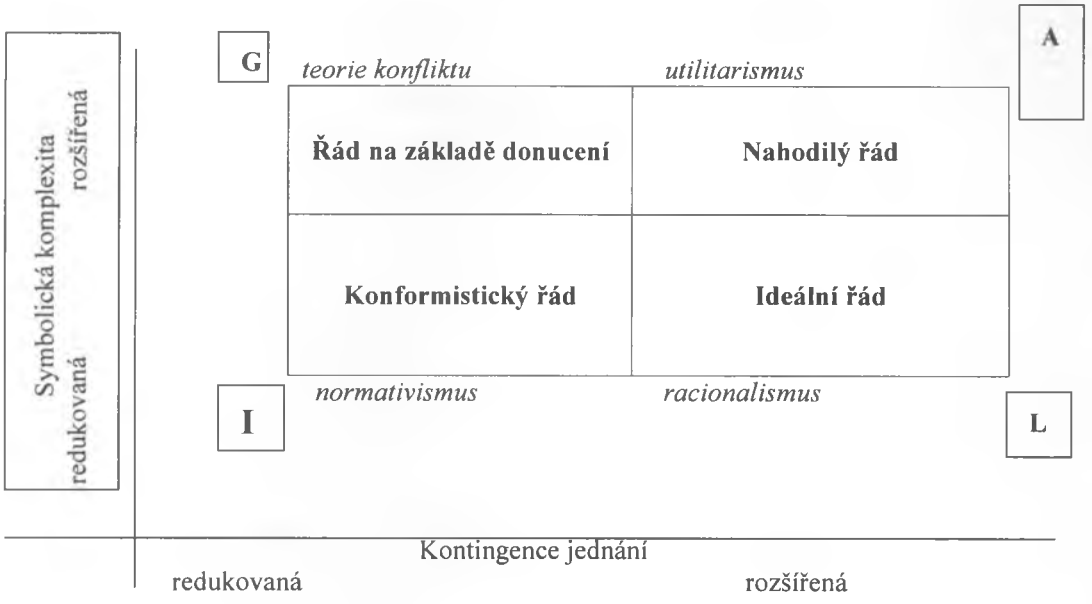
Východiskem pro popis modernity je mu samozřejmě pojem interpenetrace. Dynamika modernity je vysvětlitelná pouze interpenetrací rozmanitých sfér jednání [Münch 1984:9]. Jednotlivé subsystémy dále diferencuje na základě schématu AGIL na další subsystémy druhého řádu. Kulturu tak diferencuje na diskurs a racionalitu (latence), diskurs a konsensus (integrace), universitní a profesní systém (dosahování cílů) a vědu a techniku (adaptace). Politiku diferencuje na ústavu (latence), právo (integrace), správu (dosahování cílů) a politickou směnu (adaptace). Societální komunitu diferencuje

na kulturní komunitu (latence), solidární komunitu (integrace), politickou komunitu (dosahování cílů) a tržní komunitu (adaptace). A konečně ekonomický systém diferencuje na ekonomickou racionalitu (latence), tržní komunitu a ekonomický řád (integrace), ekonomické investice v podnikání (dosahování cílů) a ekonomickou směnu (adaptace).

Pojem interpenetrace hraje zásadní roli při vysvětlení fungování moderní společnosti. Sféry jednotlivých druhů jednání se vzájemně pronikají a ovlivňují. Tržní subsystém interpenetruje s integračním subsystémem societální komunity a vytváří tržní komunitu (*Marktgemeinschaft*) [Münch 1984:14]. Tržní komunita garantuje tržní řád. Moderní kapitalismus není pouze subsystémem čisté orientace na užitek, nýbrž je výsledkem interpenetrace subsystému čisté ekonomické směny se solidární sférou societální komunity, sociokulturním diskursem a kolektivním prosazováním cílů [Münch 1984:15]. Stejně tak moderní demokracie jako instituce politického jednání není pouze subsystémem machiavelistické logiky sledování moci, nýbrž interpenetruje se sférou norem zakotvených v societální komunitě. Na rozdíl od teorie racionalizace Maxe Webera, která ústí do skepticismu ohledně dalších možností západní modernity, ukazuje teorie interpenetrace cestu k budoucímu propojení svobody, racionality, sociálního řádu a aktivního vytváření světa ve voluntaristické koncepci řádu. Münch znázornil voluntaristické pojetí řádu jako syntézu a výsledek interpenetrace řádu jednotlivých subsystémů na základě schématu AGIL.

[85] Parsons zde má fiduciární systém, který Münch nazývá sociokulturním systémem. Protože se příslušná kapitola v Münchově knize nazývá kultura, nazývá se tak tento subsystéme i v tomto schématu.

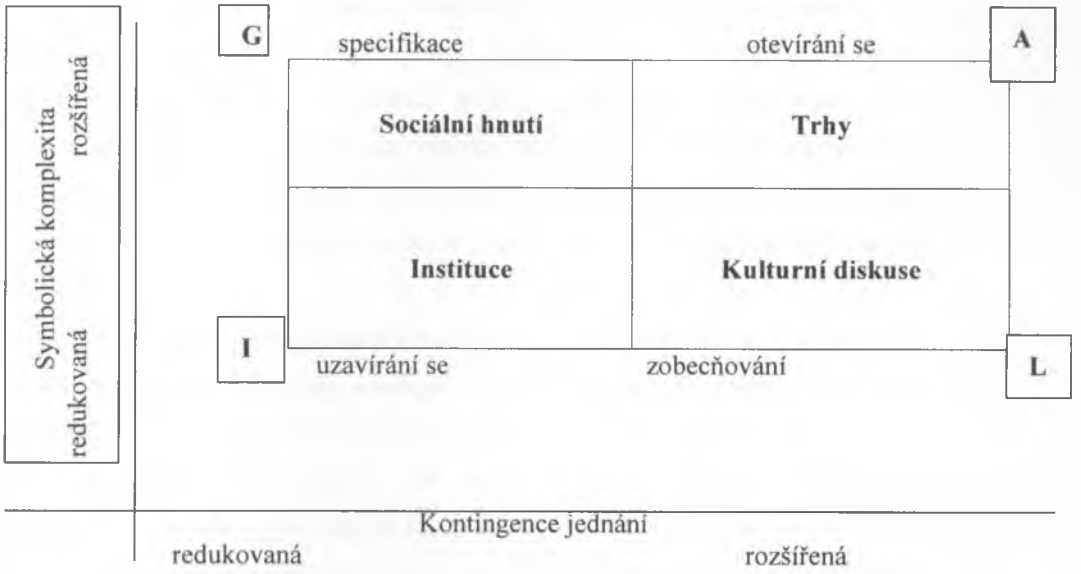
Teoretické přístupy k problematice řádu:



mírně upraveno dle: [Münch 1984:619]

V tomto schématu je zachyceno voluntaristické pojetí řádu jako výsledek interpenetrace nahodilého řádu, který popisuje utilitarismus, řádu na základě donucení, který popisuje teorie konfliktu, konformistického řádu, který popisuje sociologický normativismus, a ideálního řádu, který popisuje idealistický racionalismus. Reálný řád v sobě obsahuje všechny čtyři aspekty: aspekt utilitární kalkulace individuálních zájmů, aspekt donucení pod hrozbou sankcí, aspekt konformity vůči normám dané komunity a nakonec aspekt hodnotového závazku vůči ideálním normám.

Sociální řád je vytvářen různými dynamickými silami:



[Münch 1984: 627]

Sílou, která plní funkci otevírání se, jsou trhy, nástroj prosazování kolektivních cílů tvoří sociální hnutí (a lze dodat, že i politické strany), základnou integrace jsou instituce a silou realizující funkci zobecňování a přenosu kulturních vzorců jsou kulturní diskuse. Trhy, sociální hnutí a kulturní diskuse tak tvoří jakousi protiváhu institucím, protože rozvolňují institucionální upevňování se a „zamrzání".

Reformulace konceptu jednání v díle Jeffrey Alexandera

Jeffrey Alexander[86], jeden z vůdčích představitelů neofunkcionalismu,[87] se zabýval otázkou metodologie vědy, přičemž byl rozhodným kritikem pozitivistických přístupů v sociální vědě. Positivismus chápe jako snahu praktikovat sociální vědu jako jednosměrný proces podél dimenze od specificity k obecnosti [Alexander 1982a: 5]. Alexander zmiňuje dva postuláty pozitivizmu:
1. podle pozitivizmu *„existuje radikální zlom mezi empirickými pozorováními a neempirickými tvrzeními"*,
2. *„z důvodu tohoto zlomu mnohem obecnější intelektuální záležitosti, které jsou nazývány „filosofické" nebo „metafyzické" nemají fundamentální význam pro praktikování empiricky orientované disciplíny."* [Alexander 1982a: 5]

Alexander dále dodává, *„že protože taková eliminace neempirické reference je chápána jako definující rys přírodních věd, každá pravá sociologie musí předpokládat „vědecké" sebevědomí"* [Alexander 1982a: 5]. Příkladem pozitivistického přístupu v sociologii je mu práce Williama J. Cattona Jr. *From Animistic to Naturalistic Sociology* (New York 1966), ve které Cotton *„umisťuje původ moderní sociologické disciplíny do přechodu od subjektivního studia společnosti typického pro disciplíny, jako je filosofie a teologie, - pejorativně definované jako animistické přístupy – k tomu, co považuje za čistě naturalistický přístup, ve kterém výzkumníkovy závazky nemají přístup na jeho nebo její data a ve kterém jsou zobecnění založena čistě na objektivní evidenci."* [Alexander 1982a: 5 - 6] Sociologie je tak de facto identifikována s přírodní vědou, sociální teorie jsou formulované generalizací, která je indukcí z pozorování.

---

[86] Obecnou teoretickou reflexí k nosnosti neofunkcionalistické tradice se zabývá sborník: [Jetzkowitz, Stark (ed.) 2003].

[87] Neofunkcionalismus inciovaný knihou *Forms of Sociology* [Eisenstadt, Curelaru:1978] byl teoretickým hnutím, které se pokoušelo nově promyslet dílo Talcotta Parsonse ve světle jeho kritiků [Alexander 1979a, 1981a, 1985b, 1987a]. Velkou roli zde také hrála inspirace durkheimovskou tradicí [Alexander 1988a, 1988g]. S postupem času však samotný Jeffrey Alexander neofunkcionalismus opouští [1988d] a věnuje se kulturní sociologii [2004a] a teorii občanské společnosti [1998a, 1997, 1996]. Ve své brněnské přednášce to Alexander vysvětloval tím, že Parsons nedostatečně akcentoval roli sociálního konfliktu, jeho sociologie byla přehnaně optimistická, zejména tváři v tvář traumatům 20. století.

Alexander se pokouší představit svoji vlastní post-pozitivistickou koncepci vědy. Systém vědy má metafyzické a empirické okolí [Alexander 1982a: 2]. V empirii platí kritérium pozorování, v metafyzice kritérium obecných předpokladů. Alexander chápe vědu za pomoci takzvaného vědeckého kontinua:

kontinuum vědeckého myšlení:

metafyzické okolí ⟷ **empirické okolí**

[Alexander 1982a:2]

podle: [Alexander 1982a: 3]

Na základě uvedeného schématu se Alexander pokouší vypracovat post-pozitivistické pojetí vědy. Odmítá silně anti-pozitivistický přístup takzvaných humanitních studií inspirovaných německou hermeneutickou tradicí, která vycházela z koncepce *duchovních věd* (*Geisteswissenschaften*) Diltheye. Tento

přístup skončil selháním, zejména je problematické jeho ostré odlišování přírodních a humanitních věd.

Alexander naproti tomu prosazuje *„alternativní více dialektické porozumění vědě“*. [Alexander 1982a: 18] Nejde mu o anti-pozitivismus, ale o post-pozitivismus. Navazuje na myšlení řady kritiků pozitivizmu. Kritika pozitivizmu paradoxně začíná logickým empiricismem, neboť tento *„empiricismus představoval významný pokrok oproti radikálnímu pozitivismu, protože uznal nezávislý vědecký příspěvek teoretických elementů, jako je konceptualizace a modelování.“* [Alexander 1982a: 19] Dále zmiňuje Karla Poppera a zejména Michela Polanyi a jeho kritiku *„objektivistické nebo formalistické sebe-koncepce vědy.“* [Alexander 1982a: 20] Zdůraznil vzájemné ovlivnění poznávajícího vědce a objektu vědy.

Implicitní kritiku druhého pozitivistického postulátu lze nalézt v díle francouzského historika vědy Alexandra Koyré: *Metaphysics and Measurement* (1943). Podle Koyré Aristotelova fyzikální teorie byla platná a v rámci daného teoretického rámce vyplývala indukcí z faktů: *„“objev“ a důkaz nových Galileiho zákonů pohybu nezávisel na lepším a preciznějším pozorování, ale spíše na přijetí odlišných ontologických předpokladů ohledně povahy objektů a jejich vztahů v rámci kosmického řádu.“* [Alexander 1982a: 22] Nakonec se také Alexander věnuje Thomasi Kuhnovi a jeho knize *The Structure of Scientific Revolutions* (1962).

Alexander se pokouší zformulovat zásady post-pozitivistického pojetí vědy:

1. *„Všechna vědecká fakta jsou teoreticky informovaná“* [Alexander 1982a: 30]. Zde zmiňuje zejména Lakatose, který zastával názor, že *„teorie a fakta jsou spíše záležitostí konvence, to, jestli je propozice fakt nebo teorie, závisí na metodologickém rozhodnutí, které je učiněno v rámci zaměření vědecké pozornosti v daném čase.“* [Alexander 1982a: 30]
2. Empirické závazky nejsou založeny pouze na experimentální evidenci. To, jestli je daný experiment kruciální, může být rozhodnuto pouze na základě vědeckého vhledu.

3. Všeobecná teoretická práce je normálně dogmatická a horizontální spíše než skeptická a vertikální. Jak zdůraznil Lakatos, tvrdé jádro teorií je chráněno pomocí ochranného pásu pomocných hypotéz. „*Jakákoli empirická falzifikace partikulárního empirického tvrzení,..., nepovede k odmítnutí, ale spíše k reformulaci stejné teoretické pozice na dalším vyšším stupni obecnosti.*" [Alexander 1982a:32]
4. Základní posuny vědeckých přesvědčení se vyskytují pouze tehdy, když empirické změny doprovází dostupnost alternativních teoretických závazků.

Svou argumentaci shrnuje Alexander slovy, že pozitivisté ignorovali pracovní logiku vědeckého postupu v sociální vědě, která ve skutečnosti postupuje vpřed nejen experimenty, ale také generalizací vědecké logiky.

Alexanderova teorie jednání a řádu

Alexander si klade otázku po povaze sociálního jednání a sociálního řádu. Rozlišuje *problém postulátů jednání* a *problém postulátů řádu* (*presuppositional problem of action, presuppositional problem of order*) [Turner 1998:48]. Z hlediska postulátů teorie jednání existují dva přístupy: racionální přístup, podle kterého má jednání instrumentální, kalkulující charakter a je třeba ho chápat jako efektivní adaptaci na externí, materiální podmínky [Turner 1998:48] a alternativní neracionální přístupy, podle kterých „*jednání může být pochopeno pouze z odkazu na aktérovy subjektivní motivace. Tyto subjektivní motivace zahrnují hodnoty, ideály, záměry, účely, impulsy a nevědomé potřeby...*" [Turner 1998:48].

Sociální řád naproti tomu chápe Alexander jako „*předpoklad většiny praktikujících sociálních vědců, že sociální svět vykazuje opakující se vzorce, pravidelnosti a uniformity*" [Turner 1998:48]. Vymezuje dva přístupy k teorii postulování principů sociálního řádu. „*Individualistické principy vysvětlují řád*

jako výsledek individuálních negociací a voleb. Individualistické teorie tvrdí nebo postulují, že sociální struktury a strukturované aktivity jsou produkovány percepcí a jednáním individuálních aktérů..." [Turner 1998:48] „*Naproti tomu kolektivistické přístupy vysvětlují řád poukazem na emergenční vlastnosti samotných sociálních organizací – vlastností, které nemohou být redukovány na konkrétní individua. Kolektivistické teorie často vysvětlují opakující-se sociální vzorce tím, že zavádějí tradiční sociologické pojmy, jako jsou hodnoty, normy, třídní struktury nebo rodové režimy.*" [Turner 1998:48]

Alexander si klade otázku po povaze teoretické syntézy, která by multidimenzionálně zahrnula matici všech čtyř dimenzí teorií jednání a řádu. V zásadě rozlišuje dvě možné dimenze syntézy:

1. silnou syntézu na úrovni teorie jednání - podle které „*je třeba na jednání nahlížet na rovině postulátů jako na produkt jak racionálních tak neracionálních elementů. ... Jednání je formováno jak racionální adaptací na vnější podmínky, tak interními subjektivními závazky a percepcemi*"
2. slabou syntézu na úrovni teorie řádu – kde zastává „*v zásadě kolektivistický přístup k teorii řádu, ale takový, který explicitně uznává, že individualistické teorie poskytují užitečné teoretické vhledy do toho, jak jsou sociální vzorce a struktury reprodukovány a transformovány individuálními aktéry.*" [oboje: Turner 1998:49]

Je tedy zřejmé, že zatímco racionálním a neracionálním elementům jednání je dána stejná analytická váha, kolektivistický přístup je zřejmě preferován oproti individualistickému.

Multidimenzionální teorie jednání a řádu nám také může pomoci vysvětlit vztah makro a mikrofenoménů sociálního života. Alexander zde vychází z Parsonsovy formulace *jednotky jednání* (unit act). „*Parsonsův původní referenční rámec jednání [action frame of reference] zahrnoval následující komponenty: úsilí, prostředky, cíle, normy a podmínky.*" [Turner 1998:50] Podle Alexandera pak normy a podmínky reprezentují makrosociální rovinu, protože jsou strukturovány „kolektivně", a cíle a prostředky reprezentují individuální

rovinu, protože si je volí dané individuum. „*Úsilí je pak kontingentním prvkem jednání..., motorem mikroprocesu, který řídí kombinování ostatních prvků.*" [Turner 1998:50]. Referenční rámec jednání tedy představuje odpověď na otázku, jak spolu souvisí individuální jednání na mikroúrovni a kolektivistický makro-řád.

„Z hlediska multidimenzionální perspektivy můžeme pochopit jednání, jako pohybující-se v rámci dimenzí: 1. interpretace a 2. strategické kalkulace." Interpretace zahrnuje:

1. typifikaci, která se *„vyskytuje tehdy, když je každý nový dojem interpretován pomocí ustaveného referenčního rámce*",
2. invenci, která *„doprovází každé poznání tehdy, kdy autor objevuje porozumění byť nepatrně novým způsobem*" [vše: Turner 1998: 50].

Alexanderova klasifikace sociologických přístupů:

jednání	**řád**	
	individuální (residuální kategorie)	**kolektivistický** (neredukovatelné)
racionální (instrumentální, sobecké, maximalizující zisk)	Simons, Homans, Racional choice theory	„instrumentalistická" weberovská tradice Bendix, Rex
neracionální (idealistické, normativní, morální, emocionální)	Blümer, Schütz	Durkheim, Parsons

Balog 2001:267

roviny sociologické teorie:

vztah jednání a řádu		typ teorie	
		formální	**substantivní**
	konstitutivní	možné formy jednání a řádu	existující formy jednání a řádu
	kauzální	možné procesy vytváření jednání a řádu	reálné procesy tvorby jednání a řádu

Balog 2001: 271

Alexander dále přejímá modifikovanou verzi Parsonsovy triády[88] systémů jednání, kdy rozlišuje sociální systém, kulturní systém a osobnostní systém.

vztažné rámce jednání podle Alexandera:

Balog 2001: 276

[88] Parsons ovšem na základě schématu AGIL rozlišuje čtyři subsystémy jednání, čtvrtým subsystémem je organismus chování, který Alexander po mém soudu logicky vynechává, neboť podle mého názoru biologický organismus není de facto systémem jednání. Triáda je pak logičtější než Parsonsova čtveřice.

VII. Rekonstrukce moderní societální komunity

Inspirace Richardem Münchem

Co drží společnost pohromadě?

Richard Münch [2004:66-109] se pokusil vypracovat systematizovanou teorii integrace moderních společností. Soudí, že na problém integrace moderních společností se můžeme dívat z několika hledisek. Podle jednoho hlediska můžeme rozlišovat ekonomickou, politickou, solidární a kulturní integraci. Lze konstatovat, že i toto rozlišení zhruba odpovídá diferenciaci společnosti podle schématu AGIL. Nad to je možné rozlišovat systémovou [systemische] a sociální integraci.[89] Sociální integrace *„je stavem společnosti, ve kterém jsou všechny její části spolu pevně spojeny a tvoří vůči okolí vyhraněný celek.*"[Münch 2004: 66] U kmenových společností je pojivem společnosti krevní pouto příbuzenství, vznikají rozsáhlé příbuzenské systémy postavené na incestním tabu.[90] S válečnou expanzí kmenových náčelníků dochází k podmanění nepřátelských kmenů cizím kmenem a vznikají komplexnější politické jednotky. Dělba práce dále vytváří ekonomickou integraci, která přesahuje hranice příbuzenství. Herbert Spencer [1857/1972 1862/1904] charakterizoval tento proces tak, že *„nekoherentní homogenita segmentárně diferencovaných rodinných klanů byla nahrazena koherentní heterogenitou specializovaných řemeslníků a obchodníků*"[91]. [citováno z Münch 2004:67]

Politickou integraci obstarává nově vzniklé centralizované politické panství s celou zemí zahrnujícím správním systémem. Kulturní integrace je zajišťována kmeny přesahujícími náboženskými kulty. Na místo integrace pomocí příbuzenství vzniká organický řád hierarchicky uspořádaných stavů, ve kterém

[89] S rozlišením systemové a sociální integrace přišel britský sociolog David Lockwood (1992). Systémová integrace označuje podle něj integraci částí společnosti, zatímco sociální integrace označuje integraci aktérů.
[90] Münch (2004:67) odkazuje na Lévi-Strauss (1949/1981)
[91] jedná se o citaci z Müncha, který Spencera parafrázuje a nikoli doslova cituje

každý stav plní svou specifickou funkci a podílí se tak na společenském celku [Münch 2004:67-68].

Reformace v 16. století opouští myšlenku stavovsky odstupňovaných náboženských povinností a vytváří pro všechny stejně závaznou etiku, založenou na odpovědnosti svobodného individua před Bohem. Osvícenství radikalizovalo reformaci tím, že nahradilo Boha univerzálním rozumem a hlásalo rovná práva všech lidí a jejich svobodu k sebe-uskutečnění. **Občanská práva vytvořila jádro občanské komunity založené na občanském principu**. Je to komunita individuí, která mají rovná práva nezávislá na jejich původu a příslušnosti k partikulárním skupinám. Spolu s občanskými právy představují lidská práva obecný hodnotový závazek, který se stane médiem kulturní integrace moderních společností.[92] **Ekonomická integrace** nově vzniklé kapitalistické společnosti je založena na médiu peněz. Demokratická revoluce umožnila inkluzi co největšího množství občanů v roli voličů.

Spolu s **demokratickou revolucí** dochází k procesům budování národní identity. Münch [2004:73] zmiňuje dvě protichůdná pojetí národa: Renanovo pojetí národa jako komunity vznikající svobodnou volbou a Herderovo pojetí národa jako komunity stejného kulturního a jazykového původu. Renanovo pojetí národa jako komunity vznikající volbou (*Willensgemeinschaft*) bylo nejdále uskutečněno v USA, kde byl vytvořen jeden národ z přistěhovalců různého etnického původu.

Po historickém exkursu objasňujícím vývoj procesů integrace v západní kultuře přistupuje Münch k analýze integrace v jednotlivých subsystémech společnosti[93] a zabývá se **ekonomickou**, **politickou**, **kulturní** a **solidární** integrací. Navíc se věnuje také problematice systémové integrace[94], přičemž se

---

[92] v duchu Parsonsovy koncepce hodnotového závazku jako média fiduciárního neboli sociokulturního subsystému společnosti, který plní ve společnosti funkci předávání kulturních vzorců

[93] které vznikají rozdiferencováním podle schématu AGIL

[94] Münch zde systémovou integraci nijak přesně nedefinuje, Nikous Mouzelis (Sociology Vol. 31; 111-119) však rozlišuje tři klasifikace systémové a sociální integrace:

1. Koncepci Davida Lockwooda (1992), Lockwood chápe sociální integraci jako integraci aktérů, kdežto systémovou integraci jako integraci částí tedy de facto subsystémů společnosti
2. Habermas chápe sociální integraci jakožto koordinaci jednání dosaženou komunikativně sdíleným konsensem, zatímco systémová integrace je koordinace jednání dosažená systémy řídícími médii peněz a moci. U Habermase je za sociální integraci odpovědný životní svět (Lebenswelt)

vyrovnává s teorií Niklase Luhmanna. Konstatuje, že pouhá systémová integrace funkcionálně diferencovaných subsystémů nemůže nikdy stačit a vyžaduje sociální integraci, která proniká jednotlivými subsystémy a drží je pohromadě [Münch 2004:90][95]. Další formou integrace rozdiferencovaných subsystémů je jejich **vzájemná interpenetrace**. Ústavní soud je například zástupcem kulturního diskursu uvnitř politického systému [Münch 2004:90]. Moderní ústavní stát tak není pouze záležitostí čisté mocenské logiky, ale je interpenetračním produktem kulturního diskursu a čisté mocenské logiky [Münch 2004:91]. V moderní demokratické politice také hrají významnou roli vliv a reputace jednotlivých politiků popřípadě žurnalistů nebo expertů. Reálný politický systém tedy nelze vysvětlit pouze Luhmannovým kódováním „mít" – či „nemít moc". To, co Luhmann popsal, je podle Müncha analytický a nikoli empiricky reálný politický systém. Luhmann má také, jak autor soudí, nemalé problémy něco smysluplně říci například o etnických konfliktech, které se nedají z perspektivy systémové integrace pochopit. Luhmannova teorie je totiž slepá pro otázky solidarity a skupinové sounáležitosti [Münch 2004:95].

Kořeny teorií solidární integrace vedou k Emilu Durkheimovi. Ve své *Společenské dělbě práce* Durkheim [2004] hovořil o nekontraktuálních základech smluv, tedy o solidárních vazbách. Smluvní strany si důvěřují jenom do té míry, do jaké se považují za členy jedné právní komunity se schopností vynutit právo jakéhokoli člena [Münch 2004: 97] Právní a občanská solidarita je produktem moderní občanské komunity (*Bürgergemeinschaft*). Münch [2004: 99] zde odkazuje k Parsonsově [1966:1971] teorii moderní societální komunity a dále k Marshallovým[96] [1964] analýzám vzniku moderního občanství a konečně

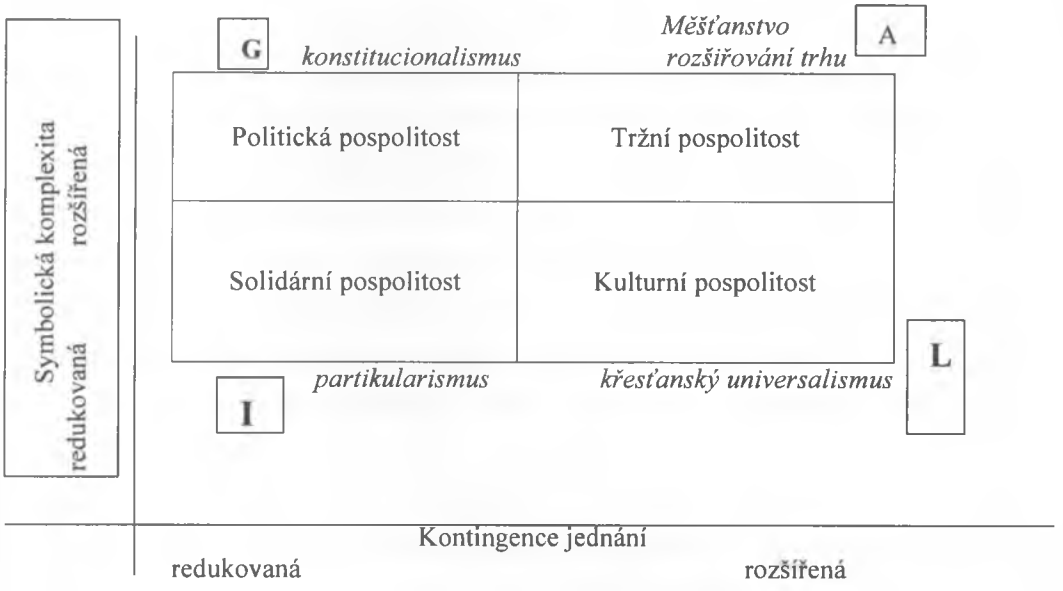
3. Konečně u Giddense představuje sociální integrace integraci na mikro-úrovni, zatímco systémová integrace integraci na makro-úrovni.

[95] Sociální integrace v tomto kontextu znamená integraci realizovanou aktéry a jejich interakcemi

[96] Marshall podle Parsonse . [Parsons 1969 259] rozlišuje tři komponenty statutu občanství: civilní, politický a sociální aspekt. Tyto tři komponenty slouží jako kritéria členství v societální národní komunitě. Občanská nebo podle Parsonse také právní komponenta odkazuje k problematice základních práv a svobod. Tato práva v americké společnosti zahrnují bezpečnost každého individua a jeho majetku, svobodu projevu, náboženství shromažďování a sdružování a jak substantivní tak procedurální rovnost před zákonem. . [Parsons 1969;259] Politická komponenta v sobě zahrnuje práva participovat na kolektivním rozhodování a to především prostřednictvím volebního práva. Dále sem patří práva týkající se možnosti ovlivnit politiku, kam patří svoboda projevu a práva na lobbistické aktivity. Zprostředkujícími strukturami realizace těchto práv jsou

k teorii občanského náboženství Roberta N. Bellaha [1964]. Vznik moderní občanské komunity je podle Müncha [2004:99] nutně spojen se vznikem moderního národního státu. Při popisu procesů vzniku moderní občanské komunity hrají důležitou roli také přístupy sociologie konfliktu Georga Simmela [1968], Lewise A. Cosera [1956] a Reinharta Bendixe [1964].

Následující schéma ukazuje Münchovo [1984:262] pojetí societální komunity:



Pojem societální komunity převzal Münch od Parsonse[97]. **Societální komunita** představuje integrační subsystém společnosti. Sama **je** ale také **výsledkem interpenetrace integračních subsystémů druhého řádu,** to je integračního

stranický systém a masmédia. Konečně sociální komponenta se týká možnosti participace na přerozdělování kolektivních zdrojů. Parsons sám poznamenává že pouhá občanská a politická komponenta nepostačuje k naplnění statutu občanství: *„V naší na úspěch orientované společnosti, si těžko můžeme představit, že by převládla spravedlnost pokud by velké třídy jejich členů,ne v důsledku svého vlastního zavinění, byly zbaveny příležitosti uspět (...) nebo byly hrubě znevýhodněny v přístupu k příležitostem*". [Parsons 1969:260] Parsons jasně říká, že pouhá absence diskriminace nedostačuje jestliže přetrvávají handicapy a znevýhodnění.

[97] Parsons definoval societální komunitu takto: Societální komunita *„je tvořena jednak **normativním systémem** řádu, jednak **statusy**, právy a závazky vyplývajícími z **členství**. To se může u různých podskupin*

subsystému ekonomického systému (**tržní komunita**), integračního subsystému politického systému (**politická komunita**) a integračního subsystému sociokulturního systému (**kulturní komunita**).[98] **Solidární komunita** představuje specifický případ, protože je tím subsystémem druhého řádu moderní societální komunity, který plní funkci integrace pomocí sociální solidarity tedy sociální integrace.[99]

Solidární vazby v moderní společnosti nejsou v žádném případě garantovány jednou pro vždy. Moderní společnost musí znovu a znovu svou integraci produkovat z velkého množství zdrojů [Münch 2004:103]. Tak jako existuje ekonomický růst, existuje i jakýsi „integrativní růst" moderní společnosti. Ten je odkázán na budování systémů sociálního zajištění, na sociální zákonodárství, na růst kulturní legitimity. Toto se musí v konkrétním životě projevit novými akty vzájemného uznání, garancí nových práv a povinností a konkrétními akty kooperace. Růst sociální solidarity je tak odkázán na inovaci a iniciativu členů společnosti. Udržet tuto iniciativu a inovační schopnost současné společnosti představuje politický a sociální imperativ nejvyšší důležitosti.

Moderní societální komunita je tedy založena na interpenetraci čtyř komunit, které spočívají na čtyřech typech inkluze: na ekonomické inkluzi, politické inkluzi, sociální inkluzi a sociokulturní inkluzi. Historická geneze těchto inkluzí je popsána v kapitole věnované historicko-genealogické dimenzi pojmu societální komunity. Ekonomické inkluzi odpovídají občanská práva na osobní svobodu (Freiheitsrechte), neboť jsou nezbytnou podmínkou existence moderní post-feudální tržní společnosti; politické inkluzi odpovídají politická práva, sociální inkluzi odpovídají sociální práva, která jsou zajišťována mimo jiné systémem sociálního zabezpečení; kulturní inkluzi odpovídají kulturní práva. Celý systém moderní societální komunity můžeme podle Müncha znázornit následujícím schématem:

---

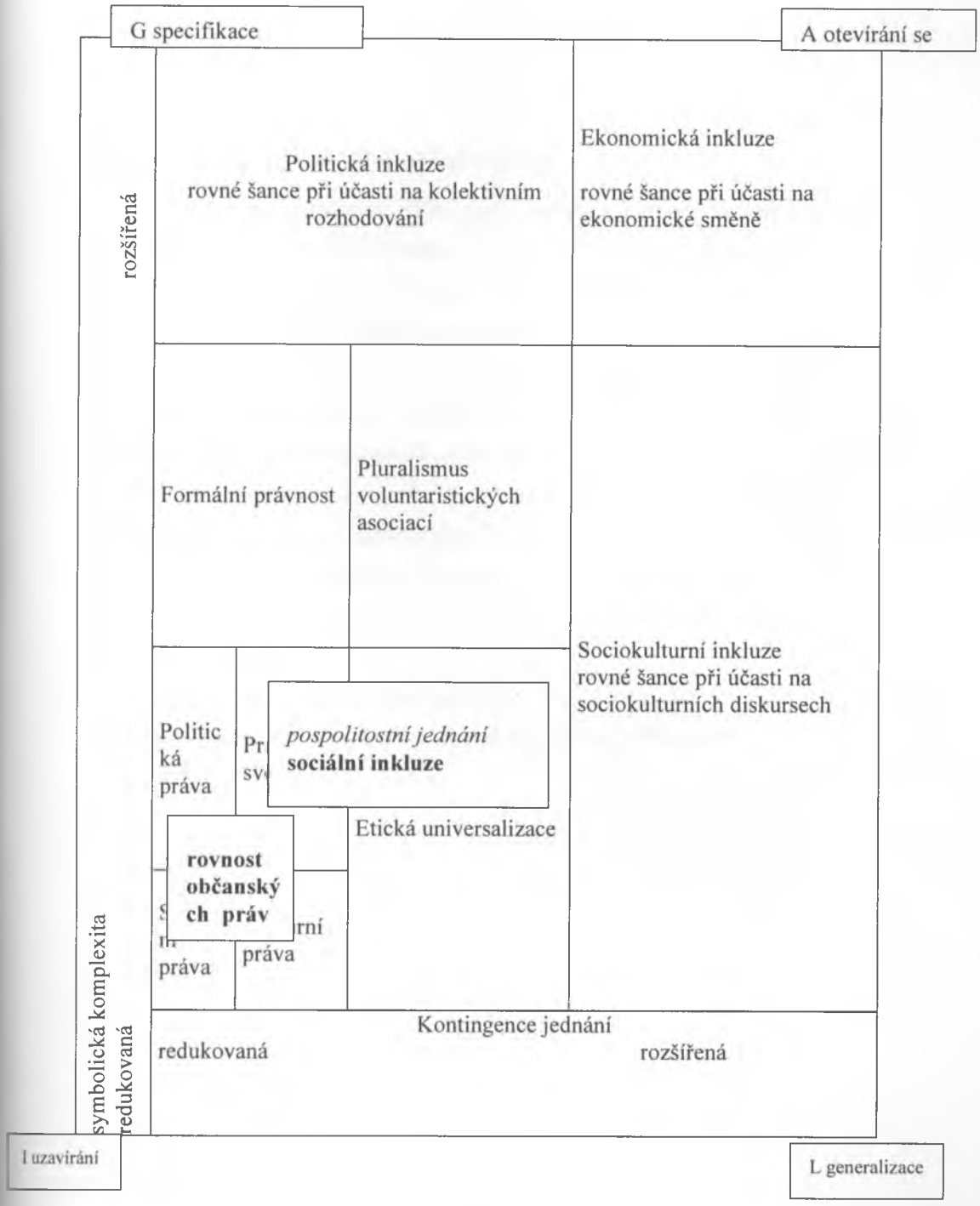
komunity lišit. Má-li společenská komunita žít a vyvíjet se, musí jako základ své sociální identity udržovat ***integritu společné kulturní orientace****, jež je v široké míře sdílena jejími členy.*" [Parsons 1966 31]

[98] Vyjdeme-li z Parsonsovy definice societální komunity citované v předchozí poznámce, pak by z toho plynulo, že každá z těchto čtyř komunit by měla mít svůj vlastní systém normativního řádu a svůj vlastní systém statusů členství.

[99] Münch vypracoval celou koncepci sociální integrace (viz: Münch 2001b:7591).

Vidíme, že sama societální komunita je dále rozdiferencovaná podle schématu AGIL a v kvadrantu I vytváří cosi jako societální komunitu druhého řádu, kterou bychom mohli pojmout jako občanskou společnost. Ta v sobě opět zahrnuje dimenzi pluralismu volných asociací (občanská společnost v minimalistickém smyslu), dimenzi formální právnosti, dimenzi občanských práv a dimenzi etické univerzalizace, která navazuje na tradici západního universalismu inspirovanou univerzalismem křesťanským.

Systém societální komunity [Münch 1984:300]:

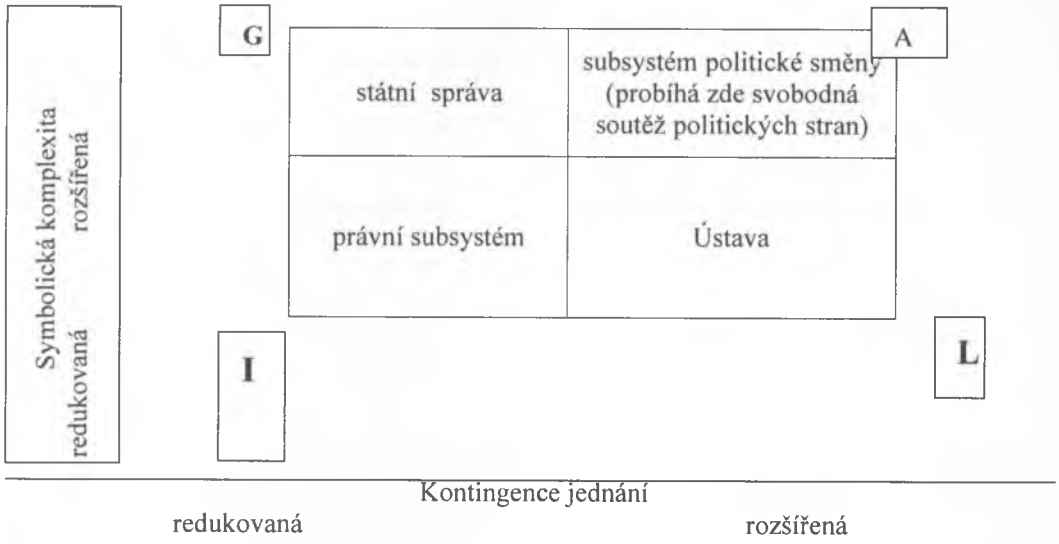


Právní dimenze societální komunity

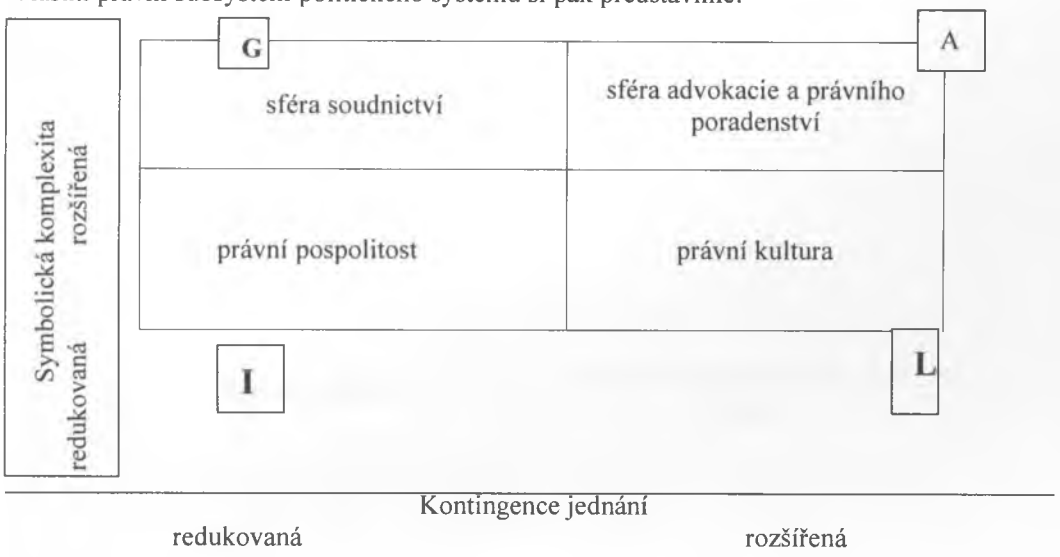
Dílo Richarda Müncha [1984] nám poskytuje významnou inspiraci pro promýšlení právní dimenze pojmu societální komunity. Připomeneme si Parsonsovu definici societální komunity: Societální komunita *„je tvořena jednak **normativním systémem** řádu, jednak **statusy**, právy a závazky vyplývajícími z **členství**.“* [Parsons 1966:31] Pak nám musí být jasné, jak klíčovou roli musí hrát při konstituci moderní societální komunity právo. Právo představuje integrativní subsystém (I kvadrant) politického systému společnosti (G kvadrant) a jako takový tento subsystém interpenetruje s ostatními integrativními subsystémy druhého řádu jednotlivých systémů společnosti. Právní subsystém tedy interpenetruje se societální komunitou. Integrativním subsystémem právního subsystému politického systému tedy integrativním subsystémem třetího řádu je pak právní komunita.

Můžeme si to představit následovně:

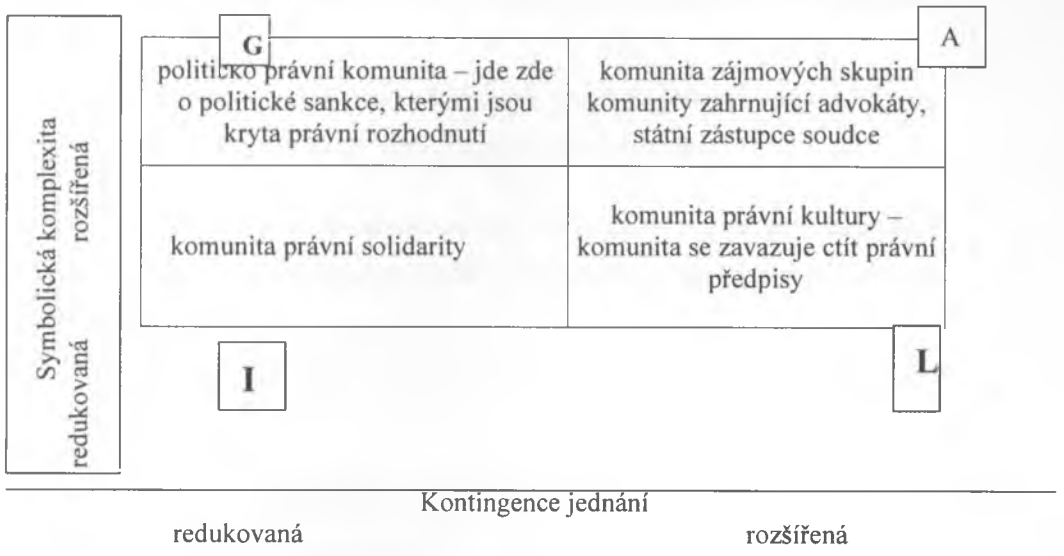
pojetí politického systému volně zpracováno dle [Münch 1984:406]:



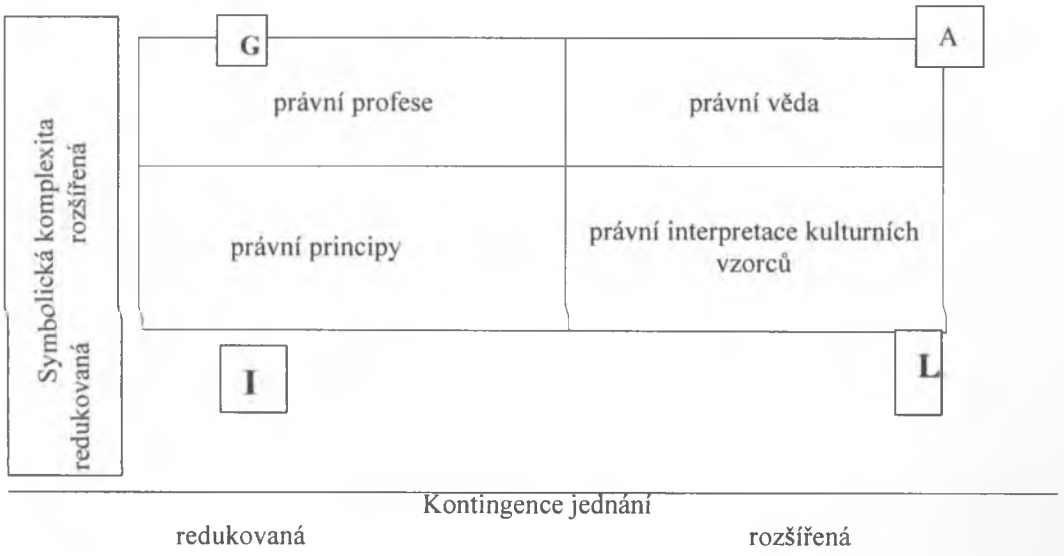
Vlastní právní subsystém politického systému si pak představíme:



Vlastní právní komunitu si tak můžeme představit [volně podle Münch 1984:423]:



Mimochodem právní kulturu si pak můžeme představit [volně podle: Münch 1984:430]



Argument o interpenetraci právního subsystému politického systému a I kvadrantu societální komunity zahrnujícího dimenzi sociální inkluze

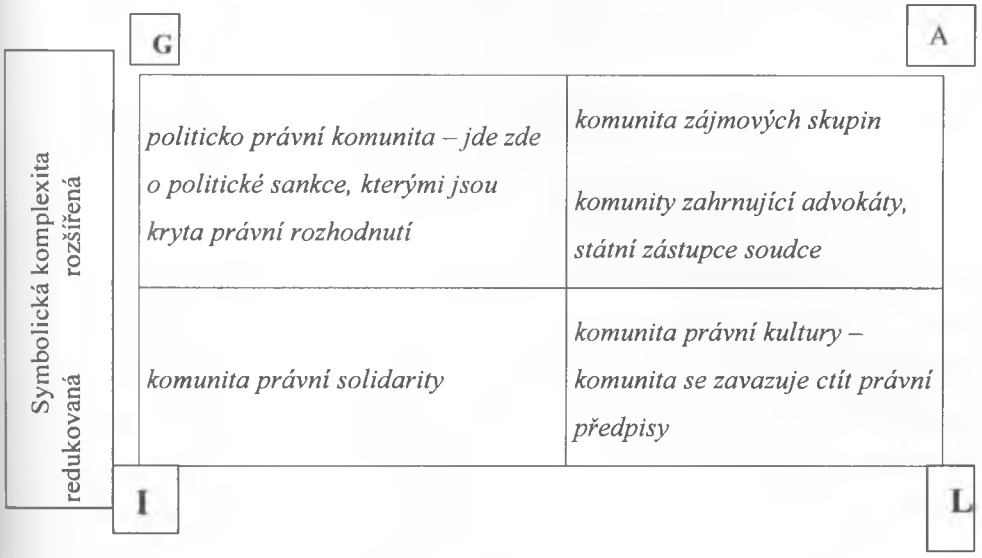
Při studiu diferenciací subsystémů politického systému a societální komunity jsem vypracoval následující důkaz o jejich vzájemné interpenetraci.

Vyjmeme-li ze schématu moderní societální komunity v předchozí kapitole I kvadrant, vidíme, že plní podobné funkce jako právní komunita jinými slovy, že s ním interpenetruje.

<table>
<tr><td colspan="2">Formální právnost</td><td>Pluralismus voluntaristických asociací</td></tr>
<tr><td>Politická práva</td><td>Práva na svobodu</td><td rowspan="2">Etická universalizace</td></tr>
<tr><td>Sociální práva</td><td>Kulturní práva</td></tr>
</table>

I kvadrant societální komunity pak interpenetruje s právní komunitou a I kvadrant societální komunity druhého řádu pak interpenetruje s komunitou právní solidarity.

Politická práva	*Práva na svobodu*
Sociální práva	*Kulturní práva*



Jednotlivé interpenetrace si pak můžeme znázornit tabulkou:

interpenetrace na úrovni kvadrantů subsystémů druhého řádu politického systému a societální komunity:

kvadranty druhého řádu societální komunity	**kvadranty druhého řádu politického systému**
práva na svobodu	komunita zájmových skupin komunity zahrnující advokáty, státní zástupce, soudce
politická práva	politicko právní komunita – jde zde o politické sankce, kterými jsou kryta právní rozhodnutí
sociální práva	komunita právní solidarity
kulturní práva	komunita právní kultury – komunita se zavazuje ctít právní předpisy

Jako nejpřesvědčivější se jeví fakt, že je **prokázána interpenetrace v oblasti G kvadrantů druhého řádu,** to je v oblasti politiky. Nicméně **i ostatní interpenetrace lze považovat za potvrzené.** Osobní práva jsou umožňována existencí profesních komor advokátů, které umožňují v praxi tato subjektivní práva prosadit. Sociální práva jsou výrazem solidarity a začlenění do společnosti a jsou garantována zákony. Sociální zákonodárství je vlastně nejautentičtějším vyjádřením sociální solidarity. Kulturní práva chrání i specifické kulturní hodnoty, které jsou vzory pro interpretaci právních norem.

Právo jako mechanismus zajišťující jak sociální tak systémovou integraci moderní společnosti

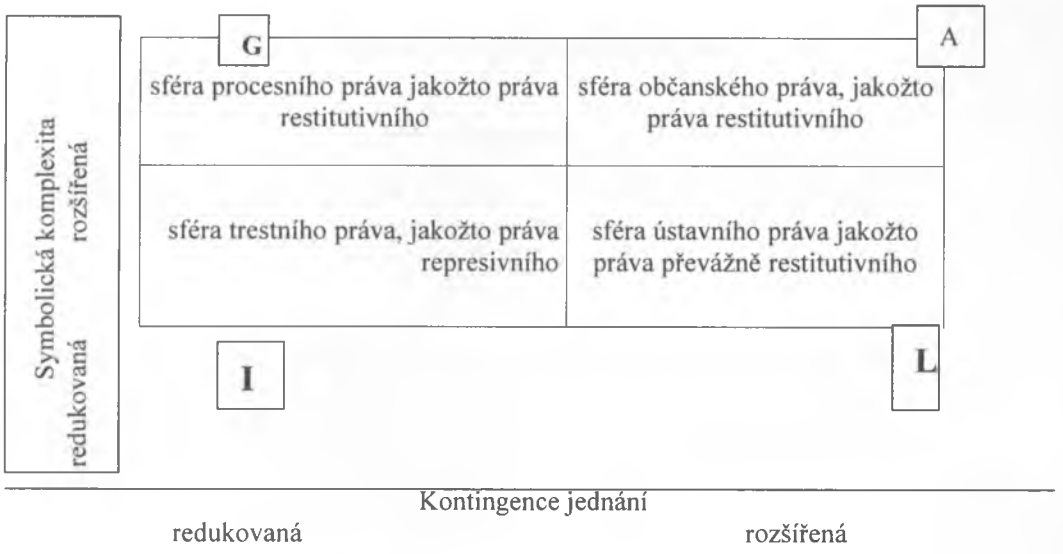
Uvedený argument o interpenetraci právního subsystému politického systému a integrativního subsystému societální komunity nám poskytuje nový pohled na roli práva při integraci moderní společnosti. Jak známo Durkheim rozlišil dva druhy práva: právo represivní, které převažuje u společností s mechanickou solidaritou, a právo restitutivní, které převažuje u společností s organickou solidaritou. Je to právě restitutivní právo, které nám umožňuje nově promyslet možnost systémové integrace moderní společnosti, a navíc spolu s represivním právem zajišťuje i integraci sociální. Instituce práva nám umožňuje chápat sociální a systémovou integraci jako dva aspekty téhož. Rozlišení mezi sociální a systémovou integrací má tudíž pouze analytický charakter, reálně existující integrační mechanismus zahrnují jak aspekt integrace sociální, tak aspekt integrace systémové.

Připomeneme si Lockwoodovu definici sociální a systémové integrace:

„Zatímco problém sociální integrace zaměřuje pozornost na problémy řádných nebo konfliktních vztahů mezi aktéry, problém systémové integrace se zaměřuje na řádné nebo konfliktní vztahy mezi částmi sociálního systému.“ [Lockwood 1992: 400]

Právo řeší jak problémy vztahů mezi aktéry, tak i problémy vztahů mezi částmi systému. Problémy řádných nebo konfliktních vztahů mezi aktéry řeší jak represivní, tak i restitutivní právo. Trestní zákoník zajišťuje elementární solidaritu členů právní komunity, tím, že chrání jejich práva pod hrozbou sankcí. Občanský zákoník, jakožto norma restitutivního práva, také chrání jejich subjektivní práva, kterých se ovšem musejí domáhat sami. Navrhuji proto Münchovo schéma právního subsystému politického systému společnosti překreslit následujícím způsobem:

Vlastní právní subsystém politického systému si pak představíme:



Občanské právo plní funkci A adaptace, neboť otevírá možnosti v rámci právního systému. Výkonem advokacie jsou chráněna subjektivní práva občanů. Procesní právo plní funkci G – dosahování cílů, neboť umožňuje, aby soudy vůbec dospěly k nějakým rozhodnutím. Represivní právo plní integrativní funkci (podle Durkheima), neboť je nejvlastnějším vyjádřením solidarity občanů jakožto členů právní komunity. Soud potrestá porušení trestním zákonem chráněných zájmů občana bez ohledu na jeho politickou, náboženskou nebo etnickou příslušnost. Soud dokonce potrestá i mučení usvědčeného zločince, dokonce i teroristy. To je jasným dokladem toho, že instituce trestního práva vycházejí z hluboce zakořeněných mravních instinktů kolektivního vědomí. Funkci L – udržování vzorců plní ústavní právo, které je zobecněním právních principů a interpenetruje se sférou mravnosti.

Ve vztahu k právu můžeme nově promyslet Parsonsovu ideu kybernetické hierarchie řízení:

vysoká míra informace

„nejvyšší realita“
(filosofické principy lidských práv, „mravní zákon“ kantovského stylu, základní morální principy platné ve všech kulturách a náboženstvích, **transcendentní zdroje obecně**)

systém ústavní a právní kultury (hodnoty liberálně demokratického režimu, hodnoty překrývajícího se konsensu ve smyslu Johna Rawlse, ústava, hodnoty Listiny základních práv a svobod, judikáty Ústavního soudu – **formálním principem je hodnota – funkce latence – udržování kulturních vzorců**)

empiricky existující právní normy – funkce I - integrace

instituce, které tyto normy ztělesňují, instituce moci zákonodárné, soudní, výkonné, ostatní instituce dané statuty – plní funkci G – tedy dosahování daných cílů

právní subjekty, fyzické a právnické osoby, advokáti, subjekty, které plní funkci A – adaptace

fyzické a jiné prostředí, které plni funkci okolí vůči právnímu systému, motivy subjektů, vnější okolnosti, vše co vnáší do právního systému energii a dynamiku.

vysoká míra energie

Platí zde potom základní Parsonsova poučka, že systémy s vysokou mírou informace „kyberneticky řídí" systémy s vysokou mírou energie [Parsons 1966:55].

Zdá se, že **čím vyšší je postavení v kybernetické hierarchii řízení, tím více daný systém řeší problémy spojené se systémovou integraci** částí společnosti, a čím je postavení daného systému nižší, tím více řeší problémy spojené s integrací sociální. Zdá se, že „nejvyšší realita", byť může být chápaná sekulárně, je vzorem normativního řádu, který určuje, jaké mají být vztahy mezi jednotlivými subsystémy a částmi společnosti – alespoň normativně. Toto řešení může být pochopitelně kritizováno z materialistických pozic, neboť vztahy mezi subsystémy a částmi společnosti mohou být spoludeterminovány poměrem energií a jejich tokem v systému. Proti tomu lze namítnout, že tok energií je kanalizován samotnou kybernetickou hierarchií řízení. Přesto je nutné přiznat, že výše předložené řešení akcentuje spíše idealistické než pozitivistické aspekty teorie jednání.

Problematiku sociální integrace, tedy konfliktních nebo kooperativních vztahů mezi aktéry systému, řeší zejména níže položené subsystémy v rámci kybernetické hierarchie řízení. Zde je třeba zmínit právní subjekty a právní instituce. V případě právních institucí je to ale sporné, neboť zatímco takové okresní soudy řeší převážně spory mezi aktéry; ústavní soudy, správní soudy a parlamenty řeší také spory týkající se institucionálního složení společnosti a kompatibility jednotlivých institucionálních částí.

Platnost daného řešení za metodologického předpokladu odlišné definice pojmů sociální a systémové integrace

Nyní prozkoumáme, zda je výše předložené řešení o propojení systémové a sociální integrace kompatibilní i s jinými definicemi pojmů sociální a systémové integrace.

Zdá se, že dané řešení je bez problémů kompatibilní s Giddensovou definicí pojmů sociální a systémové integrace. Podle Giddense *„sociální integrace zahrnuje mechanismy, které vyvolávají reciprocitu aktérů, prováděné za okolností jejich vzájemné přítomnosti [copresence], chápané jako kontinuity a disjunkce kontaktů," zatímco „systémová integrace odkazuje k reciprocitě mezi aktéry nebo kolektivitami v rámci takových časových a prostorových podmínek, které přesahují situaci vzájemné přítomnosti [across extended time space, outside conditions of copresence].*" [Mouzelis Vol 31:116].

Podíváme-li se na výše uvedenou kybernetickou hierarchii řízení týkající se práva, vidíme, že čím je postavení daného systému v kybernetické hierarchii nižší, tím více je splněna podmínka vzájemné přítomnosti aktérů. Na jednání s advokátem nebo u soudu musí být strany sporu fyzicky přítomny.

Poněkud větší problémy můžeme mít s Habermasovou konceptualizací. Zatímco systémová integrace podle Habermase představuje *„koordinaci založenou na systémových řídících mediích peněz a moci, které více méně automaticky regulují jednání,"* v případě sociální integrace *„je koordinace jednání založena na normativně zaručeném a komunikativně dosaženém konsensu."* [Mouzelis Vol 31:114] Sociální integrace představuje fenomén odehrávající se v rámci životního světa (Lebensweltu), který funkcionálně odpovídá subsystémům integrace a latence v rámci Parsonsova schématu AGIL. Základnou pro koordinaci jednání je pro Habermase komunikativní racionalita [Mouzelis Vol 31: 115].

Uvedené skutečnosti nás vedou k závěru, že pokud přijmeme metodologický předpoklad Habermasovy definice těchto pojmů, **neplatí kybernetická hierarchie řízení přinejmenším v její výše předložené interpretaci**, respektive by musela být obrácena. Vezmeme-li čtyři Parsonsem uváděná symbolicky generalizovaná média: hodnotový závazek, vliv, moc a peníze; pak v rámci kybernetické hierarchie řízení platí, že nejvyšší míru informace zahrnuje hodnotový závazek a nejvyšší míru energie zahrnuje médium peněz.

Je to logické, neboť peníze v sobě obsahují nejmenší množství informace, k čemu mají být použity. Z hlediska Münchovy reinterpretace schématu AGIL plní funkci **otevírání** – parsonsovsky řečeno adaptace na dané podmínky. Peníze dávají subjektům největší míru adaptability na podmínky okolí. Vlastník peněz může například uplatit soudce, i když není v právu. Může uplatit poslance opačné politické orientace a tak prosadit svůj zájem odporující hodnotám politické kultury nebo právním normám. Bizardním dokladem této skutečnosti byla situace v Bosně, kde jednotky bosenských Srbů obléhajících Sarajevo měly větší zájem na kontrole černého trhu ve městě než na jeho dobytí.

Naproti tomu hodnotový závazek výrazně limituje možnosti adaptace na podmínky okolí. V důsledku toho, že jsem morálně založeným člověkem a že cítím hodnotový závazek k dodržování právního řádu, jsou moje možnosti prosazovat svoje zájmy a adaptovat se na okolí výrazně omezeny. Nemohu například lhát u soudu, nemohu podplácet, jako poslanec nemohu prosazovat zákony v rozporu s volebním programem, nemohu přestoupit do soupeřící politické strany, i když je mi zato nabídnut úplatek apod.

Problém s Habermasovou konceptualizací je v tom, že vzniká falešný dojem, že zde nejsou politické a ekonomické životní světy. Habermas zaměnil Lockwoodovu metodologickou distinkci mezi systémovou a sociální integrací za distinkci substantivní. S takto pojatou substantivní distinkcí má potom problém, kam zařadit právní systém. Patří právní systém do sféry politiky, jak se domnívá Münch? Pokud by tomu tak bylo, pak by řídícím médiem právního systému byla moc, tedy symbolicky reprezentovaná schopnost fyzického donucení.

O co jiného se ale Habermas snaží celým svým dílem než o legitimitu politické moci? Tato legitimita je založena na diskursivní etice, jejíž pravidla jsou popsána v *Teorii komunikativního jednání* [Habermas 1984]. Habermas řeší problém tím, že systémy mají být kontrolovány životním světem. Habermasova teorie je přínosná v tom, že upozorňuje na skutečnost, že „nejvyšší realita" ve smyslu Parsonsovy kybernetické hierarchie řízení není daná, nýbrž transcendentní kritéria platnosti, která zahrnuje, jsou výsledkem diskursivních procesů. To konec konců zohledňuje i Richard Münch, který zapracovává Habermasovu teorii

komunikativního jednání do své koncepce kultury jakožto diskursu. Čtenáře odkazujeme na výše uvedené schéma právní kultury, rozdiferencované na základě schématu AGIL. Přínosem tohoto pojetí je, že akcentuje multidimenzionální charakter diskursivních a kulturních procesů.

Nyní se vrátíme k základní otázce, zda argument, že právní systém integruje systémové a sociální aspekty pojmu integrace, platí i za předpokladu Habermasovy konceptualizace. Dospíváme k závěru, že s **ohledem na fakt, že Habermas zaměnil Lockwoodovu metodologickou distinkci mezi systémovou a sociální integrací za distinkci substantivní, tomu tak být nemůže**. Pojmy sociální a systémové integrace u Habermase neoznačují dva aspekty téhož pojmu. Problém, jak **spolu souvisí systémová a sociální integrace u Habermase, je tedy substantivním problémem,** který lze těžko vyřešit v rámci analytiky obecné teorie jednání. Problém má pravděpodobně řešení v empirickém popisu vzájemných interakcí těchto substantivně oddělených sfér. Mimo jiné i z této teoretické „nepraktičnosti" Habermasovy konceptualizace plynou rozumné důvody, proč tuto konceptualizaci odmítnout.

Inspirace Johnem Rawlsem: Společně sdílená politická kultura jako zdroj integrace společnosti

Rawlsova koncepce překrývajícího se konsensu – normativně filosofická reflexe pojmu societální komunity?

Koncepce politického liberalismu Johna Rawlse [Rawls 1996] představuje jednu z nejvýznamnějších koncepcí současné politické filosofie. Pokouší se podat normativně filosofickou koncepci pro pluralitní liberálně demokratickou společnost. Ačkoli se jedná o filosofickou teorii, umožňuje nám zajímavě obohatit naše porozumění pojmu societální komunity. Připomeneme si opět Parsonsovu definici: Societální komunita je tvořena:

1. ***Normativním systémem řádu,***
2. ***statusy, právy a závazky*** vyplývajícími z členství.

Societální komunita pak jako základ své identity udržuje ***integritu společné kulturní orientace***, jež je sdílena jejími členy [Parsons 1966:31].

Přínos Rawlsovy teorie spočívá ve skutečnosti, že nám umožní lépe porozumět charakteru normativního řádu moderní pluralitní liberálně demokratické společnosti. Představuje tak doplnění popisu, jak vznikala societální komunita moderní pluralitní společnosti, který byl popsán v kapitolách věnovaných historicko genealogickému rozměru pojmu societální komunity, zejména v kapitolách: *Strukturální změna societální komunity v moderních západních společnostech* a *Americká societální komunita - Parsonsova stať „Full Citizenship for the Negro American?"*.

S ohledem na fakt, že Rawlsova teorie je psána jazykem současné politické filosofie a je tedy normativním diskursem, bude třeba vynaložit jisté interpretační usilí, abychom ji převyprávěli do diskursu sociální teorie politiky a učinili její terminologii kompatibilní s Parsonsovými pojmy. Pro naše účely bude užitečná zejména jeho koncepce překrývajícího se konsensu (overlapping consensus).

Předpoklady Rawlsova politického liberalismu

Rawls si klade otázku, *„jak může existovat stabilní a spravedlivá společnost, jejíž svobodní a rovní občané jsou hluboce rozděleni konfliktními a dokonce nesouměřitelnými náboženskými, filosofickými, a dokonce morálními doktrínami."* [Rawls 1996:133] Samozřejmě víme, že taková společnost reálně existuje, a Parsons dokonce podal popis historické geneze takovéto společnosti, jejíž předobraz vidí v societální komunitě anglické a americké společnosti. Rawls si však, na rozdíl od Parsonse, klade otázku po normativně filosofických předpokladech existence takovéto společnosti. Jeho koncepce politického liberalismu, která navazuje na starší pojetí *koncepce spravedlnosti jakožto férovosti*[100], je tedy pokusem vytvořit normativní doktrínu pro liberálně demokratické režimy.

[100] Koncepce spravedlnosti jako férovosti, byla podaná v knize *Teorie spravedlnosti* (1971), kde ovšem byla pojata jako teorie morální filosofie. V knize *Politický liberalismus* ji Rawls chápe jakožto politickou a nikoli metafyzickou koncepci a propojuje ji se svou koncepcí politického liberalismu.

Rawls odlišuje obsažné (comprehensive[101]) doktríny náboženského, filosofického nebo morálního charakteru od politické koncepce spravedlnosti v rámci koncepce politického liberalismu. Politická koncepce spravedlnosti je sice také morální koncepcí, ale je to koncepce *„vypracovaná pro specifický druh subjektů, totiž pro politické, sociální a ekonomické instituce.“* [Rawls 1996:11] Tyto instituce jsou součástí *základní struktury společnosti* (basic structure of society). Pod pojmem základní struktura společnosti chápe Rawls *„hlavní společenské politické, sociální a ekonomické instituce a to, jak spolu vytvářejí unifikovaný systém sociální kooperace od jedné generace k další“* [Rawls 1996:11]

Náboženské, filosofické a morální doktríny mají nezřídka obsažný, vyčerpávající a úplný charakter. Rawls odlišuje obsažnou a obecnou koncepci. Koncepce je obecná, jestliže je na širokou škálu subjektů aplikovaná univerzálně [Rawls 1996:13]. Morální doktrína je naproti tomu obsažná, úplná, vyčerpávající, *„jestliže zahrnuje koncepce toho, co je to hodnota v lidském životě a ideály osobního charakteru“*, na základě kterých je formován lidský život v celku, a *„jestliže pokrývá všechny uznávané hodnoty a ctnosti v rámci jednoho nejspíše precizně artikulovaného systému.“* [Rawls 1996:13] Obsažné náboženské, filosofické a morální doktríny mají tedy totální charakter, vysvětlují konkrétní hodnoty a normy z celostní filosofické představy o smyslu lidské existence v celku. Příkladem jsou filosofické doktríny Platona, Aristotela, teologické doktríny křesťanské tradice.

Koncepce politického liberalismu je tedy velkou polemikou s naukami, které tvrdí, že je zde pouze jedna rozumná racionální koncepce dobra, kterou musí uznávat všichni občané. Instituce jsou potom podle těchto nauk ospravedlnitelné v rozsahu, v jakém prosazují toto jediné správné dobro [Rawls 1996:134]. K vynucení tohoto jediného správného dobra a jediné pravdy je potom legitimní používat sankce státní moci. Krajním příkladem tohoto typu režimu je například současný Írán nebo Afghánistán za vlády hnutí Taliban.

[101] Jiné možné překlady vyčerpávající, úplný, zde vycházím z uzu zavedeného Milanem Znojem na seminářích politické filosofie.

Moderní pluralitní liberálně demokratické společnosti se pochopitelně vydaly odlišnou cestou. Vycházejí z takových koncepcí spravedlnosti, *„které dovolují pluralitu rozumných, přesto protikladných obsažných doktrín, z nichž každá má svou vlastní koncepci dobra.“* [Rawls 1996:134] Otázka potom je, jaká je povaha normativního konsensu, který zaručuje stabilitu takovéto pluralitní společnosti.

Odpovědí jsou právě politická koncepce *spravedlnosti jakožto férovosti* a *idea překrývajícího se konsensu.* Politický liberalismus předpokládá, že je zde více legitimních, vzájemně konfliktních obsažných doktrín kompatibilních s plnou racionalitou lidské osoby. Stoupenci těchto doktrín ale respektují fakt rozumného pluralismu, rezignují na to, aby vnucovali své doktríny svým spoluobčanům, a přijmou skutečnost, že normativní řád liberálnědemokratické společnosti je založen na politické koncepci spravedlnosti. Tato koncepce je sice analyticky nezávislá na obsažných doktrínách, ale nevylučuje jejich pravdivost, naopak rozumné obsažné doktríny přistupují k politické koncepci spravedlnosti každá ze svého hlediska.

Politická koncepce spravedlnosti není obsažnou doktrínou, nenárokuje si vysvětlení totality lidského života a jeho smyslu, nýbrž vztahuje se pouze k politickým hodnotám týkajícím se základní struktury společnosti. V liberálně demokratické společnosti dochází k tomu, že hodnoty týkající se specifické domény politična převáží ve veřejném prostoru ostatní hodnoty, zejména hodnoty obsažných doktrín. Politické hodnoty *„ovládají základní rámce sociálního života – samotné základy naší existence – a specifikují fundamentální pojmy politické a sociální kooperace.“* [Rawls 1996:139] Zahrnují například principy ospravedlnění pro základní strukturu společnosti, hodnoty veřejného rozumu – pravidla pro veřejné zkoumání (inquiry) a pravidla pro hodnocení důkazů.

Převahu politických hodnot si můžeme představit na příkladu interrupcí, které hrají tak významnou roli v amerických kulturních válkách. Věřící katolík, ctící ideály politického liberalismu, nebude usilovat o zákaz interrupcí, protože respektuje skutečnost, že nemůže pravdy víry vnucovat svým spoluobčanům, a v neposlední řadě také proto, že respektuje rozhodnutí Nejvyššího soudu USA –

orgánu veřejného rozumu, který prohlásil právo ženy na interrupci za ústavou garantované právo, tedy jako součást základních práv a svobod, které jsou organickou součástí politické koncepce spravedlnosti. Loajalita vůči Ústavě tedy ve veřejném prostoru u rozumného katolíka převáží nad poslušností k učitelskému úřadu církve. To mu ale nebrání, aby se ve svém soukromém životě jeho rozhodnutími řídil. Názorným příkladem tohoto konfliktu je snaha Vatikánu exkomunikovat římského katolíka senátora Kerryho za jeho prosazování ústavního práva žen podstoupit interrupci. Katolicismus senátora Kerryho v tomto případě splnil kritéria rozumné obsažné doktríny, zatímco o katolicismu současného papeže, který hovořil o možnosti jeho exkomunikace to říci nelze.

Teorie překrývajícího se konsensu

U překrývajícího se konsensu můžeme rozlišit hloubku a šíři. Hloubka pojednává o tom, jak hluboce se konsensus týká obsahu obsažných doktrín. Šíře konsensu vypovídá o tom, jak široký je rámec institucí, na které se aplikuje. Konsensus se totiž nemusí týkat celé základní struktury společnosti, ale pouze základních procedurálních principů ohledně ústavy. Pak se ovšem nejedná o překrývající se konsensus, ale o *ústavní konsensus*.

Co se týče geneze překrývajícího se konsensu, Rawls popisuje několik etap od ideokratické společnosti, založené na obsažné doktríně vesměs náboženského rázu, ke společnosti založené na principech překrývajícího se konsensu.

První etapou je *modus vivendi.* Pod tímto pojmem rozumíme stav, kdy se strany, které usilují o maximalizaci svých zájmů, nacházejí v situaci mocenského patu. Z pragmatických důvodů potom přistoupí na dohodu, která je ale odrazem rovnováhy sil. Je proto velmi nestabilní, za změněných podmínek mohou strany konfliktu od dohody odstoupit a nadále sledovat své zájmy na úkor ostatních. Výsledná sociální jednota má proto nahodilý charakter a její stabilita závisí na nahodilých okolnostech.

Příkladem jsou náboženské války v 16. a 17. století. Jak katolíci, tak protestanti věřili, že je povinností správného vládce prosazovat pravé náboženství

a potlačovat herezi. Akceptace principu tolerance měla proto pouze charakter modu vivendi, jak ukazuje například česká zkušenost s Rudolfovým Majestátem, který byl při změně mocenských poměrů po porážce českých stavů na Bílé Hoře zrušen.

Další etapou je *ústavní konsensus* ohledně procedurálních pravidel ústavy. Ústava ve stádiu ústavního konsensu naplňuje jisté liberální principy politické spravedlnosti. Ty ale nejsou filosoficky zakotveny v ideách politické koncepce spravedlnosti, které jsou založeny na koncepci společnosti a osoby. Ústavní konsensus spočívá v tom, že ústava stanovuje demokratické volební procedury pro moderování politické rivality [Rawls 1996:158]. Existuje zde ale nesouhlas ohledně rozsahu základních práv a svobod, konsensus se netýká celé základní struktury společnosti, ale pouze politických procedur demokratického vládnutí [Rawls 1996:159]. Historicky vzniká ústavní konsensus tak, že jisté liberální principy jsou akceptovány jako modus vivendi a začleněny do existujících politických institucí. Příkladem je například situace po náboženských válkách [Rawls 1996:159]. Postupně dochází k pronikání jednotlivých obsažných doktrín tak, že se prohlubuje konsensus a občané přinejmenším akceptují liberální principy ústavy [Rawls 1996:163]. Souhrnně vzato je „*ústavní konsensu viděný odděleně od zakládající koncepce společnosti a občana – každá skupina má svoje vlastní důvody* [pro akceptování tohoto konsensu M. N.] – *je konsensem braným doslova. Postrádá konceptuální zdroje, které by určily, jak má být ústava doplňována a vykládána.*“ [Rawls 1996:165].

Další fází je přechod od ústavního konsensu k *překrývajícímu se konsensu*. Překrývající se konsensus se od ústavního konsensu liší hloubkou a šíří. „*Hloubka překrývajícího se konsensu vyžaduje, aby jeho politické principy a ideály byly založeny na politické koncepci spravedlnosti, která užívá fundamentální ideje, jež jsou vykresleny v koncepci spravedlnosti, jakožto férovosti. Jeho šíře jde za hranice politických procesů ustavujících demokratické procedury tak, že zahrnuje principy, které pokrývají základní strukturu jako celek, tedy jeho principy také ustavují jistá substantivní práva, jako je svoboda svědomí nebo svoboda myšlení,*

stejně tak férovou rovnost příležitostí a principy pokrývající jisté základní potřeby. " [102][Rawls 1996:164].

V čem je přínos konceptu překrývajícího se konsensu pro rekonstrukci pojmu societální komunity? Societální komunita je přece tvořena: 1) *normativním systémem řádu; 2) statusy, právy a závazky* vyplývajícími z členství. [Parsons 1966:31] Idea překrývajícího se konsensu jednak představuje filosofickou reflexi pluralitního normativního řádu a jeho geneze, ale také umožňuje uchopit i druhou dimenzi pojmu societální komunity, totiž vztahy mezi statusy, právy a závazky vyplývajícími z členství.

[102] Koncepce spravedlnosti jakožto férovosti má podle Rawlse dva principy:
„a) *Každá osoba má rovné právo na plně adekvátní schéma základních práv a svobod, které je slučitelné s podobným schématem svobod pro všechny.*
b) Sociální a ekonomické nerovnosti musí splňovat dvě podmínky. Zaprvé musí být spojeny s úřady a pozicemi otevřenými všem za podmínek férové rovnosti příležitostí; a za druhé musí přinášet největší benefit nejméně zvýhodněným členům společnosti. [Rawls 1996: 291].

Inspirace dílem Jeffreyho Alexandera

Alexanderovo řešení vztahu kultury a sociálního systému

„Jedním z nejvíce důležitých příspěvků Parsoniánské tradice byla její konceptualizace relativní autonomie a vzájemné interpenetrace kultury a sociálních systémů". [Alexander 1988b in: Colomy 1990:183] Alexander se však domnívá, že Parsons nedostatečně vyřešil problém vztahu mezi systémovou teorií kulturního determinismu a sociálním konfliktem.[103] Tím, že Parsons kladl důraz na kulturu a na ideje, zároveň zdůrazňoval i roli hodnotového segmentu sociálního sytému. *„Parsons však často explicitně smíchal [conflated] analytický problém vztahu mezi úrovní sociálního systému a úrovní kulturního systému s empirickým problémem konsensu a konkrétních struktur hodnotových systémů.*" [Alexander 1988b in: Colomy 1990:184] Klíčovou roli zde hraje Parsonsovo užití pojmu specifikace, který označuje skutečnost, že každá konfigurace sociálního systému je nutně odrazem kulturních vzorců, které jsou nutně více obecné než partikulární institucionální forma daného sociálního systému. Chování daného sociálního systému vždy zahrnuje kulturní referenci. Celé si to můžeme znázornit následujícím schématem:

Obecná kultura

↓ **specifikace**

partikulární sociální systém

[103] Podnětem k novému promýšlení těchto vztahů byly zejména díla Shmuela Eisenstadta [1969,1990,1992a,b,c].

Přičemž platí, že „*analytická specifikace a empirická polarizace a konflikt jsou dokonale usmiřitelné.*" [Alexander 1988b in: Colomy 1990:184] Z tohoto pravidla se odvíjí možný přínos funkcionalistické teorie pro teorii konfliktu v empirických historických systémech.

Tři modely vztahu mezi sociálním konfliktem a kulturním konsensem

Alexander rozlišuje tři modely vztahu mezi konfliktem a kulturním konsensem v moderních společnostech [Alexander 1988b in: Colomy 1990: 185]:

1. *kulturní specifikaci*, která zahrnuje harmonii a konsistenci na kulturní i sociální úrovni,
2. *kulturní refrakci,* kdy na úrovni sociálního systému existují fundamentální konflikty, ale kulturní systém je docela integrovaný,
3. *kulturní pilířování* [columnization], kdy existuje fundamentální antagonismus jak v sociálním tak i v kulturním systému. Ve společnosti se vynořují antagonistické kultury – pilíře, které nejsou horizontálně integrovány.

Kulturní specifikace

Příkladem kulturní specifikace je Alexanderovi Parsonsův a Plattův popis americké university (*The American University;* 1973; Cambridge Mass. Harvard University Press) – kniha, ve které je podána analýza vztahu kulturní hodnoty racionality v sociálním systému americké společnosti, respektive jsou zde popsány institucionalizované verze racionálních orientací v subsystémech americké společnosti – ekonomická racionalita, politická racionalita, občanská neboli solidární racionalita a hodnotová racionalita. Podle autorů i Alexandera je americká společnost, v porovnání s ostatními, funkcionálně velmi integrovaná [Alexander 1988b in: Colomy 1990:187].

Alexander však konstatuje, že obtíže čistě specifického přístupu jsou zjevné, pokud jde o popis politické mobilizace a skupinového konfliktu. Přesto i funkcionalistická teorie specifikace, nám může něco nabídnout: „*Funkcionalistická tradice zdůraznila význam [significancy] kulturní generalizace, která se objevuje během period intenzivních politických a sociálních*

konfliktů, kdy úzkost produkovaná nerovnováhou [disequilibrium] tlačí signifikantní elementy populace k tomu, aby se zaměřily na nejvíce fundamentální a zjednodušené hodnotové otázky – to je na obecná kulturní témata, ze kterých byly odvozeny specifické institucionální vzorce společnosti." [Alexander 1988b in: Colomy 1990:187]

Kulturní pilířování

Příkladem kulturního pilířování je mu například Itálie, kde podle Roberta Bellaha [1980], existovalo nejméně pět občanských náboženství. Italský politický systém totiž obsahoval ostře divergentní tradice – od primitivního naturalismu až k ultraracionalistickému marxismu [Alexander 1988b in: Colomy 1990:188]. Pod model kulturního pilířování patří také předválečné Německo Výmarské republiky, kde „*malá radikální inteligence a velká socialistická dělnická třída sebevědomě následovala racionalistický a modernizující marxismus, zatímco střední třídy, státem podporovaní intelektuálové a aristokracie následovaly silně antimoderní tradicionalismus v základech silně ovlivněný Luteránstvím.*" [Alexander 1988b in: Colomy 1990:189]

Kulturní refrakce

Konečně příkladem kulturní refrakce jsou USA, kde existuje napětí mezi liberální intelektuální levicí a konzervativní obchodní vrstvou, tento sociální konflikt je ale zastřešen společnou občanskou kulturou, která umožňuje sociokulturní reintegraci v rámci této více generalizované společné občanské kultury: „*Americké konflikty byly vážné, ale zřídka produkovaly ideologie, které by vážně ohrozily konsensuální rámec tvořený americkými hlavními kulturními tématy.*" [Alexander 1988b in: Colomy 1990:191] Svou teorii kulturní refrakce a reintegrace se Alexander snaží doložit na případové studii aféry Watergate. Zde ukazuje, jak proces kulturní reintegrace polarizované americké společnosti, který

proběhl v letech 1972 až 1974, umožnil rezignaci amerického prezidenta Richarda Nixona. Zatímco v roce 1972 byla společnost polarizovaná, v důsledku čehož se pravicové části politického spektra jevily Nixonovy metody jako legitimní boj proti „politickému nepříteli", který je za hranicemi občanské společnosti a nezaslouží si tudíž respekt ke svým právům; v roce 1974 vedla reintegrace americké společnosti směrem ke společné občanské kultuře nejen k přeskupení politických sil, ale také ke změně normativního vnímání. Aféra začala být vnímána jako porušení základních morálních norem amerického občanského náboženství, v důsledku čehož volali po rezignaci prezidenta Nixona i samotní republikáni. [Alexander 1988b in: Colomy 1990: 191 - 203]

Závěrem je třeba připomenout, že Alexanderova kulturní sociologie představuje velmi vhodný nástroj pro analýzu průběhu a dopadu politických afér. Její základní myšlenkou je fakt, že pro dopad aféry není podstatná aféra sama o sobě[104], ale sociokulturní a mocenský politický kontext, ve kterém se aféra odehrává. Koneckonců komparace dopadů „bytových afér" Stanislava Grosse, Miroslava Kalouska a Vlastimila Tlustého je toho jasným dokladem.

Teorie kulturního traumatu – case study holocaustu

Teoretický aparát kulturní sociologie se přirozeně dá použít nejen na analýzu dopadů politických afér, ale také na analýzu toho, jakým způsobem je společností zpracováváno trauma typu holocaustu [Alexander 2004a 2004b]. Alexanderovým cílem je vypracovat empirickou teorii kulturního traumatu, která nám pomůže podívat se na problematiku zpracování společenských traumat s odstupem a jistým odstupem vůči prvoplánově hodnotícímu pojetí [Alexander 2004a:1]. Ale tento koncept traumatu nám také může dát nový pohled na doménu politické a sociální odpovědnosti. Konstruováním kulturních traumat se

[104] *„Watergate" sama o sobě nepředstavovala nic. Byla pouhým faktem a, v rozporu s pozitivistickým přesvědčením, fakta nemluví. Watergate nemohla, jak by Francouzi mohli říci, mluvit za sebe. Musela být vyprávěna společností; ona byla, abychom použili Durkheimův pojem, sociálním faktem.*" [Alexander 1988b in: Colomy 1990:196]

jednotlivé kolektivity snaží nejen vysvětlit lidské utrpení, ale také si klást otázku po morální odpovědnosti za něj [Alexander 2004a:1].

Role traumatu jako konstitutivního symbolismu?

Traumata hrají klíčovou roli pro vymezení identity kolektivity, plní funkci „konstitutivního symbolismu". Kolektivita[105] může uznat univerzální lidský rozměr solidarity s trpícími a rozšířit tak vnímání „my" na dosud neintegrované části sebe sama nebo na jiné skupiny; příkladem je integrace židů do americké společnosti po Druhé světové válce, jako důsledek pocitů solidarity s etnikem traumatizovaným holocaustem. Kolektivita si, ale může také přivlastnit „monopol na právo mluvit o utrpení", může odmítnout uznat traumata těch ostatních a může je tak nechat „trpět samotné"[106] [Alexander 2004a:1].

Základním cílem Alexanderovy argumentace je odmítnutí naturalistických koncepcí vzniku kulturního traumatu. Tyto koncepce, z nichž nejvýznamnější je takzvaná *ukládací teorie traumatu* (*lay trauma theory*), pokládají trauma za jakousi pasivní reakci organismu, popřípadě společnosti na prožité utrpení [Alexander 2004a:2-3]. „*Podlé této ukládací perspektivy, se traumatická zkušenost vyskytuje tehdy, když traumatizující událost interaguje s lidskou přirozeností. Lidské bytosti potřebují bezpečí, řád, lásku a zapojení. Pokud se stane něco, co ostře znemožní tyto potřeby, není podle ukládací teorie překvapující, že lidé budou v důsledku této nežádoucí události traumatizováni.*" [Alexander 2004a:3]

Alexander tvrdí, že tyto teorie jsou charakterizovány *naturalistickým selháním* [Alexander 2004a:8]. Události samy o sobě nevytvářejí kolektivní traumata. „*Události nejsou inherentně traumatické. Trauma je sociálně zprostředkovaný atribut.*" [Alexander 2004a:8] K procesu traumatizace může dojít v průběhu traumatizující události, může k němu ale dojít i předem jako k předtuše traumatizující události, událost, která bezprostředně nebyla traumatizující, může

[105] Alexander nepojednává o způsobu zpracování traumat psychikou individua, ale o procesu traumatizace kolektivního aktéra.
[106] Příkladem může být například turecké odmítání uznat arménskou genocidu.

být zpětně jako trauma interpretována, a někdy dokonce může být traumatizující událostí ta, která se nikdy empiricky nestala.[107] [Alexander 2004a:8]

Tyto důvody vedou Alexandera k tomu, aby v analogii vůči Benedictu Andersonovi a jeho pojmu *imagined community* vytyčil pojem *imagined traumatic event* (*představovaná traumatická událost*) [Alexander 2004a:8]. Je to právě proces sociálního konstruování, to je před-stavování, sociální dramatizace a cyklického „odehrávání" a „přehrávání" traumatizující události, který je klíčový pro proces vzniku traumatu. Alexander zde chápe před-stavování jako proces kolektivní reprezentace ve smyslu Emila Durkheima. „*Představování formuje konstrukci traumatu stejně intenzivně, pokud odkazuje k něčemu, co se skutečně stalo, jako k něčemu, co se nestalo.*" [Alexander 2004a:9]

Ne každá sociální krize automaticky vede ke vzniku traumatu. Aby vzniklo kolektivní trauma, musí se sociální krize stát krizí kulturní [Alexander 2004a:10]. Traumatický proces odráží rozpor mezi událostí a její reprezentací [Alexander 2004a:11]. Nositeli traumatu se stávají kolektivní aktéři traumatického procesu, kteří v diskursu formulují nároky o povaze sociální reality, jejich příčinách a odpovědnosti za ně. Probíhá proces takzvané spirály signifikace, kdy kolektivní aktéři traumatického procesu neustálým vznášením svých nároků redefinují sociální realitu. Proti nositelům traumatického procesu stojí „publikum" – veřejnost, kterou se snaží přesvědčit a vůči níž vznášejí své nároky na uznání jejich „traumatu" a odpovědnosti za něj. Vytváří se pocit „morální paniky" v důsledku kterého se vytváří poptávka po redefinici situace a vytvoření nového vládnoucího vyprávění, které „vysvětlí" povahu traumatizující události [Alexander 2004a:13]. Smyslem tohoto „vyprávění" je popsat povahu utrpení, identifikovat oběti, nastínit vztah obětí k širší veřejnosti a konečně připsat někomu odpovědnost za traumatizující událost.

[107] Napadlo mne, že za snad nejabsudnější doklad tohoto principů můžeme považovat „prvotní hřích" a „vyhnání z ráje". Tato událost nemá žádnou empirickou realitu, přesto byla po staletí věřícími pociťována jako trauma. Středověká společnost například legitimovala svou diskriminaci žen, tím, že to byla Eva, tedy žena, která svedla Adama. Alexander uvádí Hitlerovu víru, že mezinárodní židovské spiknutí bylo odpovědné za německou prohru v První světové válce. [Alexander 2004a: 9]

Sociální konstrukce traumatu – případ holocaustu

Traumatizující proces ilustruje Alexander na příkladu holocaustu [Alexander 2004b:196-263]. Je zde popsán proces sociální konstrukce traumatu holocaustu, kdy se holocaust považuje za symbol absolutního zla. Alexander upozorňuje na skutečnost, že v dubnu roku 1945, kdy americké jednotky vstoupily do německých koncentračních táborů, nebyl „holocaust" vnímán jakožto jedinečná událost. Naopak byl vnímán jako další pokračování „příběhů ukrutnosti" německé a japonské moci. Američané se mnohem více identifikovali s trpícími Poláky a Francouzi než s evropskými Židy. Došlo zde k počátečnímu *selhání identifikace* této události jakožto traumatu [Alexander 2004b:200]. Postupně ale začalo docházet k významovému posunu. Nacistické zlo začalo být více spojováno s antisemitismem. Proběhl proces *symbolické extenze* a *psychologické identifikace* s oběťmi. Holocaust byl binárně kódován v rámci schématu dobra a zla a byla mu přisouzena role symbolu „radikálního zla" v kantovském smyslu slova.

Zrodilo se nové „progresivní vyprávění" [Alexander 2004b:209]. Došlo k uznání anomálního historického statusu nacismu, který představuje výjimku z cesty lidstva k pokroku. Konkrétní empirická zjištění pak byla zarámována do paradigmatu progresivního vyprávění [Alexander 2004b:210].

Politickým důsledkem tohoto nového paradigmatu pak byla koncepce **anti-antisemitismu,** která vedla k větší integraci židů do americké společnosti. Právě zde se projevil proces symbolické extenze, který vedl k morální univerzalizaci odpovědnosti. Za holocaust byli nepřímo odpovědní nejen nacisté, ale cokoli, co připomínalo jejich antisemitismus. Masovou vraždu židů bylo třeba vykoupit bojem za jejich integraci do americké společnosti. Právě v této době se objevila fráze „židovsko-křesťanská tradice" [Alexander 2004b:208]. Byl kladen důraz na to, aby politické kampaně byly politicky korektní zejména v rasových a náboženských otázkách a konečně do roku 1950 byla zrušena většina kvót pro židy na universitách a v jiných kulturních institucích. [Alexander 2004b:215]. Tyto kvóty začaly být vnímány jako *neamerická aritmetika*! [Alexander

2004b:216]. Společnost se snažila oprostit ode všeho, co byť jen vzdáleně připomínalo nacismus.

Alexander však upozorňuje na skutečnost, že tento proces vůbec nebyl „přirozenou" reakcí na trauma ve smyslu ukládací teorie traumatu. Vědění o traumatu má totiž kontingentní povahu, podstatnou roli zde hraje skutečnost, kdo kontroluje prostředky symbolické reprodukce ve společnosti? Po konci Druhé světové války to byli Spojenci. Oni ustavili Norimberský tribunál, který definoval nacistickou vinu. Klíčovou roli zde sehrály židovské organizace, které zahájily kampaně proti antisemitismu. „Holocaust" sehrál roli při legitimaci práva Izraele na existenci. Klíčovou roli při konstrukci traumatu sehrála autobiografická svědectví, zejména deník Anny Frankové, která se stala identifikačním vzorem spousty amerických žáků [Alexander 2004b:231-234].

Postupně se však začala situace měnit. Spolu s procesem symbolické extenze a morální univerzalizace přestávají Američané a židovské organizace mít kontrolu nad symbolickou produkcí vyprávění o holocaustu. Holocaust je tak reinterpretován jako symbol zla vůbec. K holocaustu je tak přirovnávána americká politika ve Vietnamu [Alexander 2004b:238], bombardování Drážďan a Tokia a dokonce i izraelská politika vůči Palestincům. Holocaust se tak stává předmětem politické instrumentalizace. Například izraelský premiér Menachem Begin reagoval na obranu práv Palestinců, ze strany německého kancléře Helmuta Schmidta, tvrzením, že německý kancléř, který byl za války důstojníkem Wehrmachtu, „*zůstal věrný Hitlerovi do poslední chvíle*" [citováno dle: Alexander 2004b:242], s odůvodněním, že Organizace pro Osvobození Palestiny je vlastně „neo-nacistická organizace".

Alexanderovo myšlení o občanské společnosti – nová teorie societální komunity?

Obecné rysy Alexanderova pojetí občanské společnosti – implikace pro teorii societální komunity

Alexandrovo pojetí „občanské společnosti" v podstatě odpovídá Parsonsovu pojetí societální komunity. Tuto analogii vidím v následujících bodech:

1. Jeffrey Alexander chápe občanskou společnost jakožto sféru solidarity, *„ve které je při napětí vzájemně provázán abstraktní universalismus s partikularistickými verzemi komunity."* [Alexander 1998b:97] Právě toto propojení partikularismu s universalismem je popisováno Parsonsem a Richardem Münchem jako jeden z charakteristických rysů pojmu societální komunity.
2. „Občanská společnost" u Jeffreyho Alexandra odpovídá pojetí společnosti definované v morálních termínech. [Alexander 1998b:97] Alexander tak navazuje jednak na Durkheima a pak i na Parsonse, který pochopil kohezi společnosti, a tedy její solidaritu na základě jejího vztažení se k společně vyznávaným hodnotám. Parsons také hovoří o společném normativním systému řádu a náboženském konstitutivním symbolismu, který takový společný normativní systém řádu zakládá.
3. „Občanská společnost" představuje sféru, která má relativní autonomii a je funkcionálně provázána s ostatními sférami. Podobně je tomu u societální komunity, kterou můžeme popsat pomocí schématu AGIL jako funkcionálně provázanou s ostatními subsystémy společnosti.
4. „Občanská společnost" není tvořena pouze institucionálními strukturami, ale zahrnuje také symbolické kódy, *„které jsou kriticky důležité při konstituci samotného smyslu společnosti pro ty, kteří jsou uvnitř a kteří jsou mimo ni. Tyto kódy jsou tak sociologicky důležité, že bych tvrdil, že každé studium sociálních, sekčních, nebo subsystémových konfliktů musí být doplněno odkazem k této civilní symbolické sféře."* [Alexander 1998b:97] Tyto symbolické kódy

v sobě zahrnují principy **inkluze** a **exkluze** v rámci této společnosti. Tyto kategorie inkluze a exkluze analogicky odpovídají kulturním kategoriím čistoty a nečistoty, které se vyjadřují v rituálech. Symbolický kód nám říká, kdo je přítel a kdo nepřítel, kdo má být zahrnut do občanské společnosti a kdo ne.

Binární kódování – nová teorie konstitutivního symbolismu?

V této kapitolce se chci věnovat popisu velmi komplexních generalizovaných symbolických systémů, které definují občanské ctnosti a občanské neřesti. Toto binární kódování se vyskytuje na třech rovinách: na rovině motivů, na rovině vztahů a na rovině institucí. Na rovině motivů je lidské jednání strukturováno podle opozic uvedených v tabulce. V prvním sloupci jsou uvedeny kódy pro pozitivní jednání, které je slučitelné s demokratickou politickou kulturou. Občané mají být aktivní, autonomní, racionální a podobně. Naproti tomu pasivita, závislost a iracionalita představují nežádoucí mody jednání.

diskursivní struktura sociálních motivů	
demokratický kód	antidemokratický kód
aktivismus	pasivita
autonomie	závislost
racionalita	iracionalita
rozumnost	hysterie
klidný	podrážděný
sebekontrola	vášnivost
realistický	nerealistický
zdravý	šílený

[Alexander 1998b:100]

Vzorec chování aktérů se přenáší i na rovinu sociálních vztahů. Jestliže jsou aktéři pasivní, závislí a iracionální, pak nevytvoří otevřené struktury založené na důvěře, ale spíše tajné společnosti založené na podezřívavosti vůči vnějšímu světu. Tyto tajné společnosti budou mít konspirativní charakter, budou se snažit druhé podvádět, jejich jednání bude založeno na kalkulaci a budou ostatní mimo skupinu považovat za své nepřátele. [Alexander 1998b:100]

Diskursivní struktura sociálních vztahů

demokratický kód	nedemokratický kód
otevřený	tajný
důvěřující	podezřívavý
kritický	uctivý
založený na cti	založený na vlastních zájmech
svědomitý	hrabivý [greed]
pravdomluvný	podvádějící
přímočarý	kalkulující
veřejně debatující	konspirativní
přátelský	nepřátelský

[Alexander 1998b:100]

Tato struktura lidských motivů a vztahů se potom odrazí i ve struktuře politických a právních institucí. „*Jestliže členové národní komunity jsou iracionální v motivech a nedůvěřiví v sociálních vztazích, pak přirozeně vytvoří instituce, které jsou arbitrární spíše než regulované pravidly, které jsou exkluzivní spíše než inkluzívní a které kladou osobní loajalitu nad neosobní a smluvní závazky., které jsou řízené osobnostmi spíše než závazky vůči úřadu a které jsou organizované do frakcí spíše než do skupin, které by byly odpovídaly na potřeby společnosti jako celku.*“ [Alexander 1998b:101] To je vyjádřeno pomocí následující tabulky:

diskursivní struktura sociálních institucí	
demokratický kód	nedemokratický kód
regulovaná pravidly	arbitrární
právo	moc
rovnost	hierarchie
inkluzívní	exkluzivní
neosobní	osobní
smluvní	askriptivní loajalita
sociální skupiny	frakce
úřad	osobnost

[Alexander 1998b:101]

Všechny tyto tři struktury diskursivních struktur jsou spolu svázány. Každý element v jedné sadě je spojen analogickými vztahy s elementy v jiných sadách. „ *‚Ovládaný pravidly' , například, klíčový element v symbolickém porozumění demokratických sociálních institucí, je považován za homologický – synonymický nebo vzájemně se posilující v kulturním smyslu – s ‚pravdomluvným' a ‚otevřeným', pojmy, které definují sociální vztahy a s ‚rozumným' a ‚autonomním', prvky ze symbolické sady, která specifikuje demokratické motivy. Stejným způsobem jakýkoli prvek z jedné strany jakékoli sady je chápán jako protikladný jakémukoli prvku z druhé strany jakékoli sady. Například podle pravidel této širší kulturní formace je ‚hierarchie ' chápána jako nepřátelská ke ‚kritický' a ‚otevřený' a také k ‚aktivistický ' a ‚sebe-kontrolující se ' "* [Alexander 1998b:101]

Societální komunita a diskursy svobody a represe

Na základě tohoto schematismu Alexander popisuje diskursivní formaci založenou na protikladu dvou diskursů: **diskursu svobody** a **diskursu represe**. Diskurs svobody má posvátný charakter. Vztahuje se ke schopnosti angažovat se

v dobrovolných asociacích. Negativní strana výše uvedených tabulek pak tvoří diskurs represe. Lidé, kteří mají negativní vlastnosti popsané ve výše uvedených tabulkách, si logicky nemohou vládnout sami. Musí jim být upřen přístup k jejich základním právům. Tito lidé musí být v konečném důsledku potlačeni. Diskurs svobody naproti tomu reprezentuje kategorii **posvátného**. Jeho používání má očistnou funkci. Naproti tomu diskurs represe ztělesňuje nejhorší vlastnosti národní komunity. Představuje kategorii **profánního**. Každý národ má nějaký svůj „**mýtus původu**", který vysvětluje původ diskursu svobody. Americký mýtus svobody vznikl jako vyprávění o puritánských „světcích" a později o hrdinech revoluční války za nezávislost [Alexander 1998b:104]. Mýtus represe pak postupně představovali angličtí aristokraté z období války za nezávislost, později divocí Indiáni a „papežští" imigranti.

Alexander dále rozvíjí smělou představu, podle které diskursivní formace, založená na protikladu občanských ctností a neřestí, představuje jakýsi binární kód, který má funkci ‚metahodnoty' v moderní pluralitní společnosti. Jednotlivé strany se v rámci pluralitní společnosti shodnou na abstraktních hodnotách občanské kultury, které tento kód prezentuje, ale vůbec se neshodnou na přiřazení hodnot tohoto kódu jednotlivým sociálním aktérům.

Kdo reprezentuje diskurs svobody? Je to komunista vyslýchaný z důvodu své neamerické aktivity v Kongresu USA, nebo senátor Mc Carthy, který ho vyslýchá? A kdo z těch dvou reprezentuje diskurs represe? Krajní případ aplikace tohoto diskursu představují národní války. Zatímco vojáci toho našeho tábora ztělesňují diskurs svobody, vojáci nepřítele ztělesňují, jak jinak, diskurs represe. Skutečnost, že tito reprezentují diskurs represe, nám dává právo nepovažovat je za rovnocenné partnery.

Za normálních okolností v době rozvinuté občanské společnosti se diskurs represe aplikuje pouze na děti a na zločince. Někdy je aplikace diskursu represe na oponenty oprávněná, jako tomu bylo například v případě nacistů. Diskurs represe se však aplikuje, ať je oponent ve skutečnosti špatný nebo ne. Ve skutečnosti jsou však v té samé občanské společnosti inherentně přítomny oba dva diskursy. I občané v sobě nesou potenciál k iracionálnímu chování, právě

otevřenost a občanská důvěra mohou umožnit to, že budou podvedeni: „*Jinými slovy, samotné kvality, které dovolují občanským společnostem být uvnitř demokratické – kvality, které zahrnují symbolické opozice, které dovolují, aby byla svoboda vůbec definovaná nějakým smysluplným způsobem – znamená, že členové občanské společnosti nemají důvěru v to, že by mohly efektivně zacházet ze svými oponenty, ať buď zevnitř, nebo zvnějšku. Diskurs represe je inherentní v diskursu svobody. V tom spočívá ironie, která je v jádru diskursu občanské společnosti.*“ [Alexander 1998b:107]

Societální komunita a dialektika posvátného a profánního

Na základě této dichotomizace posvátného a profánního se Alexander pokouší vysvětlit i vývoj pojmu občanské společnosti. První stádium vývoje pojmu občanské společnosti je charakterizováno **inkluzivitou** jako **zposvátněním** [inclusivness as sacralization], [**občanská společnost I.**] Toto pojetí navazuje na koncepce skotských moralistů 18. století.[108] Občanská společnost zde byla nadána morální a etickou silou. [Alexander 1998c:3] Její kvality byly spojeny s civilizujícím vlivem kapitalistického trhu. Kapitalismus byl spojen se sebedisciplínou a individuální odpovědností.

V další fázi vývoje pojmu nastává jeho **profanace** [**občanská společnost II.**]. V letech 1820-1830 se poprvé objevuje literatura, která spojuje kapitalismus s nelidskou instrumentalitou, panstvím a vykořisťováním. [Alexander 1998c:4.] „Občanská společnost“ přestává být chápána jako morální komunita, nýbrž je pouhým produktem kapitalistických vztahů. Myslitelem, který nejlépe vyjádřil tuto kritiku občanské společnosti, byl Karl Marx ve svém spise K židovské otázce [Marx:1961]. Identifikaci občanské společnosti s kapitalistickým trhem, ovšem pozitivně chápanou, přejímá také konzervativní pravice.

---

[108] „... *občanská společnost byla inkluzivním, zastřešujícím konceptem, který odkazoval k přemíře institucí mimo stát. Určitě zahrnovala kapitalistický trh a jeho instituce, ale také odkazovala k tomu, co Tocqueville nazval dobrovolným náboženstvím (protestantské denominace založené na dohodě a nejsoucí součástí establishmentu), privátní a veřejné asociace a organizace, všechny formy kooperativních sociálních vztahů, které vytvářejí pouta důvěry, veřejné mínění, zákonná práva a instituce a politické strany.*“ [Alexander 1998c:3]

Konečně třetí fází v Alexanderově dialektické triádě je fáze **analytické diferenciace jakožto realismu. [občanská společnost III.]** V této fázi vzniká pochopení občanské společnosti jakožto sféry, která je *„analyticky nezávislá na – a do rozmanitých stupňů empiricky odlišená od – nejen státu a trhu, ale taky od ostatních sociálních sfér.* " [Alexander 1998c:6] Jeffrey Alexander proto navrhuje následující definici občanské společnosti:

„Občanská společnost by měla být chápána jako solidární sféra, ve které je postupně definován a do jistého stupně vynucován určitý typ universalizující-se pospolitosti. V rozsahu v jakém tato ***solidární komunita*** [podtržení M. N.] *existuje, se projevuje ve veřejném mínění, obsahuje svoje vlastní kulturní kódy a vyprávění v demokratických idiomech, je strukturována sadou typických institucí, zejména právními a novinářskými a je viditelná v historicky odlišných sestavách interakčních praktik, jako je občanskost [civility], rovnost, kriticismus a respekt.* " [Alexander 1998c:7]

Občanská společnost proto musí být chápána vzhledem k procesům systémové diferenciace a k hranicím mezi občanskou a ne-občanskou sférou.

Celkově lze říci, že Alexander velmi obohatil teorii societální komunity zejména svojí koncepcí občanské společnosti a později občanské sféry. Jeho koncepce binárního kódování představuje významný přínos pro nové promýšlení problematiky konstitutivního a morálně evaluativního symbolismu v rámci moderní společnosti. Na jeho kulturní sociologii lze ocenit zejména jeho multidimenzionální charakter, kdy v duchu nejlepších parsonsovských tradic chápe politické procesy multidimenzionálně, ukazuje, jak jsou ideje a kulturní vzorce v politice používány často instrumentálně, ale přesto mají významný vliv na sociální procesy. Alexanderova kulturní sociologie občanské společnosti tak představuje kritiku nejen materialistického redukcionismu, ale také idealistického normativismu, který se snadno zvrhává do podoby morálního fundamentalismu. Mimo jiné i proto je třeba věnovat jeho teoriím pozornost, kterou si beze sporu zaslouží.

Závěrečné shrnutí

1. Ve své práci se pokouším odpovědět na otázku: *„Co drží společnost pohromadě?"* a to na základě teoretického instrumentária Parsonsovy funkcionalistické sociologie. Pracuji zejména s jeho pojmem *societální komunity,* jak je definován v jeho knize *Společnosti, vývojové a srovnávací hodnocení* [Parsons 1966]. Vycházím ze zde použité definice societální komunity:

Societální komunita *„je tvořena jednak* ***normativním systémem*** *řádu, jednak* ***statusy****, právy a závazky vyplývajícími z* ***členství****. To se může u různých podskupin komunity lišit. Má-li společenská komunita žít a vyvíjet se, musí jako základ své sociální identity udržovat* ***integritu společné kulturní orientace****, jež je v široké míře sdílena jejími členy."* [Parsons 1966:31].

Cílem této práce je pokus tento Parsonsem pouze načrtnutý pojem propracovat a rekonstruovat na základě použití koncepcí ostatních autorů zejména z řad neofunkcionalistů (Jeffrey Alexander, Richard Münch, Shmuel Eisenstadt), ale i ostatních autorů (David Lockwood, Stein Rokkan, Lewis Coser, John Rawls). Přestože práce hodně pracuje s interpretacemi názorů těchto autorů, domnívám se, že ji lze považovat za originální teoretickou práci, neboť zejména posledně zmínění autoři s pojmem societální komunity explicitně neoperují (a když, tak pouze marginálně), navíc mnozí z nich nejsou vůbec spojováni s funkcionalismem (například politický filosof John Rawls) a zapracování jejich myšlenek do konceptu societální komunity považuji za svůj badatelský přínos. Nechci být neskromný, ale domnívám se, že komplexita, s jakou jsem zrekonstruoval pojem societální komunity, výrazně přesahuje práce ostatních autorů, kteří se věnují této problematice [Gerhardt 2001].

2. Prvním krokem je pokus o rekonstrukci pojmu u díla samotného Parsonse. Zde docházím k závěru, že z Parsonsova užívání pojmu lze dovodit, že Parsons nahlíží na tento pojem ze dvou hledisek. Pro první hledisko jsem zvolil název ***historicko genealogický*** pohled, kdy Parsons popisuje diferenciaci a vývoj

societální komunity v rámci evoluce rozmanitých společností, od společností takzvaně primitivních až po společnosti moderní. Druhé hledisko nazývám *systémově teoretickým přístupem*, kdy je societální komunita nahlížena jako subsystém společnosti, který v rámci společnosti plní funkci I – integrace z hlediska analytické diferenciace podle schématu AGIL.

3. Parsonsův pojem societální komunity je v práci zasazen do kontextu obecné sociální teorie: teorie sociálního jednání, koncepcí sociálního řádu, koncepcí sociální a systémové integrace. Dále je také zasazen do kontextu dějin sociologie (2. kapitola), kdy se zabývám problémem, jak chápali integraci společnosti autoři před Parsonsem.

4. Pojem societální komunity se netýká pouze sociální integrace, ale popisuje i integraci systémovou. Této problematice se věnuji ve čtvrté kapitole věnované systémově teoretickému aspektu pojmu societální komunity. Jednotlivé subsystémy společnosti podle schématu AGIL mají svoje vlastní symbolicky generalizovaná média (moc, peníze, vliv a hodnotový závazek), přičemž societální komunitě odpovídá médium vlivu. Vliv je institucionalizován do podoby statusového systému, tedy druhého aspektu Parsonsovy definice pojmu societální komunity – potud by se jednalo o integraci sociální. Systémová integrace společnosti je zajišťovaná procesy vzájemné směny mezi subsystémy.

Každý subsystém společnosti může být sám diferencován podle schématu AGIL na subsystémy druhého řádu. **Příslušné procesy směny se odehrávají mezi subsystémy druhého řádu, které plní v daném subsystému prvního řádu stejnou funkci.** Probíhají zde tedy vzájemné směny mezi integrativními subsystémy druhého řádu politického, fiduciárního, ekonomického a societálního subsystému. Vzhledem k tomu, že uvedené schéma představuje analytickou a nikoli reálnou diferenciaci, představují integrativní subsystémy druhého řádu zónu interpenetrace jednotlivých subsystémů prvního řádu, to je **zónu interpenetrace** ekonomického, politického, societálního a fiduciárního subsystému.

Pokusím se podat konkrétní příklad: Podle Richarda Müncha [1984:75] představuje integrativní subsystém [druhého řádu] fiduciárního [sociokulturního] subsystému [prvního řádu] systém normativní tvorby konsensu, integrativní subsystém societální komunity představuje solidární komunita [Münch 1984: 262], integrativní subsystém politického systému představuje právní subsystém [Münch 1984: 306] a integrativní subsystém ekonomického systému představuje tržní komunita ekonomického řádu [Münch 1984: 614]. Procesy vzájemné interakce dochází k interpenetraci těchto subsystémů a k vytvoření jednotného integrativního subsystému společnosti. K interpenetraci dochází v rámci institucí a rolí ve společnosti. Interpenetrují i jednotlivá symbolicky generalizovaná média, například odlišit moc od vlivu a hodnotového závazku lze někdy pouze analyticky.

5. Pátá kapitola představuje pokus, vyrovnat se s kritikou Parsonse, jako myslitele přehnaně konsensuálního a zapracovat do teorie societální komunity problematiku sociálního konfliktu. Moje teoretická práce v této kapitole začíná využitím Coserovy teze, že i konflikt má svoji integrační funkci. Konflikt vůbec může mít blahodárnou roli pro integraci společnosti, jak ukázal již Nicolo Machiavelli ve svých *Rozpravách k deseti knihám Tita Livia*, kde popsal integrační roli konfliktu mezi patriciji a plebeji ve starověkém Římě. Nosná teorie societální komunity se tedy musí pokusit popsat, jakým způsobem jsou konflikty institucionalizovány v rámci institucí societální komunity. Societální komunita totiž není jenom záležitostí existující v rámci kolektivního vědomí, nýbrž tento pojem má v sobě i dimenzi organické solidarity, jak ukazují analýzy jeho systémově teoretické dimenze. Pojem societální komunity má empiricky existující koreláty v rámci institucí občanské společnosti v nejširším slova smyslu.

Vyjdeme li z definice societální komunity:

Societální komunita je tvořena:

a. **Normativním systémem řádu,**

b. **statusy, právy a závazky** vyplývajícími z členství [Parsons 1966:31],

pak platí, že první dimenze odpovídá převážně kolektivnímu vědomí a tedy mechanické solidaritě v Durkheimově smyslu, zatímco druhá dimenze odpovídá stratifikačnímu a institucionálnímu systému občanské společnosti, tedy organické solidaritě.

Otázka potom zní, jak je v rámci institucí občanské společnosti (societální komunity) institucionalizován sociální konflikt. Zde pracuji s pojmovým instrumentáriem norského politologa Steina Rokkana, který vypracoval teorii sociokulturních štěpení. Přebírám jeho názor, že rozhodujícím institucionálním mechanismem zvládání konfliktů plynoucích ze sociokulturních štěpení je systém politických stran (přinejmenším v Západní Evropě). Z hlediska Rokkanovy interpretace Parsonse představuje systém politických stran (Parsonsův subsystém politické podpory) zónu interpenetrace mezi státem (politickým subsystémem společnosti) a societální komunitou (občanskou společností). Societální komunita v sobě tedy musí obsahovat i institucionální dimenzi, kam patří NGO, odbory, politické strany a jiné instituce občanské společnosti.

Přínos Rokkana je v tom, že rozpracoval to, co my nazýváme systémově teoretickou dimenzí pojmu societální komunity na základě empiricky podložené analýzy diferenciace systémů západoevropských politických stran. Tak přispěl k překonání původní Parsonsovy definice, která považovala societální komunitu převážně za záležitost kolektivního vědomí, i když, jak jsme na to poukazovali, toto neplatilo jednoznačně.

6. Snad nejvýznamnější inspirační zdroj k obohacení pojmu societální komunity o rozměr sociálního konfliktu představuje koncept dialektiky solidarity a schizmatu od Davida Lockwooda. Vyjdeme-li z toho, že societální komunita je tvořena: 1. **normativním systémem řádu, 2. statusy, právy a závazky** vyplývajícími z členství [Parsons 1966:31], pak Lockwoodovo dílo nám umožňuje nově promyslet vztahy mezi dvěma dimenzemi pojmu societální komunity. Lockwood pracuje s Durkheimovým pojmem sociální klasifikace, který

podle mého názoru nejlépe odpovídá pojmu societální komunity. Durkheimovská sociální klasifikace zahrnuje v sobě obě dvě dimenze pojmu societální komunity, tedy jak normativní systém řádu, tak i statusový systém. Sociální řád je integrován pomocí společného hodnotového systému, který determinuje statusový systém, který jednak legitimizuje hierarchii statusů jako celek, jednak alokuje lidi do jednotlivých statusových pozic.

Lockwood kontrastuje Durkheimův normativně konsensuální přístup s Marxovým utilitaristicko konfliktualistickým přístupem. Při hlubší analýze však dochází k závěru, že obě dvě teorie jsou komplementární, neboť předpokládají reziduální koncepty opačného teoretického přístupu. Lockwood to ukazuje na analýze **procesů deklasifikace** sociálního řádu a následné reklasifikace do nového statusového systému. Hlavním motorem procesů deklasifikace je mu napětí dané statusovou inkongruencí mezi mocí a sociálním statusem. Tato inkongruence vede k relativní deprivaci, která vede k ideologickým konverzím a ke zpochybnění daného statusového řádu. Další vývoj závisí na tom, zda jsou ve společnosti dostupné alternativní hodnotové systémy, nebo zda je společnost odsouzená k fatalismu. V případě dostupnosti ideologických alternativ je proces deklasifikace pouze dočasný a je následován morální reedukací, která vede k reklasifikaci do podoby nového statusového řádu. Statusový systém jako druhá dimenze pojmu societální komunity je tedy těsně spojen s procesy v materiálním světě moci a peněz. Lockwood nám tak umožňuje nově promyslet jak se v rámci societální komunity projevuje interdependence norem a moci. Zároveň nám umožňuje dojít k závěru, že **societální komunita se netýká pouze fenoménu integrace sociální, tedy integrace aktérů, ale že struktury societální komunity, umožňují i integraci systémovou**, tedy integraci jednotlivých částí společnosti. Tento systémově integrativní rozměr societální komunity je dán už tím, že societální komunita je Parsonsem definována jako syntéza svých dvou dimenzí: normativního řádu a statusového systému. Zejména statusový systém silně interpenetruje s politickým a ekonomickým systémem společnosti. Normativní řád zase interpenetruje s kulturním systémem lidského jednání.

Parsonsovy pojmy interpenetrace a societální komunity nám s pomocí Lockwoodova teoretického instrumentária umožňují vysvětlit i systémovou integraci moderní společnosti.

7. V šesté kapitole se pokouším zanalyzovat, čím může koncept societální komunity obohatit neofunkcionalistická reformulace Parsonsovy teorie jednání z díla Richarda Müncha a Jeffreyho Alexandera. Docházím k závěru, že zejména **Münchova akcentace Parsonsova pojmu interpenetrace skýtá nové interpretační možnosti pro výklad pojmu societální komunity**. Pojem interpenetrace můžeme v nejširším smyslu chápat jako vzájemné pronikání jednotlivých subsystémů, které mají v neofunkcionalistické teorii pouze analytický charakter, na rozdíl od teorie Niklase Luhmanna. Už sama voluntaristická teorie jednání je vlastně interpenetrací pozitivistických a idealistických přístupů, Parsonsův analytický realismus je interpenetrací apriorní teorie kantovského stylu a empirické zkušenosti, myslitelé, ze kterých vycházel (Whitehead, Durkheim, Freud, Weber) odmítali redukcionismus a jejich teorie mají multidimenzionální charakter, kde je vysvětlování fenoménů založeno na interpenetraci více faktorů. Sama societální komunita je interpenetrací normativního řádu a statusového systému, reálně existující sociální řád, je podle Müncha, interpenetrací řádu na základě donucení, nahodilého řádu, konformistického řádu a ideálního řádu [Münch 1984:619].

Pojem interpenetrace je implicitně obsažen i v Alexanderově teorii jednání. Postpozitivistická věda je interpenetrací metafyzických a empirických faktorů (viz Alexanderovo vědecké kontinuum), povaha sociálního jednání může být vysvětlena na základě interpenetrace racionálních a iracionálních vysvětlení (silná syntéza) a povaha sociálního řádu může být pochopena na základě asymetrické interpenetrace individualistických a kolektivistických přístupů (slabá syntéza). Samotné jednání pak chápe Alexander multidimenzionálně jako interpenetraci dimenzí interpretace (zahrnujících typifikaci a invenci) a strategické kalkulace. Systém jednání pak podle Alexandera předpokládá interpenetraci osobnosti, kultury a sociálního systému.

8. Pojem interpenetrace pak hraje klíčovou roli pro Münchův výklad systémové integrace moderní společnosti. Každý subsystém společnosti podle schématu AGIL má podle Müncha svůj vlastní integrační aspekt, Münch tedy rozlišuje ekonomickou, politickou, solidární a kulturní integraci. Platí totiž, že jednotlivé subsystémy společnosti podle schématu AGIL (ekonomický, politický, societální komunita a fiduciární subsystém, který Münch nazývá subsystémem sociokulturním) mohou být podle schématu AGIL rozdiferencovány na subsystémy druhého řádu. Každý subsystém společnosti prvního řádu pak v sobě obsahuje příslušný integrativní subsystém druhého řádu, to je ekonomickou, politickou, solidární a kulturní komunitu. Societální komunita pak představuje interpenetraci těchto komunit (integrativních subsystémů druhého řádu).

Societální komunita představuje integrační subsystém společnosti. Sama **je** ale také **výsledkem interpenetrace integračních subsystémů druhého řádu,** to je integračního subsystému ekonomického systému (**tržní komunita**), integračního subsystému politického systému (**politická komunita**) a integračního subsystému sociokulturního systému (**kulturní komunita**).[109] **Solidární komunita** představuje specifický případ, protože je tím subsystémem druhého řádu moderní societální komunity, který plní funkci integrace pomocí sociální solidarity tedy sociální integrace.[110]

Moderní societální komunita je tedy založena na interpenetraci čtyř komunit, které spočívají na čtyřech typech inkluze: na ekonomické inkluzi, politické inkluzi, sociální inkluzi a sociokulturní inkluzi. Historická geneze těchto inkluzí je popsána v kapitole věnované historicko-genealogické dimenzi pojmu societální komunity. Ekonomické inkluzi odpovídají občanská práva na osobní svobodu (Freiheitsrechte), neboť jsou nezbytnou podmínkou existence moderní post-feudální tržní společnosti; politické inkluzi odpovídají politická práva,

[109] Vyjdeme-li z Parsonsovy definice societální komunity citované v předchozí poznámce, pak by z toho plynulo, že každá z těchto čtyř komunit by měla mít svůj vlastní systém normativního řádu a svůj vlastní systém statusů členství.

[110] Münch vypracoval celou koncepci sociální integrace [viz: Münch 2001b:759]).

sociální inkluzi odpovídají sociální práva, která jsou zajišťována mimo jiné systémem sociálního zabezpečení; kulturní inkluzi odpovídají kulturní práva.

Sama societální komunita je dále rozdiferencovaná podle schématu AGIL a v kvadrantu I vytváří cosi jako societální komunitu druhého řádu, kterou bychom mohli pojmout jako občanskou společnost. Ta v sobě opět zahrnuje dimenzi pluralismu volných asociací (občanská společnost v minimalistickém smyslu), dimenzi formální právnosti, dimenzi občanských práv a dimenzi etické univerzalizace, která navazuje na tradici západního universalismu inspirovanou univerzalismem křesťanským.

Dílo Richarda Müncha [1984] nám dále poskytuje významnou inspiraci pro promýšlení právní dimenze pojmu societální komunity. Připomeneme si Parsonsovu definici societální komunity: Societální komunita *„je tvořena jednak* ***normativním systémem*** *řádu, jednak* ***statusy****, právy a závazky vyplývajícími z* ***členství****."* [Parsons 1966:31] Pak nám musí být jasné, jak klíčovou roli musí hrát při konstituci moderní societální komunity právo. Právo představuje integrativní subsystém (I kvadrant) politického systému společnosti (G kvadrant) a jako takový tento subsystém interpenetruje s ostatními integrativními subsystémy druhého řádu jednotlivých systémů společnosti. Dalo by se tedy říci, že právo je vyjádřením politické komunity, neboť jinde nazývá Münch integrativní subsystém politického systému politickou komunitou. Integrativním subsystémem právního subsystému politického systému, tedy integrativním subsystémem třetího řádu, je pak právní komunita. Z toho lze vyvodit, že právní komunita představuje integrativní subsystém třetího řádu politické komunity, která je integrativním subsystémem druhého řádu.

Právní subsystém politického systému interpenetruje s integrativní dimenzí societální komunity a to nám umožňuje nově pochopit **roli práva při systémové integraci moderní společnosti.** Jak známo, Durkheim rozlišil dva druhy práva: právo represivní, které převažuje u společností s mechanickou solidaritou, a právo restitutivní, které převažuje u společností s organickou solidaritou. Je to právě restitutivní právo, které nám umožňuje nově promyslet možnost systémové integrace moderní společnosti, a navíc spolu s represivním právem zajišťuje i

integraci sociální. Instituce práva nám umožňuje chápat sociální a systémovou integraci jako dva aspekty téhož. Rozlišení mezi sociální a systémovou integrací má tudíž pouze analytický charakter, reálně existující integrační mechanismy zahrnují jak aspekt integrace sociální, tak aspekt integrace systémové.

9. Významný interpretační přínos představuje i koncepce politického liberalismu Johna Rawlse, a to zejména jeho idea překrývajícího se konsensu. Přínos Rawlsovy teorie spočívá zejména ve skutečnosti, že nám umožní lépe porozumět charakteru normativního řádu moderní pluralitní liberálně demokratické společnosti. Představuje tak doplnění popisu, jak vznikala societální komunita moderní pluralitní společnosti, který byl popsán v kapitolách věnovaných historicko genealogickému rozměru pojmu societální komunity, zejména v kapitolách: *Strukturální změna societální komunity v moderních západních společnostech* a *Americká societální komunita - Parsonsova stať „Full Citizenship for the Negro American?"*. Rawlsova teorie *překrývajícího se konsensu* nám umožňuje filosoficky zdůvodnit nemetafyzicky založený pluralitní řád, jeho ideje *priority práva před dobrem* a *spravedlnosti jakožto férovosti* jenom potvrzují význam moderní societální komunity jakožto právní komunity. Moderní společnost nedrží pohromadě společná vize metafyzického dobra, není islámskou Ummou, ale je držena pohromadě nemetafyzicky založeným ústavním právem. Rawls nám tak umožňuje lépe pochopit, v čem se liší Gellnerova občanská společnost od ideokratické Ummy.

10. Další významné obohacení pojmu societální komunity nám podává Alexanderova kulturní sociologie. Jeffrey Alexander se pokouší nově promýšlet parsonsovské téma relativní autonomie a vzájemné interpenetrace kultury a sociálního systému. Pokrok oproti Parsonsovi spočívá v tom, že Parsonsovi vyčítá, že smíchal dvě roviny problémů: analytický problém vztahu mezi úrovněmi kulturního a sociálního systému a empirický problém vztahu konsensu a konfliktu. Alexander rozlišuje tři možné typy vztahu kulturního systému a společnosti: kulturní specifikaci, kulturní refrakci a kulturní pilířování. Kritizuje

čistě specifikační přístup, protože neumožňuje adekvátní porozumění procesům politické mobilizace a skupinového konfliktu. Na příkladu aféry Watergate popisuje kulturní refrakci, kdy je skupinový konflikt překryt společně sdílenou normativní kulturou. Právě tyto jeho úvahy nám umožňují nově promyslet první dimenzi pojmu societální komunity, totiž normativní systém řádu. V situacích silných společenských konfliktů lidé mohou pociťovat značnou existenciální úzkost a hledat východisko ve fundamentalistickém vzývání základních a obecných kulturních hodnot. Zde Alexander obohacuje Lockwoodův přístup a ukazuje, že deprivace nemusí nutně vést k deklasifikaci, ale naopak k posílení existující sociální klasifikace.

Další obohacení představují Alexanderovy analýzy kulturního traumatu, které vrhají nový pohled na problematiku konstitutivního symbolismu. Moderním konstitutivním symbolismem tak nemusí být pouze náboženství, ale konstitutivní symbolismus může spočívat ve společné historii prožitého utrpení. Ukazuje se zde historicky kontingentní charakter „my", které vymezuje identitu dané společnosti. Příkladem je mu trauma holocaustu, které se stalo legitimizační bází boje proti antisemitismu a zdůvodněním existence státu Izrael. Při vytváření pocitů „my" hraje důležitou roli symbolická extenze a psychologická identifikace s oběťmi, ne náhodou holocaust přispěl k definitivní integraci Židů do americké societální komunity, být antisemitou bylo po holocaustu neamerické. Procesy sociální konstrukce traumatu mají ale podle Alexandera multidimenzionální charakter. Záleží nejen na diskursivních kategoriích, jako je morální pravda, ale také na zdrojích, kterými aktéři traumatu disponují. Traumata se také stávají objektem politické instrumentalizace. Řečeno Parsonsovými slovy symbolicky generalizované médium hodnotového závazku v procesu sociální konstrukce traumatu interpenetruje s vlivem, mocí a penězi.

Snad největší Alexanderův přínos pro rekonstrukci pojmu societální komunity představují jeho analýzy pojmu *občanské společnosti a občanské sféry.* K této problematice opět přistupuje Alexander z pozic kulturní sociologie a chápe občanskou společnost jakožto společnost definovanou převážně v morálních

termínech, což opět souvisí s první dimenzí pojmu societální komunity, totiž s normativním systémem řádu. Občanská společnost alias societální komunita podle Alexandera zahrnuje binární symbolické kódy, které vyjadřují principy inkluze a exkluze v rámci společnosti. Definují morální kritéria správného občana, politika a legitimních institucí. Tyto binární kódy souvisí s kategoriemi čistoty a nečistoty, jsou vyjadřované v rituálech a představují konstitutivní symbolismus moderní pluralitní společnosti. V případě jejich porušení nastává morální panika, což Alexander ilustruje na politických aférách. Tyto binární kódy vyjadřují diskursy svobody a represe, které odpovídají Durkheimovu rozlišení mezi posvátným a profánním. Praktickým ztělesněním těchto diskursů jsou občanská náboženství, což lze ilustrovat například na analýze projevů amerických prezidentů.

11. Mimo jiné i z těchto závěrů je vidět, že pojem societální komunity v sobě skrývá nejen značný analytický potenciál, ale i cenné podněty pro prakticky orientovaný výzkum. Empirickým ekvivalentem pojmu jsou například národ, nebo občanská společnost. Výzkum problematiky societální komunity nám tak umožňuje dát odpověď na otázku: co vlastně drží společnost pohromadě kromě mocenských struktur? Takovéto kladení otázek má nezměrný význam především v postkomunistickém světě, ve kterém tak rychle probíhají nejrůznější procesy dezintegrace (Rozpad ČSFR, SSSR, Jugoslávie) i procesy integrační (EU). Nemalý význam má také pro výzkum problematiky integrace nezápadních společností, například společností islámských. Závěrem bych proto rád vyjádřil přesvědčení, že tato práce malým dílem přispěje k lepšímu pochopení procesů probíhajících v současném světě.

Použitá Literatura

Klíčoví autoři:

Bibliografie Jeffreyho Alexandera:

Alexander, Jeffrey C. **1978**. „Formal and substantive voluntarism in the work of Talcott Parsons: A theoretical and ideological reinterpretation". *American Sociological Review* 43: 177-198

Alexander, Jeffrey C. **1979a**. „Paradigm Revision and Parsonianism". *Canadian Journal of Sociology*. 4: 343-357.

Alexander, Jeffrey C. **1979b**. „Sociology for Liberals". *The New Republic*. 2. June. 10-12.

Alexander, Jeffrey C. **1980a**. „Core Solidarity, Ethnic Outgroups, and Social Differentiation: A Multi-Dimensional Model of Inclusion in Modern Societies". in: Jacques Dofny a Akinsola Akiwowo (ed.), *National and Ethnic Movements*. Beverly Hills: Sage: 5-28.

Alexander, Jeffrey C. **1981a**. „Revolution, Reaction and Reform: The Change Theory of Parsons Middle Period." *Sociological Inquiry* 51: 267-280.

Alexander, Jeffrey C. **1981b**. „The Mass Media in Systemic, Historical and Comparative Perspective". in: Elihu Katz a Thomas Szeckso (eds.). *Mass Media and Social Change*. Beverly Hills. Sage: 17-52.

Alexander, Jeffrey C. **1981c**. „The French Correction: Revisionism and Followership in the Interpretation of Parsons". *Contemporary Sociology* 10 (4): 500-505.

Alexander, Jeffrey C. **1982a**. *Theoretical Logic in Sociology. Vol. 1. Positivism, Presuppositions and Current Controversies.* Berkeley. University of California Press.

Alexander, Jeffrey C. **1982b**. *Theoretical Logic in Sociology. Vol. 2. The Antinomies of Classical Thought Marx and Durkheim.* Berkeley. University of California Press.

Alexander, Jeffrey C. **1983a**. *Theoretical Logic in Sociology. Vol. 3. The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber.* Berkeley. University of California Press.

Alexander, Jeffrey C. **1983b**. *Theoretical Logic in Sociology. Vol. 4.. The Modern Reconstructions of Classical Thought: Talcott Parsons.* Berkeley. University of California Press.

Alexander, Jeffrey C. **1984**. „The Parsons Revival in German Sociology". In: R. Collins (ed.). *Sociological Theory.* San Francisco: Jossey Bass: 394-412.

Alexander, Jeffrey C. **1985a**. „The "Individualist dilemma" in Phenomenology and Interactionism". in: S.N. Eisenstadt and H.J. Helle (eds.). *Macro-Sociological Theory*. Vol. 1.. London. Sage. str. 25-51.

Alexander, Jeffrey C. **1985b**. (ed.). *Neofunctionalism*. Beverly Hills, Calif, Sage

Alexander, Jeffrey C. **1985c**. Introduction. in: Jeffrey Alexander (ed.). *Neofunctionalism*. Beverly Hills, Calif, Sage

Alexander, Jeffrey C. **1986**. „Science, Sense and Sensibility". in: *Theory and Society*. 15. 443-463.

Alexander, Jeffrey C. **1987a**. „Action and its Environment". in: Jeffrey Alexander et al. (eds.) *The Micro – Macro Link*. Berkeley. University of California Press. str. 289-318.

Alexander, Jeffrey C. **1987b**. *Sociological Theory since 1945*. London and etc.. Hutchinson

Alexander, Jeffrey C. **1987c**. *Twenty Lectures: Sociological Theory since Word War II.*. New York. Columbia University Press

Alexander, Jeffrey C. **1987d**. „The Centrality of the Clasics". in: Anthony Giddens a Jonathan H. Turner (ed). *Social Theory Today.* Cambridge. Polity Press.: 1-57.

Alexander, Jeffrey C. **1988a**. (ed.) *Durkheimian Sociology: Cultural Studies.* Cambridge. Cambridge University Press

Alexander, Jeffrey C. **1988b**. „Culture and Political Crises: Watergate and Durkheimian Sociology". in: Jeffrey C. Alexander (ed.). *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge. Cambridge University Press

Alexander, Jeffrey C. **1988c**. „Introduction: Durkheimian Sociology and Cultural Studies Today". in: Jeffrey Alexander. *Durkheimian Sociology: Cultural Studies*. Cambridge. Cambridge University Press

Alexander, Jeffrey C. **1988d**. „Three Models of Culture/Society Relations: Toward and Analysis of Watergate". in: Jeffrey Alexander (ed.). *Action and its Environment.* Berkeley and Los Angeles. University of California Press.

Alexander, Jeffrey C. **1988e**. (ed.) *Action and its Environment*. Berkeley and Los Angeles. University of California Press

Alexander, Jeffrey C. **1988f**.„Between Progress and Apocalypse: Social Theory and The Dream of Reason in the Twentieth Century". paper prezentovaný na konferenci:"Social Progress and Sociological Theory: Movements, Forces and Ideas at the end of 20th Century". Krakow, Polsko. 28. června až 1. července 1988

Alexander, Jeffrey C. **1988g**. „Durkheim's Problem and Differentiation Theory Today". in: *Action and its Environment*. Berkeley and Los Angeles. University of California Press

Alexander, Jeffrey C. **1989a**. „Culture and Political Crises". in: Jeffrey C. Alexander (ed). *Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology*. New York. Columbia University Press

Alexander, Jeffrey C. **1989b**. (ed.) *Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology*. New York. Columbia University Press

Alexander, Jeffrey C. **1989c**. „The Dialectic of Individuation and Domination: Weber's Rationalization Theory and Beyond". in: Jeffrey Alexander. *Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology*. New York. Columbia University Press

Alexander, Jeffrey C. **1989d**. „Sociology and Discourse: On the Centrality of the Classics". in: Jeffrey Alexander. *Structure and Meaning: Relinking Classical Sociology.* New York. Columbia University Press

Alexander, Jeffrey C. **1990a**. Analytic debates: Understanding the relative autonomy of culture. in: Jeffrey C. Alexander, Steven Seidman (ed.). *Culture and Society. Contemporary Debates.* Cambridge. Cambridge University Press: 1-26

Alexander, Jeffrey C. **1990b**. *Real Civil Societies*. unpublished manuscript

Alexander, Jeffrey C. **1990c**. „Bringing Democracy Back IN: Universalistic Solidarity and the Civil Sphere". in: Charles Lamert (ed.). Intelectuals and Politics: Social Theory Beyond the Academy. Newsbury Park. CA. Sage

Alexander, Jeffrey C. **1990e**. „Commentary: Structure, Value, Action". komentář k Parsonsově „Prolegomana to a Theory of Social Institutions by Talcott Parsons with Prologue and Commentary". obojí in: *American Sociological Review*, Vol. 55. (June:313-345).

Alexander, Jeffrey C. **1992**. „Shaky Foundations: The Presuppositions and Internal Contradictions of James Coleman's Foundations of Social Theory". *Theory and Society.* 21:203-217.

Alexander, Jeffrey C. **1993a**. „The Return of Civil Society". *Contemporary Sociology* 22:797-803.

Alexander, Jeffrey C. **1993b**. Kultur und politische Krise: ‚Watergate' und die Soziologie Durkheims. in: Jeffrey C. Alexander. *Soziale Differenzierung und kultureller Wandel*. Frankfurt am Main. Campus: 148-195.

Alexander, Jeffrey C. **1993**. *Soziale Differenzierung und kultureller Wandel.* Frankfurt am Main. Campus

Alexander, Jeffrey C. **1994**. *The Paradoxes of Civil Society*. Occasional Paper 16. Department of Sociology The University of Hongkong. Social Sciences Research Center

Alexander, Jeffrey C. **1995**. *Fin de Siecle Social Theory: Relativism, Reductionism, and the Problem of Reason*. London, New York. Verso

Alexander, Jeffrey C. **1996**. „Collective Action, Culture and Civil Society: Secularizing, Updating, Inverting, Revising and Displacing the Classical Model of Social Movements". in: M. Diani a. J. Clarke (ed.). *Alain Touraine.* London. Falmer: 205-234.

Alexander, Jeffrey C. **1997**. „The Paradoxes of Civil Society". *International Sociology*. 12 (2): 115-133.

Alexander, Jeffrey C. **1998a**. (ed.) *Real Civil Societies. Dilemas of Institutionalization.* Sage Publication Ltd.. London, Thousand Oaks California. New Delhi

Alexander, Jeffrey C. **1998b**. „Citizen and Enemy as Symbolic Classification: On the Polarizing Discourse of Civil Society". In: Alexander Jeffry (ed.). 1998a. *Real Civil Socities: Dilemas of Institutionalization.* Sage Publication, London, Thousand Oaks, New Delhi

Alexander, Jeffrey C. **1998c**. „Introduction: Civil Society I,II,III: Constructing an Empirical Concept from Normative Controversies and Historical Transformations". in: Alexander Jeffry (ed.). 1998a. *Real Civil Socities: Dilemas of Institutionalization.* Sage Publication, London, Thousand Oaks, New Delhi

Alexander, Jeffrey C. **1998d**. *Neofunctionalism and After*. Malden Mass.. Blackwell

Alexander, Jeffrey C. **2004a**. „Toward a Theory of Cultural Trauma". in: Jeffrey Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, Piotr Sztompka. *Cultural Trauma and Collective Identity.* University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London

Alexander, Jeffrey C. **2004b**. „On the Social Construction of Moral Universals: The „Holocaust" from War Crime to Trauma Drama".in: Jeffrey Alexander, Ron Eyerman, Bernhard Giesen, Neil J. Smelser, Piotr Sztompka. *Cultural Trauma and Collective Identity.* University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London

Alexander Jeffrey C a **Colomy** Paul. **1985a**. „Toward Neofunctionalism". *Sociological Theory* 3:11-23.

Alexander Jeffrey C a **Colomy** Paul. **1985b**. „Social Differentiation and Collective Behavior". *Sociological Theory* 3: 463-467.

Alexander Jeffrey C a **Colomy** Paul. **1990a**. „Neofunctionalism Today: Reconstructing a Theoretical Tradition". in: Ritzer (ed.). *Frontiers of Social Theory: The New Synthesis.* New York Columbia University Press: 33-76.

Alexander Jeffrey C a **Colomy** Paul. **1990b**. (ed.). Differentiation Theory and Social Change: Comparative and Historical Perspectives. New York University Press

Alexander Jeffrey C a **Colomy** Paul. **1992**.„Traditions and Competitions: Preface to a Postpositivist approach to Knowledge Cumulation". in: G. Ritzer (ed.). *Metatheorizing.* Newsbury Park, Calif, Sage: 27-52.

Alexander Jeffrey C a **Giesen** Bernhardt. **1987a**. „From Reduction to Linkage: The Long View of the Micro-Macro Link".in: J. Alexander et Alia. *The Micro-Macro Link.* Berkeley: University of California Press: 1-42.

Alexander Jeffrey C, **Giesen** Bernhard, **Münch** Richard a **Smelser** Neil J.. **1987**. *The Micro-Macro Link.* Berkeley: University of California Press.

Alexander Jeffrey C a **Smith** Philip. **1993**. „The Discourse of American Civil Society: a new proposal for cultural studies". *Theory and Society* 22: 151-207

Alexander Jeffrey C a **Smith** Philip. **1996**. „Social Science and Salvation. Risk Society as Mythical Discourse". in: *Zeitschrift für Soziologie* 25:251-262.

Alexander Jeffrey C a **Smith** Philip. **1999**. „Cultural structures, social action, and the discourses of American civil society: A reply to Battani, Hall and Powers". *Theory and Society* 28: 455-461

Alexander Jeffrey C a **Smith** Philip, **Sherwood** Stewen Jay. **1993**. „Risking Enchantment: Theory and Method in Cultural Studies". *Newsletter of the Sociology of Culture Section of the American Sociological Association* 8:10-14.

Bibliografie Richarda Müncha:

Münch Richard. **1972**. *Mentales System und Verhalten. Grundlagen einer allgemeinen Verhaltenstheorie* (Dissertation). Tübingen: Mohr Siebeck

Münch Richard. **1973**. *Gesellschaftstheorie und Ideologiekritik* (Habilitationsschrift). Hamburg: Hoffmann und Campe.

Münch Richard. **1976**a: *Theorie sozialer Systeme. Eine Einführung in Grundbegriffe, Grundannahmen und logische Struktur*. Opladen. Westdeutscher Verlag.

Münch Richard. **1976**b: *Legitimität und politische Macht*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Münch Richard.**1982b**: *Basale Soziologie: Soziologie der Politik*. Opladen: Westdeutscher Verlag.

Münch Richard. **1982**. *Theorie des Handelns: Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber*. Suhrkamp. Frankfurt am Main

Münch Richard. **1984**. *Die Struktur der Moderne: Grundmuster und differentielle Gestaltung des institutionelen Aufbaus der modernen Gesellschaften*. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag,

Münch Richard. **1991**. *Dialektik der Kommunikationsgesellchaft*. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag,

Münch Richard (ed.) . **1992**. *Theory of culture.* Berkeley. Univ. of California Press

Münch Richard. **1993**. *Das Projekt Europa. Zwischen Nationalstaat, regionaler Autonomie und Weltgesellschaft*., Frankfurt am Main Suhrkamp Verlag

Münch Richard. **1994**: *Sociological Theory Vol. I: From the 1850s to the 1920s, Vol. II: From the 1920s to the 1960s, Vol III: Development Since the 1960s*. Chicago: Nelson Hall.

Münch Richard. **1995**. *Dynamik der Kommunikationsgesellschaft*. S, Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag,

Münch Richard. **1996**. *Risikopolitik*., Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag,

Münch Richard. 1998. *Globale Dynamik, lokale Lebenswelten. Der schwierige Weg in die Weltgesellschaft*., Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag,

Münch Richard, **Lahusen** Christian (ed.) **2000**. *Regulative Demokratie. Politik der Luftreinigung in Grossbritanien, Frankreich, Deutschland und in den USA.*, Frankfurt am Main, New York. Campus Verlag

Münch Richard. **2000**. „Kulturen der Demokratie: Historische Gestaltung und aktuelle Herausforderungen. in: Münch Richard, Lahusen Christian". 2000. *Regulative Demokratie. Politik der Luftreinigung in Grossbritanien, Frankreich, Deutschland und in den USA*. Frankfurt am Main, New York. Suhrkamp Verlag,

Münch Richard, **Lahusen** Christian. **2001**. *Democracy at work: a comparative sociology of environmental regulation in the United Kingdom, France, Germany, and the United States*. Westport, Conn. [u.a.]. Praeger

Münch Richard: **2001b**. „Social Integration". in. *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, editors: Neil J. Smelser, Paul B. Baltes. Elsevier. 2001. str. 7591-7595

Münch Richard. **2001**: *Offene Räume. Soziale Integration diesseits und jenseits des Nationalstaats*. Frankfurt a.M.: Suh
rkamp.

Münch Richard. **2002**: *Soziologische Theorie. Bd 1: Grundlegung durch die Klassiker*. Frankfurt a.M., New York: Campus

Münch Richard. **2003**: *Soziologische Theorie. Bd 2: Handlungstheorie*. Frankfurt a.M., New York: Campus.

Münch Richard **2004**: *Soziologische Theorie. Bd 3: Gesellschaftstheorie.* Frankfurt a.M., New York: Campus.

Münch Richard. **2004b**. „Elemente einer Theorie der Integration moderner Gesellschaften. Eine Bestandaufnahme". in Heitmayer Wilhelm (ed.) *Was hält die Gesellschaft zusammen? Bundesrepublik Deutschland: Auf dem Weg von Konsens- zur Konfliktgesellschaft*, Band 2. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag,

Bibliografie Talcotta Parsonse:

Parsons Talcott. **1928**. „Capitalism in Recent German Literature: Sombart and Weber, I". *Journal of Political Economy* 36. s.641-661

Parsons Talcott. **1929**. „Capitalism in Recent German Literature: Sombart and Weber, II". *Journal of Political Economy* 37. s. 31-51

Parsons Talcott. **1934a**. „Sociological Elements in Economic Thought I". *Quaterly Journal of Economics* 49. s. 414-453

Parsons Talcott. **1934b**. „Sociological Elements in Economic Thought II". *Quaterly Journal of Economics* 49 s.645-667.

Parsons Talcott. **1935**. „The Place of Ultimate Values in Sociological Theory". *International Journal of Ethics.* 45. s.282-316.

Parsons Talcott. **1937**. *The Structure of Social Action*. New York. Free Press

Parsons Talcott. **1942**. „Democracy and Social Structure in Pre-Nazi Germany" in: **Parsons** Talcott. **1954**. *Essays in Social Theory*. New York: The Free Press

Parsons Talcott. **1942b**. „Some sociological Aspects of the Fascist Movements". in::: **Parsons** Talcott. **1954**. *Essays in Social Theory*. New York: The Free Press

Parsons Talcott. **1944**. „The Theoretical Development of the Sociology of Religion". in:: **Parsons** Talcott. 1954. *Essays in Social Theory*. New York: The Free Press

Parsons Talcott. **1945**. „The Problem of controlled institutional Change". in:: **Parsons** Talcott. **1954**. *Essays in Social Theory*. New York: The Free Press

Parsons Talcott. **1946**. „Certain primary Sources and Patterns of Agression in the Social Structure of the Western World". in:: **Parsons** Talcott. 1954. *Essays in Social Theory*. New York: The Free Press

Parsons Talcott. **Shils** Edward (ed.). **1951**. *Toward a General Theory of Action*. Harward University Press, Cambridge, Massasuchets, použito čtvrté vydání z roku 1959

Parsons Talcott. **1951**. „Values, Motives and the Systems of Action". in: **Parsons** Talcott. Shils Edward (ed.). **1951**. *Toward a General Theory of Action*. Harward University Press, Cambridge, Massasuchets, použito čtvrté vydání z roku 1959

Parsons Talcott. **1951**. *The Social Systém.* New York: Free Press

Parsons Talcott. **1952**. „The Superego and the Theory of Social System". in: **Parsons** Talcott. 1964. *Social Structure and Personality.* New York: The Free Press

Parsons Talcott. **1952b**. *Religious perspectives of college teaching in sociology and social psychology*. New Haven, Conn.: Edward W. Hazen Foundation

Parsons Talcott.(spoluautoři Robert **Bales** a Edward **Shils**) **1953**. *Working Papers in the Theory of Action*. New York: Free Press

Parsons Talcott. **1954**. *Essays in Sociological Theory.* New York: Free Press

Parsons Talcott. **1955**. (Mit Robert F[reed] Bales) Family, socialization and interaction process. In collaboration with James Olds, Morris Zelditch, Jr. and Philip E[lliot] Slater. Glencoe, Ill.: Free Press 1955, xvii, 422 S.

Parsons Talcott (Neil Smelser). **1956**. *Economy and Society.* New York: The Free Press

Parsons Talcott. **1960**. *Structure and Process in Modern Socities*. New York: The Free Press

Parsons Talcott.**1961**, *Theories of Society.* New York: Free Press of Glencoe

- Volume 1: Part one: Historical and analytical foundations. Part two: Differentiation and variation in social structures. 1961, xxv, 682 S.
- Volume 2: Part three: Personality and the social system. Part four: Culture and the social system. Part five: Social change. 1961, xix, S., S. 683-1479, xiv S.

Parsons Talcott. **1966**. *Společnosti: vývojové a srovnávácí hodnocení.* Nakladatelství Svoboda. české vydání: Praha 1971

Parsons Talcott. **1967**. *Sociological Theory and Modern Society.* New York: The Free Press

Parsons Talcott. **1969**. *The Politics and Social Structure.* The Free Press New York

Parsons Talcott. **1969a**. „On the Concept of Value Commitment". in: *Politics and Social Structure.* The Free Press New York, Collier Macmillan Limited, London

Talcott **Parsons**. **1969b**. The Concept of Society: Two Components and their Interactions. . in: *Politics and Social Structure.* The Free Press New York, Collier Macmillan Limited, London

Talcott **Parsons**. **1969c**. „Voting and the Equilibrium of the American Political Systém". in: *Politics and Social Structure.* The Free Press New York, Collier Macmillan Limited, London

Talcott **Parsons**. **1969d**. „Full Citizenship for the Negro American?" . in: *Politics and Social Structure.* The Free Press New York, Collier Macmillan Limited, London

Talcott **Parsons**. **1969e**. „Order and Community in the International Social Systém". in: *Politics and Social Structure.* The Free Press New York, Collier Macmillan Limited, London

Talcott **Parsons**. **1969f**. „The Political Aspects of the Social Structure and Process". in: *Politics and Social Structure.* The Free Press New York, Collier Macmillan Limited, London

Talcott **Parsons**. **1969g**. „The Concept of Political Power". in: *Politics and Social Structure.* The Free Press New York, Collier Macmillan Limited, London

Talcott **Parsons**. **1969f**. „The Concept of Influence". in: *Politics and Social Structure.* The Free Press New York, Collier Macmillan Limited, London

Talcott **Parsons**. **1969h**. „The Concept of Value Commitment". in: *Politics and Social Structure.* The Free Press New York, Collier Macmillan Limited, London

Talcott **Parsons**. **1969i**. „Polity and Society: Some general Considerations". in: *Politics and Social Structure.* The Free Press New York, Collier Macmillan Limited, London

Parsons Talcott. **1971**. *The System of Modern Socities*. Englewood Cliffs, NJ Prentice-Hall INC.

Parsons Talcott (ed.). **1972**. *Readings on premodern societies*. [Compiled by] Victor Lidz [and] Talcott **Parsons**. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall 1972 (= Prentice-Hall readings in modern sociology series.),

Parsons Talcott, Gerald **Platt**. **1973**. *The American University. Cambridge, Mass.* Harvard University Press

Parsons Talcott. **1977**. *Social Systems and the Evolution of Action Theory.* New York, N.Y. / London: Free Press / Collier Macmillan.

Parsons Talcott, Alfred **Schütz**]). **1977b**. *Zur Theorie sozialen Handelns. Ein Briefwechsel*. Zuerst deutsche Übersetzung Frankfurt am Main. Suhrkamp

Parsons Talcott. **1978**. *Action Theory and the Human Condition.* New York, N.Y. / London: Free Press / Collier Macmillan

Parsons Talcott. **1982**. „The Place of Ultimate Values in sociological Theory!. in: Talcott **Parsons**. **1982**. *On Institutions and Social Evolution.* selected writings edityd by Leon H. Mayhew. The University of Chicago Press

Parsons Talcott. **1982**. *On Institutions and Social Evolution.* The University of Chicago. Chicago

Parsons Talcott. **1991**. *The early essays*. Edited and with an introduction by Charles Camic. Chicago, Ill.-London: University of Chicago Press 1991 (= The Heritage of sociology.),

Parsons Talcott (Gerhardt Uta (ed.)). **1993**. *Talcott Parsons on national Socialism. (edice Parsonsových policy paperů z období Druhé světové války). New York. Aldine de Gruyter*

Parsons Talcott. **1993**a. „Nazi destroy Learning, Challenge Religion" . Parsons Talcott (Gerhardt Uta (ed.)). **1993**. *Talcott Parsons on national Socialism. (edice Parsonsových policy paperů z období Druhé světové války). New York. Aldine de Gruyter*

Parsons Talcott. **1993**b. „Academic Freedom" . Parsons Talcott (Gerhardt Uta (ed.)). **1993**. *Talcott Parsons on national Socialism. (edice Parsonsových policy paperů z období Druhé světové války). New York. Aldine de Gruyter*

Parsons Talcott. **1993**c. „Memorandum: The Development of Groups and Organizations Ameneble to use against American Institutions and Foreign Policy and Possible Measures of Prevention" . Parsons Talcott (Gerhardt Uta (ed.)). **1993**. *Talcott Parsons on national Socialism. (edice Parsonsových policy paperů z období Druhé světové války). New York. Aldine de Gruyter*

Parsons Talcott. **1993**d. „Sociology of modern Anti-semitism" . Parsons Talcott (Gerhardt Uta (ed.)). **1993**. *Talcott Parsons on national Socialism. (edice Parsonsových policy paperů z období Druhé světové války). New York. Aldine de Gruyter*

Parsons Talcott. **1993**e. „New Dark Ages seen if Nazis should Win“ . Parsons Talcott (Gerhardt Uta (ed.)). **1993**. *Talcott Parsons on national Socialism. (edice Parsonsových policy paperů z období Druhé světové války). New York. Aldine de Gruyter*

Parsons Talcott. **1993**f. „Max Weber and the Contemporary political Crises“ . Parsons Talcott (Gerhardt Uta (ed.)). **1993**. *Talcott Parsons on national Socialism. (edice Parsonsových policy paperů z období Druhé světové války). New York. Aldine de Gruyter*

Parsons Talcott. **1993**g. „Sociological Reflection and the United States in Relation to the European War“ . Parsons Talcott (Gerhardt Uta (ed.)). **1993**. *Talcott Parsons on national Socialism. (edice Parsonsových policy paperů z období Druhé světové války). New York. Aldine de Gruyter*

Parsons Talcott. **1993**h. „Some sociological Aspects of the fascist Movements“ . Parsons Talcott (Gerhardt Uta (ed.)). **1993**. *Talcott Parsons on national Socialism. (edice Parsonsových policy paperů z období Druhé světové války). New York. Aldine de Gruyter*

Parsons Talcott. **1993**i. „National Socialism and the German People“ . Parsons Talcott (Gerhardt Uta (ed.)). **1993**. *Talcott Parsons on national Socialism. (edice Parsonsových policy paperů z období Druhé světové války). New York. Aldine de Gruyter*

Parsons Talcott. **1993**j „Democracy and Social Structure in Pre-Nazi Germany“ . Parsons Talcott (Gerhardt Uta (ed.)). **1993**. *Talcott Parsons on national Socialism. (edice Parsonsových policy paperů z období Druhé světové války). New York. Aldine de Gruyter*

Parsons Talcott. **1993**k „Propaganda and Social Control“ . Parsons Talcott (Gerhardt Uta (ed.)). **1993**. *Talcott Parsons on national Socialism. (edice Parsonsových policy paperů z období Druhé světové války). New York. Aldine de Gruyter*

Parsons Talcott. **1993**l „Racial and Religious Diferences as Factors in Group Tension“ . Parsons Talcott (Gerhardt Uta (ed.)). **1993**. *Talcott Parsons on*

national Socialism. (edice Parsonsových policy paperů z období Druhé světové války). New York. Aldine de Gruyter

Parsons Talcott. **1993**m. „The Problem of Controlled Institutional Change. An Essay in Applied Social Science" . Parsons Talcott (Gerhardt Uta (ed.)). **1993**. *Talcott Parsons on national Socialism. (edice Parsonsových policy paperů z období Druhé světové války). New York. Aldine de Gruyter*

Parsons Talcott. **1993**n. „Certain Primary Sources and Patterns of Aggression in the Social Structure of the Western World" . Parsons Talcott (Gerhardt Uta (ed.)). **1993**. *Talcott Parsons on national Socialism. (edice Parsonsových policy paperů z období Druhé světové války). New York. Aldine de Gruyter*

Další použitá literatura:

Adamson Walter L.. **1980**. *Hegemony and Revolution, A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Thery*. University of California Press.

Almond Gabriel A.. **1992**. A Functionalist Approach to Comparative Politics. In: Susser, B. (ed.) *Approaches to the study of Politics*. New York, Macmillan. s. 209-270.

Almond Gabriel A.. G. Bingham **Powell** Jr.. **1978**. *Comparative Politics: System, Process and Policy*. .

Aretz Hans Jürgen (ed.). **2005**. *Die Ordnung der Gesellschaft. Festschrift zum 60. Geburtstag von Richard Münch*. hrsg. von Hans-Jürgen Aretz ... Frankfurt am Main

Assman Aleida, **1992**, „Einheit und Vielfalt in der Geschichte: Jaspers' Begriff der Achsenzeit neu betrachtet" in: Eisenstadt Shmuel (ed), 1992c, *Kulturen der Achsenszeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik Teil 3 Budhismus, Islam, Altägypten, westliche Kultur* , Suhrkamp, Frankfurt am Main

Balog Andreas. **2001**. *Neue Entwicklungen in der soziologischen Theorie*., Stuttgart. Lucius at Lucius

Battani Marshall, **Hall** David R., **Powers** Rosemary. **1997.** „Cultures structures: Making meaning in the public sphere". *Theory and Society* 26/6: 781-812

Beck Ulrich. **2004**. *Riziková společnost. Na cestě k jiné modernitě*. SLON. Praha

Bellah Robert N.. **1964**. „Religious Evolution". in *The American Sociological Review,* červen 1964

Bellah Robert N.(ed.). **1965**. *Religion and Progress in Modern Asia*, New York, The Free Press of Glencoe, doslov

Bellah Robert. **1980**. „The five religions of Italy" in: Robert N. Bellah a Phillip E. Hammond, *Varieties of Civil Religion*. New York, Harper and Row

Bendix, Reinhard. 1964. *Nationbuilding and Citizenship. Studies of our Changing Social Order*. New York

Bellah Robert N. 1970. „Civil Religion in America". in: Bellah Robert N. *Beyond Belief Essays on Religion in a Post-traditional World.* New York, London. Harper and Row Publishers

Berger Peter L (ed). **1997**. *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermitlung in pluralistischen Gesellschaften*. Gütersloh. Verlag Bertelsmann Stiftung

Bobbio Norberto. **1988**. „Gramsci and the Concept of Civil Society". in: Keane John (ed.). 1988. *Civil Society and the State, New European Perspectives*; London,

Cohen Jean, **Arato** Andrew. **1992**. *Civil Society and Political Theory*. MIT Press

Colomy Paul (ed.) **1990**. *Neofunctionalist Sociology.*. Vermont Hants,. Edward Elgar Publishing Limited

Colomy Paul. **1990a**. „Introduction: „The Neofunctionalist Movement". in: **Colomy** Paul (ed.) *Neofunctionalist Sociology*.. Hants, Vermont. Edward Elgar Publishing Limited

Coser, Lewis. **1956**. *The Functions of Social Conflict.* London. The Free Press of Glencoe, Collier – Macmillan Limited

Dahrendorf Ralf. **1977**. *Homo sociologicus. Ein Versuch zur Geschichte, Bedeutung und Kritik der Kategorie der sozialen Rolle.* Opladen Westdeutscher Verlag

Deusch Karl W. **1976**. *Die Schweiz als ein paradigmatischer Fall politischer Integration.* Bern. Verlag Paul Haupt

Durkheim Emile. **1957**. *Professional Ethics and Civic Morals.* London.

Durkheim Emile, **2004**. *Společenská dělba práce.* Brno. Centrum pro studium demokracie a kultury CDK,

Easton David. **1965**. *A Systems Analysis of Political Life.* New York

Eisenstadt Shmuel, **1969** (první vydání: 1963), *The Political Systems of Empires. The Rise and Fall of the Historical Byrocratic Socities*, The Free Press New York,

Eisenstadt Shmuel, **Curelaru** M. **1978**. *The Forms of Sociology* - Paradigm and Crises. New York etc.. John Wiley

Eisenstadt Shmuel, **1990**, „Cultural Orientations, Institutional Enterpreneurs and Social Change: Comparative Analysis of Traditional Civilizations" in: Paul Colomy (ed.), *Neofunctionalist Sociology*, An Elgar reference collection, Aldershot, Brookfield, str. 243-272, původně otištěno in: *American Journal of Sociology* 85 (4), ročník 1980,str. 840-869

Eisenstadt Shmuel (ed), **1992a**, *Kulturen der Achsenszeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik Teil 1 China, Japan* , Suhrkamp, Frankfurt am Main

Eisenstadt Shmuel (ed), **1992b**, *Kulturen der Achsenszeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik Teil 2 Indien* , Suhrkamp, Frankfurt am Main

Eisenstadt Shmuel (ed), **1992c**, *Kulturen der Achsenszeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik Teil 3 Budhismus, Islam, Altägypten, westliche Kultur* , Suhrkamp, Frankfurt am Main

Eisenstadt Shmuel, **1992d**, Die chinesische Geschichtserfahrung, in: Eisenstadt Shmuel (ed), 1992a, *Kulturen der Achsenszeit II. Ihre institutionelle und kulturelle Dynamik Teil 1 China, Japan* , Suhrkamp, Frankfurt am Main

Eisenstadt Shmuel, **1995**, *Power, Trust and Meaning. Essays in Sociological Theory*, The University of Chicago Press, Chicago and London

Eisenstadt Shmuel, **2000**, „Multiple Modernities" in: *Daedalus. Multiple Modernities*, Journal of the American Academy of Arts and Sciences, Winter 2000, Volume 129, Number 1, str.1-30

Esser, Hartmund. **1999**. *Soziologie. Spezielle Grundlagen. Band 1: Situationslogik und Handeln.*

Fenia Joseph V. **1981**. *Gramsci's Political Thought, Hegemony, Consciousness and the Revolutionary Process*. Oxford. Oxford University Press

Ferguson Adam. **1995**. *An Essay on the History of Civil Society*. Cambridge Cambridge. University Press,

Frankfort Henri. **1961**. *Ancient Egyptian Religion.* New York. Harper Torchbooks

Flora, Peter. **1999**. „Introduction and Interpretation". In: Rokkan, Stein. 1999. *State Formation, Nation Building, and Mass Politics in Europe. The Theory of Stein Rokkan.* Oxford. Oxford University Press (antologie Rokkanových textů editovaná Peter Flora, Stein Kuhnle, Dereck Urwin)

Gellner Ernest. **1997**. *Podmínky svobody: Občanská společnost a její rivalové.* Brno. CDK

Gerhardt Uta . **1993**. „Introduction: Talcott Parsons's Sociology of National Socialism" in: Gerhardt Uta (ed). **1993**. *Talcott Parsons on National Socialism.* edice Parsonsových policy paperů z období Druhé světové války. New York. Aldine de Gruyter

Gerhardt Uta. **2001**. „Parsons Analysis of the Societal Community". in: Trevino Javier A. (ed.). 2001. *Talcott Parsons today: His Theory and Legacy in Contemporary Sociology*. Rowman and Littlefield Publishers, Inc. Oxford

Gouldner Alwin. **1970**. *The Coming Crises of western Sociology.* New York. Avon Books

Habermas Jürgen. **1984**. *Theory of Communicative Action. Volume 2. Lifeworld and Systém: A Critique of functionalist Reason.* Boston. Beacon Press

Hamilton Peter. **1983**. *Talcott Parsons.* Key Sociologists. London and New York. Routledge

Hamilton Peter (ed.). **1992a**. *Talcott Parsons: Critical Assessments.* Volume III. London and New York. Routledge

Hamilton Peter (ed.). **1992b**. *Talcott Parsons: Critical Assessments.* Volume IV. London and New York. Routledge

Hamilton Gary G, **1984**, Configurations in History: The Historical Sociology of S. N. Eisenstadt, in: Theda Skocpol (ed.), *Vision and Method in Historical Sociology,* Cambridge University Press, Cambridge, 1984

Hunter James Davison. **1997**. „Der amerikanische Kulturkrieg" in: Berger Peter L (ed). 1997. *Die Grenzen der Gemeinschaft. Konflikt und Vermitlung in pluralistischen Gesellschaften.* Gütersloh. Verlag Bertelsmann Stiftung. s. 29-84.

Jetzkowitz Jens. **1996**. *Störungen im Gleichgewicht. Das Problem des sozialen Wandels in funktionalistischen Hanglungstheorien.* Münster. Lit Verlag

Jetzkowitz Jens, **Stark** Carsten (ed.). **2003**. *Soziologischer Funktionalismus. Zur Methodologie einer Theorietradition.* Oplade. Leske + Budrich

Jetzkowitz Jens. **2003**. „Funktionale Analyse als Zeichenprocess – Parsons's Soziologie als Theorie semiotischer Subjekte". in: Jetzkowitz Jens, Stark Carsten (ed.). 2003. *Soziologischer Funktionalismus. Zur Methodologie einer Theorietradition.* Oplade. Leske + Budrich

Keane John (ed.). **1988**. *Civil Society and the State, New European Perspectives*; London,

Keane John. **1988**. „Despotism and Democracy, The Origins and Development of the Distinction between Civil Society and the State". in: Keane John (ed.). 1988. *Civil Society and the State, New European Perspectives;* London,

Kingsley Davis, **Moore** Wilbert E. **1945**. „Some Principles of Stratification" in *The American Sociological Review*, V 10, No2, str: 242-249

Klukhohn Clyde and others. **1951**. „Values and Value Orientations in the Theory of Action: An exploration in definition and classification". in: Parsons Talcott.

Shils Edward (ed.). **1951**. *Toward a General Theory of Action.* Harward University Press, Cambridge, Massasuchets, použito čtvrté vydání z roku 1959

Krause Detlef. **2001**. *Luhmann – Lexikon.* Stutgart. Lucius und Lucius

Levi-Strauss. **1949/1981**. Die elementaren Strukturen der Verwandschaft, Frankfurt am Main

Lidz Victor. **2001**. Language an the Family of the Generalized Symbolic Media.. IN Trevino Javier A. (ed.). 2001. *Talcott Parsons today: His Theory and Legacy in Contemporary Sociology*. Rowman and Littlefield Publishers, Inc. Oxford

Lipset Seymour Martin, **Rokkan** Stein. **1967**. „Cleavage Structures, Party Systems, and Voter Alignments: An Introduction" in: Lipset, Seymour Martin, Rokkan Stein (ed.). 1967. *Party Systems and Voter Alignment. Cross-National Perspectives.* New York, London. The Free Press, Collier Macmillan Limited

Lockwood David. **1964**. „Social Integration and Systém Integration". in: David Lockwood. 1992. *Solidarity and Schism. The Problem of Disorder in Durkheimian and Marxist Sociology*. Oxford University Press. Oxford, New York.

Lockwood David. **1992**. *Solidarity and Schism. The Problem of Disorder in Durkheimian and Marxist Sociology*. Oxford University Press. Oxford, New York

Luhmann Niklas. **2002**. *Láska jako vášeň. Paradigm lost*.. Praha. Prostor

Luhmann Niklas. **2006**. *Sociální systémy. Nárys obecné teorie.* Brno CDK

Marshall. T. M.. **1964**. *Class, Citizenship and Social Development*. Chicago. University of Chicago Press

Marx Karl, **1961**. „K židovské otázce". in: Karel Marx, Bedřich Engels. *Spisy*, svazek 1.. 1961. Státní nakladatelství politické literatury. Praha

Mayhew Leon H.. **1982**. „Introduction". in: Parsons Talcott. 1982. *On Institutions and Social Evolution. selected writings*, edited by Leon H. Mayhew. The University of Chicago Press, Chicago, London,

Merton Robert King. **1957**. *Social Theory and Social Structure*. Glencoe

Mouzelis Nikos. „Social and Systém Integration: Lockwood, Habermas, Giddens". in: *Sociology* Vol. 31. No. 1. str. 111-119

Německý Marek, **2006**, „Pojetí politična v politické antropologii", In: *Člověk* – internetový časopis FF UK: clovek.ff.cuni.cz vydání z 1.10. 2006

Německý Marek. **2001**. *Znovuoživení pojmu občanské společnosti v současné politické teorii.* Diplomová práce na Ústav politologie FF UK, rukopis nepublikováno

***Oxford** Dictionary of Sociology*, **1994**. ed. Gordon Marshall, Oxford University Press, Oxford

Rawls. John. **1963**. „Constitutional Liberty and the Concept of Justice" in C. J. Friedrich (ed.) *Justice* (Nomos VI). New York, Athernon Press

Rawls John. **1996**. *Political Liberalism.* with a new introduction adn the „reply to Habermas". New York, Columbia University Press

Ritzer George. **1992**. *Sociological Theory*. McGrew Hill Companies. New York, St. Louis, San Francisco, Auckland, London et alia.

Rokkan, Stein. **1999**. *State Formation, Nation Building, and Mass Politics in Europe. The Theory of Stein Rokkan.* Oxford. Oxford University Press (antologie Rokkanových textů editovaná Peter Flora, Stein Kuhnle, Dereck Urwin)

Schimank Uwe. **2000**. *Theorien gesellschaftlicher Diferenzierung*. 2. Auflage. Leske at Budrich. Opladen

Sciulli David. **1992**. *Theory of Societal Constitutionalism. Foundations of a Non-Marxist Critical Theory*. Cambridge University Press

Seligman Adam B. **1992.** *The Idea of Civil Society*; New York. New York Press,

Simmel Georg. **1968**. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschäftung*. Berlin

„Social integration". 2001. autor hesla Richard Münch. in: International Encyclopaedia of the Social and Behavioral Sciences, ed. By Neil J. Smelser, Paul B. Baltes. 2001. Elsevier.

Spencer Herbert. **1857/1972**. „Progress its Law and Cause", in: Herbert Spencer. *On Social Evolution*. Selected Writings, J.D.Y. Peel (ed.) Chicago

Spencer Herbert. **1862/1904**. *First Pricipples*. London

Spencer Herbert. **1898**. *O studiu sociologie.* Praha. Společným nákladem Rozhledů a Spolku českých právníků Všehrd

Spencer Herbert. **1901**. *Filosofie souborná.* U výtahu jež pořídil F. Howard Collins. Praha. Jan Laichter

Stark Carsten. **Peters** Christoph. **2000**. „Deutschland: Politik der Machtkartelle". in: Münch Richard, Lahusen Christian (ed.) 2000. *Regulative Demokratie. Politik der Luftreinigung in Grossbritanien, Frankreich, Deutschland und in den USA.* Campus Verlag, Frankfurt am Main, New York

Staubmann H. **1995**. „Handlungstheoretische Systemtheorie: Talcott Parsons". in: Morel J. u. a. *Soziologische Theorie: Abriss der Ansätze ihrer Hauptvertreter. München, Wien, Oldenbourg*. str. 147-170.

Szacki Jerzy, **2005**, „Laudatory Speech" přednesená při příležitosti udělení čestného doktorátu Varšavské univerzity Shmuelu Noah Eisenstadtovi" 26.10. 2005, citováno podle: *Polish Sociological Review* č.4. ročník 05, str. 319-323

Šubrt Jiří. **2001**. *Postavy a problémy soudobé teoretické sociologie.* Sociologické teorie druhé poloviny 20. století. Praha. ISV nakladatelství

Tumin Melvin M. **1953**. „Some Principles of Stratification. A Critical Analysis" in: *The American Sociological Review.* V. 18. str. 387-393

Trevino Javier A. (ed.). **2001**. *Talcott Parsons today: His Theory and Legacy in Contemporary Sociology.* Rowman and Littlefield Publishers, Inc. Oxford

Turner Jonathan H. **1998**. *The Structure of Sociological Theory*. Wadsworth Publishing Company. London, Boston, Bonn

Turner, Jonathan H.. **2001**. „Can Functionalism be saved?." in: Trevino Javier A. (ed.). 2001. *Talcott Parsons today: His Theory and Legacy in Contemporary Sociology.* Rowman and Littlefield Publishers, Inc. Oxford

Wenzel Harald. **2003**. „Analyse und Realität. ‚Uberlegungen zur Programmatik und paradigmatischen Bedeutung der Theorie Talcott Parsons'". in: Jetzkowitz Jens, Stark Carsten (ed.). 2003. *Soziologischer Funktionalismus. Zur Methodologie einer Theorietradition.* Oplade. Leske + Budrich

Abstract:

1. In my thesis I try to answer the question: "*What holds society together?*" by using theoretical conceptual tools of Parsonian functionalist sociology. I work especially with Parson's concept of *societal community* as it is defined in his book *Socities. Evolutionary and Comparative Perspective.* I work with the definition of societal community used in this book.

   Societal community is formed on one hand by a normative system of order, on the other hand by statuses, rights and obligations derived from membership thereof. [Parsons 1966: 31]

   I work with this skizza concept and try to reconstruct Parsons's concept by using conception of other authors, especially neo-functionalists (Jeffrey Alexander, Richard Münch, Samuel Eisenstadt), and by other authors as well (David Lockwood, Stein Rokkan, Lewis Coser, John Rawls). In spite of the fact that I use the interpreations of these authors, I consider my thesis an original piece of work, because especially last named authors do not explicitly use the concept of societal community. I reconstructed the concept of societal community with the complexity which cannot be found in the works of other authors [Gerhardt 2001].
2. In the first step I try to reconstruct the concept based on the work of Talcott Parsons. I came to the conclusion that Parsons sees the problem from two perspectives. For the purpose of my thesis, I call the first perspective historically genealogical- this is when Parsons describes the diferentiation and the development of societal community in the concept of evolution of different societies. I call the second point of view system theoretical approach, this is when societal community is viewed as a subsystem of society which fullfil the function of integration from the perspective of analytical differentiation by using AGIL scheme.
3. In the thesis Parsonian concept of societal community is put in the context of general social theory: the theory of social action, the concepts of social order itself, the concepts of social and system integration. Furthermore, it is viewed in the context of history of sociology (second chapter) where I discuss how integration was conceived by other authors before Parsons.
4. The concept of societal community concerns not only the social integration but also describes the system integration. I devote myself to these problems in the fourth chapter devoted to the system theoretical aspect of the concept of societal community. Each

subsystem of a society (differentiated by means of AGIL scheme) has its own symbolical generalized medium (money, power, influence, value commitment), societal community corresponds to the medium of influence. The influence is institutionalized in the form of status system, which is the second attribute of the Parsons's definition of the concept of societal community. System integration is ensured by processes of double exchanges between subsystems.

Abstrakt v českém jazyce

1. Ve své práci se pokouším odpovědět na otázku: „*Co drží společnost pohromadě?*" a to na základě teoretického instrumentária Parsonsovy funkcionalistické sociologie. Pracuji zejména s jeho pojmem *societální komunity,* jak je definován v jeho knize *Společnosti, vývojové a srovnávací hodnocení* [Parsons 1966]. Vycházím ze zde použité definice societální komunity:

Societální komunita „*je tvořena jednak* ***normativním systémem*** *řádu, jednak* ***statusy****, právy a závazky vyplývajícími z* ***členství****. To se může u různých podskupin komunity lišit. Má-li společenská komunita žít a vyvíjet se, musí jako základ své sociální identity udržovat* ***integritu společné kulturní orientace****, jež je v široké míře sdílena jejími členy.*" [Parsons 1966: 31].

Cílem této práce je pokus tento Parsonsem pouze načrtnutý pojem propracovat a rekonstruovat na základě použití koncepcí ostatních autorů zejména z řad neofunkcionalistů (Jeffrey Alexander, Richard Münch, Shmuel Eisenstadt), ale i ostatních autorů (David Lockwood, Stein Rokkan, Lewis Coser, John Rawls). Přestože práce hodně pracuje s interpretacemi názorů těchto autorů, domnívám se, že ji lze považovat za originální teoretickou práci, neboť zejména posledně zmínění autoři s pojmem societální komunity explicitně neoperují (a když, tak pouze marginálně), navíc mnozí z nich nejsou vůbec spojováni s funkcionalismem

(například politický filosof John Rawls) a zapracování jejich myšlenek do konceptu societální komunity považuji za svůj badatelský přínos. Nechci být neskromný, ale domnívám se, že komplexita, s jakou jsem zrekonstruoval pojem societální komunity, výrazně přesahuje práce ostatních autorů, kteří se věnují této problematice [Gerhardt 2001].

2. Prvním krokem je pokus o rekonstrukci pojmu u díla samotného Parsonse. Zde docházím k závěru, že z Parsonsova užívání pojmu lze dovodit, že Parsons nahlíží na tento pojem ze dvou hledisek. Pro první hledisko jsem zvolil název ***historicko genealogický*** pohled, kdy Parsons popisuje diferenciaci a vývoj societální komunity v rámci evoluce rozmanitých společností, od společností takzvaně primitivních až po společnosti moderní. Druhé hledisko nazývám *systémově teoretickým přístupem*, kdy je societální komunita nahlížena jako subsystém společnosti, který v rámci společnosti plní funkci I – integrace z hlediska analytické diferenciace podle schématu AGIL.

3. Parsonsův pojem societální komunity je v práci zasazen do kontextu obecné sociální teorie: teorie sociálního jednání, koncepcí sociálního řádu, koncepcí sociální a systémové integrace. Dále je také zasazen do kontextu dějin sociologie (2. kapitola), kdy se zabývám problémem, jak chápali integraci společnosti autoři před Parsonsem.

4. Pojem societální komunity se netýká pouze sociální integrace, ale popisuje i integraci systémovou. Této problematice se věnuji ve čtvrté kapitole věnované systémově teoretickému aspektu pojmu societální komunity. Jednotlivé subsystémy společnosti podle schématu AGIL mají svoje vlastní symbolicky generalizovaná média (moc, peníze, vliv a hodnotový závazek), přičemž societální komunitě odpovídá médium vlivu. Vliv je institucionalizován do podoby statusového systému, tedy druhého aspektu Parsonsovy definice pojmu societální komunity – potud by se jednalo o integraci sociální. Systémová integrace společnosti je zajišťovaná procesy vzájemné směny mezi subsystémy.

Rejstřík:

A

A, 16, 18, 19, 20, 26, 27, 28, 31, 47, 50, 88, 92, 126, 127, 128, 131, 158, 159, 160, 173, 209
ADAPTIVNÍ SUBSYSTÉM, 27, 92, 126, 131, 159
aktér, 10, 11, 59, 88, 101, 103, 105, 108, 109, 121
aktéři, 10, 15, 18, 19, 21, 22, 23, 24, 52, 53, 81, 92, 104, 111, 120, 121, 201, 206
aktivismus, 206
Alexander, 8, 117, 163, 164, 165, 166, 167, 169, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 206, 207, 208, 209, 210, 211
Alexander Jeffrey, 8, 9
alokace zdrojů, 105
alter, 97, 98, 101, 110
americký federalismus, 89
Americký mýtus svobody, 209
analytický realismus, 9
Andrew Arato, 7
anomie, 17, 23, 24, 55, 100, 136, 140, 142
archaické společnosti, 9, 61, 69, 74, 76
askriptivní, 88, 89, 208
asociace, 79, 82, 104, 108, 110, 122, 127, 176, 180, 210
asociační, 89, 102, 146
autonomie, 92, 196, 206
autorita, 60, 79, 99, 102, 106

B

B, 18, 19, 20
Balog, 168, 169
banky vlivu, 103, 106, 107, 108
báze solidarity, 89
Bellah, 46, 62, 115
Bellah Robert N., 62, 115, 238
binární kódování, 205

C

C, 93, 151
cena, 102
církev, 78, 79, 82, 84, 85, 125, 130
Civil Society and Political Theory, 7, 238
Class, Citizenship and Social Development, 242
Colomy, 196, 197, 198, 199
Coser, 117, 118, 119, 120, 121, 122

Č

členové, 57, 60, 79, 84, 85, 150, 207, 210
členové společnosti, 57, 84, 115
členství, 45, 49, 55, 56, 72, 80, 82, 87, 88, 89, 103, 105, 115, 117, 124, 131, 133, 137, 148, 172, 173, 174, 177, 213, 216, 219, 220, 246

D

D, 151
definice situace, 95
deflace, 108, 111
Dějiny, 31
dělba práce, 42, 44, 81, 99, 115
demokratický kód, 206, 207, 208
diferenciace, 9, 27, 35, 36, 37, 39, 40, 44, 46, 47, 52, 67, 68, 70, 73, 78, 80, 81, 84,

85, 88, 89, 113, 132, 158, 159, 211, 214, 216
diferenciace subsystémů, 79, 112
diskurs, 27, 110, 111, 151, 159, 209
diskurs represe, 209
Diskursivní struktura sociálních vztahů, 207
diskursivní struktura sociálních institucí, 208
diskursivní struktura sociálních motivů, 206
donucení, 19, 22, 29, 95, 96, 97, 98, 114, 146, 161
donucování, 99
dosahování kolektivních cílů, 107
Durkheim, 23, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 57, 81, 132, 136, 137, 138, 140, 142, 145, 147, 153, 157, 168, 172
důvěra, 101, 103, 104, 107, 210

E

E, 78, 118
Easton, 108, 132, 133, 134, 135
ego, 97, 101, 102, 110
Ekonomická inkluze, 176
ekonomický systém, 28, 111, 114, 160, 215
Engels Bedřich, 242
Esser, 10
Esser Hartmund, 10, 240
Etická univesalizace, 176, 180
etnická a náboženská uniformita, 88
etnické skupiny, 89

F

fiduciární, 27, 93, 103, 104, 105, 114, 160
fiduciární subsystém, 93, 103, 104, 105, 114
fiduciární systém, 27, 160
fiduciární vliv, 104, 105
filosofické doktríny, 115
Formální právnost, 176, 180
Francouzská revoluce, 85
Frankfort, 63, 66
Frankfort Henri, 63, 66, 240
funkce, 39, 45, 49, 50, 51, 54, 59, 60, 61, 65, 69, 71, 81, 88, 91, 92, 94, 96, 104, 113, 114, 118, 120, 122, 214

G

G, 16, 26, 27, 50, 92, 126, 127, 128, 129, 131, 159
Gellner Ernest, 8
generalizace, 9, 61, 84, 96, 149, 155, 197
generalizace kulturních vzorců, 9
generalizovaná dimenze, 115
generalizovaný závazek, 105
Gerhardt Uta, 55, 240
Gesellschaftstheorie, 8

H

H, 36, 40, 41, 87, 144
Habermas Jürgen, 8
Hamilton, 52, 53
Hamilton Peter, 240
historicko-genealogický přístup, 9
hodnota, 76, 94, 96, 101, 107, 109, 110
hodnotové vzorce, 109
hodnotové zobecňování, 11, 60, 82, 109
hodnotový vzorec, 109
hodnotový závazek, 63, 71, 76, 93, 97, 98, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 114, 115, 171, 234
hodnoty, 10, 11, 15, 19, 35, 46, 49, 50, 52, 53, 54, 56, 82, 85, 87, 94, 95, 102, 105, 108, 109, 110, 111, 114, 115, 121, 138, 139, 141, 142, 144, 150, 166, 167, 197, 241
společně sdílené, 9, 10
hra s nulovým součtem, 106
hry s nulovým součtem, 96

I

I, 20, 26, 27, 50, 67, 73, 92, 100, 123, 126, 127, 128, 131, 140, 153, 159, 209, 210
idealismus, 21
idealistická koncepce řádu, 10
inflace, 108, 111
inkluzívní, 207, 208
instituce, 14, 28, 30, 38, 42, 49, 53, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 73, 74, 78, 79, 80, 84, 95, 105, 110, 114, 118, 119, 131, 135, 138, 139, 146, 151, 160, 162, 207, 210, 215, 216
institucionalizace, 109, 117, 158
integrace, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 30, 31, 32, 37, 39, 43, 47, 49, 50, 53, 54, 55, 59, 63, 65, 70, 83, 84, 88, 89, 92, 115, 117, 123, 125, 130, 133, 136, 137, 158, 159, 162, 170, 171, 172, 174, 187, 200, 219
integrativní subsystém, 49, 101, 106, 114, 122, 215
INTEGRATIVNÍ SUBSYSTÉM, 27, 92, 126, 131, 159
intence, 97, 102
intencionální kanál, 97, 98, 100

interakce, 15, 32, 38, 58, 91, 93, 95, 114, 127, 215
interpenetrace, 27, 28, 29, 92, 114, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 172, 173, 196, 215, 219
iracionalita, 205, 206

J

J, 91, 163
jazyk, 57, 94, 130
Jean Cohen, 7
jednání, 8, 10, 15, 17, 18, 19, 20, 21, 23, 24, 27, 28, 29, 30, 45, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 95, 97, 98, 101, 104, 109, 126, 134, 136, 147, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 166, 167, 168, 169, 171, 173, 176, 178, 179, 184, 205, 206, 241

K

K, 35, 50, 53, 60, 71, 83, 87, 114, 147, 153, 155, 158, 172, 200, 203, 210, 215
kapitalismus, 28, 160, 210
Karl von Beyme, 8
Klukhohn Clyde, 241
kódy, 7, 51, 57, 82, 84, 94, 204, 205, 211
kognitivní racionalita, 110
kolektivita, 87, 103, 105
kolektivní rozhodování, 90, 176
komplexita, 8, 95, 176
komunikace, 11, 57, 58, 59, 82, 94, 102, 110, 133
komunikativní porozumění, 111
koncepce přirozených práv, 88
konflikt, 13, 14, 16, 19, 23, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 123, 125, 134, 140, 142, 148, 149, 151, 197, 198
konstitutivní jádro, 89
konstitutivní symbolismus, 9, 45, 56, 57, 58, 59, 60, 65, 66, 67, 69, 70, 71, 72, 73, 75, 81
Kontingence jednání, 29, 30, 161, 162, 173, 176, 178, 179, 184
redukovaná nebo rozšířená, 176
konzervativní pravice, 210
Kultur der Moderne, 26, 159
Kulturní práva, 176, 180, 181
kulturní války, 133, 148, 152
kulturní vzorce, 9, 49, 50, 111
kybernetická hierarchie řízení, 52

L

L, 20, 26, 27, 50, 92, 126, 127, 128, 129, 131, 146, 159
liberálním protestantismus, 89
Liberté, Égalité, Fraternité, 85
lidská situace
human condition, 109
Lidz, 91, 93
Lidz Victor, 91, 93, 242
lingvistika, 94
loajalita, 46, 83, 84, 87, 92, 99, 100, 104, 105, 110, 114, 115, 126, 131, 208
Lockwood, 13, 14, 15, 16, 92, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 170, 171
Luhmann, 20, 172

M

M, 18, 40, 45, 58, 87, 211
Marshall, 87, 89, 172
Marshall T H., 87, 89, 242
Marx, 136, 145, 210
Marx Karl, 242
Mayhew Leon, 242
McCarthyismus, 93
mechanická solidarita, 44
Merton, 14
Mills Charles Wright, 93
moc jako symbolicky generalizované médium, 11, 74, 93, 96, 98, 100, 107, 109, 110, 114
moc jakožto symbolicky generalizované médium, 70, 74, 86, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 104, 105, 106, 107, 114
mocenská rozhodnutí, 114
moderní společnosti, 9, 26, 28, 44, 46, 55, 77, 82, 85, 91, 103, 116, 117, 132, 158, 159, 160, 174
morální diskurs
Habermasovo pojetí, 115
morální komunita, 210
Mouzelis, 14, 15, 17, 171, 187
Münch Richard, 8, 9, 10, 11, 78, 92, 110, 111, 114, 176, 215

N

N, 40, 45, 58, 62, 87, 115, 173, 211
národ, 9, 87, 88, 89, 103, 117, 134, 171, 209
Národ, 88
nedemokratický kód, 207, 208
neofunkcionalismus, 8
normativita

normativní přístup, 7
normativní, 7, 11, 17, 22, 24, 31, 32, 45, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 67, 73, 76, 77, 85, 95, 102, 105, 114, 115, 117, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 144, 145, 147, 148, 151, 152, 158, 168, 204, 215
normativní konsensus, 114, 140
normativní řád společnosti, 45, 53, 56, 59, 74, 77, 99, 115, 117, 124, 131, 137, 148, 189, 195, 215, 216
normativní struktura, 105
normy, 11, 15, 17, 20, 21, 24, 46, 49, 50, 53, 54, 56, 62, 68, 73, 102, 104, 105, 106, 110, 121, 154, 167

O

O, 35
občanská společnost, 7, 9, 117, 210, 211, 238
občanské náboženství, 115
občanství, 73, 74, 77, 87, 88, 89, 90, 125, 137, 172
organická solidarita, 25, 40, 44, 85, 115
ospravedlnění, 87, 102
osvícenská idea „práv individuí, 89
osvícenství, 31, 89
ovlivnění, 90, 93, 97, 98, 102, 103, 165

P

P, 46, 49, 73, 75
panství, 22, 32, 33, 146, 170
paradigma, 8, 9, 117
Parsons, 9, 19, 21, 27, 45, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 69, 72, 73, 74, 78, 79, 80, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 99, 100, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 111, 117, 118, 124, 126, 131, 132, 133, 137, 147, 148, 153, 154, 158, 159, 160, 168, 169, 172, 173, 190, 195, 196, 204, 216, 232, 240, 241, 242, 244
Parsons Talcott, 1, 8, 9, 10, 49, 50, 51, 53, 61, 62, 67, 68, 73, 80, 81, 87, 88, 89, 90, 95, 96, 98, 106, 108, 109
partikulární dimenze, 115
pasivita, 205, 206
peníze jako symbolicky generalizované médium, 92, 94, 95, 96, 98, 101, 102, 103, 106, 107, 109, 110, 114
peníze jakožto symbolicky generalizované médium, 67, 91, 93, 94, 95, 96, 98, 101, 102, 107, 111, 115
Pluralismus voluntaristických asociací, 176, 180
pluralita, 72, 89
pluralizace, 82, 89, 124
pokrok, 33, 66, 165
Politická práva, 176, 180, 181
Politická filosofie, 7
politická filosofie., 7
Politická inkluze, 176
politické filosofie, 7
politické filosofii, 7
politické myšlení, 95
politické rozhodnutí, 105
politický subsystém, 8, 54, 114, 127
politický systém, 73, 107, 114, 134, 139, 150, 172, 198, 215
politický vliv, 104
politično
povaha politična, 7
Polity and Society
Some general Considerations, 86
porozumění významu, 110
pospolitost, 9, 87, 102, 103, 173, 178, 179, 181, 184
posvátné, 115
pozitivistická koncepce řádu, 10
pradigma, 112
Práva na svobodu, 176, 180, 181
právní subsystém, 114, 144, 215
právo, 27, 41, 42, 43, 45, 73, 74, 76, 77, 84, 99, 102, 111, 139, 149, 159, 172, 200, 208, 209
právy, 45, 55, 56, 115, 117, 124, 131, 133, 137, 148, 171, 173, 177, 189, 195, 213, 216, 220, 246
primitivní společnosti, 9, 57, 58
primordiální, 88
profanace, 210
profánní, 141
prostředí, 33, 45, 50, 51, 54, 56, 57, 107
protestanstské denominace, 89

R

R, 1, 109, 113, 153, 199, 215
Rawls John, 87, 243
regulace, 24, 53, 59, 110, 121, 142, 147, 155
represivní právo, 42
reputace, 103, 105, 106, 108, 111, 114, 172
restitutivní právo, 42, 45
Ritzer, 50
Ritzer George, 50, 51, 243
rodina, 49, 103
Rokkan, 117, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131
rovné šance, 176
rozpor, 45, 139, 201

Ř

Řím, 68, 74, 123

S

S, 9, 36, 38, 44, 46, 64, 70, 72, 74, 81, 120, 143, 170
sankce, 42, 96, 97, 98, 110, 114
Sciulli, 22
Shils Edward, 232, 241
schéma AGIL, 9, 50, 54, 59, 86, 88, 91, 92, 97, 113, 114, 128, 156, 158, 214
situační kanál, 97, 98
smbolicky generalizovaná média, 11, 112
směna mezi subsystémy, 11, 91, 92, 94, 95, 109, 112, 113, 115, 116, 214
směnná hodnotě věci., 102
smlouvy, 23, 32, 43, 66, 78, 95, 102, 106
sociální, 7, 10, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 22, 24, 25, 30, 31, 32, 33, 36, 37, 38, 42, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 55, 57, 58, 59, 60, 62, 68, 70, 74, 78, 79, 80, 81, 82, 87, 89, 90, 92, 93, 95, 100, 103, 111, 117, 118, 119, 120, 123, 124, 125, 126, 134, 136, 137, 139, 141, 142, 143, 144, 146, 147, 156, 157, 162, 163, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 174, 196, 197, 198, 199, 201, 202, 208, 213, 219, 246
  povaha sociálního, 7
sociální diferenciace, 7
  teorie sociální diferenciace, 7
sociální evoluce, 9, 242
sociální integrace, 13, 14, 15, 16, 17, 22, 23, 24, 25, 31, 39, 92, 136, 137, 170, 171, 172, 174, 183, 187, 219
sociální koheze, 1, 8, 9, 10, 11, 12, 58, 60, 80, 81, 82, 83, 92
sociální konsensus, 84, 95, 111, 114, 215
Sociální práva, 176, 180, 181
sociální řád, 10, 11, 12, 19, 24, 38, 49, 52, 55, 70, 71, 100, 137
sociální sítě, 103
sociální skupina, 103, 146
sociální solidarita, 59, 60, 61, 87, 89, 92, 102, 103, 114, 126, 131
sociální teorie, 7, 163
  sociální teorie politiky, 8
sociální vyloučení, 103, 114
societální komunita, 1, 9, 11, 45, 49, 54, 55, 56, 57, 61, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 100, 106, 112, 114, 115, 117, 122, 124, 127, 131, 137, 144, 148, 153, 176, 189, 190, 195, 215, 216
  solidární komunita, 9, 114, 215
sociokulturní, 63, 109, 114, 135, 198, 199
Sociokulturní inkluze, 176
sociokulturní subsystém, 109, 114
solidární komunita, 9, 114, 211, 215
Spencer, 23, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 40, 41, 170
společně sdílené, 59, 137
společnosti přechodného typu, 61, 67
Společnosti vývojové a srovnávací hodnocení, 8, 56, 81
Společnosti, vývojové a srovnávací hodnocení, 115
stabilita očekávání, 10
stát, 7, 12, 25, 33, 65, 66, 72, 74, 79, 80, 81, 85, 87, 103, 109, 121, 125, 130, 134, 139, 147, 172, 201, 210
status, 53, 59, 60, 62, 65, 66, 67, 68, 69, 73, 74, 77, 96, 102, 111, 115, 138, 139, 140, 144
statusy, 45, 55, 56, 57, 58, 63, 71, 79, 115, 117, 124, 131, 133, 137, 145, 148, 173, 177, 189, 195, 213, 216, 220, 246
strategické jednání, 10
struktura, 22, 35, 50, 55, 59, 62, 74, 87, 89, 104, 105, 127, 136, 144, 206, 207, 208
subjektivní práva, 41
subsystém, 8, 28, 54, 92, 113, 122, 127, 144, 160, 173, 214, 219
  politický subsystém, 8, 54, 114
SUBSYSTÉM DOSAHOVÁNÍ CÍLU, 27, 92, 126, 131, 159
subsystémy, 16, 26, 27, 47, 50, 54, 91, 92, 97, 112, 113, 115, 128, 159, 169, 172, 204, 214
svoboda sdružování, 102
svobody, 8, 19, 21, 23, 28, 42, 69, 100, 102, 160, 208, 209
symbolické systémy, 68, 94
symbolické zobecnění, 94
symbolicky generalizoavaná média, 58, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 107, 108, 109
symbolicky generalizovaná média, 7, 11, 82, 85, 91, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 101, 106, 109, 110, 114, 115
symbolicky reprezentovaná schopnost donucení, 114
symboly, 81, 82, 93, 94, 110, 111, 115
systém loajality, 27, 92, 126, 131, 159
systém loajality,, 92, 126, 131
systém mobilizace zdrojů, 27, 92, 126, 131, 159
systém politické podpory, 27, 92, 126, 131, 159
systém práce, spotřeby a trhu, 92, 126, 131
systém udržování vzorců, 106

systémová dimenze, 115
systémová integrace, 14, 15, 17, 171, 172, 187
systémová teorie, 7
systémově-teoretický přístup, 9

Š

štěpení, 120, 122, 125, 126, 127, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 149

T

T, 87
tajné společnosti, 206
Teorie komunikativního jednání, 8
teorie racionální volby, 10
teorie sociální diferenciace, 7
The Concept of Value Commitment, 86
The Structure of Social Action, 10, 158
Toward a General Theory of Action, 232, 241
Trevino, 91, 93
Trevino Javier, 240, 242, 244
trh, 101, 102, 103, 210
tržní komunita, 114, 174, 215, 219
tržní směna, 95
Turner, 34, 35, 36, 38, 39, 166, 167, 168
Turner Jonathan H., 244
typ sankcí, 97, 98

U

U, 16, 18, 36, 61, 95, 104, 111, 144, 170, 171
UDRŽOVÁNÍ VZORCU, 27, 92, 126, 131, 159
uiversalistický charakter, 89
ústava, 14, 46

V

V, 8, 19, 20, 23, 24, 25, 29, 35, 43, 54, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 69, 70, 72, 74, 75, 76, 78, 79, 80, 81, 82, 85, 87, 88, 90, 91, 93, 101, 103, 111, 115, 117, 118, 119, 120, 122, 123, 124, 135, 137, 138, 141, 143, 145, 146, 149, 154, 158, 161, 164, 166, 167, 172, 173, 205, 210, 211
veřejné mínění, 210
vláda, 61, 71, 75, 76, 77, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 147
vlastnictví, 32, 43, 66, 95, 96, 99, 102, 145
vliv, 71, 74, 82, 86, 93, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 110, 114, 127, 146, 148, 149, 156, 172, 234
vliv orientovaný na interpretaci norem, 104
vliv založený na apelu na odlišné loajality, 104
voluntaristická teorie jednání, 10
všeobecné volební právo, 86
význam, 13, 45, 49, 51, 76, 87, 94, 111, 119, 120, 141, 155, 156, 157, 163, 197

W

W, 93
WASP, 89
Weber, 47, 153, 157

Z

Z, 11, 17, 18, 24, 34, 110, 137, 138, 140, 166, 168, 197
západní tradice, 95
závazky, 45, 54, 55, 56, 57, 99, 103, 105, 108, 109, 110, 115, 117, 124, 130, 131, 133, 137, 143, 148, 163, 165, 167, 173, 177, 189, 195, 207, 213, 216, 220, 246
závislost, 34, 205, 206
zdroje, 14, 18, 24, 88, 144, 147, 148
zhodnocení, 102, 109
zobecnění, 60, 61, 74, 94, 98, 102, 163