

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut sociologických studií

Lucie Kondrátová

**Pojem tradice v kontextu teorie
reflexivní modernizace**

Diplomová práce

Praha 2013

Autor práce: **Lucie Kondrátová**

Vedoucí práce: **PhDr. Jan Balon, Ph.D.**

Oponent práce:

Rok obhajoby: **červen 2013**

Hodnocení:

Bibliografický záznam

KONDRÁTOVÁ, Lucie. *Pojem tradice v kontextu teorie reflexivní modernizace*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Fakulta sociálních věd, Institut sociologických studií, 2013. 67 s. Vedoucí diplomové práce PhDr. Jan Balon, Ph.D.

Anotace

Diplomová práce „Pojem tradice v kontextu teorie reflexivní modernizace“ se zabývá fenoménem tradice a jejím vlivem na konstrukci společenského uspořádání i na tvorbu individuálních biografí v moderní etapě. Práce vychází z teorie reflexivní modernizace, jejímiž nejznámějšími propagátory jsou Ulrich Beck a Anthony Giddens. Současné reinterpretace jejich dnes již kanonických textů pocházejících z 80. a 90. let 20. století nezdědka vedou k nesprávnému výkladu nynější reality, na niž je nahlíženo jako na detradicionalizovanou. Za použití konceptu relativizace, jehož cílem je zpochybnit tuto radikální tezi a jenž je podporován principem sociologické imaginace hovořící pro prevenci zúženého vnímání společenské reality, se v argumentaci stavím proti pojmání současného stavu jako stavu bez tradice. Tento postulat je demonstrován na příkladu tzv. tradičních společenských forem, konkrétně na příkladu nukleární rodiny. V širší perspektivě je cílem práce poukázat na přetrvávající tendence sociálních vědců zdůrazňovat pouze vybrané aspekty sociální reality.

Annotation

Diploma thesis “The Concept of Tradition in the Context of the Theory of Reflexive Modernization” deals with the phenomenon of the tradition and its influence on the construction of the social order and the construction of individual biographies in the modern era. The thesis rests on the theory of reflexive modernization which is well-known in sociological theory thanks to Ulrich Beck and Anthony Giddens. The present reinterpretations of their papers quite often lead to the incorrect explanation of the current reality. Then, the reality is claimed to be detraditionalized. Using the concept of relativization I reject considering the

actual state as the state without tradition. The aim of the concept of relativization, which is supported by the principle of sociological imagination, is to dispute this radical statement. The postulate of relativization is demonstrated on the example of the traditional social forms, such as nuclear family. In a wider perspective the aim of the thesis is to declare the continuing tendencies in social sciences to emphasize only the selected aspects of social reality.

Klíčová slova

Tradice, reflexivní modernizace, post-tradiční společnost, pluralizace, globalizace, relativizace, individuální biografie

Keywords

Tradition, reflexive modernization, post-traditional society, pluralization, globalization, relativization, individual biography

Rozsah práce:

127 936 znaků včetně poznámek pod čarou

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla použita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti pro účely výzkumu a studia.

V Praze dne 17. května 2013

Lucie Kondrátová

Na tomto místě bych chtěla poděkovat panu PhDr. Janu Balonovi, Ph.D.

za vstřícnou pomoc a trpělivé vedení této diplomové práce.

TEZE DIPLOMOVÉ PRÁCE

Lucie Kondrátová

Fakulta sociální věd UK

Sociologie (SCO) 2. ročník

Předpokládaný název:

Procesy individualizace a pluralizace v kontextu post-tradiční společnosti

Klíčová slova:

individualizace, pluralizace, post-tradiční společnost, modernita, globalizace

Konzultant: PhDr. Jan Balon, Ph.D.

Kontext tématu:

Současná sociální teorie se již nezabývá fenoménem modernity výhradně jako organizací způsobu života vkládaného do komparace s modely tradiční společnosti. Naopak, vrcholu dosahují diskurzy věnované otázce eventuální vyčerpanosti modernity, která graduje v rozpravě o sporné otázce postmoderny.

Nicméně autoři jako Anthony Giddens či Ulrich Beck se přiklánějí k tezi, že lidstvo ještě modernizační etapu neopustilo a že současný stav je pouze projevem nového typu modernity. Dle Giddense lze tuto novou formu označit jako radikalizovanou modernitu, jež se vyznačuje plošnou technologizací, časoprostorovou kompresí, vzrůstajícím ohrožením institucí dříve plnicích ve společnosti zásadní sociálně-integrační funkce (tj. národní stát, nukleární rodina, dělba práce, celoživotní profesní kariéra atd.), detradicionalizací. Modernita tradici ničí. Giddens v této souvislosti hovoří o konceptu *post-tradiční společnosti*. Post-tradiční společnost není omezena hranicemi národních států, jedná se o globální společnost, v níž ovšem ani tradice ještě zcela nevymizely, ve skutečnosti se v některých aspektech rozvíjejí.

Giddens svou hlavní argumentaci staví na analýze tradičních společností v porovnání k současnému stavu. Zatímco v tradičních společnostech byly možnosti volby předurčeny strukturními prvky (tradicí, zvyky, rituály), aktéři v post-tradiční společnosti jsou méně „zatíženi“ případy vzešlými z předchozích generací a mají tedy daleko širší šance výběru. Tento vývoj na jedné straně přináší člověku moderny více svobody, na druhou stranu ho uvádí do věku nejistoty, kdy hodnotový rámec vytvářený generacemi a po generace akceptovaný pohasíná. Z tohoto důvodu je také žádoucí opětovné směřování zájmů sociologie zpět k aktérovi.

Modernita je zkrátka v Giddensově pojetí nutně post-tradiční. Společnost nemůže být plně moderní, pokud jsou postoje, jednání nebo instituce významně ovlivněny tradicemi, protože úcta k tradici – tedy praktikování věcí jen proto, že je dělali lidé v minulosti - je opakem moderní reflexivity.

Výzkumný problém:

Ústřední výzkumný problém připravované diplomové práce bude zasazen do konkrétních relací mezi procesy individualizace a pluralizace v kontextu výše ve zkratce nastíněné post-tradiční společnosti, jak ji chápe Giddens. Zatímco fenomén individualizace se zabývá oslabováním tradičních hodnot či vazeb na společenství, v důsledku globalizačních tendencí vchází do ideologického rámce většiny moderních společností přístup pluralismu popisující stav absence jedné pravdy. Na vnitřně i vzájemně ambivalentní charakter obou těchto procesů poukazoval již na přelomu 19. a 20. století filozof a sociolog Georg Simmel, jehož eseje budou v práci nápomocny při hledání konkrétních příkladů vlivu individualizace a pluralizace na úrovni každodennosti. Obecně pluralizace přináší vyšší míru svobody do rozhodování jednotlivce, na druhou stranu vede ke ztrátě ukotvenosti a směřuje člověka do nejistoty. Individualizace naproti tomu naráží na rozpor daný lidskou potřebou blízkého kontaktu a, naopak, tendencí k vyčlenění se od druhých.

Cíl práce:

Cílem diplomové práce je analyzovat současný stav společnosti skrze aktuální procesy v ní probíhající, přičemž bude vycházet z textů autorů propagujících pojem reflexivní modernity (Giddens, Beck, Lash). Hlavní zájem bude směřovat k rozboru trendu individualizace a pluralizace, přičemž bude pozornost věnována tlakům, překážkám či očekáváním, která jsou na člověka moderny těmito procesy kladeny. A především rozporům, které v kontextu post-tradiční společnosti tyto procesy vytvářejí. Obecně v globální společnosti prosazovaný důraz na vědění, technologizaci a pokrok v kontrastu k proměně životního stylu (včetně módy či trávení volného času) přináší rozpor mezi požadavky vycházejícími ze strukturujících prvků společnosti a identitou jednotlivce. Z pohledu aktéra je tedy velice obtížné vyhovět nárokům vzešlým ze struktury.

Moderní společnost je sama o sobě velice složitým seskupením, v němž je pro každého z jednotlivců obtížné nalézt své místo. Díky individualizaci a paralelně probíhající pluralizaci však dochází ke střetávání hodnotových rámců, které ještě zhoršují orientaci člověka ve světě. Účelem diplomové práce je tedy za přispění současných sociologických teorií modernity odhalit tyto styčné body, v nichž si fenomény individualizace a pluralizace vzájemně odporují, a to s úmyslem přistupovat k této otázce jak z hlediska strukturálního, tak se zaměřením na individuum. Záměrem ovšem nebude nahlížet na modernitu výhradně jako na „společnost rizik“, tedy přístup typický pro Ulricha Becka. Naopak, s odkazem na myšlenky Anthonyho Giddense, bude snahou k současné společnosti přistupovat jako k etapě, v níž jsou rizika a životní příležitosti vzájemně vyvážené.

Orientační seznam literatury:

1. BAUMAN, Z. (1995). *Úvahy o postmoderní době*. Praha : SLON.
2. BAUMAN, Z. (2004). *Individualizovaná společnost*. Praha : Mladá fronta.
3. BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S. (1994). *Reflexive modernization : politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Cambridge : Polity.

4. BECK, U. (2003). *Individualization : institutionalized individualism and its social and political consequences*. London : Sage.
5. BECK, U., LAU, C. (2005). „Second Modernity as a Research Agenda: Theoretical and Empirical Explorations in the ‘Meta-Change’ of Modern Society“. *The British Journal of Sociology*, Vol. 56, No. 4, pp. 525-557.
6. BECK, U. (2011). *Riziková společnost : na cestě k jiné moderně*. Praha : SLON.
7. Berger, P.L. (1997). *Vzdálená sláva : Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno : Barrister & Principal : Centrum pro studium demokracie a kultury.
8. BERGER, P.L., LUCKMANN, T. (1999). *Sociální konstrukce reality : pojednání o sociologii vědění*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
9. BOURDIEU, P. (1998). *Teorie jednání*. Praha : Karolinum.
10. Durkheim, É. (1964). „The Dualism of Human Nature and Its Social Conditions.“ In: Wolff, Kurt H. (ed.) *Essay on Sociology and Philosophy*. New York: Harper Torchbooks.
11. DURKHEIM, é. (2004). *Společenská dělba práce*. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
12. ELIAS, N. (2001). *The Society of Individuals*. New York : Continuum.
13. GIDDENS, A. (1976). „Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology“. *American Journal of Sociology*, Vol. 81, No. 4 (Jan., 1976), pp. 703-729.
14. Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
15. Giddens, A. (2003). *Důsledky modernity*. Praha : SLON.
16. Huntington, S.P. (2001). *Střet civilizací : boj kultur a proměna světového řádu*. Praha : Rybka Publishers.
17. Lipovetsky, G. (1998). *Éra prázdnoty : úvahy o současném individualismu*. Praha : Prostor.
18. ROBERTSON, R. (1992). *Globalization : social theory and global culture*. London : SAGE.
19. SIMMEL, G. (1957). „Fashion“. *American Journal of Sociology*, Vol. 62, No. 6 (May, 1957), pp. 541-558.

20. SIMMEL, G. (1971). *On Individuality and Social Forms* : selected writing. Chicago : University of Chicago Press
21. SIMMEL, G. (1991). „The Problem of Style“. *Theory, Culture & Society*, Vol. 8, pp. 63-71.
22. SIMMEL, G. (1997). *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha : SLON.
23. SIMMEL, G. (2007). „Individualism“. *Theory, Culture & Society*, Vol. 24 (December 2007), pp. 66-71.
24. WELSCH, W. (1993). *Postmoderna : pluralita jako etická a politická hodnota*. Praha : KLP.

V Praze dne 5.6.2012

OBSAH

TEZE DIPLOMOVÉ PRÁCE	7
ÚVOD	13
KAPITOLA 1: Binární vztah tradice a modernity.....	16
KAPITOLA 2: Teorie reflexivní modernizace a její současný teoretický dosah	29
KAPITOLA 3: Nikoliv Detradicionalizace, nýbrž Relativizace tradice	41
KAPITOLA 4: Vliv tradice na utváření individuálních biografí.....	53
ZÁVĚR	60
SUMMARY	62
POUŽITÁ LITERATURA	65

ÚVOD

Proměny sociologických přístupů v dílčích analýzách jednotlivých společenských složek a prvků jsou součástí přirozeného vývoje disciplíny, která je nutně vědou multiparadigmatickou. Mnohost sociologických paradigmat prostupuje sociálně-vědními okruhy ruku v ruce s modernizačními procesy, které zapříčinily zvýšení požadavku reflexivity v kontextu globálně pluralitní společnosti. Díky moderní reflexivitě, která nás nutí uvažovat o současném stavu společnosti i celosvětového uspořádání, přemítáme o aktuálních hodnotách a o proměnách dříve nezpochybnovaných společenských elementů. Zvláště tradice a především tradiční sociální formy, mezi něž dle odkazu teoretiků reflexivní modernity je řazena především nukleární rodina, dále národní stát a společenská třída, dnes čelí zvláštním nárokům na vlastní legitimizaci. Obhajoba argumentu, že v souvislosti s přeměnou těchto společenských forem nelze hovořit o jejich ústupu v jejich celistvosti, je hlavním pilířem této diplomové práce.

Úvodní kapitola předkládaného textu je koncipována především jako uvedení čtenáře do tematiky tradice a modernizace v sociologickém diskurzu a plní funkci počátku argumentační linie pro polemiku s teoretiky reflexivní modernity o roli tradice v současnosti. Nejvýznamnějším přístupům z děl sociologických klasiků je rovněž věnován prostor. Jednak jimi byli v mnohém ovlivněni teoretici reflexivní modernizace, Beck, Giddens, Lash, jejichž práce je hlavním inspirativním zdrojem pro samotné zakotvení problematiky tradice a jeho pojetí v následující argumentaci. Pečlivě selektované myšlenky sociologických klasiků – především Georga Simmela – byly též inspirací pro dokládání neutuchající funkce tradice v současnosti. V navazujícím oddílu práce se již plně argumentace rozvíjí ve prospěch odmítnutí současného stavu jako krajně detradicionalizovaného, jako stavu bez tradice. Po představení a kritickém zhodnocení teorie reflexivní modernizace a především teorie post-tradiční společnosti propagované Anthonym Giddensem je za použití koncepce pluralizace společnosti v důsledku globalizačního procesu přijat předpoklad o *relativizaci tradice*, jenž by se v době globalizace a paralelní pluralizace měl stát ústředním předpokladem studia všech entit.

Tato teze stavící se do opozice ke koncepci post-tradice, respektive detradicionalizace, je dále využita v analýze tradičních sociálních forem a jejich předurčenosti v otázce konstrukce individuálních biografí, přičemž hlavním cílem zůstává kritický přístup ke konceptu detradicionalizace. Cílem rozboru není ukázat, že individuum se v současnosti stále pohybuje v daném sociálním prostoru (i přes přehodnocení časoprostoru vlivem migračních a technologických proudů), který určuje limity v individuálním rozhodování. Žádný společenský prostor či kulturní prostředí není v důsledku radikalizace modernity *tabula rasa*, v níž by hranice pro možnosti individuální volby měly být teprve vytvořeny. Rozšíření množství a povahy alternativních voleb, které jsou jednotlivci v rámci pluralitní společnosti nabízeny, zůstávají limitovány v pomyslných společenských hranicích, o nichž pojednával ve svých textech např. Pierre Bourdieu. Záměrem je poukázat zejména na problematiku nadhodnocování konkrétních společenských prvků či procesů ve vědeckých analýzách, ve svých důsledcích vedoucích k dezinterpretaci sociální reality. Tento problém je představen na tzv. tradičních sociálních formách. Hovoříme-li o rozšiřujících se tendencích k toleranci alternativních společenských forem, je nutné pracovat se skutečností, že to, co je na daných společenských elementech cenné, vychází z lidské přirozenosti, jejíž společností, kulturou i biologií definované principy ustanovují společenské formy v jejich tradiční podobě. Tradice zůstává ve společnosti živá, pokud přináší společenskému celku funkci, tj. pokud přispívá k opětovné legitimizaci společenského řádu.

Kompozice předkládané práce je přibližně následující: úvodní kapitola *Binární vztah tradice a modernity* je zaměřena na současné tendence pojmání pojmu tradice ve společenských vědách v komparaci s klasickou sociologií, dále na obecné principy podporující znovuožívání tradice ve společenském prostoru a především je zacílena na terminologické zakotvení pojmu tradice pro následující analýzu. Cílem této kapitoly je uvést téma v jeho nejširší perspektivě a z ní postupně vyčlenit vlastní koncepční rámec. Navazující kapitola *Teorie reflexivní modernizace a její současný teoretický dosah* se pokouší o kritické představení dílčích konceptů teorie reflexivní modernizace, které byly jednak inspirativní pro samotné téma této práce a které rovněž poskytly základní argumentační oporu pro způsob, jímž je nahlíženo na pojem tradice a tradičních sociálních forem v této diplomové práci.

Jádro autorské argumentace tvoří kapitola třetí *Nikoliv Detradicionalizace, nýbrž Relativizace tradice*. Představený koncept relativizace, jehož cílem je poukázat na tendence postulovat radikální teze bez promyšlenosti alternativních možností vysvětlení, je demonstrován na příkladu tzv. detradicionalizace tradičních sociálních forem. Pojem detradicionalizace je v rámci tohoto oddílu konfrontován s alternativními výklady jednotlivých společenských prvků, a to na konkrétních příkladech nukleární rodiny, národního státu a společenské třídy.

Záměrem čtvrté kapitoly je aplikace teze odmítající postulát o konci tradice na úroveň individuální. Samotný název kapitoly *Vliv tradice na utváření individuálních biografí* částečně napovídá, že subjektivizace tématu tradice není v tomto bodě zaměřena na konstrukci identit, jako spíše na společné složky, jež tvoří životní osudy jednotlivců. S odkazem na práce sociálních behavioristů a taktéž sociálních konstruktivistů se pokusíme ukázat, že společnost je zároveň subjektivní i objektivní realitou. Tato skutečnost se zrcadlí i v reflexivních proměnách tradičních sociálních forem, které jsou následně chybně interpretovány jako detradicionalizované. Z uvedeného vyplývá, že požadavkem této diplomové práce je především zamítnutí tvrzení, že tzv. tradiční sociální formy jsou vystaveny tendencím k ústupu, že čelí radikální proměně, však popřeno není. Naopak je cílem argumentovat, že složky, které jsou na tradičních sociálních formách pro společnost cenné, tj. ty přinášející do společnosti řád, jsou stálými určovateli strukturního uspořádání i individuálních biografí.

KAPITOLA 1: Binární vztah tradice a modernity

Sociologie jako vědní disciplína je konfrontována s řadou binarit, přičemž pokusy o jejich vysvětlení jsou oboru vlastní již od samotného jeho ustanovení. Klasická sociální teorie ukotvila některé podvojně termíny (např. jedinec x společnost, jednání x struktura, řád x konflikt) do základní teoretické terminologie a jejich užití bylo a doposud je nápomocné k obhajobě jednotlivých klasických i současných přístupů. Klasická sociologie zcela neztrácí ze své síly a stále tvoří jádro nově vznikajících teorií, avšak některé klíčové koncepty jsou mnohými sociálními vědci přehodnocovány. Hlavní příčinou jsou změny, kterým současná světová společnost čelí. Modernizační procesy za uplynulé půlstoletí zradikalizovaly ve svých důsledcích a ovlivňují nejenom celospolečenský řád a strukturu, ale samozřejmě i postavení individua ve společnosti. Vlivem globalizačních trendů, vlivem informační, komunikační a technologické revoluce taktéž znovu nabírají na síle ústřední otázky klasické sociologie, mj. otázka po binárním vztahu mezi tradicí a modernitou.

Pojem tradice v sociologické teorii

Prvotní sociologické studie pracovaly s pojmem tradice především v souvislosti s rozlišováním a charakterizací přechodu mezi tradiční a moderní kapitalistickou společností. Zatímco tradiční společnost byla založena na systému sdílených a obecně akceptovaných hodnot, pevně ukotvených sociálních formách a principu mechanické solidarity, vlivem industrializačních a modernizačních procesů začaly být jednotlivé významy těchto entit – mj. i tradice jako takové - zpochybňovány. Právě změny související s přechodem od tradičních společenských forem ke společenským formám moderním daly vzniknout sociologii jako samostatné vědní disciplíně, která se postupně akademicky i tematicky oprostila od filozofie dějin. V průběhu 80. let 20. století však pozornost sociologických myslitelů zaujaly nastalé proměny moderních institucí¹.

¹ Diskurz v této oblasti je velice obsáhlý a neexistuje soulad mezi jednotlivými přístupy, naopak si mnohokrát dokonce odporují. „Zatímco jedni hovoří o „novém individualismu“, uvažují druzí naopak

Samotný pojem tradice odkazuje k odlišným charakteristikám již dle disciplíny, z jejíž perspektivy ho chceme zkoumat. Zároveň je užíván v různých kontextech – můžeme tedy hovořit o různých sociologických tradicích, o tradici křesťanské či židovské, o regionálních tradicích, vánočních tradicích, o tradiční čínské medicíně či o tradici sklářství na českém území. V sociologickém pojmosloví je na tradici nahlíženo především jako na prostředek integrace společnosti, z uvedených příkladů je ovšem rovněž patrný aspekt odlišování se od jiných či od jiného. Ta či ona tradice jsou jednoduchým prostředkem k rozlišování mezi „my“ a „oni“. Klasikové sociologické teorie přistupují ke zkoumání tradice právě s přihlédnutím k oběma těmto možným náhledům. V sociálně vědních kruzích je obecně přijímána definice tradice, kterou na počátku 80. let předložil Edvard Shils: tradicí je „cokoliv, co je přenášeno nebo předáváno z minulosti do současnosti. (...) Zahrnuje vše, čím daná společnost v dané době disponuje; vše, co existovalo již v okamžiku, kdy to jeho současný vlastník objevil a vše, co není pouze produktem fyzikálních procesů ve vnějším světě, nebo výlučně výsledkem ekologické nebo fyziologické nezbytnosti“ [Shils 2006: 12]. Shils tedy pojímá tradici v jejím nejširším slova smyslu², kdy je i na produkty sociální interakce (např. formy pozdravu), na ritualizované praktiky sociálních skupin (na způsoby slavení Vánoc, firemní večírek, na úrovni politických uskupení též na státní svátky apod.) a rovněž na materiální produkty (především umělecké předměty) společnosti nahlíženo jako na tradiční prvky utvářející charakteristiku dané společnosti. Především v závěrečné části předkládané práce bude termín tradice užíván v užší perspektivě. Pozornost bude zaměřena na *společenské formy*³, které lze v podmínkách modernity označit jako tradiční (dle Beckovy terminologie jsou to především národní stát, třída,

o „konci subjektu“. Zatímco jedni mluví mlhavě o nástupu „neomodernizace“, druzí spekulují neméně mlhavě o „konci modernity“ [Keller, J. (2007). *Dějiny klasické sociologie*. Praha: SLON, str. 13]

² Představení tohoto pojmu na následujících řádcích neaspiruje k tomu stát se vyčerpávajícím výkladem, jeho záměrem je uchopení tématu tradice pro další analýzu. Pojem tradice se v sociologických teoriích vyskytuje podobně často jako např. pojem společnost, tudíž jsou i možnosti pro představení jednotného náhledu na tento termín velice limitující. Cílem úvodního oddílu této diplomové práce je poskytnout čtenáři základní vhled do rozsahu tematiky tradice ve společenskovo-vědních teoriích. Z toho důvodu pracuji s obecně uznávanou definicí tradice Edvarda Shilse, a to právě pro její široké pojetí problematiky tradice. Zahnutí přístupu Giddensova již samo vyplývá z hlavního teoretického rámce celé práce.

³ Pro názvoslovné rozlišení tradice v širším terminologickém zakotvení, tj. dle Shilse, je dále v textu užíváno sousloví „tradiční prvky“. Pojem „tradiční formy“ či „tradiční společenské formy“ odkazuje k užší definici pojmu, kterou přebírám od Ulricha Becka.

nukleární rodina a v jistých ohledech i gender) a které ovlivňovaly a, jak se pokusím dokázat, stále ovlivňují rozhodování jedinců v otázkách *tvorby vlastních biografii*⁴.

Původ slova tradice je možné vysledovat v latině, latinský infinitiv *tradere* lze přeložit jako předávat, odevzdávat, dávat někomu k opatrování apod.⁵ Z uvedeného vyplývá, že termín tradice se prvotně vztahuje k otázkám sociálního přenosu informací, hodnot, významů či majetku a evokuje tak aspekt vztahujícího se k minulosti. Pokud ovšem hovoříme o tradici, nemusí se dané sociální jednání či sociální akt nutně vztahovat k dávné minulosti. Tradice je tvořena a udržována při životě *opakováním* a související *ritualizací*⁶ a jedním z hlavních předpokladů její existence je její *všeobecná akceptace*. Tradice spoluutváří rámec, v němž se odehrává veškeré individuální jednání, a tím taktéž i pomyslný prostor určující limity individuálního rozhodování. Na tradiční aspekty společenského systému lze nahlížet jako na ukazatele normativity. Vše tradiční je hodnoceno jako normální⁷, naopak veškeré novátorské přístupy v pohledu na již akceptované hodnoty či jednání představují ohrožující prvek pro existenci jednotlivých tradic. Veškeré byt' potenciální snahy o změnu či zlepšení totiž nutně vedou ke zpochybnování tradice, která se musí pokusit o opětovnou *legitimizaci*. V případě, že nově přijatá složka systému je v rozporu s tradicí, původní tradice zaniká. Legitimizace tradice se v globalizujícím se světě stává stále náročnější disciplínou. Otázkou je, zda je tradice výlučnou „nositelkou pravdy“ [Giddens 2000: 57], která neakceptuje žádné paralelně existující alternativy. Tradice bez ohledu na její stáří či dobu vzniku, vždy podléhá *interpretacím*, individuálním i skupinovým. Domnívat se, že společnost či individuum je schopné slepě přijímat veškeré tradiční prvky a formy, je nepřirozené. A představa, že v tradičních společnostech lidé bezmyšlenkovitě přijímali již

⁴ Pro svou vlastní argumentaci zde přebírám terminologii, s níž ve svých dílech zabývajících se reflexivitou modernity a radikalizující se individualizací společnosti pracuje Ulrich Beck a okrajově i Anthony Giddens. Jedná se především o termín „tvorba biografie“, jemuž je větší prostor věnován též v kapitole *Teorie reflexivní modernizace a její současný teoretický dosah*.

⁵ Giddens [2000: 52] uvádí, že původně se pojem tradice užíval především v římském právu, kdy odkazoval k systému dědění majetku. Dědictvím se totiž rozumělo především předání majetku nastupujícím generacím s vírou, že potomci budou o svěřené majetky pečovat a ochraňovat je.

⁶ „Trvání v čase není klíčovým, definujícím rysem tradice, ani jejího vágnějšího příbuzného, obyčeje. Určujícími charakteristikami tradice jsou rituál a opakování“ [Giddens 2000: 57]. Taktéž Peter Berger postuluje, že přímá participace na ritualizaci znovu potvrzuje platnost instituce a tím i tradice, zvláště pak ve sféře náboženství [1997: 12].

⁷ Rovněž systémy norem a sankcí, ačkoliv podléhají inovativním výkladům a nejsou stabilní v čase, vycházejí z tradičních vzorců.

zavedené formy bez špetky racionalizace vlastního jednání, odporuje biologické představě *homo sapiens*. Tradice se v čase přirozeně mění [např. Giddens, Shils], podléhají interpretacím a taktéž vlivům přicházejícím zvnějšku dané společnosti (kontakt se sousedními skupinami aj.). Tradice jsou tak postupně přetvářeny, ačkoliv jejich dílčí proměny povětšinou nejsou ani pro vnějšího pozorovatele patrné.

Někteří autoři (mj. Giddens navazující na práce E. J. Hobsbawma) hovoří o tzv. „vytvořených“ či „vymyšlených“ tradicích⁸. Giddens Hobsbawmův předpoklad radikalizuje a postuluje, že *všechny tradice jsou úmyslně vytvořené*. „Žádná tradiční společnost nebyla tak zcela tradiční, a tradice a obyčeje byly vymyšleny z rozmanitých důvodů. Neměli bychom se domnívat, že vědomou konstrukcí tradice lze nalézt pouze v moderním období“ [Giddens 2000: 55]. Samozřejmě. Ačkoliv symbolická hodnota tradice spočívá právě ve funkci, kterou plní pro integraci společnosti, pro socializaci jednotlivce a upevnění jeho pozice v sociální struktuře, ritualizace tradice taktéž dopomáhá k lepší orientaci v čase a v minulosti. Díky existenci a pěstování tradice společnost lépe předchází riziku anomie. Tradice však není nutně produktem společnosti v její celistvosti, jedná se o entitu, o jejímž vytvoření a podpoře její ritualizace rozhodují pouze vybrané osobnosti či vybrané skupiny z komunity⁹. Přestože zde přijímám funkcionalistický předpoklad, že tradice zůstává ve společnosti oživována pouze v případě, že stále plní svou původní integrační funkci (dílčí tradice mohou též reflektovat hierarchický systém v dané společnosti), je nutné zdůraznit, že tradiční společenské prvky a formy jednotlivci dopomáhají najít vlastní místo ve společnosti a lépe se ve společenském systému orientovat. To, co tradici dělá tradicí je však především její všeobecná akceptace napříč společenskými vrstvami a kategoriemi, kdy lidé zahrnují tradici jednak do svého jednání, jednak i do souhrnu svých přesvědčení a věr [Shils 2006: 12-13]. Na právě uvedenou tezi bude v rámci této práce navázáno v následujících kapitolách, kde bude tento předpoklad použit v argumentaci proti post-tradici ve smyslu detradicionalizace. Jsem totiž přesvědčena, že tradice i v současném

⁸ Zatímco pojem „vytvořené“ tradice odpovídá doslovnému překladu, s nímž pracují ve svých textech Giddens i Hobsbawm (tj. „invented traditions“), překlad „vymyšlené“ tradice je užívaný mj. v českém překladu Giddensovy publikace *Unikající svět* [2000].

⁹ Mocenský aspekt tradice taktéž akceptuje Eric Hobsbawm a v návaznosti na něj i Anthony Giddens [mj. 2000: 55-56]. Tradice přes svůj pozitivní integrační charakter totiž ze své přirozenosti slouží jako základna pro legitimizaci společenské mocenské struktury.

globálním světě zastává silnou pozici. Jelikož tradiční vzorce jsou společenským systémem stále přijímány a jsou reflektovány do myslí individuí, nelze hovořit o tom, že by tradice byla modernitou odmítnuta.

V současnosti, v době utváření globálního světoprostoru, je tradice vystavena nejenom neustávajícím interpretacím předchozích interpretací, nýbrž je nucena se vyrovnávat s nutností jejího vlastního potvrzování v komparaci s novými hodnotami. I v rámci předmoderních společností byly tradiční hodnotové vzorce i tradiční schémata jednání vystavena srovnávání a nutnosti jejich opětovné legitimizace v kontaktu s odlišnými hodnotovými rámci sousedících společností a pospolitostí. Avšak nyní, v důsledku rozmachu informačních a komunikačních technologií, podléhá tradice působení nových elementů v daleko větší míře. V sociologii konce 20. století tyto debaty vyvrcholily v postmoderním diskurzu o *konci tradice*. Jsem přesvědčena, že tento předpoklad je nesprávný, jelikož o konci tradice lze hovořit v případech, kdy dojde k jejímu odmítnutí či „vyšumění“. Přijímám zde funkcionalistický argument, že tradice tzv. „vyšumí“ ve chvíli, kdy již neplní pro společnost žádnou funkci. V současném globalizujícím se světě však k takovýmto projevům ústupu tradice nedošlo, ani na úrovni geografického, ani na úrovni politického ohraničení území skupin. Tradice nyní čelí „pouze“ vyšším tendencím k jejímu zpochybnění a vyšší nárokům na její legitimizaci. Děje se tak v důsledku zvýšení intenzity prolínání hodnotových systémů. Jak argumentuje Giddens, „tradice jsou potřebné a budou vždy existovat, protože zaručují kontinuitu života a dávají mu formu“ [2000: 60]¹⁰. Zvláště v současné společnosti, jež usiluje o vytvoření globálního společenského prostoru, tradiční prvky i formy stále zaujímají přední postavení spojenou s funkcemi integrace a zakotvenosti vůbec, jak tomu bylo v tradičních společnostech i v období rané modernity. Zvláště tradiční sociální formy nebyly (doposud) nahrazeny novými hodnotami a společenskými zvyklostmi a vzory, které by byly vlastní globálnímu světu. Takové hodnoty ani přes intenzifikaci střetávání hodnotových rámců doposud nevykristalizovaly.

¹⁰ Uvedená citace je převzatá z českého vydání Giddensovy knihy *Důsledky modernity*. První anglické vydání tohoto titulu pod názvem *Consequences of Modernity* pochází z roku 1990. V tomto díle se Giddens poprvé odchyluje od systematické teorie strukturace a počíná se zabývat tématem tradice a post-tradiční společnosti. Více viz podkapitola *Post-tradiční společnost Anthonyho Giddense – představení a zhodnocení* a dále.

Domnívám se, že k tomu, aby metodou sociologické teorie bylo na tradici nahlíženo jako na jeden z určujících prvků utváření života ve společnosti, nemusí být tradice nutně nezpochybňovanou entitou, která nečelí žádným případným konkurentům v podobě nových hodnotových systémů, odlišných systémů sociálního či politického uspořádání, rozšiřování možností volby obecně. Již v rámci samotné tradice je užíván princip *selekce*, jelikož osvojení si veškerých precedentů vzešlých z předcházejících generací není možné. Lidská bytost kapacitně není schopna převzít veškeré dědictví minulosti.¹¹ V globalizujícím se systému nyní lidstvo čelí obdobnému principu selekce. V tomto komplexním prostředí je však princip selekce rozšířen na soupeřící hodnotové rámce celkově. Nároky na individuální vědění jsou příliš vysoké. I v globálním světě proto jedinec hledá pomoc u vyšších systémů, které mu dopomáhají činit volby v radikálně pluralitní společnosti¹².

V předkládané analýze bude cílem ukázat, že současné velké sociologické otázky (především ve smyslu trendu individualizace a pluralizace) nelze řešit za použití jedné argumentační linie. Komplexnost problému je ústřední komplikací, která brání jednoznačným odpovědím na otázky po povaze současného světového uspořádání, po elementech ukotvujících pozici individua v sociální struktuře a po principech utvářejících individuální *self* každé jednotlivé osobnosti. Jak poukazuje mj. Edvard Shils, v pokusech o postihnutí prvků a procesů utvářejících individuální biografie, nelze o tak komplexní problematice uvažovat pouze v rámci konceptů tradice a rozumu¹³, jak je v akademické sféře běžné [Shils 2006: 323]. Popularita propojenosti tradice a racionalizace má kořeny v tendenci

¹¹ „Jednotlivci mohou vlastnit pouze malou část z existující tradice pocházející z jejich vlastní společnosti a lingvistické civilizace. Osvojit si celou tradici je mimo jejich pravomoci, a to vzhledem k pomíjivosti života a nezbytnosti ostatních činností. Výběr je tedy v koloběhu života jedince nevyhnutelný“ [Shils 1981: 25]. Edward Shils dokládá princip selekce v otázce tradice na příkladu literatury. Rozsah literárních textů, jež jsou současnými společnostmi pokládány za tradiční dědictví, je příliš obsáhlý, aby jedinec mohl sám přijmout jejich poselství přímo z primárních zdrojů. Nicméně ani tento „akt výběru není výlučně individuální volbou“ [ibid.] a je ovlivňován mocenskou složkou tradice [mj. Giddens].

¹² V rámci druhého oddílu této diplomové práce je tento argument v kontextu Giddensova termínu „reflexivní konstrukce self“ dále rozveden.

¹³ K oběma těmto hodnotám, tj. k tradici a rozumu, je v sociologické terminologii přistupováno jako k dvěma protikladným přístupům, jež jsou nutně nekompatibilní. Diskuze, zda je tradice nutně iracionální, by rozsahem i ambicemi daleko překračovala cíle této diplomové práce. Nicméně jsem přesvědčena, že významnou součástí tradice je prvek racionalizace. Pokud tento předpoklad nepřijímáme, děláme z jedinců žijících v tzv. tradičních společnostech ovce, které slepě – tj. bez rozumového objasnění smyslu tradičních rituálů či předmětů - následují odkazy předků a legitimizují tradici jedině stylem „vždycky to tak bylo“.

osvícenských myslitelů veškeré otázky po podstatě fungování společnosti hledat za pomoci vědění a vědění tak využívat k napadání tradičních vzorců a obhajování pravdy.

V sociálně-vědní terminologii dostává pojem tradice velice významný prostor. Vysoká popularita tohoto výrazu samozřejmě vyplývá z frekvencí opakování, jež se mu dostávalo v textech sociologických klasiků. Z jejich prací čerpali antropologové i sociologové po velkou část 20. století. Nový pohled na chápání tradice jako pojmu a role tradice v kontextu modernizačních procesů přinesla v roce 1994 společná publikace Ulricha Becka, Anthonyho Giddens a Scotta Lashe *Reflexive modernization*¹⁴. V následujících dvou oddílech textu se tedy pokusíme o konstruktivní prezentaci obou etap, jakožto dvou *vybraných* přístupů k otázce tradice v sociologické teorii. Zároveň se budeme okrajově věnovat zhodnocení přínosu koncepce reflexivní modernizace jako celku. Navazující podkapitola bude již věnována výhradně Giddensovu přístupu a jeho konceptu *post-tradiční společnosti*, jež je základem pro mou argumentaci vyhraňující se proti hlasům proklamujícím detradicionalizaci společnosti a dále proti hlasům vyhlašujícím absolutní svobodu rozhodování v otázce konstrukce *individuálních biografí a self*.

Klasické sociologické myšlení: modernita proti tradici

Téma vztahu mezi tradicí a modernitou není nijak nové. Již v době osvícenství bylo postavení tradice ve společenském systému jedním z hlavních sociologicko-filozofických témat. Osvícenští myslitelé stavěli tradici do protikladu k možnostem pokroku společnosti, efektivitou jejího fungování a taktéž k racionalitě. Představitelé klasické sociologie, na které je v souvislosti s tématem tradice nejčastěji odkazováno (především Tönnies, Weber, Durkheim, a Simmel¹⁵), v mnohém na osvícenské

¹⁴ Do předkládané analýzy nebudou zahrnuty koncepty proklamujícími „konec tradice“. Argumentace proti tomuto přístupu je součástí samostatné kapitoly této diplomové práce.

¹⁵ Jsem si vědoma skutečnosti, že následující představení vybraných klasických autorů je značně selektivní. Ve výběru jsou zařazeni autoři, jejichž dílčí koncepty byly inspirativní při utváření jednotlivých argumentací užitých v této diplomové práci. Například absence tezí Karla Marxe není v žádném případě odmítnutím jeho vědecké práce, ani v pozadí nestojí osobní přesvědčení, že Marxovy analýzy je možné vztáhnout pouze na problémy 19. století, jak tvrdil Talcott Parsons. Naopak, Marxův prvek *odcizení* je v radikálně individualizované společnosti stále silným pojmem.

myšlenky navázali a v tradici spatřovali *spíše* překážku v přechodu k moderní společnosti.

V návaznosti na právě uvedené je zcela nezbytné připomenout i tezi klasické sociologie, že tradice je nutně svázána s komunitním životem společnosti. Především kniha Ferdinanda Tönniese *Gemeinschaft und Gesellschaft* (1887), který je mnoha sociálně-vědními teoretiky pokládán za prvního skutečného kritika modernity a jejích nešvarů, byla základnou pro práce i těch největších sociologických klasiků – Durkheima, Webera i Simmela, z další generace sociologů například také Cooleyho a Meada¹⁶. Primární rozlišování mezi dvěma typy společenského upořádání, které rovněž daly název titulu Tönniesovy nejvlivnější publikace, spočívá na rozlišování dvou typů vůle – tzv. *Wesenwille* a *Kürwille*. *Gemeinschaft* [Srovnej též Tönnies 1996: 37-64], neboli pospolitost¹⁷, je založena na útlém vztahu mezi jednotlivými členy komunity, jemuž dává vzniknout vůle vycházející z lidské podstaty a vkládající významy zejména do rodinných vztahů a pěstování tradičních zvyklostí (tj. *Wesenwille*). Jedinec se do určitého pospolitého uspořádání obvykle narodí a zůstává v něm až do smrti. Lidské jednání a i lidské vztahy jsou zde založeny právě na *tradici*, která je v dané komunitě zakotvena v podobě nepsaného všeobecného souhlasu.

V Tönniesově pojetí společenského vývoje daly modernizační změny (především vzestup kapitalismu a rozvoj městského života¹⁸) vzniknout nové sociální

Avšak termín odcizení je svazován výrazným ekonomickým přístupem. Zapojení jeho myšlenek do analytické části předkládané práce by znamenalo rozšíření jejího výzkumného záměru o další úroveň, tj. ekonomickou. Z obdobných důvodů nejsou v následujícím soupisu uvedeni ani takoví klasici jako Herbert Spencer či Vilfredo Pareto.

¹⁶ Srovnej Keller, J. (2007). *Dějiny klasické sociologie*. Praha: SLON, str. 166-7.

¹⁷ Pospolitost je „mechanickým agregátem a artefaktem“ [Tönnies 1996: 35], v němž sdílený jazyk, sdílené zvyky a víry dávají vzniknout jejímu komunitnímu charakteru.

¹⁸ V návaznosti na Tönniesovo pojetí taktéž Durkheim na historické analýze vývoje směřujícího od společností založených na pokrevních vztazích ke společnostem vymezeným především geograficko-politickými hranicemi a na analýze gradujícího trendu urbanizace dokládá, že kolektivní vědomí a tradice jsou velice silně provázány. Zaprvé, síla kolektivního vědomí spočívá na obdobných základech jako tradice – zejména je důležitá skutečnost, že obě tyto společenské hodnoty v sobě nutně zahrnují odkaz minulosti, odkaz předcházejících generací [Durkheim 2004: 245]. Dále argumentuje, že větší mobilita a taktéž tendence především mladých lidí přesouvat se do měst, oslabily pozici starších a jejich roli v předávání tradice a kolektivních hodnot mladším členům společnosti. Trend urbanizace tak vedl nejenom k odpoutání se mladých lidí z vlivu starších, na jejichž bedrech spočívá úkol šíření tradice. Neboť „síla tradice tkví (...) především v charakteristice osob, které ji předávají a vstěpují do paměti“ [Durkheim 2004: 247]. V širším pojetí problému lze hledat souvislosti mezi Durkheimovým přístupem založeným na roli starších v otázce šíření tradice a Giddensovým stanoviskem proklamující

formaci, kterou nazývá *Gesellschaft*, tedy společnost. Společnost je vývojově novějším fenoménem, jehož individualizovaný charakter vychází ze svobodné vůle (tj. *Kürwille*) nutící jednotlivce orientovat své vlastní jednání výhradně na sebe, neuvažovat v individuálních rozhodnutích možnosti pro obecné blaho. Hlavními určujícími znaky společenské organizace tak již nejsou vazby na rodinu a společenství obecně, ale nově jsou to zejména „obchod, cestování a vědy“ [c. d.: 35]. Obchod a *úcelovost*¹⁹ se staly ústředními faktory určujícími lidské jednání, a to nejenom ve sféře podnikatelské, ale nyní se tento trend rozšířil do *všech* oblastí lidského žití. V uspořádání typu *Gesellschaft* absentuje celospolečensky sdružující element, čímž je podporována nezávislost na konkrétních druhých. Živnou půdou pro její obecné rozšíření lze analyzovat především ve *velkoměstech*, která dopomohla k odcizení jedince od komunity a jejichž samotná podstata umožnila vytvoření soutěživého prostředí, v němž každý chrání výhradně své zájmy [c. d.: 77-78]. Také francouzský teoretik společnosti *Émile Durkheim* upozorňuje na změny ve společnosti, které čerpají systémem nápodoby z fungování velkých měst. „Velká města jsou nesporně ohnisky pokroku: právě v nich se formulují nové myšlenky, potřeby, mravy i způsoby, které se pak rozšířily“ [Durkheim 2004: 249]. Jelikož velkoměsto již není dle zákonitostí tradičního myšlení orientováno na hodnoty vycházející z minulosti, ale naopak se soustřeďuje na „novoty“, které „mají téměř stejnou prestiž, jako kdysi mívaly zvyky předků“ [ibid.], Durkheim se domnívá, že úpadek tradicionalismu není přechodnou fází společenského vývoje, nýbrž gradující tendencí v nastupující etapě modernity²⁰.

Jak bylo již uvedeno, Tönniesova práce byla značně inspirativní i pro další autory z řady sociologických klasiků a dílčí prvky jeho koncepce *Gemeinschaft* a *Gesellschaft* lze lehce nalézt v jejich teoriích, přičemž v rámci této kapitoly jsou

ústřední roli tzv. strážců tradice. Analýza tohoto pojmu je součástí kapitoly zabývající se Giddensovým konceptem post-tradiční společnosti.

¹⁹ Taktéž Weber argumentuje, že v současné moderní společnosti vzrůstá význam úcelové racionality a jejího vlivu na jednání jednotlivců.

²⁰ Tato vývojová tendence k detradicionalizaci je navíc podporována prohlubující se diferenciací skupin vedoucí k ochabování kolektivního vědomí. Dle Durkheima totiž kolektivní vědomí a sociální kontrola, a tedy ani tradice, nejsou uchopitelné a udržitelné ve společenském prostoru, v němž je sociální život zeměpisně oddělen od místa utváření reálných životních příběhů. Ve společnosti, v níž neznáme své sousedy a se svými blízkými naopak udržujeme kontakt díky korespondenci a neustálému cestování, jsou tyto hodnoty dříve rovněž napomáhající při konstrukci individuální identity, neudržitelné.

zmíněny jen některé z nich. Jednotlivá pojetí přechodu od výhradně tradicí utvářených pospolitostí k ryze moderní společnosti jsou pro přehlednější návaznost rovněž uvedena níže v textu této kapitoly, jejímž cílem je představit různé náhledy klasické sociologie na odůvodnění toho, proč je tradice tak často vkládána do protikladu k vývojově vyšším společenským stupňům a především k individualizaci. Například *Durkheim* spatřoval ohnisko přechodu od tradiční k moderní společnosti ve změnách související s dělbou práce²¹. Naproti tomu *Max Weber* využívá pojmu tradice především v souvislostech s typologizací sociálního jednání a v návaznosti na to i v typologizaci legitimních forem panství. Sociální jednání ve Weberově pojetí „může být určeno (...) účelově racionálně, (...) hodnotově racionálně, (...) afektivně, zvláště pak emocionálně, skrze afekty a citové vztahy, a 4. tradičně prostřednictvím zažitých návyků“ [Weber 2009: 154]. V rámci tématu této diplomové práce se tedy pouze krátce zaměříme výhradně na pojem *tradičního jednání* v díle Maxe Webera, přičemž tento termín nás nevyhnutelně vybízí ke zmínění klasických „weberovských“ typologií. Pokud totiž Weber hovoří o takto definovaných typech sociálního jednání, uvažuje je jako *ideální typy*, které se přirozeně jako jednotlivé, lehce odlišitelné kategorie objevují v reálném prostředí velice zřídka. Sociální jednání²² se tedy v různých poměrech stává kombinací výše uvedených ideálních typů.

Tradiční jednání je Weberem pojato jako sounáležitost k již v minulosti přijatým vzorům. Ospravedlnění jednání je tedy vázáno na modely jednání, které již jsou ve společenství běžné, obecně rozšířené a obecně akceptované. Avšak velmi často je to dle Webera „jen tupé reagování, probíhající ve směru už jednoho zažitého

²¹ Především ve své studii *Společenská dělba práce* (poprvé publikována v roce 1893) se zabývá přechodem od principu mechanické solidarity k organické solidaritě. Dle Durkheima se jedná o dva typy pozitivních solidarit, jež produkují sociální integraci. Nutně se tedy ve svých teoriích věnuje i tématu tradice, proměňující se roli kolektivního vědomí a prohlubující se individualizace.

²² Weberova typologizace sociálního jednání je aplikována taktéž na rozlišování mezi jednotlivými typy legitimní formy panství. Weber rozeznává tři ideálně-typické varianty panství: *racionální*, *tradiční* a *charismatické*. Legitimita panství spočívající na racionálním základu, „spočívá na víře v legalitu uzákoněných pravidel a v právo těch, kteří byli dle těchto předpisů povýšeni na autoritu, vydávat příkazy“ [1978: 212]. Charismatické panství „spočívá na oddanosti mimořádné posvátnosti, hrdinství nebo příkladnému charakteru konkrétního jedince, a normativním vzorům nebo řádům jím zjeveným nebo ustanoveným“ [ibid.]. *Tradiční panství* je založeno na víře v přesvědčení vycházejících z minulých vzorů. Tradice tedy může taktéž poskytovat formu ospravedlnění vůdcovství, zároveň však Weber uvádí, že právě tradici je i omezena absolutní moc vůdce vzešlého z tradiční autority.

postoje k navyklým podnětům“ [ibid.]. Význam práce Maxe Webera pro rozvoj a následný vývoj otázek sociologických je zcela neoddiskutovatelný, a jelikož se zde chceme vyvarovat redukcionismu Weberovy práce, necháváme prostor pro další diskuze otevřený na jiném místě. Výstupem z Weberovy analýzy, který je velice hodnotný pro následující části předkládaného textu, je skutečnost, že *tradice* je stabilně řazena mezi *důvody určující sociální jednání*.

Z uvedeného je patrné, že Tönnies, Durkheim i Weber uvažují tradici jako v čase *spíše* stabilní hodnotu, což zcela neodpovídá tomu, jak bude na pojem tradice v jeho důsledcích nahlíženo v dalších částech textu (tento postup byl již obhájen výše).

Georg Simmel, člověk velkoměsta a dualistická povaha člověka

Georg Simmel, ačkoliv je řazen mezi sociologické klasiky, se svým osobitým literárním stylem i svým specifickým empirickým přístupem vymyká z výše uvedeného seznamu „otců zakladatelů“. Je pozoruhodné, že témata, která na přelomu 19. a 20. století Simmel nastínil a společenské fenomény, které analyzoval, jsou stálou součástí aktuálních sociálně-vědních rozborů – a ani po více než sto letech neztratily ze své naléhavosti. Zdá se, že nejenom jeho znamenité eseje o penězích či módě, ale taktéž jeho specifické pojmání sociologie jako „vědy (1) o sociálních formách a (2) o procesech sdružování, zespolečenšťování (ustavování společenských skupin)“ [Petrušek 1997: 174], jsou nevyčerpatelnými zdroji inspirace i pro následující generace sociologů²³. Jelikož jsou dílčí Simmelovy argumentace opakovaně použity v následujícím textu, věnujeme jeho přístupu a jeho konkrétním koncepcím významnou část kapitoly diskutující vztah tradice a modernity v klasické sociologii.

Prvkem, který Simmel²⁴ rozvíjel z mnoha úhlů, a to za použití konkrétních příkladů z každodenního života individuů, je prvek *dualistické povahy*

²³ David Frisby ve své publikaci, jež je také stručným Simmelovým životopisem, zabývající se jeho přínosem sociologii hovoří o vlivu prací Georga Simmela např. na Roberta Mertona [Srovnej 2002].

²⁴ Simmel je řazen mezi teoretiky individualistického přístupu k analýze společnosti, pojmající společností jako sumu individuů. Simmel se zabývá ve svých analýzách proměnou životního tempa a

člověka. Simmel argumentuje, že člověk v sobě od počátků lidského bytí měl a má dualistickou povahu, která se „vždy objevuje jako protiklad mezi dědičností a variabilitou – zatímco první z nich je nositelkou obecného, jednoty, zklidněné stejnosti životních forem a obsahů, druhá je zdrojem nestálosti, rozmanitosti izolovaných prvků, neklidného vývoje jednoho individuálního životního obsahu v obsah jiný. Každá základní životní forma v dějinách našeho rodu představuje ve své oblasti určitý druh spojení zájmu na trvání, na jednotě a stejnosti se zájmem na změně, na zvláštním a jedinečném“ [Simmel 1997: 101]. Právě móda je jedním z oněch mechanismů, který jednak „uspokojuje (...) potřebu určité sociální podpory“ a zároveň „uspokojuje i potřebu rozdílnosti, tendenci k diferenciaci, ke změně, k sebeodlišení“ [c. d.: 102].

Simmelův postulát o dualistické povaze člověka bude jedním z ústředních předpokladů následné argumentace o stávající roli tradice v otázce konstrukce *self* a tvorby individuálních biografí vůbec. Druhým inspirativním bodem, který přebírám od Simmela, je jeho zaměření na *ambivalentnost* modernizačních procesů. Pod vlivem modernizačních trendů totiž nedochází výlučně k rozvoji individuality, nebo výlučně k rozvoji mnohotvárnosti sociální struktury. Podobně jako Durkheim, se Simmel zajímá o dvojsečný společenský rozmach vedoucí k diferenciaci a paralelní individualizaci (mj. vytvářející umělé potřeby), přičemž tyto procesy jsou vzájemně neredukovatelné. V Simmelově analýze obou těchto úrovní vývoje je patrná jeho inspirace německou filozofickou školou. Svůj zájem o dualitu perspektivy na sociální fenomény ovšem navíc dále rozvíjí, když postuluje tezi o vnitřní ambivalenci procesů *diferenciace*²⁵ a *individualizace*. Diferenciace totiž vede jednak k rozšířeným možnostem volby, k rozšíření

životních stylů, přičemž v rámci jeho různých typologizací (podobně ve svých pracích využíval typologizace osobností i Zygmunt Bauman, např. prototyp turisty a tuláka [Srovnej 1999: 93 a dále]), představil i *člověka městského*, jehož rozbor je možné aplikovat i na současnou globální společnost. Jak autor uvádí, jedinec se ve velkoměstě stává cizincem, jenž je obklopen obrovským množstvím lidí, zároveň však chová skutečný úzký vztah jen k mizivému procentu z nich. Vztahy, i ty spočívající na denním přímém kontaktu zúčastněných osob, se tak stávají velice neosobními a je v nich zřejmá nahraditelnost jednotlivců. Tato situace vedoucí k vysokému stupni individualizace je mj. podporována rozvojem peněžnictví a rozvojem peněžních vztahů [Srovnej Simmel 1971: 324 a dále, Simmel 2011]. Touha moderního člověka po jedinečnosti dle Simmelovy analýzy naráží na uniformitu velkoměsta.

²⁵ Pro svou argumentaci budu dále preferovat termín „pluralizace“, jelikož, jak jsem přesvědčena, lépe vystihuje současnou společenskou proměny. Termín diferenciaci vnímám jako řádově nižší termín ku termínu pluralizace v prostředí globalizujícího se světa.

individuálních svobod, zároveň však ke snížení ukotvenosti v rámci sociální skupiny a ke zvýšení závislosti na nekonkrétních či anonymních druhých. Proces individualizace pak naráží na přirozenou dualitu člověka, jenž touží po blízkosti kontaktu s ostatními členy skupiny, zároveň však touží se vůči nim vyčleňovat. Dále v textu rovněž přijímám Simmelův postulát hovořící o tom, že „člověk je bytostí, jejíž existence je závislá na rozdílech, tedy, že jeho mysl je podněcována rozdílem mezi přítomnými dojmy a těmi, které předcházely“ [1971: 325]. Žádné z individuí tedy není tvořeno výhradně vlivy vycházejícími z přítomnosti, ale globální člověk – obdobně jako člověk městský – reaguje na impulsy a tlaky společnosti vzešlé z jeho přirozené povahy. Reaguje racionálně, částečně se zapojením kalkul, ovšem ovlivněn vzory, které mu byly a jsou předávány společností, respektive komunitou. Po dlouhou dobu nezpochybňovaná tvrzení a přesvědčení nyní čelí konfrontaci s trendem plynoucím k „neustálému přetváření, rozmnožování, korekturám“ [Simmel 1997: 24]. Simmel si však všímá, že např. i v oblasti módy se lidstvo navrácí ke starým, ověřeným vzorům. Děje se tak jednak z vyčerpanosti nápadů, ale především v rámci úspory sil [ibid.: 128]. Na tomto místě netvrdím, že tradiční sociální formy čelí inspirativní vyčerpanosti, či vyprázdněnosti. Nicméně úvaha o tradicích jako o úsporných mechanismech energie globální společnosti jako celku bude rovněž využita dále v textu. Cílem bude tedy ukázat, že „naše myšlení, jednání a city jsou určovány budoucností, stejně tak i pevnými, minulými, a tradičními faktory“ [Simmel 1957: 543].

Pojem tradice je stálou složkou společensko-strukturálních analýz a taktéž přístupy sociologických klasiků jsou stálými body těchto prací. Nemohu souhlasit s Giddensovým tvrzením, že stanovisky klasické sociologie nelze odpovídat na současný stav společnosti. V mnohém jsou klasické texty velice přínosnými odpověďmi na otázky, jež jsou sociálními vědci kladeny v 21. století. Přesto přijímám, že moderní reflexivita nabízí inovované výklady dílčích fenoménů, které *mohou* vybrané aspekty studované problematiky reflektovat výstižněji. V následující argumentaci se budeme zabývat teorií reflexivní modernizace, jakožto teorií odrážející přechod od pojmání tradice jako spíše stabilní, fixně určenou hodnotu k tendencím nahlížet na tradici jako na reflexivně přetvářenou entitu v čase.

KAPITOLA 2: Teorie reflexivní modernizace a její současný teoretický dosah

Překládaná práce bude ústřední inspiraci čerpat z teorie reflexivní modernizace, jejíž popularita kvetla především ve druhé polovině 90. let. Dle části současné sociologické obce je tento koncept již překonaný a je postupně vytlačován novými teoretickými předpoklady²⁶. V následujícím oddílu textu se pokusím ukázat, že přestože čelili teoretici reflexivní modernizace rozsáhlé kritice pro nepropracovanost, jednostrannost a nejednoznačnost svých prací (o čemž jsem rovněž přesvědčena, jak argumentuji níže v textu této podkapitoly), přinesl reflexivní přístup do sociologické terminologie velice nápadité a při správné uplatnění užitečné koncepty.

Představení konceptu tzv. reflexivní modernizace znamenalo v 80. a v 90. letech přelom v otázce náhledu na tradici, jelikož jejich argumentace spočívala na odmítnutí osvícenského ideálu pokroku, překonávání všeho starého a nahrazení tradičních hodnot novými, lepšími. Stoupenci teze o moderní reflexivitě, v čele s Ulrichem Beckem a Anthonyem Giddensem, na jejichž publikace je již dnes nahlíženo jako na klasická díla sociální teorie, se vyčleňují vůči příznivcům postmoderního a postindustriálního přístupu²⁷ a vpracovávají své teorie do kontextu globalizačních tendencí²⁸. Zároveň přinášejí do současné sociální teorie nová témata vztahu k přírodě a souvisejících ekologických rizik. Jejich práce, které se v mnohém doplňovaly a společně s etickým přístupem Scotta Lashe²⁹ tvoří základnu všech následných rozprav o reflexivitě modernity, byly již v polovině 90. let podrobeny rozsáhlé kritice (Jeffrey Alexander 1996, Stjepan Meštrović 1998 aj.). Přesto jsou v

²⁶ Lisa Adkins např. v rámci své feministicky a genderově orientované koncepci argumentuje, že objektivistický přístup Becka a Giddense k tématu moderní reflexivity byl nahrazen preferencí Pierra Bourdieuho [Srovnej 1998], který do svých teorií vnáší hermeneutický aspekt, jenž práce Becka a Giddense postrádají [Srovnej Adkins 2003].

²⁷ [Srovnej Giddens 2003: 133-4].

²⁸ Giddens dokonce hovoří o konstruování tzv. „globální kosmopolitní společnosti“ [1999].

²⁹ Navzdory společnému užívání pojmu každý z těchto tří autorů pojímá reflexivitu modernity z jiného úhlu, to vychází z odlišnosti jejich základních předpokladů. Giddens se zaměřuje především na otázku tradice, identity a transformace intimity; Beck hovoří o individuálních i společenských rizicích a nejistotách, které jsou nezamýšleným důsledkem modernizačních procesů. I přes odlišné empirické zaměření lze nalézt v textech Becka i Giddense paralely (viz dále v textu). Naproti tomu Lashova srovnávací analýza ekonomických institucí je poněkud specifickým přístupem, vyhraňujícím se proti ostatním dvěma teoretikům a kritizujícím je pro jejich kognitivní přístup [Srovnej Lash 1994: 110-121]. Vzhledem k tomu, že záměrem této diplomové práce není předložit vyčerpávající komparaci rozdílnosti přístupů ke konceptu reflexivní modernizace, v další analýze již Lashovým postulátům nebude věnováno mnoho prostoru, byť se jedná o velice inspirativní a originální přístup k řešení otázky moderní reflexivity.

mnohém dodnes inspirativní a dílčí myšlenky jsou hojně využívány v nových sociálně-vědních přístupech.

Teorie reflexivní modernizace pracuje se dvěma hlavními předpoklady, které se vzájemně doplňují:

Zaprvé, odmítá hovořit v kontextu současných společenských změn o konci modernity. Rozlišují však mezi první a druhou – tj. reflexivní – modernitou³⁰. *První modernita* byla založena na principu nahlížení na jednotlivé společnosti jako na národní státy, v nichž byla jedincům garantována plná zaměstnanost, dále spočívala na pravidle dělby práce mezi muži a ženami a možnosti utváření kariérních biografií. Taktéž je však pro ni příznačné zneužívání a devastace přírodních zdrojů. *Druhá modernita*³¹ nastupující ve své radikalizované podobě na konci 20. století se pak vyznačuje především postupným oprošťováním se od společensko-životních forem, jež přinesla etapa industrializace – dochází v ní k transformaci základních institucí modernity, a to především národního státu, nukleární rodiny, třídy a genderu [Srovnej Beck 2011, Beck a Lau 2005 aj.] a je popsitelná v termínech jako je „globalizace, individualizace, genderová revoluce, vysoká nezaměstnanost a globální rizika (jako jsou ekologické krize, krach globálních finančních trhů a hrozba nadnárodních teroristických útoků)“ [Beck, Lau 2005: 526]. Anthony Giddens se věnuje obdobným tématům. V otázce rizik se pak zaměřuje především na rizika terorismu a vzrůstajícího fundamentalismu [Srovnej např. Giddens 2000: 64 a dále].

Druhým hlavním předpokladem je, že se jejich argumentace se opírají o radikální dikci protikladů užívaných k popisu proměn mezi první a druhou

³⁰ Pojetí modernity jako více etapové epochy není v sociologické teorii novinkou. Taktéž Karl Marx ve svých tezích předpokládal přechod k novému typu modernity, jejímž spouštěcím mechanismem bude proletářská revoluce. Zatímco však Marx spatřoval v následující post-revoluční modernitě cestu k osvobození z odcizujících principů kapitalismu, teoretici reflexivní modernizace zdůrazňují nejenom pozitivní aspekty změn, ale rovněž i rizika a zvyšující se nejistoty.

³¹ Druhá, neboli reflexivní, modernita je diskurzem, jenž se pokouší zaznamenat změny přinášené modernizačními procesy především v Evropě a v západním světě. Anthony Giddens v obhajobě svého přístupu hovoří o globalizačních tendencích směřujících ke kosmopolitní společnosti, přesto však není jeho analýza zobecnitelná celosvětově. Do své hypotézy o post-tradičním společenském uspořádání zahrnuje předpoklad o důsledcích informačně-komunikační revoluce a migrace a jejich rozšíření mezi všemi vrstvami obyvatelstva napříč globálním světem.

modernitou - Giddens i Beck³² např. shodně užívají kontrastů mezi pojmy riziko a bezpečí, jistota a nejistota, svoboda a kontrola aj. A taktéž apelů s cílem čelit aktivně vzrůstajícím rizikům a nejistotám. Především Beck v této souvislosti využívá metaforu *o konci hranic*. „V první modernitě se vždy zdálo možné rozhodnout, co je vědecké poznání a co není, který fenomén je lidského a který je přírodního původu, kdo patří do teritoriální státní společnosti a kdo ne, kde by hranice společností měly být vypracovány a kde jsou hranice mezi privátní a veřejnou sférou, kde končí nacionální vztahy a začínají vztahy mezinárodní“ [Beck, Lau 2005: 534]. Taktéž Giddens tvrdí, že vlivem globalizačních procesů došlo k ustoupení tradice a přírody – dokonce hovoří o jejich konci. *Konec přírody* spatřuje v tom, že lidská činnost již zanechala důsledky i v oblastech, které dříve náležely výhradně přírodě. Argument o *konci tradice* pak obhajobu na základě pozorování, kdy „v západních zemích se začínají uvolňovat ze sevření tradice nejenom veřejné instituce, ale i všední život“ [2000: 58]. Jedinou cestou, jak těmto rizikům a nejistotám čelit je prostřednictvím reflexivity modernity.

Kritici teorie modernizace nijak nezpochybňují, že důsledky sociálních změn v moderním světě na kvalitu našeho života jsou pro současnou sociologii velkým tématem³³. Samozřejmě si ani jeden z náhledů na reflexivní modernizaci nemůže nárokovat snahu o všeobjímající teorii³⁴, přesto se v kritikách uveřejněných

³² Ulrich Beck ve své obhajobě dvouetapového náhledu na modernizaci často pracuje s pojmoslovím, které přebírá z Kandinského eseje o umění (poprvé vydané v roce 1927), v níž charakterizuje dobu 19. století jako etapu „bud’-nebo“, zatímco 20. století je epochou „a“. Beck uvažuje počátek etapy spočívající na principu „a“ pádem berlínské zdi, jehož následkem byl konec vnímání světa z dualistické perspektivy dělící Východ a Západ [Beck 2007: 15-26]. Jako příklady lze užít typická rozlišování v etapě první modernity: „bud’ my nebo oni, organizace nebo trh, rodina nebo ne-rodina, práce nebo volný čas, fakta nebo hodnoty, válka nebo mír“ [Beck, Lau 2005: 527], zatímco druhá modernita čelí tendencím k obecné mnohosti akceptovaných postojů a věr. Proto se již nehovoří v protikladných dvojslovích, užívá se naopak provázaných dvojic jako „znalost a neznalost, příroda a společnost, organizace a trh, válka a mír“ [ibid.]. Tento náhled na proměny společnosti poměrně jednoduše reflektuje nastalý přelom k radikální pluralizaci veškerých sociálních faktů a hodnot.

³³ Zda je sociologie vědou, která je schopna se s radikalizací současných změn vyrovnat je samostatným tématem. Někteří ze sociálních vědců (John Urry aj.) poukazují na skutečnost, že pokud v globalizujícím se světě zcela absentuje stabilní sociální systém a prvek národního státu již ztratil na své dominanci, současný stav společnosti je sociologickými metodami neuchopitelný [Srovnej Ray, L. (2007). *Globalization and Everyday Life*. London: Routledge, pp. 1-6].

³⁴ Jedním z ústředních problémů současné sociologie je ten, že jednotlivé sociologické analýzy se často zaměřují pouze na jeden aspekt současné společnosti, o němž jsou autoři dané teze přesvědčeni, že vzbudí zájem v široké populaci či se již daný problém dokonce stal aktuálním tématem napříč laickou veřejností. V české sociologické obci poukázal na tento problém v příspěvcích Ulricha Becka teoretik Jan Keller [2009: 17]. Přes obecnou popularitu Beckových předpokladů je nutné si uvědomit, že jeho náhled na současnou společnost je velice jednostranný a nelze jednoznačně spojovat

po publikaci sborníku *Reflexive Modernization* objevily rozličné názory na kvalitu, propracovanost a originalitu jednotlivých příspěvků. Například dle Jeromeho Brauna tento soubor prací velice dobře reflektuje současný stav společnosti, ačkoliv do analýzy nezahrnuje mnoho důležitých otázek utváření nynější společnosti (které konkrétní důležité prvky v analýze absentují, však autor nerozvádí). Braun zároveň tvrdí, že právě Giddensova analýza je z uvedených tou „nejpropracovanější a nejčitelnější“ [Srovnej Braun 1996]. Na druhou stranu, obdobně jako se stala klasickým sociologickým textem souborná kniha o reflexivní modernizaci autorů Becka, Giddense a Lashe, stejně tak se stala již tradičním textem recenze *Kritické úvahy o reflexivní modernizaci* Jeffreyho Alexandera. Alexander ve své kritice, která byla vydána téhož roku jako samotný recenzovaný text, velice stručně, ale za použití zcela jasných argumentů, vyhraňuje proti konkrétním postulátům o reflexivitě modernity. Alexander [1996] poukazuje na slabou argumentaci u jednotlivých příspěvků, osočuje Giddense a Becka, že pouze recyklují již známé přístupy, předkládají je však inovovanou formou, a také že ignorují důležité teoretické i empirické práce z přelomu 80. a 90. let³⁵.

Již od dob Georga Simmela neslábnoucí popularita teoretického konceptu individualizace podporuje nové a nové otevírání tématu reflexivity a reflexivního utváření *self*, jemuž bude věnován prostor dále v textu. Beck i Giddens téma seberealizace a utváření *self* zasazují do odlišných souvislostí a přestože užívají odlišných argumentací, jejich předpoklad je shodný ve svých důsledcích pro individuum jednající v rámci prostoru reflexivní modernity. Ačkoliv Beck se zajímá o reflexivitu především z pohledu nezamýšlených důsledků, vzrůstajících nejistot ve společnosti a politických, sociálních a ekologických rizik, Giddens znovuoživuje dilema tradice a modernity, oba autoři se shodně domnívají, že moderní společnost zvyšuje nároky kladené na individuum, čímž ho vystavuje nejistotám a neustálému zpochybňování a rozhodování. Nynější akademické hlasy se rovněž přiklánějí k tvrzení, že současná společnost je dezintegrována a dezorganizovaná a přijímají ústřední předpoklad Becka a Giddense, že životním projektem každého jednotlivého

společenská i politická rizika současnosti (ekologická rizika jsou v tomto směru specifickou kategorií, proto je zde nezmiňuji) výhradně s proměnou sociálních forem jako je nukleární rodina, třída a národní stát.

³⁵ Naopak Lashův přístup hodnotí jako „originální a mimořádně zajímavý“ [Alexander 1996].

individua se stává samotná konstrukce *self*. S moderní reflexivitou je tedy úzce svázána i proměna utváření života a životního stylu, který „není „svázán“ tradičními předpoklady a není závazný, nýbrž spočívá na sociálně státních regulacích. Ty však předpokládají jednotlivce jako aktéra, konstruktéra, žongléra a inscenátora vlastního života, vlastní identity, sítě sociálních vztahů, vazeb, přesvědčení“ [Beck 2007: 136-7]. Beck a Giddens užívají odlišné terminologie, avšak lze v jejich teoriích nalézt mnoho analogií (např. Beckovy „volitelné biografie“ jsou ekvivalentem Giddensových „reflexivních biografii“). Jejich pohledy se ovšem liší v míře optimistických myšlenek, které do svých výroků vkládají. Z Beckova přístupu je patrný jasný pesimismus, Giddens však hovoří i o pozitivních aspektech současných změn pro budoucnost a předpokládá, že možnosti a rizika jsou vyvážená. Ve výsledku se oba shodují, že objevování sebe sama se stává klíčovým projektem reflexivity. Podobná argumentace byla také přijata některými osobnostmi z řad fenomenologů (z českého akademického prostředí např. Janem Sokolem). I přes nedostatečnou práci i nesprávný výklad některých tradičních sociologických textů [Srovnej Alexander 1996]³⁶, otázka radikalizace modernity či koncept společnosti rizik, které ve svých dílech Beck a Giddens předkládají, nadále aspirují k tomu být konfrontovány se současným stavem společnosti. Není vhodné opomíjet, že jejich esejistické forma výkladu dopomohla k prosazení jejich myšlenek i mezi širokou veřejností. Rozšíření obecného povědomí o tématech reflexivní modernity může totiž výrazně dopomoci i ke zvýšení reflexivity jednání jednotlivců. Pokud totiž v individuích bude probuzena reflexivní tendence, může to postupně dopomoci až k vytvoření funkční občanské společnosti.

Domnívám se, že užití pojmu reflexivní modernizace či reflexivní modernity jako zastřešujícího termínu pro odlišné přístupy několika autorů uškodilo oněm dílčím teoriím. V důsledku jeho nejednoznačného užití může být na reflexivní modernitu nahlíženo jako na společnost rizikovou, společnost nejistot, společnost globalizující se, společnost individualizovanou, společnost post-tradiční či

³⁶ Alexander rovněž poukazuje na Giddensovu práci z 80. let zabývající se snahami o vytvoření všeobjímající sociologické teorie. Zatímco výsledek tohoto úsilí, teorie strukturace, je navýsost systematickým propracováním Giddensova řešení rozporu mezi objektivismem a subjektivismem, koncept reflexivní modernizace je pouze ukázkou mlhavých domněnek vrcholících v nízké terminologické i argumentační propracovanosti [ibid.].

(v důsledku vzrůstu prestiže a rozšířenosti expertního vědění i mezi laiky) společnost vědění. Navíc užití pojmů reflexe a reflexivity v metodologii je rovněž zavádějící a tento nesoulad vede k celkové vágnosti konceptu. Zároveň nelze předpokládat, že člověk či společnost jako celek může či mohl být zcela nereflexivní k vlastnímu jednání či organizaci společenství [Srovnej Heelas 1996: 8]. Přesto někteří akademici na tento koncept navázali, a to především právě ve vztahu k procesu tvorby individuální identity³⁷. Ačkoliv všichni neakceptovali předpoklad, že tradiční sociální formy jsou na ústupu a veškerá odpovědnost nyní spadá výhradně na vysoce racionálního a kalkulujícího aktéra (např. Heelas).

Post-tradiční společnost Anthonyho Giddense - představení a zhodnocení

Motiv propojenosti mezi prvky *globalizace*, *tradice* a tzv. *reflexivní modernity* je ústředním tématem druhé tvůrčí etapy (tj. přibližně od druhé poloviny 80. let) britského sociologa Anthonyho Giddense. Cílem následující části textu je představení Giddensovy teorie *post-tradiční společnosti* a předložení otázek, na něž se tento koncept snaží odpovědět. Za pomoci Giddensovy koncepce se v navazující kapitole pokusíme o kritickou argumentaci proti post-tradici ve smyslu *detraditionalizace*.

Anthony Giddens ve své stati *Living in a Post-Traditional Society* uveřejněné ve sborníku *Reflexive Modernization* představuje svůj náhled na chápání aktuálního stavu modernity a předpokládá, že v přechodovém stadiu se nenachází výhradně euroamerická civilizace, ale že celý globální svět čelí radikalizující proměně [1994: 56]. V této souvislosti pak hovoří o nástupu tzv. *post-tradiční společnosti*, kterou zasazuje v již v dřívějších textech představený kontext vysoké modernity³⁸.

³⁷ Srovnej např. Melucci, A. (1996) *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

³⁸ Vysoká či radikalizovaná modernita je v Giddensově terminologii pojímána jako prostor, v níž jsou „možnosti a rizika vyváženy stejnou měrou“ [1994: 58]. Jedním z jejích znaků je dle Giddense přeměna nahlížení na časoprostorové uspořádání, které je neodmyslitelně spojeno s rolí tradice ve společnosti. Právě v důsledku časoprostorové komprese dochází i k ohrožení tradičních vazeb. Proměna postavení tradice ve společnosti s sebou jednak přináší rozšíření prostoru pro individuální

Nyní krátce navážeme na úvodní argumentaci o rozumění pojmu tradice v sociologii a ve zkratce bude představen Giddensův náhled na tento pojem. Giddens ve svých všech textech s výrazným akcentem poukazuje na skutečnost, že na tradici nelze nahlížet jako na neměnnou hodnotu, ale naopak tradici vnímá jako entitu organického charakteru, která se „vyvíjí a zraje, nebo zeslabuje a ‚umírá‘ (uvozovky v originále)“ [1994: 63]. Taktéž se nelze domnívat, že tradice je výhradně spojována s minulostí. Giddens předpokládá, že tradice prostupuje zásluhou ritualizace a tradičních praktik celistvým časovým i prostorovým ohraničením kultury či společnosti, která danou tradici udržuje. Tradice tak zastává dominantní pozici nejenom v hodnocení minulosti, rovněž má vliv na přítomnost a s ohledem na již zavedené praktiky i na budoucí organizaci společnosti. Pro její samotnou existenci a pro možnosti jejího dalšího vývoje je však naprosto zásadní její časoprostorové ukotvení a taktéž role tzv. *strážců*³⁹, tedy osob, jímž je dána schopnost a pravomoc interpretovat „*a formulaic notion of truth*“ [1994: 63 a dále], tedy *konvenční či obecné pojetí pravdy*. Každá tradice je vždy neodmyslitelně spojena s určitým typem pojmání skutečnosti a je nositelkou určité morální hodnoty.

Avšak v pozdně moderní etapě, která čelí radikální proměně vnímání a kvalitativního hodnocení časoprostorového uspořádání a pro kterou je příznačný vzrůstající význam expertního vědění a role abstraktních systémů, je tradice ohrožena. Neznamená to však v žádném případě, že by došlo k finálnímu odmítnutí tradice. K této chybné interpretaci Giddensovy teorie o post-tradici velice silně přispívá fakt, že snad nejcitovanější větou z jeho příspěvku do sborníku o reflexivní modernitě je tvrzení „Modernita ničí tradici“ [1994: 91; obdobně též 1992: 197]. Pokud je ovšem tento výrok vytržen ze souhrnného kontextu, do něhož je zasazen (Adkins 1999, Sanders 2003), zdánlivě radikální Giddensova dikce dává vzniknout názoru, že sám uvažuje současný stav jako krajně detradicionalizovaný. Tento nereflexivní přístup tak vede k celkové desinterpretaci Giddensovy teorie a z mého

svobodnou volbu, čímž však taktéž vede ke zvýšení počtu nově vyvřelých nejistot a nevypočitatelnosti rizik.

³⁹ Součástí Giddensova konceptu post-tradiční společnosti je i typologizace *expertů* a *strážců*. Strážci tradice jsou schopni rozluštit symboly obsažené v rituálech či jim přísluší kompetence interpretovat tradiční texty – jsou to tedy např. mudrci, filozofové či kněží. Expertní vědění dle Giddense tradici v etapě pozdní modernity nahrazuje. Experti se v podmínkách vysoké modernity stávají specialisty, do jejichž rukou vkládají laici své právo se svobodně rozhodovat.

pohledu rovněž k dehonestaci Giddensova konceptu. Giddens, ačkoliv používá mj. termínu detradicionalizace, naopak tvrdí že „tradice zcela nevymizely, naopak, v některých ohledech a v některých kontextech, vzkvétají“ [1994: 100, taktéž 2000: 59], ale „stále méně je to tradice žitá tradičním způsobem“ [2000: 59]. Jsem přesvědčena, že takto postavenou tezi lze aplikovat jak na tradice, jež jsou prvotně určeny rituály a opakováním a nutně tak souvisejí s časoprostorovým uspořádáním společnosti, tak i na tradice ve smyslu tradičních sociálních forem.

V Giddensově konceptu post-tradiční společnosti je zahrnuto *dvojí hledisko*, že něco z původního společenského uspořádání končí a zároveň něco nového, provokativního a podnětného začíná. V důsledku procesů spojených s globalizací a informačně-technologickou revolucí došlo k přehodnocení stávajícího řádu a s nástupem moderní reflexivity, která se ze své přirozenosti staví do opozice vůči účtě k tradici a k tradičnímu obecně, se rovněž vynořil nový systém norem – prvotně zaměřený na individuum, na zájem o sebe sama⁴⁰. V rámci post-tradiční společnosti tak lidstvo čelí nejenom trendu vyvázání tradice z úrovně systému, ale tento trend *nově* proniká i do úrovně každodennosti a do dennodenních životů konkrétních individuí. Je tím tak završeno obecné směřování vývoje k individualizaci. Díky moderní reflexivitě se tak jedinci stávají stále více nezávislími na přírodních danostech⁴¹ a tradičních sociálních formách – jako je národní stát, třída či rodina. Reflexivita jim zároveň umožňuje osvojování si *vědění*, které dříve náleželo pouze autoritám. Avšak tento explozivní charakter nově vzešlých možností svobodného rozhodování je vykoupen zvýšenými nároky, které systémy na individua kladou. Právě nutnost neustálého rozhodování, porovnávání alternativ, kalkulativního hodnocení možností a důraz na racionální povahu každé individuální volby vedou ve svých důsledcích ke zvyšování nejistoty.

Přestože Giddensův teoretický příspěvek k předmětu reflexivní modernizace otevírá mnoho témat, která spolu dle autorova vidění světa nesouvisí

⁴⁰ Ve svých důsledcích je tato teze pouze znovu tlumočený výklad vývoje společenského uspořádání dle Ferdinanda Tönniese (*Gemeinschaft a Gesellschaft*) a v návaznosti na jeho dílo i Maxe Webera a dalších.

⁴¹ Giddens např. poukazuje na nové možnosti v otázce reprodukce a snahy o všeobecné uchopení dříve ryze přírodních oblastí do rukou expertů. Konkrétní příkladem této vývojové tendence je oplodnění *in vitro* a skutečnost, že rozhodnutí o počtu dětí je svěřeno do oblastí technologie a vědy [1994: 79].

jen zdánlivě⁴², klíčovým dílčím konceptem pro chápání prvku post-tradiční společnosti je především pojem *abstraktní systémy*⁴³ a jejich role v otázce vlivu na individuální rozhodnutí a konstrukci *self*. Post-tradiční společnost je tedy nutně společností, v níž je kladen velký důraz na jednotlivce. Každé individuum si samo vytváří svou vlastní osobnost, již není striktně, osudově vázáno na tradiční vzorce, jež utvářely životy předchozích generací. V minulosti byly tyto vzorce nezpochybňované, přesto nebyly zcela stabilní v čase. Nicméně v současnosti jsou veškeré alternativy životních stylů vystavovány daleko vyššímu nároku reflexivity a racionalizace. Giddens (a taktéž Beck) postulují, že individuálním úkolem každého člověka modernity je utváření vlastního *self* vlastními vědomými volbami. Tento tzv. *reflexivní projekt konstrukce self* ovšem jednotlivcům neotevívá možnosti zcela svobodné, neohraničené, bezmezné volby, ale umožňuje jim pouze výběr z předem ustanovených strategií, kterou jsou nabízeny abstraktními systémy [mj. Giddens 2003: 112]. Nelze však předpokládat, že v současném společenském uspořádání znamená tento fakt radikální konec homogenity, přestože rozšířená důvěra v *abstraktní systémy*⁴⁴ častokrát vede k univerzalizujícím řešením. V etapě radikalizované modernity nelze z vazby na abstraktní systémy uniknout, lze k nim projevovat nedůvěru. „V případě abstraktních systémů nedůvěra znamená být skeptický nebo zaujímat aktivně negativní postoj vůči expertním tvrzením, která systém ztělesňuje. V případě osob znamená pochybování nebo nevíru v čestnost tvrzení, kterou jejich jednání ztělesňuje anebo vyjevuje“ [2003: 91]. Lze se stavit do opozice vůči abstraktním systémům, nelze však být k nim lhostejný.

V globalizujícím se světě tedy „*tradice přetrvávají pouze za předpokladu, že byly zpřístupněny diskurzivnímu* (rozuměj *racionálnímu* – vloženo LK) *ospravedlnění* a jsou připraveny na vstup do otevřeného dialogu nejen s jinými

⁴² Giddens například otevírá otázku vzniku závislostí, k nimž přistupuje jako k důsledku rozpouštějící se tradice [Srovnej Giddens 1994: 71-74].

⁴³ Abstraktní systémy představují zastřešující pojem pro oba typy vyvazujících mechanismů, tj. symbolických znaků a expertních systémů, které již byly vylíčeny v první kapitole.

⁴⁴ Giddens postulují, že „*povaha moderních institucí je hluboce svázána s mechanismy důvěry v abstraktní systémy, zejména důvěry v expertní systémy*“ [2003: 79]. Důvěra v abstraktní systémy není nutně založena na vztahu či setkávání se zcela neznámými lidmi. Naopak vztah důvěry vůči lékaři či právníkovi je často postaven na vyšší míře intimity než s většinou našich příbuzných. Prostřednictvím těchto konkrétních jednotlivců z řad expertů pak vkládáme důvěru do kodexů či norem experty vytvářených, které následně ovlivňují naše jednání, často nevědomě. Jako laici se spoléháme na expertní vědění, vyhledáváme v expertních systémech pomoc a schémata rozhodování.

tradicemi, ale s alternativními způsoby jak věci dělat“ [Giddens 1994: 105]. Giddens poukazuje na to, že tradice žitá tradičním způsobem, tj. tradice nepodléhající moderní reflexivitě, je základním prvkem fundamentalistických hnutí⁴⁵ (nikoliv pouze náboženských, rovněž nacionalistických či fundamentalistických hnutí se zájmem o rodinu či gender).

Post-tradiční společnost v Giddensově konsensuálním pojetí tedy není společností bez tradice, není společností *detradicionalizovanou* v krajním slova smyslu. Post-tradiční společnost je naopak globální společností, v níž paralelně vedle sebe existují různé tradice. Některé tradice jsou však vyvázány z časoprostorového ukotvení, v němž vznikly (respektive, v němž byly vytvořeny). Tak, jako od nepaměti, dochází k reinterpretacím daných tradic a tradičních sociálních forem. Nikoliv nutně k jejich zamítnutí.

Tradice v globalizujícím se světě

V předchozím oddílu textu bylo již řečeno, že teorie reflexivní modernizace – navzdory tomu, že je již řazena mezi klasické koncepty sociologie 20. století – je vyhaslým pojmem, který se v nově publikovaných textech objevuje pouze velice zřídka. Nicméně pokud budeme uvažovat dílčí koncepce, s nimiž stoupeni reflexivní modernizace pracují, lze přijmout jejich předpoklad o tzv. *radikalizaci modernity*, přičemž podstata teze o radikalizaci současného stavu společnosti spočívá především v neschopnosti dosavadního vědění vysvětlit probíhající bezprecedentní změny [Giddens 2003: 14]. Tradiční sociální řád v komparaci s moderními společenskými institucemi je vystaven vlivnému působení globalizačních tendencí. Dle Giddensových úvah pak (především v důsledku přehodnocení dualismu času a prostoru⁴⁶, které nově „otevřítá mnohostranné možnosti změny tím, že osvobozuje od

⁴⁵ „Fundamentalismus je zablokovaná tradice. (...) Nedává prostor dvojznačnosti, souběžné interpretaci a rozmanitosti identity – je to odmítnutí dialogu ve světě, jehož mír a kontinuita právě na dialogu závisejí“ [Giddens 2000: 65-66].

⁴⁶ „Časoprostorová komprese“ je ústředním tématem v pracích Zygmunta Baumana věnujících se globalizaci. Bauman zároveň poukazuje na proměnu role národních států, které jsou v současnosti více a více závislémi na globální ekonomice; dále na roli konzumu a umělé vytváření nových potřeb; nezanedbatelný je prvek mobility, a to jak mobility kapitálu a statků, tak mobility personální. Významným posunem v chápání regionální politiky i jednání jednotlivců je pojem *glokalizace*

omezení místními zvyky a praktikami“ [c. d.: 26]) dochází k *vyvázání* z tradičních systémů⁴⁷. Vyvázání, které zapřičiňuje vytržení jedince z místního kontextu, je umožněno díky působení tzv. vyvazujících mechanismů – *symbolických znaků* a *expertních systémů*. Symbolické znaky odkazují ke skutečnosti, že důvěra není vkládána do konkrétních jednotlivců, ale do abstraktních systémů⁴⁸, které jsou vnímány „jako prostředky stabilizace vztahů v neomezeném rozpětí času a prostoru“ [c. d.: 93]. Důvěra v expertní systémy, jimiž je současná společnost doslova přesytna, je druhým typem vyvázání. Akceleraci obou těchto úrovní vyvázání z tradice umožnila právě radikalizace změn, jež se objevily již ve druhé polovině 20. století. Současné světové uspořádání a jeho otevřenost vůči aspektům vzešlým z informační a komunikační revoluce však zapřičinilo také radikalizaci otázek, které s sebou modernita přinesla. Včetně otázek souvisejících s tezí deklarující *detracionalizaci* společnosti.

I při povrchní analýze současného stavu společnosti můžeme identifikovat jeden z jejích reflexivních prvků – totiž přesun zájmu o otázky, které dříve náležely výhradně sociální vědcům a filozofům i mezi širokou laickou veřejnost. Nejenom otázka po lidské přirozenosti (ačkoliv je tato entita z filozofického hlediska nepostihnutelná, jazykovými prostředky nevyjádřitelná) ale

(poprvé představený Rolandem Robertsonem) poukazuje na fakt, že lokální události mají globální efekt. Bauman taktéž proces globalizace vkládá do souvislosti s ekologickými důsledky plynoucími z neúčelného využívání přírodních zdrojů a ekologických rizik způsobených lidskou činností. [Srovnej Bauman 1999]

⁴⁷ Giddens se sám zmiňuje o tom, že klasická sociologie hovoří v této souvislosti o funkční diferenciaci. V Giddensově pojmosloví však tento termín není dostačující, jelikož nezahrnuje časoprostorový aspekt. Operuje proto s pojmem „disembedding“, v českém překladu titulu je užíván pojem „vyvázání“ [mj. 2003: 26-34].

⁴⁸ Vrcholným rozpracováním této teze je především Simmelova *Filozofie peněz* (1907) [2011], na níž Giddens taktéž odkazuje. Peníze jako abstraktní forma, která určuje povahu a intenzitu mezilidských vztahů, „způsobily, že se lze spojit s druhým, aniž by bylo třeba vzdát se něčeho z osobní svobody a rezervovanosti“ [Simmel 2011: 398] Zároveň umožnili komodifikovat osobní vztahy na peněžní hodnotu. Ve společnosti fungující na principu organické solidarity však taktéž zdůraznily bezproblémovou nahraditelnost konkrétních jednotlivců. To, co nás spojuje se společenskou strukturou, přestává být vztah k určitým individuím, ale forma vztahu, který nás s nimi spojuje. Pokud je např. živnostník závislý na dodavateli, oba obchodníky nespojuje závislost na konkrétním druhém reprezentující druhou stranu tohoto obchodního vztahu. Konkrétní dodavatele, jednotlivce, měníme; „neboť tím, co lidi navzájem odcizuje a každého odkazuje jen na jeho vlastní osobu, není izolovanost od ostatních, nýbrž vztah k nim, při němž je lhostejné, o koho právě jde, tedy jejich anonymita, nepřihlížení k jejich individualitě“ [Simmel 1997: 13]. Giddensovou snahou bylo tato témata rozpracovat a aplikovat na současnost. Simmelova práce zůstává i po více než sto let navýsost aktuální, Giddens však doplňuje jeho analýzu o prvek expertních systémů, které se dle jeho argumentace rozvinuly s příchodem pozdně moderní modernity a daly vzniknout novým zapojujícím mechanismům.

především otázka po vlastní identitě. Moderní člověk touží být ve společnosti ostatních lidí jedinečný, touží se oprostit od předem určených schémat řešení problémů a taktéž touží „mít vlastní život ve svých rukou“. Ve skutečnosti však stále podléhá tradičním vzorům⁴⁹.

⁴⁹ Giddens předpokládá, že modernita je „univerzalizující“ [2003: 154]. V návaznosti na tuto tezi by byla přínosná rovněž analýza diskurzu zabývajícího se konstrukcí *self* v souvislosti se vzestupem socio-politických otázek týkajících se zesilujících nacionalistických tendencí napříč Evropou i v rámci mimoevropských zemí a regionů doplněná o rozbor konstrukce národní identity v globalizujícím se světě. Tato teze již však překračuje rámec této diplomové práce.

KAPITOLA 3: Nikoliv Detradicionalizace, nýbrž Relativizace tradice

V předcházejících kapitolách byl představen a reflexivně hodnocen sociologický diskurz zabývající se otázkou tradice ve vztahu k modernizačním procesům. Z uvedeného je patrný vývoj náhledu na pojem tradice v jeho teoretických užitích. Zatímco představitelé klasické sociologické teorie, tj. sociologové přelomu 19. a 20. století, shledávali mezi (v jejich pojetí) *spíše neměnnou tradicí a nepevnou modernitou* značnou hodnotovou kontradikci, od 80. let v sociálně-vědních kruzích zcela převládá způsob nahlížení na tradici jako entitu, jež se v čase mění a jež se neustále utváří v komparaci s různorodými vnějšími i vnitřními vlivy, které na danou společnost působí. Jako reprezentant druhého z těchto uvedených přístupů byl pro účely této diplomové práce zvolen Anthony Giddens, jehož teorie post-tradiční společnosti představená v dřívější kapitole je ústředním prvkem *proti* pojmání současného společenského uspořádání jako radikálně detradicionalizovaného prostředí. Dále v textu této kapitoly bude cílem rozpracování uvedené teze, na niž bude navazovat argumentace ve prospěch nahlížení na tradici jako na společenskou částici podléhající principu *relativizace*.

Koncept detradicionalizace a jeho kritika

Koncept detradicionalizace lze ve společenské teorii pojímat ze dvou různých úrovní: zaprvé, je na ni možné nahlížet jako na již nastalý *stav*, zadruhé, lze ji konceptualizovat jako postupný *proces*. Ovšem samotná morfologie pojmu detradicionalizace je vůči oběma variantám ve vztahu ke skutečnosti značně skeptická. Zjednodušený morfologický výklad termínu *detradicionalizace* dává nahlédnout k původu jeho vzniku a tím k jeho skutečnému významu. Následující stručný lingvistický rozbor slova umožňuje postihnout rozporu mezi samotným původem slova a jeho užitím v Giddensově terminologii. V úvodní části textu již bylo řečeno, že slovo tradice, tvořící kořen slova detradicionalizace, je převzato z latiny a znamená předávat či přenechávat. Zajímavá pro nás bude především užitá přípona *-izace* a užitá předpona *de-*. Předpona *de-*, jež má rovněž původ v latině,

„obměňuje význam základu (začínajícího souhláskou) významem (...) ,od, pryč“.⁵⁰ Zatímco „ze sémantického hlediska se přípona *-izace* užívá zejména pro tvoření dějových abstrakt pojmenovávajících procesy nebo změny“⁵¹. Z uvedeného vyplývá, že pojem detradicionalizace odkazuje k procesu, během něhož dochází k odluce od tradice, či ke stavu, v němž k odpoutání od tradice již došlo. Avšak nelze takovéto závěry uvažovat v jejich radikálnosti, jak je ukázáno i v Giddensově pojetí tohoto problému. Giddens, ačkoliv sám užívá pojmu detradicionalizace⁵², si je vědom skutečnosti, že ani v současném stavu ovlivněném globalizačními a souvisejícími procesy nelze hovořit o konci tradice⁵³. Jak bylo uvedeno výše, Giddens obhajuje detradicionalizaci jako proces, jehož důsledkem je postupné odchylování se od tradičního nazírání na tradici, nikoliv odchylování se od tradice samotné. Giddens postuluje ústup tradice v jejím tradičním pojetí, tj. pojetí, které nepodléhá moderní reflexivitě. Ovšem, jak již bylo ukázáno na mé předchozí argumentaci, na tradici – ostatně jako na jakýkoliv jiný v současnosti či v minulosti sociálně-utvářející prvek – nelze nahlížet jako na stabilní hodnotu, jež nepodléhá reflexivitě.

Obecná snaha lidstva porozumět světu a úsilí hledat řešení ze své podstaty nezodpověditelných otázek v první řadě čelí velké výzvě v podobě nutnosti správného, respektive nikoliv chybného, terminologického uchopení toho či onoho diskurzu. Nalézt odpovědi na jednotlivé otázky po lidské podstatě, po principech společenského uspořádání aj. není snadné⁵⁴, ale je prakticky nemožné v případech,

⁵⁰ OBRTLOVÁ, N. (1989). „Desikace, nebo sikace?“. Naše řeč, ročník 72 (1989), číslo 2. Dostupné na: http://nase-rec.ujc.cas.cz/archiv.php?art=6840#_ftnref2 [staženo 5.4.2013].

⁵¹ SVĚTLÁ, J. (2005). „Nová abstraktní pojmenování“. In: Martincová, O., Rangelova, A., Světlá, J., ed. (2005). *Neologizmy v dnešní češtině*. Praha: ÚJČ AV ČR, s. 61.

⁵² V teoreticko-sociologických pracích současných autorů se rozlišují dva základní přístupy v otázce přístupu ke zkoumání tradice v dnešní době: jednak je to tzv. *radikální* a tzv. teze o *koexistenci* [Srovnej např. Heelas 1996: 1-11, Robertson 2007: 1184-1185]. Zatímco radikální přístup, proti němuž je soustředěna argumentace v tomto textu, hovoří o současném stavu jako o krajně detradicionalizovaném, zastánci teze o koexistenci předpokládají, že tradice a modernita a taktéž společenské prvky individualizující a kolektivizující mohou vedle sebe paralelně existovat jako stejně hodnotné entity.

⁵³ V úvodní kapitole textu zabývající se pojmem tradice a jeho nejběžnějšími způsoby analytického užití bylo deklarováno, že o vymizení tradice lze hovořit pouze v případech, kdy již pro společnost neplnila svou původní integrační funkci a kdy byla společností odmítnuta či jednoduše přestala být znovuožívována díky ritualizaci, jež je neoddelitelnou složkou tradice v jejím širším slova smyslu. Dle Giddense je tradice „vnitřně smysluplná rutina“ [2003: 96], jež „přispívá základním způsobem k ontologickému bezpečí tou měrou, jak udržuje důvěru v kontinuitu minulosti, současnosti a budoucnosti a spojuje tuto důvěru s rutinizovanými sociálními praktikami“ [ibid.].

⁵⁴ Zajímavé jsou z mého pohledu dvě poznámky vztahující se k jednotlivým gnozeologickým snahám v sociálně-filozofických vědách. Zaprvé, nejenom společnost samotná, ale rovněž i jednotlivé

kdy je pro postihnutí skutečnosti užíváno zavádějících, nejednoznačných pojmů jako je právě detradicionalizace. K detradicionalizaci, dle lexikologického rozboru pojímané jako odloučení se od tradice, nedochází *ani* na úrovni tradice jako ritualizované praktiky, *ani* na úrovni tradice ve smyslu tradičních sociálních forem. Z tohoto důvodu je mým záměrem vyčlenit se vůči termínu detradicionalizace a jeho nahrazení tezí o *relativizaci tradice*, přičemž se argumentace *pro* jeho užití v sociálních vědách bude opírat o jeho aplikaci na tradiční společenské formy, jejichž pozice byla teoretiky reflexivní modernizace zpochybňována. Jsem si vědoma, že tento výrok stojí před obdobnými komplikacemi, pro něž je výše kritizován pojem detradicionalizace. Cílem proto bude ukotvení této teze v kontextu pluralizující se globální společnosti, jež by mělo dopomoci k argumentační diferenciaci vůči koncepci kulturního relativismu⁵⁵, jež je velkým tématem antropologie a jejích podoborů.

Globalizace a proces pluralizace společnosti

Při argumentaci pro tezi o relativizaci tradice bude uvažován především koncept *pluralizace*, jež v sobě jednak zahrnuje proměnu časoprostorového světového uspořádání, jednak poukazuje k existenci a prolínání se jednotlivých hodnotových a významových proudů a toků. Globalizace je nadřazeným pojmem komplexu dílčích procesů [Srovnej např. Bauman 1999] a rozpracování tématu tradice v souvislostech s ekonomickými i politickými změnami je tématem na celou publikaci. Pluralizovaná společnost je společností rozmanitosti, přičemž je vhodné si uvědomit, že „*velmi*

vědecké diskurzy nutně podléhají módám a zároveň pokusům o odlišování se, inovativním snahám. Zadruhé, každý z těchto diskurzů vychází z tradičních textů dané vědecké disciplíny - ačkoliv se autoři mohou vůči klasikům vyhraňovat, jejich myšlenky byly nutně inspirovány klasickými texty. Anthony Giddens taktéž začínal svou akademickou kariéru studiem klasiků. Toto studium ho však vedlo k přehodnocení myšlenek klasiků a formulaci předpokladu, že „sociologické hodiny nelze vrátit zpět, tzn. současné problémy nelze řešit prostředky klasické sociologie, která je nutně historicky i věčně omezená“ [cit. dle Petrusek 2003: 174]. V prostředí akademické tvorby i společenského uspořádání je tedy možné pozorovat srovnatelné tendence tíhnoucí ke dvěma ve svém základě protikladným směřováním vývoje. Tento jev vycházející z dualistické povahy člověka, jak ho pojímal již Simmel, je tak aplikovatelný v širší perspektivě než na „pouhé“ individuum samo. Tato teze aspiruje na další rozpracování v jiném textu.

⁵⁵ V následující argumentaci je využito několik dílčích myšlenek antropologů stavějícím se proti koncepci kulturního relativismu, především Ernesta Gellnera a jeho pohled na pluralizační tendence. Avšak součástí vlastní argumentace je vyhranění se vůči relativismu jako opaku absolutismu.

značná část výkladu formy lidských společností musí být sociálně-historická a nikoli genetická. Tentýž genetický základ umožňuje velkou rozmanitost. To je zřejmé ze skutečnosti, že populace, o nichž lze bezpečně předpokládat, že zůstávají geneticky identické, mohou v různých dobách přijímat – a přijímají – naprosto rozdílné sociální formy“ [Gellner 2001: 249]. Právě globalizační tendence přispěly k delokalizaci původně oddělených kulturních systémů, taktéž „vedla k přehodnocení tradice jako konstruktů nebo vynálezů“ [Robertson 2007: 1184], a tím rovněž k hodnotové a společenské pluralizaci jako takové.

Ve společenských vědách je pojem *plurality* či *pluralizace* spojován především s postmoderními myšlenkovými vlivy. V rámci této diplomové práce je pojem pluralizace uvažován dle Wolfganga Welsche, jenž je rovněž teoretikem postmoderny. Ve své argumentaci ovšem Welsch tvrdí, že „postmoderna není novou epochou, ale souhrnem motivů, vyrůstajících z živné půdy moderny, očištěných od modernistického univerzalizmu, autonomizovaných a vymaněných z rámce modernistické metanarativity“ [cit. Horyna, In Welsch 1993: 8]. Welschova „postmoderna není anti-moderna, ale radikalizovaná moderna“ [Welsch 1993: 31]. Tímto přístupem se tak přibližuje teoretikům reflexivní modernizace a především Giddensovi, který taktéž hovoří o *radikalizovaném* stavu modernity či o etapě vysoké modernity. Welsch v souvislosti se společenskou pluralizací⁵⁶ rovněž hovoří o „věku nejistoty“. Avšak ve srovnání s Giddensovým přístupem⁵⁷, používá odlišné argumentace. „S rostoucím počtem systémů pravidel a smyslu se zvyšuje také orientační nejistota. Nadále už nic nemůže platit jako samozřejmé, všechno lze posuzovat různě z rozdílných perspektiv. Ať již ve výchově, ekonomice nebo ve vztahu k přírodě“ [c. d.: 24].

Na základě inspirace Welschovým přístupem budeme na pluralitu nahlížet jako prvek, jehož vývoj a obecné šíření je podporováno principy modernizace. Respekt vůči pluralitě jako jedné z klíčových hodnot modernity

⁵⁶ Samuel Huntington tvrdí, že západní společnost byla vysoce pluralitní i z historického pohledu. Hovoří v kontextu společenské pluralizace o pluralitě sdružování se v cechy a následně o pluralitě třídní, jež vedla k vytvoření zastupitelských orgánů a následně k rozvoji institucí, jež jsou dnes pokládány za základní principy demokracie [Srovnaj 2001: 69-70].

⁵⁷ Giddens zdůvodňuje svá tvrzení na příkladu globálního rozšíření rizik a nejistot, které „na nás působí bez ohledu na to, kde žijeme a jak jsme privilegováni nebo ubozí, (...) zvláště ty, které jsou spojeny s globální elektronickou ekonomikou“ [2000: 13].

prvotně rozkvétal na úrovni *interkulturní*, teprve následně se jeho akceptace rozšířila i do sféry *intra kulturní* [Welsch 1993: 38]. Tento postupný proces vedl k tomu, že se začalo ke společnosti přistupovat jako k heterogennímu, různorodému, rozmanitému objektu zkoumání. Proces pluralizace tedy nevede ke kulturní či hodnotové stejnorodosti. Naopak, díky soupeřícím paradigmatům v okruhu každodennosti vzrůstá význam různosti a odlišování se. Konkuruující si názory a postoje dávají vzniknout potřebě ukotvenosti a potřebě vyhranění vlastní pozice, individuální i kolektivní, v opozici k ostatním. Potencionální „hrozba kulturní homogenity“ vede k tomu, že „v tutéž chvíli, kdy reálně hrozí zahlazení rozdílů, je začínáme chápat jako ideální hodnotu, kterou se právě tak reálně pokoušíme zachránit a bráníme ji proti unifikačním tendencím. Tak sám proces modernizace probouzí vědomí hodnoty kulturní plurality, kterou hrozí zlikvidovat“ [ibid.]. Rozdíly jsou tedy současnou světovou obcí nahlíženy jako *ideální hodnoty*, a to i v kontextu stále se rozšiřujících alternativ jednotlivých tradičních kulturních forem, jejichž početnost je obecně uznávána a akceptována, čímž rovněž dochází k pozorovatelnému rozšíření možností svobodné individuální volby v dílčích podmínkách utváření vlastních biografí⁵⁸.

Nechť je pluralizace pojímána jako „proces, při kterém konvence zahrnuté do určitých životních forem přicházejí do styku s jinými konvencemi, a to cestou vytvářející potenciální nestabilitu první či druhé sady konvencí“ [Robertson 2007: 1015]⁵⁹. V sociální, jehož současná podoba je mj. důsledkem informačně-technologické revoluce a v jehož prostředí nutně dochází ke střetávání odlišných, kompatibilních i nekompatibilních, názorových a hodnotových proudů, je proto pluralita nutně diskutovaným tématem. V rámci módní tendence k liberalismu však lidstvo usiluje o prostorovou i časovou koexistenci těchto různorodých konvencí.

⁵⁸ Vrcholem pluralizačního procesu je demokratické politické uspořádání. Principy demokracie totiž předpokládají, že společnost je utvářena různorodými názorovými proudy, na které je právně nahlíženo jako na rovnocenné. „Demokracie je organizační forma nikoli konsensu, ale mnohem víc disensu různých přesvědčení, nároků a práv“ [Welsch 1993: 45].

⁵⁹ Uvedená Robertsonova definice je v jeho teoriích vztažena k pojmu relativizace. Nicméně níže v textu této kapitoly bude odlišné nekonvenční pojmání termínu relativizace obhájeno. Na první pohled se tento terminologický nesoulad mezi mým vlastním stanoviskem a terminologickým přístupem obecně uznávaných osobností jako jsou Robertson a Gellner může zdát pro čtenáře zavádějící. V žádném případě není mou snahou jejich práce zneuctít. Cílem tohoto rozboru je poukázat na fakt, že v sociálních vědách může neuvážlivé užití každého jednotlivého termínu uvést i sebelépe zamýšlený teoretický příspěvek na scestí. Mým výhradním záměrem je pouze vyvážání se z tendence spojovat můj vlastní přístup s již zažitými konotacemi pojmu relativizace v jeho problematičnosti.

Tradiční společenské prvky, které v minulosti zcela zásadně plnily společnost budující, respektive potvrzující funkci (a to díky integrační funkci), tak v kontextu pluralitní společnosti čelí zvýšeným požadavkům na vlastní legitimizaci. Tento stav je mylně interpretován jako detradicionalizovaný.

Pluralizací zde tedy rozumíme stav rozmanitosti, kdy žádný z výkladů jednotlivých elementů společenské organizace si netvoří nárok na jedinou ospravedlnitelnou, legitimní pravdu. Tyto dílčí pravdy mohou vedle sebe paralelně existovat díky principu *tolerance*⁶⁰, jejímž nejvyšším příkladem je historie umělecké tvorby a umění vůbec. „V umění se sice střídají styly, ale nelikvidují se, díla minulosti nás stále znovu a stále nově fascinují, i když už odbila jejich historická hodina“ [c. d.: 43]. Právě „radikální pluralita“, v níž „jsme konfrontováni s rostoucím množstvím různých životních forem, koncepcí vědění a způsobů orientace“ [Welsch 1993: 21], vystihuje současný stav globalizující se společnosti⁶¹. Princip plurality proniká do všech oblastí lidského života. Avšak i radikálně pluralizovaná společnost si je vědoma rozdílností a mnohokrát dokonce i nepřekonatelných rozporů mezi jednotlivými alternativami – především v oblasti duchovní a právně-historické. Fenomén pluralizace tak na jednu stranu přináší individuím rozšíření prostoru legitimacy svobodné volby, zároveň však zapřičiňuje, že na tradici (hodnotový a společenský systém obecně) je nahlíženo jako na předmět, který bychom měli chránit. Rozdílnost tradic je totiž jedním z identifikačních faktorů rozmanitosti.

Relativizace tradice

Pojem relativismu se v sociálních vědách těší největší pozornosti mezi antropology, kteří nahlízejí na tento pojem značně kriticky. Vzrůstu jeho popularity dopomohlo rozšíření důsledků globalizačních procesů. Vědecké přístupy usilovaly o postihnutí reality v konfrontaci s mírou a charakterem informací, které přinesly globalizační proudy, a taktéž v konfrontaci se soupeřícími hodnotami v pluralizujících se

⁶⁰ O nutnosti zásady tolerance v prostředí pluralitní společnosti hovoří ve své analýze Wolfgang Welsch [1993: 43 a dále] či Peter a Brigitte Bergerovi ve spolupráci s Hansfriedem Kellnerem [1973: 202 a dále].

⁶¹ Welsch sám argumentuje, že koncept radikální plurality je reinterpretovaný koncept „polyteismu hodnot“ Maxe Webera [1993: 22].

společnostech. Lidstvo ovšem stále naráželo na primárně etnocentrický problém, tedy na tendence hodnotit určitý kulturní prvek či společnost jako celek měřítky, které vzešly z kultury jiné. Ve snaze vyvarovat se etnocentrickému náhledu na svět ukotvil se v antropologických analýzách pojem *relativismu*⁶², či *kulturního relativismu*, tedy názoru, jenž principiálně zavrhuje možnost objektivního poznání.

V následující části textu, jejímž záměrem je doložení aktuálnosti výroku o relativizaci tradice, však tento pojem bude užit v jiném kontextu než je tomu v antropologii a věd jí podléhajících (kulturologie aj.). Odlišným způsobem práce s tímto pojmem se pokusíme vyvarovat jeho spojování s Gellnerovým výrokiem o relativismu, jenž je v jeho pojetí „příznakem pronásledujícím lidskou mysl“, jelikož „pokud má pravda mnoho tváří, potom žádná z nich si nezaslouží důvěru či respekt“ [1999: 83]. Tento multiobsahový aspekt, který se pokouší ve jménu liberalismu akceptovat od podstaty neslučitelné hodnoty a který podporuje nahlížení na relativizaci jako na destabilizační sílu ohrožující společenskou rovnováhu, není předmětem předkládané analýzy. Úkolem tohoto oddílu je hovořit o relativitě jako o *souvztažných relacích mezi tradicí a dílčími společenskými prvky, na jejichž základě je zkoumána a hodnocena*.

Současná podoba tradice je přirozeně porovnávána se společenskými formami vycházejícími z minulosti i se vzory pocházejícími z prostředí jiných kulturních skupin. Kvůli radikálnímu zintenzivnění kontaktu na úrovni regionální i globální se tradice musejí vyrovnávat se vzestupem pochybností o jejich společenské funkčnosti. Nutnost opětovné legitimizace tradice v atmosféře, jež je přesycena množstvím vzájemně si konkurujících světónáborů a hodnot, radikálně zasáhla do společenského uspořádání a zásadně ovlivňuje společenské nálady. „Jistá míra donucování a legitimování je v lidských společnostech neodmyslitelná. Je to jen důsledek skutečnosti, že struktura lidských společností není diktována lidským genetickým potenciálem“ [Gellner 2001: 16]. Neustávající předpoklad vlastní

⁶² Robertson ve svých analýzách nahlíží na relativismus jako na přístup stojící v opozici vůči tzv. worldismu. Autoři, jejichž práce lze označit nálepkou „worldistické“ pracují s ústředním předpokladem proklamujícím užívání světového prostoru v jeho celistvosti – tedy, jako základní předmět analýzy pojmají svět. Relativisté naopak odmítají činit jakékoliv generalizující závěry, „které vznášejí ostré nespojitosti mezi různými formami kolektivního a individuálního života“ [1992: 99].

legitimizace tradici v její tradiční podobě částečně vyčerpává a vede k jejím výrazným přeměnám. Podstata a smysl tradice však zůstávají stejné a jejich hodnocení je závislé od vztažného, tj. relativního, prvku. Tento vztažný prvek *nemůže* být hodnotově neutrální, *vždy* v sobě zahrnuje určitý hodnotící předpoklad.

Vztažným prvkem zde tedy rozumím *každý jednotlivý element, na nějž je kladen důraz při hodnocení stavu a podoby tradičních sociálních forem*. Tento vztažný prvek částečně podléhá módě a jeho role *není* výsostně vázána na skutečný význam, jenž přináší společenské rovnováze. Chceme-li tedy hovořit o ústupu tradice, zaměříme svou pozornost nejprve na více vztažných prvků, které nám mohou dopomoci k vyvarování se předčasných závěrů o konci tradice apod. V kontextu globalizační pluralitní společnosti, resp. procesů a faktorů podmiňujících její růst, je úvaha o tradici jako relativní entitě naprosto ústředním analytickým bodem. Každý sociální vědec by měl díky své schopnosti sociologické imaginace být schopen reflexivního přístupu k analytickým nástrojům vycházejícím z jednotlivých sociologických diskurzů. Konkrétní sociologické přístupy (funkcionalistický, fenomenologický či strukturalistický) již samy o sobě představují jakési *vztažné systémy*, jejichž předpoklady se odrážejí nejenom v použité vědecké metodě, ale také v analýze významu dílčích sociálních prvků pro společnost v její celistvosti.

V rámci obhajoby teze o relativizaci tradice se nyní pokusíme o aplikaci tohoto přístupu na třech konkrétních příkladech. Nukleární rodina, národní stát a společenská třída jsou i díky teoretikům reflexivní modernity nahlíženy jako „ohrožené druhy“. Prostřednictvím konceptu relativizace tradice se pokusíme ukázat, že nikoliv nutně by se v sociologických analýzách mělo přistupovat k těmto sociálním formám jako k ustupujícím v otázce jejich pozice při utváření žitého prostoru. Nejjasněji lze tuto skutečnost představit na příkladu nukleární rodiny, národní stát a společenská třída ve své komplexnosti jsou poněkud obtížněji definovatelnými společenskými faktory, které v mnohém naopak získávají na síle a nelze jednoznačně hovořit o ústupu jejich vlivu na utváření společenského prostoru, globálního či lokálního, ani na jejich vliv na utváření konkrétních individuálních biografii.

Nukleární rodina jako ústřední společenská forma je dle stávajícího úzu nahlížena jako manželský svazek (občanský či církevní) mezi mužem a ženou, kteří v rámci tohoto institucionalizovaného svazku zplodili a vychovávají alespoň jedno dítě. Pokud jako vztažný prvek použitý v analýze budeme uvažovat instituci manželství nebo pokrevní příbuzenství mezi rodinnými členy, potom – např. i na základě statistických dat – můžeme přijmout předpoklad, že skutečně v kontextu nukleární rodiny dochází k odklonu od jejího tradičního pojetí. Tento přístup pramení ze zavedených norem počátku modernity, která byla jednak stále silně ovlivněna předmoderním společenským uspořádáním založeným na rozšířené rodině a taktéž navzdory již propuklému trendu racionalizace nebyla vystavena radikální sekularizaci na úrovni individuální, ani institucionálně-systémové. Ze směřování světové společnosti ke globální proměně a její akceptace variability dříve přesně určených sociálních forem však nutně nevyplývá, že to, co je na tradici cenné, vymizí. Například v případě, že rodinu budeme uvažovat jako heterogenní svazek dvou osob, které společně vychovávají potomka – nikoliv nutně biologického potomka a nikoliv nutně v institucionalizovaném manželském svazku, potom k radikálnímu ústupu nedochází⁶³. Naopak jsou stále aktuální snahy chránit takto definované tradiční pojetí rodiny a například na nevěru je nahlíženo jako na destabilizační sílu, která ohrožuje sociální a rodinnou soudržnost. Taktéž nedůvěra vůči možnostem homosexuálních párů adoptovat děti se staví proti takto žité tradici a není proto obecně přijímána.

Již výše bylo uvedeno, že doložení problematiky konceptu detradicionalizace a jeho nahrazení tezí o relativizaci na příkladech národního státu a společenské třídy je poněkud problematičtější, jelikož v mnohých aspektech tyto sociální formy vzkvétají. Nicméně se pokusíme o komentář k možnostem aplikace teze o relativizaci i na tuto úroveň.

Nejvýraznější tendencí v analytickém nahlížení na tradici *národních států* je přerod od *konfliktualistického* pojetí k pojetí *konsensualistickému*.

⁶³ Především druhá polovina 20. století dala vzniknout fenoménu bezdětných partnerských vztahů či svobodných matek. Tyto jevy jsou však vysvětlitelné např. konceptem individualizace [Srovnej např. Bauman 2004] a rozšířením způsobu městského života a jeho důsledků, o nichž hovořili již sociologičtí klasikové. Tyto trendy nesouvisí s odmítáním tradičně žité tradice.

V současném globalizujícím se světě pozorujeme změnu bránění vlastní suverenity jednotlivých národních států (taktéž v reakci na odlišnou formu útoků na státní suverenitu, např. tlak právních předpisů nadnárodních organizací). Budiž národní stát pojmán jako regionálně určený politicko-společenský útvar, jehož obyvatelé jsou spojováni zavedenými kulturními vzorci a jenž se vyčleňuje do opozice se sousedními politicko-kulturními celky. Zatímco v minulosti však svou pozici a své zájmy chránil za užití síly a hrozby konfliktu, současný trend volá po kooperaci mezi jednotlivými státy, po hledání společných řešení metodou vyjednávání⁶⁴. Ve snaze vyrovnat se s globálními tlaky je tento přechod ke hledání konsensu obecně lépe přijímán, i když kritici argumentují, že vede k ponížení suverenity malých států. Řečeno terminologií vztahující se ke konceptu relativizace, *vztažný (rozuměj též hodnotící) prvek* pro analýzy v současné pluralitní společnosti, jejíž filozofie přímo nabádá státy k vytváření koalic, není přímý konflikt.

V otázce *společenské třídy* je aplikace nejobtížnější, jelikož samotný rozbor třídy jako společenské formy je příliš nejednoznačný. Jako analytický nástroj k dělení společenských tříd lze užívat jednak příjem, později se v analýzách objevuje prvek životního stylu. Zastánci konce tříd tvrdí, že v prostředí otevřené společnosti, jež své dveře otevírá všem zájemcům, např. právem na všeobecné vzdělávání či postupným stírání genderových rozdílů, se dřívější předem určené rámce jednotlivých společenských tříd rozpadly a nově záleží na každém z jednotlivců, na jeho individuálních možnostech, jak s touto šancí bude pracovat a jak využije vlastní kapitál. Dle teoretiků reflexivní modernizace vazba na sociální třídy pohasíná [např. Beck 2011], ekonomický status nukleární rodiny a posléze individuální příjem však zůstávají stálými determinanty pozice jednotlivce v sociální struktuře. I v případě, že bychom chtěli analyzovat společenské třídy jako různorodé životní styly, je nutné přihlídnout k faktu, že životní styl není pouhou otázkou svobodné volby, ale je z velké části ovlivněn také ekonomickými podmínkami a též individuálními schopnostmi a možnostmi využívat zdrojů a statků. V mnohých aspektech

⁶⁴ V kontextu tzv. západní části světa se po skončení studené války obecně rozšířila víra v liberální hodnoty proklamující, že jedinou cestou, jak si mohou státy udržet vlastní suverenitu je prostřednictvím účasti v různých systémech, které regulují a upravují mezinárodní systém jako celek [Srovnej např. Baylis, J., Smith, S., Owens, P. (2011). *The Globalization of World Politics*. Oxford : Oxford University Press].

problematiky společenských tříd lze ovšem hovořit o radikalizaci problematiky společenských nerovností a o trendu postupující společenské bifurkace⁶⁵. Beckova teze o ústupu společenských tříd jako tradičních sociálních forem je tímto velice krátkým příspěvkem částečně zpochybněna. V reakci na uvedené zde nebude problematika společenské třídy v kontextu relativizace dále rozvedena. Odmítnutí pojmu detradicionalizace a představení konceptu relativizace tradice má za cíl především poukázat na skutečnost, že společenské proměny tzv. tradičních sociálních forem – jako jsou nukleární rodina, národní stát či společenská třída - v kontextu pluralizující se společnosti nemusí být nutně vysvětlitelné odklonem od tradice. Povětšinou se naopak jedná o komplexní procesy a změny, jež lze vysvětlit za použití rozličných konceptů, respektive jejich kombinací. Na uvedených příkladech je demonstrováno, že mezi takoveto koncepty můžeme řadit individualizaci v jejich nejrůznějších podobách, vzrůstající nedůvěru k institucím, přeměnu vnímání světového uspořádání směrem ke konsensualistickému přístupu, zvyšující se tendence nahlížet na individuální světy optikou liberalismu aj.

V předmoderních či tradičních společnostech byla tradice, navzdory jejím přeměnám v čase, pojímána jako hlavní iniciátor tvorby individuální i kolektivní identity. V pozdně moderní etapě je ovšem tradice v kontrastu s rozšířením prostoru pro svobodné volby konfrontována s neustálým předpokladem ospravedlňování vlastní společenské funkce. Rozšíření společností přijímaných alternativ dříve nezpochybňovaných podob, často institucionálně zakotvených, tradičních sociálních forem – tj. zejména nukleární rodina, národní stát a společenská třída – ovšem dalo vzniknout nejenom novým nárokům legitimizace tradice, ale také vzestupu *nutnosti* činit individuální volby při utváření vlastního životního plánu, vlastní biografie. Předmětem závěrečné kapitoly této práce je shrnutí předpokladů prezentovaných v předchozích oddílech textu a jejich aplikace na individualistickou rovinu analýzy. Úmyslem je poukázat na skutečnost, že navzdory rozšíření možností individuální volby jsou lidská rozhodnutí stále determinována vyššími

⁶⁵ V mnohém se dikce sociálních vědců v otázce sociálních nerovností vyostřuje. Např. Jan Keller již odmítá hovořit o nerovnostech, ale v reakci na rozevírající se nůžky v současné společnosti se přiklání se k tezi o společenské *nesouměřitelnosti*. [Srovnej Keller, J. (2011). *Tři sociální světy : sociální struktura postindustriální společnosti*. Praha : SLON]

společenskými celky a že tradice je stálým prvkem utvářející individuální *self* a je věčným prvkem mající vliv na lidské jednání, jak tvrdil již Max Weber.

KAPITOLA 4: Vliv tradice na utváření individuálních biografíí

V rámci závěrečné kapitoly předkládané práce je cílem zpochybnění tvrzení proklamujícího odtržení tradice od jejího původního vlivu na utváření individuálních osobností, na utváření konkrétních *selves* a jejich biografíí, a to navzdory silicím individualizačním a pluralizačním vlnám. V návaznosti na předchozí argumentaci budeme uvažovat o tradici jako o společenském prvku, jenž se v čase mění, jehož nejcennější a nejpůvodnější složka však zůstává aktuální. Tato neměnná část kulturní a společenské tradice totiž vychází ze samotné lidské přirozenosti a z dualistické povahy člověka, je tedy částečně vázána na biologické determinanty a částečně na vlivy kulturního prostředí. Již dříve jsme se vyčlenili vůči tendencím hovořit o jednotlivcích jako o slepých následovatelích zavedených vzorců jednání a praktik. Pro účely další argumentace v otázce rozvinutí teze o vlivu tradice na konstrukci *selves* bude využito myšlenek G. H. Meada, obecně uznávaného sociálního psychologa a behavioristy, jehož přístup k otázce tvorby self bude dále rozvinut v kontextu dílčích aspektů Giddensovy post-tradiční společnosti. Úvodem této kapitoly chci upozornit, že jsem si vědoma komplexnosti výzkumných otázek věnujících se konstrukci self a identit obecně. Argumentace, která je uvedena níže v textu, se zčásti opírá o hlasy teoretiků reflexivní modernity a v žádném případě si nenárokují absolutní vymahatelnost. Záměrem této pasáže je upozornit na skutečnost, že navzdory proměnám tradičních sociálních forem vzešlých z rozšiřování všeobecně přijímaných alternativ jsou individuální životní příběhy nepřetržitě definovány tradicí, jelikož klíčové události individuálních biografíí vycházejí z tužeb lidské přirozenosti vlastních.

Současná akademická obec napříč obory plně ve svých analýzách reflektuje sociální podmíněnost při utváření osobnostních charakteristik. Souhrnně lze pro tento osobnostní profil použít výrazu *self*⁶⁶, který v sociálně-vědním diskurzu

⁶⁶ Tento anglický termín se obecně vžil i v česky publikovaných textech jako *terminus technicus*. I v následující argumentaci bude preferován pojem *self* před jeho českým překladem „já“. Vzhledem k aplikaci Meadovy koncepce by při použití českého ekvivalentu dostatečně nevyniklo zdůvodnění společenské předurčenosti tvorby individuálního *self*. Mead ve své analýze self prohlašuje, že self se skládá ze dvou navzájem provázaných složek, individualizovaného „I“ a společenského „Me“. „I“ je odpověď organismu na postoje druhých, „me“ je uspořádaný soubor postojů druhých, který sám přebírá. Postoje ostatních ustanovují organizovanou složku „me“, a pak reaguje jako „I“ [Mead 1970: 175]. V určitých sociálních situacích je jejich vymezení poněkud problematické, jelikož navzdory

zakotvil především díky Meadově práci z první poloviny 20. století. V Meadově pojetí se každé self v čase vyvíjí v reakci na přímou sociální zkušenost. „Jakékoliv self je sociálním self, je omezeno skupinou, jejíž role předpokládá, že tento self neopustí, dokud sám nenalezne vstup do širší společnosti a neudrží se tam“ [Mead 1925: 276]. Osobnostní charakteristiky „Já“ jsou tedy vytvářeny v sociální interakci⁶⁷, během níž musí uvažovat jednak postoje ostatních vůči jemu samotnému i vůči sobě navzájem. Jako self je tedy pojímána „fyzická osoba, která organizuje svou vlastní reakci dle tendence ze strany některého z druhých reagovat na jeho jednání“ [Mead 1925: 267]. Self, jak je pojímáno níže v textu, tedy není určeno výhradně psychologickou, biologickou či výhradně společenskou složkou. Konstrukce self je komplexním procesem, při němž dochází k ovlivňování utváření individuální osobnosti ze strany společnosti a *vice versa*.

Z prací Meadových a Cooleyho čerpali i Berger s Luckmannem při ustanovování předpokladu, že společnost je zároveň subjektivní i objektivní realitou. V rámci takto pojímané sociální reality uvažovali oboustranný vliv mezi formováním individuálních identit a společenskou strukturou jako objektivní skutečností [Srovnej 1999]. V nekončícím procesu socializace je každé individuum vystaveno působení sociálních interakcí, které umožňují potvrzení nebo zpochybnění individuální identity. Reakce aktérů na konkrétní vnější i vnitřní podněty není nikdy plně předvídatelná a každá individuální odpověď na jednotlivé prvky tvořící společenskou strukturu ovlivňuje její budoucí vývoj a přístupy ostatních individuí na daný společenský prvek. Nyní se opět navracíme k Simmelově tezi hlásající dualistickou povahu oscilující mezi dvěma póly – mezi tendencí obhajovat a chránit již dříve legitimizované společenské formy a mezi tendencí k jejich inovaci a ke změně. Avšak tyto změny jsou velice obtížně pozorovatelné, často je lze identifikovat až v horizontu mezigenerační proměny. Tedy, *žádná* ze společenských složek *není*

separaci jsou neoddělitelné a tvoří společně kompletní self. Společně tvoří self a způsob, jímž se osobnost projevuje v sociálních interakcích a způsob, jakým osobnost reaguje na ustanovené společenské vzorce.

⁶⁷ Mead hovoří o dvouetapovosti vývoje self. Zatímco v první fázi se jedinec potýká s hledáním sebe sama v komparaci s tzv. významnými druhými, jimiž jsou ve většině případů rodiče, v druhé fázi je referenční skupina rozšířena na úroveň širší skupiny či tzv. „generalizovaných druhých“ [Mead 1970: 151-163], přičemž akcentuje nezbytný vliv jazyka, řeči a verbální i neverbální komunikace jako systému sdílených znaků a symbolů obecně [Srovnej c.d.: 135 a dále]. V návaznosti na behavioristy se tématu primární socializace, během níž nemá jedinec možnost volby významných druhých a je tak vystaven působení jediného světa, věnovali i Berger s Luckmannem [1999: 133 - 137].

v sociální zakotvena ve své neměnnosti, ale podléhá dílčím reflexivním hodnocením, které ji v průběhu času přetvářejí a inovují. Každá individuální odezva aplikuje do dané sociální entity jistý obnovující impuls. Zvyšující se suma těchto individuálních podnětů dopomáhá k obnovení a zdokonalení jednotlivých společenských elementů, aby lépe reflektovaly aktuální potřeby a tendence společnosti. V kontextu pluralitní společnosti a v kontextu soupeřících hodnot, které s sebou přináší, je tento stav ještě více radikalizovaný. Jak již bylo pojednáno, vede tento vývoj k vyšším nárokům na legitimizaci tradice jako takové, taktéž každého společenského elementu a taktéž každého self. Zároveň však v rámci uvolňování z pevných lokálně určených společenských vazeb a vzestupu trendu individualismu, pozorujeme vzrůstající nároky na individuální rozhodování. Čelíme vlivům a požadavkům *společnosti volby*, jejíž rozkvět umožňuje právě výše zmíněný fenomén společenské i hodnotové pluralizace.

Konkrétní individuální volba v otázce konstrukce *self* je *zčásti vědomou, zčásti nevědomou* (tj. určenou biologickou podstatou člověka, pudy, geny, rozumem) *a zčásti tradicí* (vycházející částečně ze společenské podmíněnosti, částečně z přírodní předurčenosti⁶⁸) *určenou kategorií*, která není vázána výhradně osobnostními charakteristikami a schopnostmi, ale také vnějšími faktory a zdroji⁶⁹. Nelze se plně vymanit z identity poskytované jedinci během primární socializace, vždyť již jméno, které nám bylo dáno, nás jistým způsobem identicky svazuje. Již vůbec se nelze zříci podřízenosti přírodním zákonům. V rámci sekundární socializace a v rámci sociálního uvědomění si existence obecných či generalizovaných principů však dochází k rozšíření možností svobodné volby, jelikož „žádný jedinec neinternalizuje úplně vše, co je v jeho společnosti objektivováno jako realita“ [Berger, Luckmann 1999: 132]. K podnětům, jimž je vystavován, přistupuje reflexivně, částečně racionálně, částečně emotivně (či afektivně dle Weberovy terminologie).

⁶⁸ Zvláště tradiční sociální formy nejsou podporovány pouze způsoby odkazujícími na tradiční hodnoty ve smyslu hodnot vycházejících z minulých generací. Tradiční sociální formy vycházejí z dualistické povahy člověka, z tendencí ke spojování se a odlišování se a v případě rodiny částečně i z biologických zákonitostí (instinkty a pudy).

⁶⁹ O problematice svobodné volby a jejího omezení vnějšími faktory a rovněž přístupem ke zdrojům opakovaně pojednával Zygmundt Bauman [Srovnej např. 2003].

V kontextu procesů globalizace, pluralizace⁷⁰ a individualizace se životní způsob každého jednotlivce stává *experimentálním projektem*, jehož cílem je najít sám sebe [Beck 2003: 25-26]. Tento cíl v nás probouzí touhu cestovat, porovnávat lokální zvyky a tradice, zkoušet nové a nové věci, abychom se ujistili v tom, co skutečně chceme ve svém životě dělat, co chceme dokázat, kým chceme být. Chceme poznávat nové a nové lidi a situace, jelikož máme pocit, že to, co nás již nedokáže denně překvapovat, nás přestalo obohacovat. V touze najít smysl života se pak přesto naprostá většina osobností uchyluje k oněm tradičním životním způsobům a životním formám. Lidský koloběh zůstává totožný, současné trendy prostřednictvím abstraktních systémů však hlásají nutnost nalézt sebenaplnění (cestou vzdělávání, cestování apod.) před možností osobního zakotvení. Jelikož jsou hodnoty a sociální formy vycházející z lidské přirozenosti nahlíženy jako lehce dosažitelné, v různých obměnách dostupné každému, nepřitahují nás a odkládáme jejich začátek v životním plánu. Nelze na tomto místě opomenout ani tlak společenských systémů, kdy v rámci trendu neustálého zvyšování průměrné úrovně vzdělání nutného k možnostem uplatnění se na trhu práce a v rámci omezení daných principy sociálního státu jsou možnosti utvářet individuální biografie zcela svobodně limitovány.

Tradiční formy nás tolik na prvním seznámení neoslovují, jelikož z nich nedokáže vystoupit (nebo se tak alespoň domníváme) naše konkrétní individualita. Paradoxem je, že jsme slepí vůči tomu, že v systému, který je závislý na expertním vědění, se jeho požadavkům podřizujeme a jsme ovládáni systémy vztahujícími se jednak k trhu práce, ke vzdělávání, k módě. Upřednostňujeme expertní vědění a

⁷⁰ Pluralizační tendence bezpochyby umožnily rozšíření možností svobodné volby, současně však toto rozšíření možností svobody vedlo k částečnému vyvázání jednotlivců z dříve zavedených vzorců, z jejich tradičních praktik a institucí. To však neznamená, že by tradiční vzorce ztratily na svém významu při ustanovování *self* moderního člověka. Tvorba *self* je sociálním procesem [Mead, Giddens, Bourdieu], jelikož každý jedinec je nucen přizpůsobovat se konkrétním podmínkám i dennodenním situacím, je vystaven neustálé nutnosti volby, a to včetně otázky konstrukce vlastní osobnosti. „Modernita je post-tradičním uspořádáním, ale ne takovým, ve kterém byly jistoty tradice a zvyku nahrazeny jistotou racionálního poznání“ [Giddens 1991: 2-3]. Nynější forma individua, tzv. „homo optionis“ [Beck 2003], není výhradně ovládána racionálním kalkulem. Je závislá na neracionálních rozhodnutích, které působí na jeho psychologickou stránku a následně ho nutí ke zpětné racionalizaci vlastního jednání (např. vliv reklamy a marketingových strategií obecně), ale taktéž na tendenci uchylovat svou důvěru k abstraktním systémům, zejména k expertnímu vědění. Teoretici reflexivní modernizace tvrdí, že každé *self* se stále více stává vědomě utvářeným projektem, který ovšem částečně podléhá vlivu abstraktních systémů. Role těchto abstraktních systémů je odvozena od předpřipravených scénářů, které omezují absolutní svobodu rozhodování v otázce tvorby osobnosti [Giddens 1994, Elias 2001].

expertní systémy oproti tradičním hodnotám [Giddens 1994], čímž přistupujeme na universalistická řešení abstraktních systémů navzdory touze po individualizaci a vyčlenění self. Například móda, jako součást životního stylu, „poskytuje člověku schéma, jehož pomocí může tím nejjednoznačnějším způsobem doložit svoji vázanost na obecné, svoji poslušnost vůči normám, které mu ukládá jeho doba, jeho stav nebo jeho užší okruh, a jehož pomocí si tak vykupuje to, že svobodu, kterou vůbec život poskytuje, může zkoncentrovat na svoje nejnítěrnější a nejpodstatnější stránky“ [Simmel 1997: 123, obdobně též Simmel 1991]. Tato funkce módy odkazuje ke dvěma protichůdným tendencím – k „spojení a odlišení“ [1997: 102-103]. Jakákoliv osobní volba z oblasti módy či životního stylu, která jedinci dopomáhá v onom hledání self, však je nutně vázaná na určitý stupeň standardizace⁷¹.

V prostředí permanentní volby⁷² zároveň vyvstává podvojný proces zvyšující svobodu jednotlivce, zároveň ho však vystavuje riziku frustrace v atmosféře nejistoty. Zdrojem identity se stává samotný individuální *životní plán*, tj. též *individuální biografie*, který nezahrnuje pouze budoucí plány týkající se životních aktivit, ale také budoucí plány vztahující se k personálním charakteristikám [Berger⁷³ 1973: 68-73]. Ovšem „jednotlivec musí ve své mysli utřídit nejen mnohost společenských vztahů, ale i pluralitu kariér, které jsou důležité pro jeho vlastní život“ [c. d.: 68]. V soudobé společnosti tedy dochází k přehodnocování tradičních sociálních forem v jejich tradičním společenském smyslu, v jejich tradičních sociálních praktikách a v nutnosti jejich institucionálního ukotvení. Se zohledněním radikalizace pluralizačních tendencí zároveň dochází k vystupňování principu selekce, o němž bylo pojednáno v úvodní kapitole. Na individuální úrovni je tento pluralitní stav činitelem zvyšujícím tlaky na lidskou psychiku⁷⁴, která vede k rozrůstající se důvěře v expertní systémy. Na kolektivní úrovni zapřičiňuje postupná pluralizace a paralelní individualizace ztrátu ukotvenosti a ústup

⁷¹ V mnohých aspektech mají vliv na standardizaci na úrovni individuální i systémové zprostředkující media reprezentující kolektivní postoje. Srovnej např. práce Douglase Kellnera.

⁷² Permanentní volba stojí na totožném principu selekce jako tradice samotná, proto nejsou tyto dva koncepty v rozporu.

⁷³ V Bergerově pojetí je identita člověka moderny *otevřená, diferencovaná, reflexní*, a především *individualizovaná*. Zejména fenomén individualizace dává vzniknout skutečnosti, že se na možnost svobodného rozhodování v otázce konstrukce vlastních biografií a self nahlíží jako na lidské *právo* [Srovnej Berger 1973: 72-75]. Tato svoboda je ovšem vykoupěna ze společnosti vycházejícími vyššími požadavky na individuum a nutností jeho neustálé volby.

⁷⁴ „Svoboda je nejen právo, ale také úkol“ [Petrušek 2006: 416].

sounáležitosti či solidarity. „Problém společnosti volby není ve volbě samé, ale v tom, že únava z permanentní volby může vést k sociální pasivitě a totální konformitě: počátkem konce skutečné svobody není násilí, ale právě pasivita a neochota vzepřít se destruktivitě, jak správně předpokládal Fromm“ [Petrušek 2006: 418]. Nehledě na schopnost reflexivního uvědomění, tedy schopnosti aktérů „poskytnout, jsou-li o to požádáni, diskurzivní interpretace povahy a důvodů pro jejich chování“ [Giddens 1991: 35], je soudobý člověk ve svých rozhodnutích ovlivněn narcistickým přístupem, jehož rozrůstání je podporováno v rámci pluralitní společnosti a vede k „setření pocitu sounáležitosti“ [Lipovetsky 1998: 65], se skupinou i s minulostí. Navzdory těmto rizikům ohrožujícím společenskou integritu, tradiční sociální formy (především nukleární rodina) zůstávají klíčovými iniciátory tvorby individuálních biografí, a tím i self jako životního projektu. Individuální biografie jsou díky tradičním sociálním formám, jelikož vycházejí z lidské podstaty a odvíjejí se od ústředních lidských potřeb, snadno předvídatelné. „Self nemusí být nutně zapojeno do života organismu, ani zapojeno do toho, co nazýváme naší smyslovou zkušeností, je to zkušenost ve světě, zkušenost o nás, pro niž máme obvyklé, tj. habitualizované reakce“ [Mead 1970: 136]. Tradice a tradiční sociální formy zůstávají věčným prvkem, který dává společnosti určitý řád a který umožňuje její primární organizaci – a to zejména v rámci tzv. států blahobytu.

Avšak ani v rámci individualizačního trendu a vlny liberalizace nedošlo k zamítnutí tradice, tradice je stále reflexivně přetvářena, utvářena a selektována. Je tedy vystavena totožným vlivům jako v tzv. předmoderních společnostech. Nelze zcela zjednodušovat situaci tvrzením, že v předmoderních společnostech byli jedinci plně vázáni tradicí a zvyky, které jim přiřazovaly pevné místo v sociální struktuře, zatímco soudobá společnost čelí krizi individuální i kolektivní ukotvenosti. Modernita je postavena na ideji falzifikace a na tendenci zpochybňování dosavadního vědění. V rámci latentních činitelů individuálních voleb je pozorovatelné, že společnost v touze po rozšiřování individuálních svobod, je stále více spoutávána vlastními mechanismy a zároveň stále více vplétává jednotlivce do svých mocenských a kontrolních sítí. Soudobý člověk tak v touze po individualizaci, jedinečnosti a svobodě je svazován systémem a kontrolními mechanismy vycházejícími z abstraktních systémů. V touze nalézt absolutní svobodu, která

„vychází z prožitku útlaku, tj. z pocitu, že se nemůžeme vyhnout tomu, co nechceme dělat či co chceme a nemůžeme dělat“ [Bauman 2003: 64], lidstvo snad již od dob osvícenství usiluje o vyvázání se z minulosti, což vedlo ke stupňujícímu se zájmu o čas přítomnosti. Ve svém jednání aktéři následně nereflktují aspekt budoucnosti, konstrukce životních plánů je utvářena na základě přítomných zdrojů. V rámci úspory sil se však každá generace navrácí k původním, tj. tradičním vzorům⁷⁵.

V honbě za vlastní seberealizací, v honbě za hledáním sama sebe⁷⁶ se uchylujeme ke zpochybňování vlastní sebeuvědomění, vlastního „já“, vlastního životního stylu. Vlastně jsou jednotlivci k této volbě životního stylu tlačeni skutečností, že nejsou do společnosti integrováni jako kompletní osobnosti, ale „jsou do společnosti integrováni pouze v dílčích aspektech jako daňoví poplatníci, řidiči, studenti, konzumenti, voliči, pacienti, výrobci, otcové, matky, sestry, chodci a podobně“ [Beck 2003: 23]. Ve snaze nalézt a potvrdit vlastní „já“ se uchylují k volbám konkrétních životních stylů⁷⁷, které tyto možnost identifikace nabízejí. Životní styl není slepým následováním nějakého schématu, je to část self a jeho schopnosti reflexivně uvažovat. Avšak ani rozšíření možností volby v otázce volby životního stylu, tvorby vlastní biografie a self obecně v žádném případě neznamená, že všechny alternativy jsou otevřeny komukoliv⁷⁸.

⁷⁵ Princip koloběhu v analýze starých vzorů a prevence vyčerpanosti postuloval Georg Simmel ve své eseji o módě [1997: 100 a dále].

⁷⁶ Ulrich Beck argumentuje, že v současném společenském uspořádání (Beck hovoří o prostředí detradicionalizovaném) se projekt „hledání vlastní identity“ [2011: 155] se stává ústřední životním cílem. Dokládá toto své tvrzení na odkazu k výzkumům zaměřujících se na to, jak respondenti hodnotí tzv. „šťastný život“. Zatímco v 50. letech minulého století byly dle dotázaných determinanty štěstí v životě zcela konkrétní prvky jako vlastní rodinný domek, zajištěné kvalitní vzdělání pro vlastní děti, nebo určité materiální uspokojení, na přelomu tisíciletí již jako hlavní indikátor šťastného života byl označen poněkud plytký pojem „seberealizace“. [Srovnej c.d.: 155-157]

⁷⁷ Životním stylem zde rozumíme „rutinizované praktiky, rutinu zahrnutou do zvyklostí v oblékání, ve stravování, způsobech jednání a v upřednostňovaných prostředích pro setkávání s druhými, ale rutinu, která je reflexivně otevřená změnám ve světle mobilního charakteru self-identity“ [Giddens 1991: 81].

⁷⁸ Význam habitu v Bourdieuho pojetí v kontextu Giddensovy post-tradiční společnosti kriticky uvažoval např. Mathew Adams [2006]. Taktéž se této problematice věnoval Edward Shils, jenž argumentuje, že navzdory tomu, jakým individuálním změnám bude v budoucnosti konkrétní self čelit, role daného prostředí, které určuje principy rozhodování a které ustanovuje individuální hodnotové preference, je neopomenutelná [2006: 47 a dále, Srovnej též Elias 2001: 49 a dále].

ZÁVĚR

Klasická sociologie nahlížela na společenský systém jako systém relativně stabilní v čase, systém založený na tradicích, které jsou obecně přijímány napříč generacemi. Tradice byla pojímána jako spíše neměnná společenská entita, jejíž akceptace představovala jeden z ústředních předpokladů úspěšné socializace. S ohledem na zintenzivnění globalizačních procesů se však moderní sociologická obec přizpůsobila dynamičnosti současného vývoje a i dříve nezpochybňované a neměnné společenské prvky jsou sociologickou teorií nyní ustanoveny jako reflexivitou podmíněné entity. Předkládaná práce se soustřeďuje na problematiku tradice, na proměnu přístupů k této hodnotě v sociologické teorii. Nelze předpokládat, že tradice byla v dřívějších společenských uskupeních oživována pouze dle odkazu předků, bez náznaků racionalizace a bez uvažování jejího přínosu pro kolektivní život, avšak v radikálně se pluralizující společnosti je tradice v její tradiční podobě častěji zpochybňována. Neznamená to však, že tradice by ztrácela něco ze své funkce pro společnost. Naopak, tradiční společenské formy, které jsou analyzovány výše v textu, zůstávají klíčovými determinanty společenského uspořádání i individuálních biografii.

V práci je za opory teorie reflexivní modernity postulováno, že v ani v současném globalizujícím se světě nelze hovořit o radikálním ústupu tradice a tradičních sociálních forem, že nelze proklamovat konec tradice. V důsledku zintenzivnění prolínání hodnotových a informačních toků za uplynulá desetiletí zradikalizovaly tendence přehodnocovat zavedené vzorce. Každý společenský prvek i každá společenská forma jsou reflexivně přetvářeny s ohledem na požadavky a nároky vycházející ze společenské struktury. Avšak zesílená moderní reflexivita v kontextu pluralizace zapříčinila zesílené nároky na obhajobu jednotlivých podob tradice. Samozřejmě není možné přehlížet dílčí změny, k nimž na úrovni tradice došlo. Nynější pluralizační tendence bezpochyby ovlivnily podobu tradice a tradičních sociálních forem, ale pouze v jejich dílčích aspektech. Odmítnutí teze o detradicionalizaci je argumentačně podloženo funkcionalistickým předpokladem postulujícím, že tradice přestává být ve společnosti znovuoživována v případě, kdy již neplní svou původní integrační funkci. Obdobně lze tuto tezi aplikovat na jednotlivé segmenty tradičních společenských prvků i forem.

V rámci vyhranění se proti tendencím postulovat konec tradice ve smyslu radikální detradicionalizace, je v argumentaci, za použití Giddensovy teorie post-tradiční společnosti, představen a aplikován koncept relativizace poukazující na tendence sociálních věd uchýlovat se k finálním závěrům bez reflexivní rozvahy o možných alternativních vysvětleních konkrétních jevů a fenoménů. V návaznosti na argumentaci hovořící ve prospěch kritického uvažování nad tendencemi postulovat radikální teze bez promyšlenosti alternativních výkladů je dále analyzován fenomén tradice a její vliv na tvorbu osobnostních profilů v kontextu moderní společnosti. Individuální biografie nejsou prvotně určeny pouze časem a prostorem, ale především jsou řízeny požadavky vynořujícími se z lidské přirozenosti, jež přináší jednotný řád lidským individuálním osudům, čímž i celospolečenskému prostoru. Navzdory zvýšení obecně akceptovaných alternativních voleb, zůstávají stále sociální formy nezpochybnitelnými činiteli individuálních biografii.

Koncept relativizace, který je aplikován na konkrétní příklad nukleární rodiny, odkazuje k základnímu předpokladu současných sociálně-vědních teorií uvažovat souvztažné relace mezi tradicí a dílčími společenskými prvky, na jejichž základě je zkoumána a hodnocena. Tento přístup je v kontextu pluralizující se globální společnosti nevyhnutelný. Současná podoba tradice je přirozeně porovnávána se společenskými formami vycházejícími z minulosti i se vzory pocházejícími z prostředí jiných kulturních skupin. Tradice se musejí vyrovnávat se vzestupem pochybností o jejich společenské funkčnosti. Podstata a smysl tradice však zůstávají stejné a jejich hodnocení je závislé od vztažného, tj. relativního, prvku. Taktéž nukleární rodina, jako tradiční sociální forma, je vystavována zpochybňujícím výroky o možnostech její existence v její tradiční podobě. Samozřejmě, že některé změny v organizačních zásadách současné rodiny jsou nezpochybnitelné. Cílem analýzy je prokázat, že tyto změny mohou být objasněny pomocí takových konceptů jako individualizace či rostoucí nedůvěra k institucím. Demonstrace významu relativity na jednotlivém příkladu z oblasti každodennosti odkazuje k širšímu problému zahleděnosti sociálně vědních teorií v předchozích, dnešní společenskou strukturou již zpochybněných, vzorech.

SUMMARY

The aim of this thesis is to point out the fact that reflexive modernization as a term and as a concept too is burning out in sociological discourse. But the theorists of reflexive modernity provide a lot of useful knowledge and insights that might help to a more comprehensive analysis of the current state of the society. The thesis is mainly focused on Giddens' concept of post-traditional society. His approach was very helpful in formulating arguments against the statement declaring the detraditionalization of traditional social forms such as the nuclear family, the nation-state and social class. I oppose the claim that modernity destroys tradition in its radical sense. In my argument, to which were also inspiring ideas of Robertson, Welsch and Simmel, I try to justify the thesis of the relativization of tradition. The concept of relativization refers to the fact that most sociological topics can be explained using various concepts and theories. But the tradition in traditional social forms remains alive.

The concept of relativization refers to the basic assumption of contemporary social science theories to consider correlative relations between tradition and other social elements on the basis of which is examined and evaluated. This is in the context of a pluralizing global society inevitable. The current form of traditional social forms is naturally compared with the social forms from the past and the patterns derived from the environment of other cultural groups. Traditions have to face the rise of doubts about their social functionality. The essence of tradition, however, remains the same and its evaluation is dependent on the reference, i.e. relative element. The concept is applied to a concrete example of a nuclear family. Of course, some changes in organizational principles of a current family are unquestionable. The aim of the analysis is to demonstrate that these changes can be clarified using such concepts as individualization, the increasing distrust to institutions. The postulate of the detraditionalization of family is rejected.

After introducing the idea of post-traditional society and the concept of relativization tradition, the work analyses the creation of individual biographies and the self-construction in the present historical stage influenced by globalization

processes and mechanisms that affect it. Focusing just on traditional social forms, it is claimed the functional essence of traditional social forms remains alive.

POUŽITÁ LITERATURA

1. ADAMS, M. (2006). „Hybridizing Habitus and Reflexivity: Towards an Understanding of Contemporary Identity?“. *Sociology*, Vol. 40 , No. 3 (June 2006), pp. 511-528.
2. ADKINS, L. (1999). „Community and Economy : A Retraditionalization of Gender?“. *Theory Culture Society*, Vol. 16, No. 1, pp. 119-139.
3. ADKINS, L. (2003). „Reflexivity : Freedom or Habit of Gender?“. *Theory, Culture & Society*. Vol. 20, No. 6 (December 2003), pp. 21-42.
4. ALEXANDER, J.C. (1996). „Critical Reflections on ‘Reflexive Modernization’“. *Theory, Culture & Society*. Vol. 13, No. 4 (November 1996), pp. 133-138.
5. BAUMAN, Z. (1999). *Globalizace*. Praha : Mladá fronta.
6. BAUMAN, Z. (2003). *Svoboda*. Praha : Argo.
7. BAUMAN, Z. (2004). *Individualizovaná společnost*. Praha : Mladá fronta.
8. BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S. (1994). *Reflexive modernization : politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Cambridge : Polity.
9. BECK, U. (2003). *Individualization : institutionalized individualism and its social and political consequences*. London : Sage.
10. BECK, U., LAU, C. (2005). „Second Modernity as a Research Agenda: Theoretical and Empirical Explorations in the ‘Meta-Change’ of Modern Society“. *The British Journal of Sociology*, Vol. 56, No. 4, pp. 525-557.
11. BECK, U. (2007). *Vynalézání politiky : k teorii reflexivní modernizace*. Praha : SLON.
12. BECK, U. (2011). *Riziková společnost : na cestě k jiné moderně*. Praha : SLON.

13. BERGER, P.L. (1973). *The Homeless Mind : Modernization and Consciousness*. Harmondsworth : Penguin Books.
14. BERGER, P.L. (1997). *Vzdálená sláva : Hledání víry ve věku lehkověrnosti*. Brno : Barrister & Principal : Centrum pro studium demokracie a kultury.
15. BERGER, P.L., LUCKMANN, T. (1999). *Sociální konstrukce reality : pojednání o sociologii vědění*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
16. BOURDIEU, P. (1998). *Teorie jednání*. Praha : Karolinum.
17. BRAUN, J. (1996). „Review: Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order“. *Theory and Society*. Vol. 25, No. 5 (October 1996), pp. 752-760.
18. DURKHEIM, É. (2004). *Společenská dělba práce*. Praha: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK).
19. ELIAS, N. (2001). *The Society of Individuals*. New York : Continuum.
20. FRISBY, D. (2002). *Georg Simmel*. London : Routledge - Taylor & Francis Group.
21. GELLNER, E. (1999). *Relativism and the Social Sciences*. Cambridge : Cambridge University Press.
22. GELLNER, E. (2001). *Pluh, meč a kniha : struktura lidských dějin*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury.
23. GIDDENS, A. (1991). *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
24. GIDDENS, A. (1992). *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Cambridge : Polity.
25. GIDDENS, A. (1994). "Living in a Post-Traditional Society". In BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S. (1994). *Reflexive modernization : politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Cambridge : Polity, pp. 56 - 109.

26. GIDDENS, A. (2000). *Unikající svět : jak globalizace mění náš život*. Praha: SLON.
27. GIDDENS, A. (2003). *Důsledky modernity*. Praha : SLON.
28. HEELAS, P. (1996). „Introduction: Detraditionalization and Its Rivals“ Pp. 1-20 in Heelas, P., S. Lasch, P. Morris (eds.). *Detraditionalization: Critical Reflections On Authority and Identity*, Cambridge: Blackwell Publications.
29. HUNTINGTON, S.P. (2001). *Střet civilizací : boj kultur a proměna světového řádu*. Praha : Rybka Publishers.
30. KELLER, J. (2009). *Nejistota a důvěra : aneb : K čemu je modernitě dobrá tradice*. Praha: SLON.
31. LIPOVETSKY, G. (1998). *Éra prázdnoty : úvahy o současném individualismu*. Praha : Prostor.
32. MEAD, G. H. (1925). „The Genesis of the Self and Social Control“. *International Journal of Ethics*, Vol. 35, No. 3 (Apr., 1925), pp. 251 – 277.
33. MEAD, G.H. (1970). *Mind, Self and Society : from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago : Phoenix Books.
34. MEŠTROVIĆ, S.G. (1998). *Anthony Giddens: the last modernist*. London: Routledge.
35. LASH, S. (1994). „Reflexivity and its Doubles: Structure, Aesthetics, Community“. In BECK, U., GIDDENS, A., LASH, S. (1994). *Reflexive modernization : politics, tradition and aesthetics in the modern social order*. Cambridge : Polity, pp. 110 – 173.
36. PETRUSEK, M. (1997). „Proč číst Simmela na konci tisíciletí?“. Doslov k českému vydání knihy *Peníze a jiné eseje* (Simmel 1997, pp. 169-192).
37. PETRUSEK, M. (2003). „Anthony Giddens: Teoretik strukturace a modernity“. Doslov k druhému českému vydání knihy *Důsledky modernity* (Giddens 2003, pp. 159 a dále).

38. PETRUSEK, M. (2006). *Společnosti pozdní doby*. Praha: SLON.
39. ROBERTSON, R. (1992). *Globalization : social theory and global culture*. London : SAGE.
40. ROBERTSON, R. (2007). *Encyclopedia of globalization*. New York : Routledge.
41. SANDERS, T. (2003). „Reconsidering Witchcraft: Postcolonial Africa and Analytic (Un)Certainties“. *American Anthropologist*. Vol. 105, No. 2 (June 2003), pp. 338–352.
42. SHILS, E. (2006). *Tradition*. Chicago : University of Chicago Press.
43. SIMMEL, G. (1957). „Fashion“. *American Journal of Sociology*, Vol. 62, No. 6 (May, 1957), pp. 541-558.
44. SIMMEL, G. (1971). *On Individuality and Social Forms : selected writing*. Chicago : University of Chicago Press
45. SIMMEL, G. (1991). „The Problem of Style“. *Theory, Culture & Society*, Vol. 8, pp. 63-71.
46. SIMMEL, G. (1997). *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*. Praha : SLON.
47. SIMMEL, G. (2011). *Filosofie peněz*. Praha : Academia.
48. TÖNNIES, F. (1996). *Community and Society*. New Brunswick : Transaction Publishers.
49. WEBER, M. (1978). *Economy and Society. An Outline of Interpretive Sociology*. Edited by Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press.
50. WEBER, M. (2009). *Metodologie, sociologie a politika*. Praha : OIKOYMENH.
51. WELSCH, W. (1993). *Postmoderna : pluralita jako etická a politická hodnota*. Praha : KLP.