

Univerzita Karlova
Fakulta sociálních věd

Dizertační práce

2017

Veronika Frantová

Univerzita Karlova
Fakulta sociálních věd
Institut sociologických studií

Symbolický kód občanské společnosti
J. C. Alexandera: problém racionalizace

vypracovala

Veronika Frantová

2017

školitel

Jan Balon

Prohlašuji, že jsem dizertační práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 10. 7. 2017

Veronika Frantová

Poděkování

Děkuji všem, kteří mi pomohli dotáhnout dizertační práci do její současné podoby. Csabovi Szalo za připomínky k jedné z klíčových částí textu (zdaleka se s nimi nevyrovnávám, ale pokouším se o to). Dilbar Alievě a Csabovi Szalo pak za komentáře k verzi práce předložené k malé obhajobě. Jurovi Kabelemu děkuji za odhodlání nevzít Alexanderovu sociologii ani na chvíli na milost, a za organizaci pátečních setkání, na kterých jsme mohli nejen nad kulturní sociologií diskutovat s Káčou Ptáčkovou, Karlem Čadou, Tomášem Dvořákem, Martinem Volekem a Filipem Vostalem. Honzovi Balonovi děkuji za trpělivé vyčkávání na výsledek mého dlouholetého psaní a praktické rady při finalizaci; kamarádkám a kamarádům sociologům za neustálé udržování kritických debat, nejvíc ale za to všechno. „Mým“ studentkám a studentům z VŠO díky za možnost zastavit se a znovu promýšlet, k čemu sociologické myšlení vlastně je, studentům a studentkám z FSV a Karlovi, se kterým vedu kurzy ke kulturním válkám, díky za společné uvažování nad vztahem racionality a emcionality ve veřejném prostoru.

Terce děkuji za naše dýchánky a zábavné emailové elaboráty, Helče za poskytnutí nejdesignovějšího a nejpříjemnějšího all-inclusive azylu pro práci, Petře za překlad článku, babi Lídě za hlídání holek, milé povídání u kávy, a za to, že ve zdraví přežila naše vypjaté ideologické spory (symbolický kód komunistického diskurzu nebyl nikdy tak hmatatelný!). Pražským kavárnám díky za dobrou kávu a pracovní prostor i to, že si po Esterčině „maminka pracuje v kavárně“ učitelky ze školky aspoň myslí, že dělám nějakou smysluplnou práci.

Konečně pak patří moje díky Ondřejovi za zcela samozřejmé sdílení péče o Ester, Rút a domácnost. Nikdo ze jmenovaných přirozeně nenese odpovědnost za nedostatky této práce (i když v případě kávy a Esterky s Rútkou stín podezření zůstává).

Obsah

1	Úvod	11
2	Teoretické vymezení konceptu symbolického kódu občanské společnosti	21
2.1	Jeffrey C. Alexander a jeho ozvěny v českém prostředí	21
2.2	Ukotvení konceptu kulturního kódu v sociální teorii	24
2.3	Základní rysy symbolického binárního kódu občanské společnosti	27
3	V čem je kód problematický? Teoretické otázky spojené s konceptem občanského kódu	33
3.1	Systémová diferenciacie a relativní autonomie občanské sféry	34
3.2	Relativní autonomie kultury, aktér vs. struktura	40
3.3	Pozice symbolických kódů mezi interpretativními nástroji kulturní sociologie	45
3.4	Univerzalita symbolického kódu	47
3.5	Normativita	53
3.6	Role mocenských vztahů	56
4	Česká občanská společnost: zkoumání „univerzality“ kulturního kódu	59
4.1	Skovajsova analýza: zpochybnění univerzality kulturní struktury	59
4.1.1	Polemika: Unikátní občanské kódy?	61
4.1.2	Epistemicko-metodologické poznámky	68
4.2	Kulturní struktura občanské společnosti v diskurzu místních referend	70
4.2.1	Místní referenda z perspektivy kulturní sociologie	70
4.2.2	Institut místního referenda v České republice (data a metoda)	74
4.2.3	Diskurz místních referend: osa deliberace a osa ostráživosti	77
4.2.4	Kulturní struktura v místních referendech: „Prověřuj a oponuj!“	84
5	Antiteze: Racionalizovaná kulturní struktura jako problematické jádro občanské sféry	89
5.1	Alexanderův konsensualismus a idealizace rozdvoujícího diskurzu občanské sféry	90
5.2	Vylučující racionalita symbolického kódu: racionální strach z iracionality	94
5.3	Mocenské vztahy: Kdo střeží brány občanské společnosti	99
6	Závěr	105
7	Resumé	111
8	Literatura	113
8.1	Další materiály	123

Seznam tabulek

Tabulka 1: Teoretické otázky spojené s konceptem symbolického kódu občanské sféry	34
Tabulka 2: Charakteristiky neobčanských sfér	39
Tabulka 3: Alexanderovy binární kódy vs. binární kódy české občanské společnosti.....	61
Tabulka 4: Kód fašismu.....	65
Tabulka 5: Kód komunismu	66

1 Úvod¹

Doba, ve které jsem dokončovala tuto práci, byla nezvykle bohatá na silné emocionální napětí ve veřejném prostoru. Českou mediální scénu od jara roku 2015 zahltily zprávy o „uprchlické krizi“, které vytvářely představu dvou nesmiřitelných zapálených táborů „vítačů“ a „odmítačů“ afrických uprchlíků. Emoce vřely kolem prezidentování Miloše Zemana i kolem amerických prezidentských voleb, které skončily nečekaným vítězstvím Donalda Trumpa. Ve velmi krátkém čase se postupně objevily tři výrazné ikony symbolizující démonizovanou roli emocí ve veřejném prostoru: Angela Merkel, Miloš Zeman a Donald Trump. Merkel díky své relativně vstřícné politice vůči uprchlíkům. Její odpůrci ji hodnotili jako příliš emotivní, vedenou soucitem, nikoli pragmatikou měřenou „mírou ochrany“ Evropy, kterou by si podle nich „krizová situace“ vyžadovala spíše. Miloš Zeman a Donald Trump pak oba „zazářili“ jako symboly utlačovaných frustrací a strachů „obyčejných (bílých) lidí (mužů“.

Vzbouřené emoce spojené s volbou Zemana a Trumpa, stejně jako s odmítáním či „vítáním“ uprchlíků byly zároveň ve veřejném prostoru vykreslovány jako problematické. Více než kdy dříve se bez ohledu na ideovou příslušnost volalo po racionálních a realistických řešeních a pragmatismu. Veřejný diskurz byl prosycen hladem po racionalitě jako protipólu obávaných afektů a nízkých pudů. Trump byl přirovnáván k iracionálnímu dítěti. Lidé soucítící s uprchlíky označováni za nesoudné a naivní. Lidé odmítající přijetí uprchlíků popisováni jako iracionálně ustrašení. Mezi dvěma vyostřenými mediálními póly se pak nacházelo množství znepokojených občanů, pokoušejících se své emoce – často frustrace a strach - kolem aktuálního dění zpracovat. Koncept binárního symbolického kódu Jeffreyho Alexandera a Philipa Smithe (1993), kterým jsem se v té době teoreticky zabývala, mi umožnil všimnout si právě důrazu, jaký je v těchto vypjatých veřejných diskusích kladen na opozici racionality a emocionality.

¹ Části práce byly publikovány nebo jsou připraveny k publikaci:

Frantová, Veronika. 2014. „Kulturní struktura občanské společnosti v diskurzu místních referend.“ *Sociální Studia* 11 (2): 123-142.

Frantová, Veronika. 2014. "Temná a světlá strana síly jedno jsou." *Biograf* 59.

Frantová, Veronika. 2016. „The problem of a rationalized cultural structure of the civil sphere: a critical interpretation of Jeffrey C. Alexander's symbolic code of liberty.“ (v recenzním řízení)

Frantová, Veronika. 2016. „K symbolickému kódu občanské sféry.“ In Čada, K., V. Horák. 2016. *Sborník esejů k 70. narozeninám Jury Kabeleho*. (připravuje se k publikaci)

Transcendentní ideál občanské společnosti, jak ukazují Alexander se Smithem, vyzývá ideál racionálních, klidných a věčných aktérů. Abych toto tvrzení ilustrovala, uvedu velmi stručnou interpretaci jedné z reakcí na zvolení Donalda Trumpa prezidentem Spojených států. Jde o reakci obsahově promptně analytickou, ale způsobem podání zároveň velmi pobouřenou, vzrušenou a znepokojivou. V dvouminutovém videu „*Slovinský kulturní kritik Slavoj Žižek chápe zvolení Trumpa prezidentem jako moment „procitnutí“*“ (Žižek 2016), které na sociální síti Facebook shlédlo během dvou dnů (16. – 18. 11. 2016) necelých 400 tisíc lidí, se Slavoj Žižek velmi emotivně vyjadřuje k výsledku amerických prezidentských voleb 2016². Důležité je, z hlediska záměru této práce, že Žižek na videu rozhodně nepůsobí klidně, kontrolovaně a věcně, ale naopak takřka šíleně. Jeho projev je rozčilený, vypjatý. Komentáře pod videem jsou přitom dvojznačné: „Proč se vždycky chová, jako by byl na drogách?“ a oponující: „Je plně při smyslech, a to dnes není bohužel běžné.“

Koncept symbolického kódu občanské společnosti, jehož zárodky začal Alexander rozvíjet zhruba od 80. let minulého století, je jednou z originálních možností, jak obě uvedená rámování Žižekova projevu interpretovat. Podle teorie Alexandera a Smithe (1993) stojí diskurz občanské společnosti na dvou základních symbolických kódech, které představují systém vztahů mezi hodnotícími morálně zabarvenými prvky. Tradiční rozdělení společnosti na "nás" a "ty druhé" zde nabývá téměř stabilního obsahu v podobě konkrétních opozic, které určují, kdo je a není právoplatným členem občanské společnosti, a jaké vztahy a instituce jsou vnímány jako demokratické, a tudíž občanské v pozitivním smyslu. Zatímco přívlastky, které jsou součástí demokratického kódu svobody (např. autonomie, racionalita, aktivita, klid), zaručují svým nositelům silné občanské postavení, diskurzivní napasování určitých skupin či jednotlivců do takzvaného antidemokratického kódu represe (např. závislost, iracionalita, pasivita, vášnivost) vede k jejich zneuznání a vyčlenění. Klíčovou charakteristikou symbolického binárního kódu občanské společnosti je jeho deklarativní charakter. Jednotlivé binární opozice nepopisují aktuální stav společnosti, ale vytyčují směr jejího žádoucího vývoje. Kód podle Alexandera odkazuje k transcendentnímu ideálu, jehož plné uskutečnění by bylo čistou utopií. Právě napětí mezi ideálem a skutečností je ovšem

² Trumpovo zvolení vnímá jako výzvu, která nám má pomoci nenechat se ukolébat jakž takž přijatelnou situací, která by snad bývala nastala důsledkem volby Trumpovy protikandidátky Hillary Clinton. Politika Clinton je podle Žižeka příliš zatížena „brutálním globálním kapitalismem s lidskou tváří“, je ovšem přece jen otevřenější a prosociálnější než politika Trumpova. Právě jeho zvolení může ale konečně fungovat jako hlasitý signál, který má potenciál probudit nás z letargie k větší společenské angažovanosti (Žižek 2016).

hnacím motorem, který má pro společnost osvobozující potenciál (Alexander 2006a: 402). Alexander a Smith přicházejí s nesamozřejmým a pro studia občanské společnosti zlomovým odhalením. Ukazují, že diskurzivní kód občanské společnosti slouží jejím členům jako sdílený referenční rámec. Přestože je tedy občanská společnost pomyslně rozdělena mnoha různými způsoby (na osách genderu, bohatství, vzdělání, ideologií atp.), k symbolickému kódu občanské společnosti se její členové a členky vztahují nerozdílně.

Pokud se pokusíme zachytit působení symbolického binárního kódu na uvedených příkladech komentářů k Žižekovu videu, zjistíme, že vyznění těchto komentářů dává zapravdu Alexanderovu a Smithovu popisu rozštěpeného hlubinného kódu občanské společnosti. Na jedné straně tu máme vystavění Žižeka jako smyslů zbaveného, což mu má ubírat občanský kredit. Na straně druhé si můžeme všimnout převedení pozornosti k obsahu jeho slov a důrazu na jejich racionalitu, který má jeho morální pozici naopak posilovat. Kdybychom způsob, jakým je hodnocen Žižek, srovnávali s reakcemi na veřejné výstupy Donalda Trumpa čistě prostřednictvím nástrojů Alexanderovy kulturně-strukturní analýzy, mohli bychom je zjednodušeně vysvětlit následovně. Odpůrci jednoho nebo druhého by v jejich projevu viděli iracionalitu, vášeň a emoce, které ohrožují demokratické společnosti. V jejich následovnicích či obdivovatelích pak v případě Trumpa zřejmě závistivce, které k Trumpovi poutá afekt a potlačované frustrace. V případě Žižeka by pak jeho obdivovatelé byli nejspíše oponenty vykreslováni jako idealistické a realitě vzdálené elity, které vždy tak trochu tíhly k uctívání naivních intelektuálů. A naopak – oba tábory by své vzory vnímaly jako realisticky uvažující racionální jedince.

Co když ale Žižekovo rozčilení a afekt ve zmíněném krátkém videu nahlédneme jiným způsobem - jako iracionální formu, která právě díky své naléhavosti dává Žižekovu vyjádření váhu? Jak možnou pozitivní (v tomto případě řekněme „aktivizující“) roli emocí interpretovat pomocí symbolického kódu občanské společnosti? Emoce, jak ukáži dále, Jeffrey C. Alexander zahrnuje mezi charakteristiky demokratického kódu jen ve velmi omezené míře. Kam tedy mizí jejich potenciálně pozitivní role? Nakolik jsou odkazy k nim veřejně zdiskreditovány mocenským působením dominantního racionálního diskurzu? Předpokládám, že emocionální naléhavost, příznačná pro Žižekovo vystoupení, je v určitých případech pro vitální občanskou společnost důležitá, ne-li nezbytná. Symbolický kód občanské společnosti ovšem ukazuje, že jako motiv občanského jednání jsou emocionalita a iracionalita diskurzivně potlačovány.

Role emocionality a racionality ve veřejném prostoru je přitom jednou ze soustavně řešených a stále otevřených otázek současné sociální teorie. Emoce a racionalita vystupují jako dva protichůdné elementy občanské společnosti a aspekty veřejné diskuse. Z multioborových teoretických debat (propojujících poznatky sociologie, sociální psychologie, antropologie, neurologie, biologie, psychologie a lingvistiky) nicméně vyplývá, že rýsování ostrých dělicích čar mezi emocemi a racionalitou není zcela na místě. Oba tyto elementy jsou nedílnou součástí rozhodovacích procesů a fungují natolik spojitě, že v určitých úrovních analýzy je jejich oddělování neopodstatněné.

Součástí některých velkých sociologických hledání je nicméně také snaha odhalit prapříčiny, prvotní hybatele, pravou podstatu udržování společenského řádu a tak podobně. Pro některé sociální vědce je tato prapříčina fungování lidských společností uložena (pouze) v naší racionalitě – představa ideální občanské společnosti z této perspektivy vychází z racionality lidského pokolení (Habermas 1984; Boudon 2011). Jiný úhel pohledu pak nabízí ti, kteří se pokoušejí protlačit do středu sociálně vědního zájmu emoce jako stejně platný nebo dokonce hlavní moment sociální organizace a řádu světa (Hochschild 1983; Barbalet 1998; Turner 2009; Denzin 2007). Antonio Damasio například prokazuje, že emoce jsou fyzickou, nikoli psychologickou reakcí organismu a v určitých situacích fungují jako biologická vodítka racionálního rozhodování (Damasio 2000: 148-176). Proti Damasiovi stojí silná verze sociálního konstruktivismu, která emoce už v jejich počátku považuje za sociálně konstruované. I kdybychom ale navázali na na první pohled naturalizující Damasiův koncept, neskončíme nutně u naturalistické verze sociálního života. Jak tvrdí Mabel Berezin, emoce jsou sice univerzálními fyzickými stavy, jejich vyjadřování je ale vždy závislé na sociálním/kulturním kontextu (Berezin 2005: 111).

Afekty jsou tedy přirozené, nakládání s nimi je ovšem důsledkem sociálních interakcí. Snad nejlépe zrcadlí kontextualitu projevování emocí fakt, že právě emoce jsou v sociální teorii jakýmsi žhavým uhlíkem, který doutná pod povrchem racionální veřejné sféry. Nejpříznačnějším kontextem emocionality je důraz na to, abychom se jejím projevům ve veřejném prostoru vyhnuli, nebo je alespoň okleštili na přijatelnou mez „hodnotových pocitů“ – tedy, v Boudonově terminologii přísně racionalizovaných emocí (Boudon 2011).

Asi nejostřejší ránu legitimizaci vyjadřování skutečně pociťovaných emocí ve veřejném prostoru zasadilo analytické spojení veřejné sféry s maskulinitou a racionalitou a její následné analytické odlišení od sféry soukromé, emocionální a femininní. Normativními

problémy, které z tohoto rozlišení vyplývají, se zabývají zejména feministické teorie, ale také například kulturalistické teorie zpochybňující zavedené způsoby politické komunikace, které v odlehčené a emocionálně laděné komunikaci nacházejí možný demokratizující/emancipační potenciál (Van Zoonen 1998). Na jedné straně tu tedy máme tvrzení Berezina:

„Emoce konstituují lidskou podstatu a, analogicky, sociální život. Kreativní (tj. inovativní a produktivní) sociální a ekonomický aktér následuje kromě rozumu i své vášně.“ (Berezin 2005: 110-111, kurzíva v originále)

Na druhé straně se zdá, že právě emoce jsou z veřejného diskurzu vytlačovány. A to nejen prostřednictvím vylučujících tlaků určitých normativních teorií, ale zřejmě také kulturně ukotveným působením samotného občanského diskurzu. Oba zmíněné způsoby vylučování emocí můžeme, jak už jsem naznačila, vyvodit z analýzy americké občanské společnosti, kterou provedli Jeffrey Alexander a Philip Smith (1993). Z jejich závěrů je možné vytěžit právě upozornění na velmi silně ukotvenou víru v racionalitu v rámci diskurzu občanské společnosti. Alexander z pozic jím deklarované „kritické normativní teorie“ (Alexander 2006a: 24) ale tento rys občanského diskurzu nezpochybňuje, ba co víc, je zcela rezistentní vůči námitkám (Rabinovitch 2001; Meeks 2001), které na problematiku jednostrannost jeho analýzy upozorňují. Koncept symbolického občanského kódu tak podle mého mínění na jedné straně výstižně rozklíčováává hlubinnou podstatu demokratického diskurzu. Na druhé straně je normativně zatížený Alexanderovým neofunkcionalismem a jeho kritický potenciál je tak značně omezen. Uvedený rozpor mě vedl k formulaci cíle této práce.

Záměr celého textu je možné shrnout jednoduše: *text rozpracovává koncept binárního symbolického kódu občanské společnosti Jeffreyho Alexandera a Philipa Smithe a prostřednictvím takto úzce vymezené analýzy se mimo jiné snaží přispět k širší diskusi týkající se role emocionality a racionality ve veřejném prostoru.*

Na čtenáře klade text nároky stran trpělivosti – vyžaduje pomalé, nediagonální čtení. Jádro je rozčleněno do tří hlavních částí: teoretické, empirické a (opět) teoretické. V první

z nich (kapitola 2 a 3) se věnuji teoretickému rámování konceptu kulturní struktury, ve druhé (kapitola 4) aplikuji tento koncept v prostředí české občanské společnosti a konečně ve třetí (kapitola 5) nabízím (na základě průběžně vedené argumentace v obou předchozích částech textu) alternativní výklad Alexanderova konceptu. Klíčovou shrnující argumentaci najdou čtenáři a čtenářky právě v této třetí části.

V celé práci se věnuji konceptu *symbolického binárního kódu občanské společnosti*, který stojí v samých základech takzvaného *silného programu v kulturní sociologii* (Alexander, Smith 2003). Je na jedné straně jednou z jeho nejodvážnějších propozic, na druhé straně se ale - právě díky této signifikanci - stává také častým předmětem kritiky (Battani et al. 1997; Gartman 2007; McLennan 2005; Skovajsa 2012a). Historie vzniku a vývoje konceptu „rozdujícího diskurzu občanské společnosti“ v podstatě kopíruje intelektuální zrání Jeffreyho Alexandra, proto se i tento text nutně stává především polemikou s Alexanderovým výkladem tohoto konceptu.

V úvodních kapitolách podrobně Alexanderův koncept představuji, zasazuji ho do širšího teoretického prostředí a krátce shrnuji jeho ukotvení v českém vědeckém diskurzu. Následně podrobně představuji základní epistemologické otázky, které koncept kulturní struktury občanské společnosti vyvolává: otázku systémové diferenciaci a relativní autonomie občanské sféry; otázku relativní autonomie kultury; hledání pozice symbolických kódů mezi interpretativními nástroji kulturní sociologie; otázku univerzality symbolického kódu; otázku normativity a otázku mocenských vztahů (viz Tabulka 1. v kapitole 3).

Ke kritikům, kteří zpochybňují samotnou existenci něčeho tak efemérního, jako je univerzální symbolická struktura občanské společnosti, se řadí také Marek Skovajsa (2012a; 2012b). Skovajsa přenáší Alexanderův model diskurzivní struktury občanské společnosti do českého prostředí. Testuje tak jeden ze základních Alexanderových předpokladů, který se týká univerzality binární struktury, a k jehož ověření sám Alexander vyzývá. Jeho příspěvek z konference APSA (Skovajsa 2012b) využívám pro otevření vlastní polemiky s Alexanderovým konceptem symbolického binárního kódu (kapitola 4.1). Pátrání po charakteristikách kulturní struktury po vzoru Skovajsy transponuji do konkrétního prostředí české občanské společnosti, rozpracovávám Skovajsou otevřený příklad českého disentu a řeším, nakolik odpovídá Alexanderově teorii. Na rozdíl od Skovajsy docházím k závěru, že analýza (nejen) disidentských textů plně odpovídá Alexanderovým předpokladům o podobě hlubinného kódu diskurzu demokratických občanských společností. Prostřednictvím

pomyslného dialogu se Skovajsovou dále upozorňuji na metodologické a konceptuální problémy, které do značné míry vyplývají z toho, že Alexander neformuluje jasný postup, jakým by mělo být se symbolickým kódem v rámci kulturní analýzy občanské společnosti nakládáno.

Co zajímavého nám koncept kulturní struktury sděluje o současných společnostech? A v jakém světle nám ukazuje vědeckou debatu, která ho provází? V kapitole 4.2 představuji vlastní aplikaci Alexanderova konceptu symbolické binární struktury občanské společnosti v terénu mediálních debat o místních referendech. Ukazují, jaké charakteristiky je na tomto poli možné empiricky identifikovat a pokouším se z nich vytěžit inspirující interpretace charakteru současného diskurzu české občanské sféry. Mým cílem není zevrubně analyzovat diskurz místních referend, ale prostřednictvím zkoumání tohoto specifického tématu porozumět možným způsobům argumentace v rámci občanské sféry, kam promluvy o místních referendech spadají.

Jestliže kód strukturuje určitým způsobem promluvy v rámci občanské sféry, je nutné položit si otázku, jaké konsekvence s sebou tento typ strukturace nese. A to jak v rovině teoreticko-analytické, tak v oblasti společenské praxe. Právě tázání se po důsledcích samotné existence kódu, pokud ji připustíme, považuji za klíčové. V kapitole 5.1 nejprve rozebírám způsob ustavení občanského kódu jakožto analytické kategorie v rámci sociologického diskurzu. Je symbolický kód občanské společnosti konstruován čistě empiricky, nebo zde empirie funguje spíše jako potvrzení vyabstrahovaného teoretického modelu/ideálního typu občanské společnosti, které odpovídá Alexanderovým normativním nárokům? Alexanderův přístup srovnávám s teoriemi Jürgena Habermase a Nancy Fraser a poukazuji zejména na podobnost s Habermasovým přístupem, která ústí v Alexanderovo jednoznačné přijetí rozdvoujícího diskurzu občanské sféry jako normativního ideálu, jež není možné vnitřně narušit, chceme-li zachovat transcendentní demokratickou vizi občanské společnosti. V hodnocení Alexanderovy interpretace symbolického kódu navazuji na kritiku Eyala Rabinovitche (2001), který upozorňuje na maskulinně-racionalistickou jednostrannost kódu svobody a Cheta Meekse (2001), kritizujícího utlačivý normalizační charakter občanského kódu, který Alexander vzhledem k nezahrnutí mocenských vztahů do teoretického konceptu symbolického kódu nereflektuje³.

³ V rámci svého performativního přístupu Alexander působení mocenských vztahů neopomíjí. Do modelu moderních performancí je ale zahrnuje jen jako jeden z mnoha dalších aspektů, které koexistují vedle sebe, aniž

V kapitole 5.2 problematizují právě samotnou vnitřní strukturu demokratického kódu svobody. Zpochybňují udržitelnost modernitního ideálu racionality jako jediného možného symbolického prostředí, které rámuje jednání v občanské sféře. Vycházím z Rabinovitchovy (2001) kritiky, ve které se odkazuje k paralelně fungujícímu kódu lásky a soucitu, a vznáším námitku, že Alexanderovo vykazování emocí z demokratického kódu svobody do jiných nedemokratických sfér (rodinné) není analyticky dostatečně podložené. Ukazují, že emoce jsou v občanském diskurzu přítomny jako pozitivní motiv jednání a způsob, jakým je Alexander z občanské sféry do značné míry vylučuje, sdílí překvapivou podobnost s neoracionalistickými přístupy, což v důsledku oslabuje Alexanderovu kulturní pozici.

V závěrečné části textu (kapitola 5.3) se zabývám mocenskými vztahy, které vystupují jako příčina i jako důsledek působení racionalizující kulturní struktury uvnitř občanské sféry v rámci kategorie praxe. Rozvádím otázky naznačené v předchozích částech textu – nakolik je kulturní kód zatížen hegemonickými vztahy, jakým způsobem je toto zatížení možné vysledovat, a co nám tento typ interpretace kulturního kódu nabízí, chceme-li lépe porozumět současné společenské situaci?

Racionalita je neustále latentně i explicitně upevňována nejen v diskurzu občanské společnosti. I ve vědeckém diskurzu je obtížné prosadit námitku, že emoce hrají v rozhodování v rámci občanské sféry důležitou pozitivní roli. Nabourat etablovaný typ vědeckého myšlení je vždy náročné a Jeffrey Alexander je jedním z mála, komu se v posledních dekádách vývoje sociální teorie podařilo prostřednictvím kritiky soudobých kulturně orientovaných teoretických přístupů prorazit s novým paradigmatem. Institucionalizace „silného programu v kulturní sociologii“ (Alexander, Smith 2003) bez dostatečné reflexe jeho epistemologických základů ale podle mého soudu nese riziko, že se kulturní sociologie namísto kritické disciplíny stane skrytou reprezentantkou funkcionalistické ideologie. Jak píše v návaznosti na Luca Boltanskiho Simon Susen, je cílem kritiky ideologie (*Ideologiekritik*) dekonstruovat současnou sociální realitu. A nabídnout jiné rámování, kterému nebudou dominovat zájmy těch, kteří až dosud dominantní ideologii produkovali (Boltanski 2008: 55 in Susen 2016: 202). Soudím, že teoretická analýza

by se plně prostupovaly. Mocenské vztahy zde představují prostředí, které vnitřní strukturu kódu nenarušuje (srov. Alexander 2006d: 77).

Alexanderova konceptu může odhalit ideologické podhoubí diskurzu racionality. Tato práce se nepokouší o nic menšího, než o dekonstrukci Alexanderovské ideologie.

Cílem takto vedené analýzy je upozornit na některé skryté a dosud nedostatečně řešené problémy Alexanderova konceptu kulturní struktury občanské společnosti a zároveň tento koncept využít k účelu, ke kterému byl vyvinut – k analýze současných občanských společností.

2 Teoretické vymezení konceptu symbolického kódu občanské společnosti

Jeffrey C. Alexander se stal, jakožto hlavní představitel „silného programu v kulturní sociologii“ de facto ikonou nového sociálně-teoretického paradigmatu. Úvodní podkapitolu této teoretické části proto věnuji krátké reflexi jeho práce a stručnému představení české kulturní sociologie, která kráčí v Alexanderových stopách. V následujících dvou podkapitolách nejprve zasazují koncept kulturní struktury do širšího teoretického kontextu a následně ho podrobně představují.

Autoři konceptu symbolického binárního kódu, Jeffrey C. Alexander a Philip Smith, od počátku nezastírali epistemologické aspirace nabídnout užitečný a jasně definovaný nástroj pro zkoumání současných společností. Měřeno počtem výzkumů i teoretických prací, které se k představě kulturní struktury tvořené symbolickým binárním kódem hlásí, se jim tento záměr zdařil. Koncept binárního symbolického kódu občanské společnosti se stal dílčí součástí rozsáhlých kulturních modelů vysvětlujících veřejné performance jako náhražky klasických rituálů (Alexander et al. 2006; Alexander 2010), součástí studia kolektivní paměti (Alexander 2002) nebo nejnovějšího směru v Alexanderově kulturní sociologii zaměřeného na zkoumání ikoncity (Alexander 2008; Alexander et al. 2012; Bartmanski 2011, 2014). Vzhledem k tomu, jak široké pole působnosti koncept symbolického binárního kódu zaujímá, považuji za důležité zabývat se podrobně jak jeho možnými přísliby, tak případnými analytickými slabiny. Teoretickým otázkám, jejichž rozebrání považuji z hlediska analytického „testování“ kódu za zásadní, věnuji samostatnou třetí kapitolu.

2.1 Jeffrey C. Alexander a jeho ozvěny v českém prostředí

Amerického sociologa Jeffrey C. Alexander je dnes možné vnímat jako jednu ze sociologických hvězd. Poté, co se v myslích sociologů zapsal jako respektovaný neofunkcionalistický teoretik, se stal proponentem vlastního paradigmatu: „silného programu v kulturní sociologii“, který se etabloval jako svébytná sociálně-teoretická disciplína a řady jeho stoupců se dnes táhnou napříč celým světem (např. Connor 2012; Hogan 2004; Meylakhs 2009; Ostertag 2014). Hvězdné stoupání ale přirozeně provokuje i k hlasitým kritickým reakcím. V Alexanderově případě je prostor pro polemiky živený mimo jiné i tím, že sám Alexander projevuje smělou jistotu stran svých propozic. Jako štít si nese

auru renomovaného a léty teoretizování prověřeného profesionála, který si může vzhledem k přehledu, jaký v sociologické teorii má, dovolit teoretizovat tak trochu nonšalantněji, než je obvykle přípustné. Jeho koncepty jsou tak některými jeho kritiky vnímány jako příliš vágní a výklady teorií, které Alexander reprodukuje, vzbuzují pochyby. Přesto se koncepty, které stojí za možná nedokonale strukturovanou masou jeho teoretizování, stávají uznávanou součástí sociologického poznání. Vedle uznalých přátelských „poplácávání po zádech“ (Newsletter of the Sociology of Culture Section of the American Sociological Association 2005) se ovšem objevují i texty ostře kritické, které nešetří sarkasmem a ironií (např. McLennan 2004, 2005, který kritizuje Alexandera z neomarxistických pozic). Z dalších výraznějších kritiků je možné jmenovat Turnera (2008), který morálně žádoucí Alexanderův ideál občanské společnosti staví do kontrastu s „realističtější“ alternativou ohraničených a pečlivě střežených enkláv; Battaniho et al. (1997), kteří kritizují Alexanderův způsob práce s binárním kódem jako velmi omezeným analytickým nástrojem nebo Meekse (2001) a Rabinovitche (2001), z jejichž normativní kritiky vycházím zejména v kapitolách 5.1 a 5.2. I tyto hlasitější projevy nesouhlasu se ale Jeffreymu C. Alexanderovi daří odrážet, aniž by se jádro jeho kulturní sociologie zachvělo (Alexander 2001, 2005, 2007a, 2008a; Alexander, Smith 1999).

Alexanderova cesta k silnému programu v kulturní sociologii – a dnes tak trochu zase od něj (ve smyslu zdůrazňování materiality symbolů) – je „cestou“ v pravém slova smyslu. Mám tím na mysli, že Alexanderovo myšlení není statické, jak by se to zřejmě líbilo těm, kteří jeho intelektuální zrání chápou spíše jako zpronevěru vůči jeho starému a dobře čitelnému neofunkcionalistickému „já“ ((viz např. kritika McLennana (2004), který Alexanderovi vyčítá odklon od multidimenzionality k přílišnému kulturnímu idealismu)). Sám Alexander ovšem posuny ve svém intelektuálním vývoji poměrně otevřeně reflektuje a zároveň je vnímá jako přirozené a kontinuální, spíše než vnitřně rozporné (srov. Cordero et al. 2008)⁴.

V českém prostředí najdeme systematické rozpracování Alexanderových tezí na teoretické úrovni v textech Marka Skovajsi (2006: 180-188, 2012a, 2012b, 2013), klíčové koncepty Alexanderovy kulturní sociologie (post-pozitivismus, koncept kulturního traumatu, pojetí občanské společnosti a symbolických kódů) představuje např. Marek Německý (2008). S Alexanderovými teoriemi občanské společnosti pracuje Karel Müller (2005).

S nadsázkou je nicméně třeba říci, že nejpřímější česká cesta do Ameriky vede v tomto případě přes Brno. Na kulturní sociologii navazují na Masarykově univerzitě, kde se

⁴ K vývoji Alexanderova teoretického myšlení srov. též Emirbayer (2004).

rozvíjení Alexanderova programu věnují přímo v úzké spolupráci s ním samotným. V pracích Radima Marady (2003, 2006, 2007, 2008) zde najdeme různé typy Alexanderových teoretických konceptů (občanská společnost, způsoby občanského začlenění, kulturní trauma), které využívá pro studium české občanské společnosti s důrazem na její komunistickou minulost. Především se sociologií míst, rituálu a paměti spojuje Alexanderovu kulturní sociologii Csaba Szaló (2006) a spolu s Eleonórou Hamar využívají také Alexanderův koncept kulturního traumatu (2006, 2014). S obdobnými koncepty pracuje i Gábor Oláh, který se zabývá symbolickými významy připisovanými Náměstí svobody v Budapešti (2013) a Domu Teroru tamtéž (2016). Werner Binder interpretuje pomocí nástrojů silného programu v kulturní sociologii skandál týkající se mučení ve věznici Abu Ghraib, jehož zveřejnění otřásl v roce 2004 Amerikou a celým světem (2010, 2010a). Na téma ikonicity v mnoha různých kontextech se zaměřuje Alexanderův žák Dominik Bartmanský (2011, 2012, 2014, 2015).

Z dalších empirických aplikací silného programu v kulturní sociologii je možné zmínit text Víta Horáka (2013), který analyzuje předvolební kampaň předcházející prezidentským volbám v České republice v roce 2013 a zdůrazňuje, že důležitou součástí úspěchu kandidáta je jeho přechod od soukromé osoby k momentu, kdy je veřejně vnímán jako kolektivní (posvátný) symbol. Předvolební kampaní, v tomto případě Mariána Kotleby do slovenských krajských voleb z roku 2013, se zabývá Alica Rétiiová (2013), která identifikuje hlavní populisticko-nacionální narativ a žánr romantické tragédie, na kterém Kotleba svou kampaň vystavěl. V podobném terénu se pohybují i Jan Kalenda a Tomáš Karger (2014), kteří nacházejí v prezidentských projevech Havla a Klause binární opozici nacionalismu (Klaus) a internacionalismu (Havel) a ukazují, jakým způsobem pro jejich posílení Havel a Klaus využívali odkazů k první světové válce. Sama jsem s konceptem binárního symbolického kódu pracovala v analýze diskurzu místních referend (Frantová 2014), kterou představuji v kapitole 4.2.

Alexanderova produkce je značně objemná a vývoj jeho myšlení poměrně rychlý. Právě díky šíři jeho teoretických zájmů a rozvoji a proměnám perspektiv, ze kterých vychází, se v neoficiálních sociologických diskusích vytvořilo jakési Alexanderovo alter ego otloukánka, ve kterém se zhmotňují představy jeho odpůrců o jeho příliš systémovém, statickém, strukturním, eklektickém a všeobecně „podezřelém“ přístupu. Tento výklad Alexanderovy kulturní sociologie není rozhodně bezpředmětný, bylo by ale škoda, kdyby měl zastínit Alexanderův přínos – ať už ho vidíme v „novosti“ jeho teorií nebo prostě v tom, že

dokázal oprášit staronové teorie takovým způsobem, že dávají mnoha jeho nástupcům smysl. Alexanderovy teorie se každopádně stávají součástí angažované sociologie, což se mnoha velkým teoretickým programům (z principu) nepoštětilo. Postupně se zde budu pokoušet naznačit, v čem považuji jeho sociální teorii za přínosnou. Zároveň je ale tento text přece jen zejména kritikou Alexanderova teoretického přístupu – jeho cílem ovšem není dehonestovat osobu Jeffrey C. Alexandera (to obstojně provádí zejména zmíněný Gregor McLennan), ale rozvinout jeho práci tak, aby nebyly přehlíženy její nedostatky a zároveň byly dostatečně zdůrazněny její přednosti.

2.2 Ukotvení konceptu kulturního kódu v sociální teorii

Koncept symbolického binárního kódu občanské společnosti je, jak zde opakuji, jedním ze základních kamenů „silného programu v kulturní sociologii“. Základní teoretická východiska, která stojí v pozadí vzniku konceptu kulturní struktury, shrnuje nejlépe manifest *Silný program v kulturní sociologii* (Alexander, Smith 2003) a text *Diskurz americké občanské společnosti*, ve kterém Alexander a Smith poprvé představili koncept symbolického binárního kódu a jeho působení demonstrovali na příkladu americké občanské společnosti (Alexander, Smith 1993, 2003a). V textech hlásících se ke kulturní sociologii najdeme nicméně klíčových konceptů, podle kterých je možné „silný program v kulturní sociologii“ identifikovat, daleko více. Zde se omezují jen na tu část Alexanderovy produkce, která předchází jeho zájmu o performativitu, kterou se zabývá v rámci takzvané kulturní pragmatiky⁵. V těchto prvotních kulturních analýzách převládá oproti performativitě důraz na strukturalismus (Alexander 1998, 2006a). Nejprve se pokusím představit širší teoretické prostředí, ve kterém je koncept binární symbolické struktury občanské společnosti ukotven.

Sám Alexander se hlásí k *post-positivistické sociální teorii*, *kritické normativní teorii* či *nové sociální teorii*, které je možné vnímat jako de facto synonymní výrazy. Jak upozorňuje Frédéric Vandenberghe, kritická teorie v Alexanderově podání se nezaměřuje na vztahy moci, kapitál a exkluzi, ale na zkoumání diskurzu a příslib inkluze (Vandenberghe 2008: 422). Post-positivistická pozice ve spojení s kulturní sociologií vytváří následující epistemologické prostředí Alexanderova přístupu: odklon od pozitivismu je vyjádřen důrazem na hledání

⁵ Alexanderova kulturní pragmatika přichází se schématem umožňujícím kulturní analýzu moderních performancí (schéma viz Alexander et al. 2006: 77). Vedle pojmů jako „performativita“, „sociální síly“, „text“, „kulturní extenze“ nebo „znovusplynutí“ (re-fusion) pracuje i s tradičními goffmanovskými pojmy jako „scénář“, „herec“/„aktér“, „publikum“, „mise-en-scène“ nebo „psychologická identifikace“ (srov. Goffman 1999).

interpretací jakožto „rekonstrukcí sociálního významu“ (Alexander 2005: 27) a popřením toho, že předmětem sociálního bádání může být zkoumání „faktů“. To, co má Alexanderův kulturní přístup ukázat a zdůraznit, je síla symbolických reprezentací. Alexander zde vychází z Wittgensteinova vnímání jazyka jako nástroje formujícího a strukturujícího realitu:

„Bylo by uklidňující, kdyby ‚znalost faktů‘ skutečně mohla změnit veřejné vnímání. Kdyby znalost faktů o chudobě nebo vykořisťování změnila veřejné vnímání toho, kdo a co je zodpovědné za jejich vznik, pak by byl jistě svět krásnějším, mnohem progresivnějším místem.“ (Alexander 2005: 25-26)

„Fakta“ tedy nejsou z Alexanderovy perspektivy fakty díky jejich bytostné ontologické podstatě, která je skrze kritérium objektivní pravdivosti předurčuje fakty být. Tím, kdo určuje, co je vnímáno jako „fakt“, nejsou ani jednotliví aktéři, ale aktuálně převládající kulturní rámec (srov. Alexander 2005: 25; Alexander 2011). Obsah a způsob vysvětlení „faktů“ se z tohoto pohledu proměňuje spolu s tím, jak se vyvíjí kulturní systém vědy. Oproti pozitivistickému důrazu na empirii zde abstraktní teoretické systémy hrají stejně důležitou explanační roli jako empirie, a stávají se nezbytnou součástí bádání, které může generovat sociální kritiku.

Důležitou součástí Alexanderova konstruktivismu není, jak zdůrazňuje, pouze popis, ale právě vysvětlení a morální kritika (Alexander 2005: 24). Jeho přístup není anti-pozitivistický⁶, neřadí se ke směrům zcela popírajícím pozitivistický důraz na explanaci. Vysvětlení, které nabízí, ovšem nemíří k odhalování faktů, ale k porozumění sociálně konstruované realitě. Je vedeno na jedné straně „s odstupem“, ze specifické pozice výzkumníka, na druhé straně s vědomím, že i tato pozice je součástí sociálně konstruovaného systému vědy a jejích teorií, které jsou proměnlivé a v této proměnlivosti plně závislé na kulturních rámcích. Metodou, která má umožnit zaměřit se na významy a porozumění a propojit je s konkrétním historickým kontextem, je mu *strukturální hermeneutika* (Alexander 2005: 7). Základním principem, na kterém stojí, je záměr rekonstruovat sociální významy, nikoli předkládat pouze popisy. Interpretace, které chce

⁶ Alexanderovu post-pozitivistickou pozici blíže vysvětluje Marek Německý (2008: 238-241). Sám Alexander reflektuje podrobně tato svá epistemologická východiska zejména v odpovědi na kritiku McLennana (Alexander 2005).

strukturální hermeneutika nabízet, mají být teoreticky ukotveny a zahrnovat sociální příčiny, motivy individuálních a kolektivních aktérů i působení institucí (Alexander 2005: 27). Poznání, které kulturní sociologie nabízí, je kontextuální. Jeho cílem je „propojit hermeneutické porozumění s historickou perspektivou a denaturalizovat konvence symbolické imaginace. Jedině tímto způsobem může být získán interpretativní odstup, který dovoluje zaujmout, nikoli pouze předstírat, morálně-kritický postoj.“ (Walzer 1987 dle Alexander 2005: 24).

Východiska Alexanderovy sociální teorie je tak možné částečně – tam, kde Alexander překračuje post-parsonsovskou neofunkcionalistickou pozici - hledat v principech sociologické imaginace Ch. W. Millse (2002). Cílem kulturní analýzy je porozumět samozřejmě používaným symbolickým významům a z kritické pozice výzkumníka rozkrýt jejich sociálně-kulturní (resp. kulturně-sociální) podmíněnost. Toto odhalování nesamozřejmých konstrukcí v samozřejmě přijímaném společenském řádu má přitom probíhat s vědomím, že i výzkumník se nachází v ideologicky podmíněném řádu vědy. Oproti Millsově radikálně kritické pozici je ale sociální hermeneutika v Alexanderově sociologii zejména prostředkem k hledání konsenzuálního řešení, které nastavuje jednotný kurz ve směřování občanské společnosti.

Míra reflexivity, které ve svém zkoumání musí sociální vědec dosáhnout, a její vztah k současné fázi modernity má blízko k pozici Ulricha Becka (2004). I Alexander je kritikem modernity, zároveň ale zůstává věrný jejímu směřování a věří v možnosti její sebereflexe⁷. Expertní výzkumnická pozice není v Alexanderově kulturní sociologii vnímaná jako překonaná, ale spíše jako samozřejmě přijatá perspektiva, která je ale stejně jako jiné aktérské pozice výrazně předdefinována a omezena kulturní strukturou vědy jako specifické společenské sféry.

Alexander dále deklaruje důraz na *multidimensionalitu*, tedy zkoumání společnosti ve všech jejích dimenzích (kultura, sociální struktura, mocenské vztahy). Zdůrazňováním zejména kulturní dimenze sociálního zkoumání se tedy nepokouší postulovat kulturní vysvětlení jako jediné možné, ale spíše upozornit na jeho význam pro sociální teorii jako celek. Kritický odstup, který by mu umožnil zabývat se nejen porozuměním kultury jako textu, ale také sociálními vztahy a materiálními podmínkami, které vstupují do interakce s ní, nachází v inspiraci „diferenciační teorií“ (differentiation theory) odkazující k modelům

⁷ K Alexanderově modernizační teorii srov. Alexander 1994; Šubrt 1996.

Durkheima, Parsonse a Luhmanna, kteří upozorňovali na rostoucí míru strukturace společnosti (Alexander 2005: 20). Alexander se od abstrakcí čistě systémového přístupu ovšem podle svých slov pokouší oprostít a oživit ho o zkoumání konkrétních materiálních i ideových skupinových zájmů. Právě otázka, do jaké míry tento svůj postulát multidimenzionality skutečně naplňuje, je častým východiskem pro kritiky, kteří Alexanderovu sociologii chápou jako jednoznačně rezignující na jiné než kulturní aspekty sociální reality. Zvláště pro snahu komplexně vysvětlit společenské nerovnosti a mocenské vztahy jsou podle nich Alexanderova příliš jednostranně kulturně orientovaná východiska nedostatečná (McLennan 2004, 2005; Gartman 2007).

Mezi nejpřísnější kritiky Alexanderova silného programu v kulturní sociologii patří Gregor McLennan. S tím, jak rozvíjí vlastní program kulturní sociologie, dostává se podle něj Alexander do stále vyhraněnější pozice kulturního idealismu, který se pro jeho teoretizování stává explicitním normativním východiskem (McLennan 2004: 76). Za hlavní problém Alexanderovy kulturní sociologie považuje McLennan napětí mezi „teoretickou multidimenzionalitou a socio-kulturním idealismem“ (McLennan 2004: 75). Vidí v Alexanderově pozici východisko pro politický projekt „liberálního multikulturního utopismu“, který ze své neomarxistické pozice nesdílí (McLennan 2004: 76), hlavní kritiku ale směřuje vůči vnitřní inkonsistenci Alexanderova současného teoretického myšlení. Těmito jednotlivými „inkonsistencemi“, které další Alexanderovi kritici rozšiřují o jiné aspekty, se budu zabývat podrobně v dalších částech textu.

2.3 Základní rysy symbolického binárního kódu občanské společnosti

Ve své kulturní interpretaci občanské sféry se Alexander inspiroje mezi mnoha jinými autory zejména pracemi Lévi-Strausse, Émila Durkheima, Clifforda Geertze a Talcotta Parsonse. Od Parsonse přejímá ideu analytické diferenciaci společnosti do jednotlivých autonomních sfér. Neudrží sice Parsonsovo AGIL schéma (srov. Parsons 1971: 55-56), jeho definice občanské sféry ale takřka kopíruje Parsonsovu definici sociální (společnostní) komunity (viz kapitola 3.1) spadající pod sociální systém plnicí v systémové teorii společnosti integrační funkci (tj. I ve schématu AGIL). Sociální komunita je podle Parsonse „tvořena *jednak* normativním systémem řádu, *jednak* statusy, právy a závazky vyplývajícími z členství. (...) Má-li společenská komunita žít a vyvíjet se, musí jako základ své sociální identity udržovat integritu společné kulturní orientace, jež je v široké míře (ne však nutně jednotně

a jednomyslně) sdílenu jejími členy“ (Parsons 1971: 31, kurzíva v originále). Důraz na kulturní prostředí (L), které je pro fungování sociální komunity stěžejní, protože mu slouží jako zdroj „legitimace jejího normativního řádu“ (Parsons 1971: 39-40), Alexander ovšem oproti Parsonsovi ještě prohlubuje. Parsonsovo pojetí kulturní dimenze společnosti totiž považuje za příliš statické, neboť veškeré symbolické významy podle něj Parsons jednoduše redukuje na hodnoty (Alexander 1988a: 189). Navazuje proto na Durkheimovo chápání symbolických významů jako ústředních komponentů života společnosti, které je nutné udržovat prostřednictvím rituálů. Z Durkheimových Elementárních forem náboženského života (2002) čerpá důraz na spirituálně-symbolickou rovinu sociálního života (Alexander, Smith 2003: 15). Návaznost na Durkheima a Lévi-Straussovu strukturální antropologii pak v Alexanderově symbolickém kódu odráží i jeho binární členění symbolických vzorců občanské společnosti na posvátné a profánní prvky. Zatímco Lévi-Straussův (2006; 2011) přístup inspiruje Alexandra v hledání hlubinných kulturních vzorců (Alexander, Smith 2003: 11), z metodologického hlediska zdůrazňuje zejména Geertzův hustý popis (Geertz 2000), založený na důkladné rekonstrukci sociálního významu kódů, symbolů a narativů, který mu má umožnit přesvědčivě rekonstruovat sociální texty (Alexander 2003, Smith 2003: 13)⁸.

Alexander chápe občanskou společnost jako sféru solidarity, analyticky, ale do určité míry také empiricky oddělenou od "neobčanských" sfér (politické, ekonomické, rodinné, náboženské) se kterými je nicméně v úzké interakci. Aktéři jsou v rámci diskurzu občanské sféry vedeni symbolickou kulturní strukturou binárního kódu. Norton označuje kód jako "systém konvenčních pravidel a vztahů, skrze které je komunikován a chápán význam" (Norton 2014: 170). Opět zde můžeme sledovat také Alexanderovu inspiraci Parsonsem, který zdůrazňuje, že „(l)idské jednání je ‚kulturní‘ v tom smyslu, že význam a záměr činů se vytváří v kategoriích *symbolických* systémů (obsahujících kódy, jejichž prostřednictvím působí ve vzorech), uspořádaných zpravidla na základě univerzálie lidských společností – na základě jazyka“ (Parsons 1971: 24, kurzíva v originále). Parsons zdůrazňuje kolektivní a relativně trvalý charakter zmíněných kulturních vzorců, a aby dostatečně vystihl sílu jejich působení, přirovnává jejich funkci k funkci genů pro biologické druhy: „Obecnější kulturní vzory tak dodávají systémům jednání vysoce stabilní strukturální zakotvení, značně

⁸ Vztah kulturní sociologie ke Geertzovu odkazu Alexander podrobně rozebírá ve stati Clifford Geertz and the Strong Program: The Human Sciences and Cultural Sociology (Alexander 2008b).

analogické zakotvení druhového typu v genetickém základě. Tyto kulturní vzory mají vztah k naučeným prvkům jednání obdobně jako geny k dědičným prvkům.“ (ibid: 26).

V případě Alexanderovy kulturní struktury je možné hovořit o jednom binárním kódu s občanským a neobčanským pólem, nebo pracovat s konceptem dvou kódů - demokratického a autoritářského, které jsou ve vzájemné opozici. I vztahy uvnitř každého jednoho kódu jsou uspořádány podle neměnných pravidel. Na třech úrovních tu vždy najdeme charakteristiky, které sdílí stejný morální náboj, a tudíž jsou podle Alexandra a Smithe vzájemně slučitelné. Demokratický kód svobody tak například vymezuje občany jako klidné, racionální a autonomní, vztahy mezi nimi jako otevřené, čestné, přátelské či kritické a deliberativní, a instituce občanské společnosti jako všeobecné, objektivní, s jasnými pravidly a opírající se o právní řád. Nedemokratický kód je naproti tomu založen na výlučných hierarchických institucích, které si svá svévolná rozhodnutí vynucují uplatňováním moci, vztahy se v něm zakládají na utajování, podezíravosti, klamu či konspiraci, a aktéři jsou pasivní, závislí, iracionální, nerealističtí, vznětliví či vedeni vášněmi (Alexander, Smith 1993: 160-165).

Obsah a význam kódů je utvářen relačně - aktéři se snaží sami sebe sakralizovat a očišťovat prostřednictvím pozitivního kódu svobody, a pošpinit svoje potencionální protivníky jejich ztotožněním s negativním kódem represe. I přes autory zdůrazňovanou relační povahu jsou symbolické charakteristiky, které utváří kódy, takřka neměnné, a v konečném důsledku tak mohou působit značně esencialisticky. Přesto je symbolický binární kód v občanském diskurzu chápán jako konstruovaný - udržovaný díky neustálému a opakovanému, ovšem převážně nevědomému a nereflektovanému, používání. Podle Meeksova výkladu je dokonce Alexanderův koncept občanského kódu založen přímo na absenci reflexe jeho symbolických dimenzí ze strany aktérů. Reflexe je nežádoucí, protože by aktéry vyvazovala z nevědomých kulturních vzorců a narušovala tak morální (kulturní) jádro demokratické občanské společnosti (Meeks 2001: 334). Pozitivní strana tohoto kódu představuje dlouhodobý transcendentní normativní ideál občanské společnosti, který slouží jako opěrný bod pro permanentní vyjednávání pozic uvnitř občanské sféry (Alexander, Smith 1993: 161).

Binární kód odlišuje od jemu podobných významových schémat fakt, že tvoří sdílený referenční rámec, který zaštiťuje promluvy i jinak značně odlišných, soupeřících, stran. Liší se tak například od ideologií. Sdílený hlubinný kód tedy na jedné straně nepopírá ideologickou

pluralitu v rámci občanské sféry, na druhé straně ovšem implikuje poměrně holistickou představu jejího transcendentního ideálu. Můžeme jej proto interpretovat jako pokus o řešení dilematu universalismu versus plurality občanské společnosti, které v parafrázi Dahrendorfa (1991) shrnuje Karel Müller:

"Klíč k budoucnosti demokratizující se Evropy spočívá v odpovědi na otázku, jak a kde vytyčit hranici mezi pravidly, jež musí platit pro všechny a názorovými rozdíly, o nichž je možno se v rámci těchto pravidel přit. Jakou míru rozdílnosti jsme ještě schopni tolerovat a připustit jako legitimní a bezpečné stanovisko do diskuse?" (Dahrendorf 1991 in Müller 2014: 419).

Kulturní kód umožňuje jasně vymezit sdílené charakteristiky, které společně konstruují ideál občanské sféry, a odlišit je od dalších vrstev různých kulturních specifik - názorů, postojů, hodnot i norem, které společnost diverzifikují. Funguje jako obranný val střežící jádro občanské společnosti, zajišťuje, "aby kulturní střetávání nevedlo k podlamování veřejné občanské domény jakožto souboru hodnot a institucí, které generují sociální kriticismus a demokratickou integraci zároveň" (Müller 2014, s. 419), čímž upevňuje ideu občanské společnosti založené na solidaritě plynoucí ze společné sekulární víry⁹ (srov. Alexander 2006a: 4).

Pro základní kulturní kódy ustavené v rámci občanské společnosti je charakteristická stálost a kontinuita (Alexander, Smith 1993: 198). Lze, myslím, hovořit o diachronní i synchronní univerzalitě, kódy jsou v občanském povědomí chápány jako běžné, ustálené, dané a všeobecně přijímané (srov. Sztompka 1993: 87). Proto je jejich zpochybnění či napadení obtížné a vzhledem k hluboce ukotvené samozřejmosti těchto kódů také zřídka kdy realizované. S odkazem na Durkheimův sociální fakt můžeme podle Sztompky „chápat kulturní imperativy jako to, co říká členům společnosti, co ‚má být uděláno‘ buď proto, že je to dobré, nebo proto, že to dělá většina lidí, nebo proto, že se to dělalo vždy“ (Sztompka 1993: 87).

⁹ Zde je možné hledat podobnost s teorií občanského náboženství Roberta Bellaha (1967). Bellah podobně jako Alexander nachází sílu Durkheimova odkazu v důrazu na symbolickou dimenzi společnosti (Alexander 1988: xi), která překlenuje hranice náboženského a sekulárního. Alexander mu své sympatie vyjádřil mimo jiné tím, že mu dedikoval právě sborník Durkheimovská sociologie: kulturní studia (Alexander 1988).

V případě morálně zatíženého binárního kódu občanské sféry narážíme na jeho účinný represivní potenciál. Odkazuje na jedné straně k inkluzivním charakteristikám, díky nimž se ti, které jimi označíme, stávají členy občanské společnosti, na druhé straně k znakům, které jsou součástí restriktivního, z občanské společnosti vylučujícího kódu (Alexander 2013: 110-118). Alexander prostřednictvím binárního kódu občanské společnosti ukazuje modernitu jako společensky vytvářené božské, ale stejnou měrou i ďábelské dílo. Tím se vymezuje proti vidění moderních hodnot jako ztělesnění dobra a představě jejich v sociální teorii upozaděného protipólu ne-hodnot jako zhmotnění zla. Zdůrazňuje naopak, že "ďábel" je nedílnou součástí modernity samotné. Zlo nepředstavuje jen ubohé reziduum pozitivních kolektivních hodnot, ale naopak stejně silnou sadu společně sdílených hodnot negativních. Oba tyto protipóly jsou podle Alexandera stejně platnými definičními znaky občanské společnosti. Tím, že odhaluje hlubinnou binární strukturu ahistorických kulturních kódů, Alexander vlastně dokládá, že moderní demokratický narativ je ještě zákeřnější, než jak je vykreslován v kritických teoriích. Přestože jsou kódy reprezentacemi ideálů dobra a zla, získávají ve veřejném diskurzu punc historické jedinečnosti, konkrétnosti, stávají se odrazem reality (Alexander 2013: 116).

Alexander demonstruje pestrost kódů, které vylučují z veřejného prostoru ty, jimž není přiznáno racionální, autonomní, klidné a přitom kritické vidění světa a jednání, které nestojí na zásadách otevřenosti, transparentnosti, důvěryhodnosti či cti. Dehonestující označování přitom může fungovat jako výkonný nástroj v jakýchkoli rukách. Veřejný život se pak stává bojem skupin s antagonistickými zájmy o to, jak napasovat sebe, resp. svou politickou stranu, svůj národ, své etnikum... do patřičných demokratických kategorií a ty, co demokracii pomyslně ohrožují, nálepkovat vylučujícími charakteristikami (Alexander 2013: 117). Představu zla jako systému, který kolonizuje bez příčinění aktérů žitý svět, Alexander odmítá. Zavrhuje tak například určitou neúmyslnou devalvací zla holocaustu jako nezamýšleného důsledku racionalizace a technizace (srov. Bauman 2010). Naopak vypichuje zlo záměrné, přiznané, bezprostředně obsažené v kulturním kódu modernity, zlo jako (pro některé) žádoucí komoditu (nacisté prostě chtěli vymýtit židovský národ) (Alexander 2013: 109).

Občanský kód, jak ostatně Alexander (2007) komentuje, aniž by z toho vyvozoval hlubší kritické závěry, plně odpovídá „velkému vyprávění“ modernity. Racionální, kontrolující se, klidný atd. jsou přívlastky, které na úrovni sociálních motivů odpovídají ideálu WASP

(bílého anglosaského protestanta), ale vyčleňují z občanské společnosti všechny příslušníky takových skupin, které jsou spojovány, nebo samy sebe spojují, s atributy iracionality, vášnivosti, pasivity, nerealističnosti atd., tedy vlastnostmi, které mohou sociálně konstruovat ženství, romskou, vietnamskou či jinou v našich podmínkách minoritní etnickou příslušnost. Stavění promluv na kódech modernity ukazuje, že i témata kriticky reagující na modernizační projekt jsou těmito kódy formována, což vyvrací představu o konci velkých vyprávění a odkazuje pouze ke konci velkých „explicitních“ vyprávění. Implicitně je modernizační teze neustále posilována, protože kódy, na kterých staví, fungují jako formativní rámec občanské sféry (demokratického kódu).

3 V čem je kód problematický? Teoretické otázky spojené s konceptem občanského kódu

Jako mnoho jiných konceptů, které se pokoušejí vnést do sociální teorie svěží vítr, musí se i koncept kulturní struktury vyrovnávat s několika zásadními teoretickými problémy. Některé z nich ho výrazně překračují a týkají se spíše obecného vztahu silného programu v kulturní sociologii k předchozím fázím Alexanderova intelektuálního vývoje. Příklon ke kulturní sociologii totiž zároveň znamená výrazný posun v Alexanderově myšlení a odklon od parsonsovských systémových teorií ke geertzovskému důrazu na významy a interpretace.

Obecně se dosavadní teoretické diskuse věnují zejména kritice nedostatečně řešeného vztahu jednání a struktury, které symbolický binární kód implikuje (Battani et al. 1997; Eliasoph, Lichterman 2003; Skovajsa 2012a). Kritici upozorňují na přílišnou schematičnost binárního kódu a přehnaný důraz na strategičnost, který vyplývá ze způsobu, jakým Alexander vykládá dění ve veřejném prostoru prostřednictvím performativních metafor (Vandenberghe 2008: 432). Dalším významným předmětem kritických diskusí je univerzalita symbolického kódu, řešená ve dvou hlavních rovinách. První se týká otázky, nakolik jsou konkrétní charakteristiky symbolického kódu dlouhodobé a do jaké míry jsou platné pro různé typy občanských společností: brazilskou (Baiocchi 2006), českou (Skovajsa 2012b), hong-kongskou (Ku 2001), taiwanskou a hong-kongskou (Ming-Cheng, Fan 2010), atp. Druhý typ kritiky otevírá otázku, zda mohou být občanský kód svobody a neobčanský kód represe chápány z perspektivy kulturní sociologie jako hlavní, resp. jediná diferenciační osa občanské společnosti. Alexanderovi kritici se v tomto případě snaží vyvrátit samotnou existenci jednoho občanského kódu poukazováním na paralelní (koexistující či soupeřící) subkultury a analogicky na mnohvrstevnatost významových struktur (Baiocchi 2006, Battani et al. 1997: 782-787, Mc Lennan 2005: 6-7).

Není možné věnovat zde dostatek prostoru všem uvedeným problémům, které se v souvislosti s kulturní sociologií staly předmětem kritických diskusí. Omezují se proto jen na představení těch aspektů, které jsou klíčové pro mou další argumentaci týkající se otázky univerzality a z ní plynoucí ne/narušitelnosti vnitřní struktury občanského kódu, kterou v této práci řeším. Hlavní témata a na ně navazující otázky strukturující teoretickou diskusi kolem konceptu symbolického kódu občanské sféry shrnuje následující tabulka:

Tabulka 1: Teoretické otázky spojené s konceptem symbolického kódu občanské sféry

1. Systémová diferenciacie a relativní autonomie občanské sféry:
Jaký je vztah občanské a neobčanských sfér? Čím je pro Alexandera občanská společnost? Jak se liší od veřejné sféry?
2. Relativní autonomie kultury, aktér vs. struktura:
Jak je utvářena kulturní struktura? Jaký je vztah vnitřní struktury kódu a jednání?
3. Pozice symbolických kódů mezi interpretativními nástroji kulturní sociologie:
Mohou být občanský kód svobody a neobčanský kód represe chápány z perspektivy kulturní sociologie jako hlavní, resp. jediná diferenciací osa občanské společnosti? Jaký je vztah kódů, narativ, ideologií atp.?
4. Univerzalita symbolického kódu:
Nakolik sdílený je ideál občanské společnosti? Proměňuje se v čase? Do jaké míry jsou charakteristiky kódu a kódy samotné platné pro různé typy občanských společností?
5. Normativita:
Co stojí v pozadí Alexanderových interpretací? Jakou roli hraje normativita v Alexanderově kritické teorii? Rezignuje Alexander na multidimenzionalitu ve prospěch kulturního idealismu, jak tvrdí někteří jeho kritici?
6. Role mocenských vztahů:
Jakým způsobem zohledňuje Alexanderova teoretická konstrukce roli nerovné distribuce moci a obecně společenských nerovností? Jaké důsledky stran společenských nerovností nese kulturní kód? Kdo a za jakých podmínek kulturní kód vytváří a kdo může vnitřní strukturu občanského kódu narušit? Je vůbec proměna kódu možná?

Přestože je možné analyticky jednotlivé teoretické otázky odlišit výše uvedeným způsobem, některé z nich se přirozeně sbíhají a prolínají. Tomu odpovídá i postup, jakým je na následujících stránkách vedena teoretická diskuse. Některé z řešených problémů jdou napříč jednotlivými kapitolami. Volím cestu volnější diskuse, ve které se hlavní řešená témata objevují „vedle sebe“ už v rámci podkapitol a otázky vznášené nad konceptem symbolického kódu je tak možné číst jako jeden propojený celek.

3.1 Systémová diferenciacie a relativní autonomie občanské sféry

Ve své souhrnné knize, na které pracoval téměř dvě desetiletí (Vandenberghe 2008: 423), a která je v podstatě souborem článků a kapitol vydaných postupně v průběhu těchto let v různých obměnách na jiných místech, se Alexander konceptu občanské společnosti věnuje zejména ve druhé kapitole „Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization“ (Alexander 2006a: 23-36), stručné shrnutí jeho výkladu fází občanských společností najdeme např. také v přehledové stati Marka Německého (Německý 2008: 254-255).

V kostce je tři fáze, se kterými Alexander pracuje, možné shrnout jako proměny v chápání role občanské společnosti od prvních pokusů o občanskou inkluzi vycházejících z rozvoje kapitalistického trhu, kdy je občanská sféra vším jiným, jen ne státem, přes devalvaci samotného pojmu „občanská sféra“ z pozic kritiků překotného kapitalistického rozvoje nebo její „desocializaci“ z liberálních pozic, tedy její záměnu za neviditelnou ruku trhu. Teprve v současné třetí fázi je vize občanské společnosti dostatečně silná sama o sobě. Její diferenciaci od ostatních společenských sfér ji umožňuje vnímat jako analyticky i empiricky autonomní sféru založenou na ideálu univerzalizující solidarity i inkluzi svébytných individuálních zájmů (srov. Alexander 2006a: 23-36).

Zdá se, že hlavním motivem pro zdůraznění analytické autonomie občanské sféry byl pro Alexandra odpor vůči častému směšování pojmů občanská a kapitalistická společnost (Alexander 2006a: 35). Podle Alexandra je nedílnou podmínkou vzniku samostatné občanské sféry nejen diferenciaci společenských sfér (která s rozvojem kapitalismu a příslušnými změnami na trhu práce a v širší sociální oblasti nepochybně souvisí), ale také rozšiřování liberalismu, osvícenského důrazu na rozum, ale stejně tak např. trvajících odkazů křesťanských hodnot (Alexander 2006a: 31-32). Analytické rozlišení občanských a kapitalistických vztahů je ale podle Alexandra jen jednou z důležitých distinkcí, které je třeba při studiu občanské sféry provést. Diferenciaci sfér má umožnit porozumět různému typu narušování charakteru občanské společnosti a vztahů v jejím rámci:

„Občanská sféra je omezena tím, co je možné nazvat ‚neobčanskými‘ sférami, tedy státem, ekonomikou, náboženstvím, rodinou a komunitou. Tyto sféry jsou zásadní pro kvalitu života a vitalitu pluralitního řádu a jejich nezávislost musí být pěstována a chráněna. Jejich zájmy se ovšem zároveň často zdají ohrožovat občanskou sféru.“ (Alexander 2006a: 7)

Právě analytická autonomie občanské sféry je jedním ze základních stavebních kamenů Alexanderovy kulturní sociologie. Pojem občanská sféra přitom Alexander odvíjí, jak upozorňují jeho komentátoři (Vandenberghe 2008: 425; Marada 2006: 104-105, Německý 2008: 250), od zmíněné (viz kapitola 2.3) Parsonsovy sociální komunity¹⁰.

¹⁰ Marada používá pro původní Parsonsovu sociální komunitu český překlad společenská komunita (použitý už v překladu Parsonsovy Společnosti z roku 1971), který podle něj dobře vystihuje dvojakou povahu tohoto

„Societální komunita je, jakožto syntéza *Gesellschaft* a *Gemeinschaft*, míněna jako funkcionální alternativa a moderní ekvivalent *Gemeinschaft* (...). Referuje k analyticky nezávislému, relativně autonomnímu a funkcionálně diferencovanému sociálnímu subsystému, založenému na vlivu a přesvědčování spíše než penězích a moci, který umožňuje inkluzi na základě institucionalizovaných hodnot a univerzálních práv. Politizován, radikalizován a kulturalizován, se duch Parsonsovy societální komunity nyní znovuobjevuje v Alexanderově poslední práci pod maskou občanské sféry.“ (Vandenberghe 2008: 425, kurzíva v originále).

Za velkou slabinu považují ovšem mnozí kritici (srov. Vandenberghe 2008: 426) fakt, že Alexander v žádném ze svých textů nenabízí komplexní jasně strukturovaný výklad, který by zahrnoval jak explicitní definici občanské sféry, tak jasné vymezení počtu a charakteru „neobčanských“ sfér a jejich vzájemné vztahy. Alexander na jedné straně zaměňuje pojmy občanská sféra, veřejná sféra a občanská společnost a používá je běžně jako synonyma:

„*Veřejnou nebo občanskou sféru* najdeme jak ve Spojených státech, tak v ostatních demokratických a demokratizujících se státech.“ (Alexander 1998a: 7-8, zvýraznění VF).

„*Občanská společnost* je utopický ideál, který v žádném aktuálně existujícím sociálním systému dosud nikdy nebyl, a nikdy nebude, plně realizován. Chci tím říci, že neschopnost dosáhnout ‚plné‘ nebo ‚kompletní‘ *občanské sféry* by neměla být vnímána jako ústupek nebo selhání.“ (Alexander 1998a: 8, zvýraznění VF).

Na druhé straně místy z jeho výkladu vyplývá, že jako součást veřejné sféry chápe i institucionální zázemí a diskurzivní struktury některých „neobčanských“ sfér – pokud spolu totiž jednotlivé sféry diskurzivně „soupeří“, musí se tak dít v určitém širším rámci – a tím je

pojmu. Propojuje jinak protichůdnou pospolitost (zde příslušnost k národní kolektivitě) a společnost (tj. společenství autonomních jedinců) v jeden zastřešující pojmový celek (Marada 2006: 97-98).

v tomto případě právě veřejná sféra. Pokud ale pojem veřejná a občanská sféra používá Alexander jako synonyma, vyvazuje tak občanskou sféru z rovného postavení s ostatními neobčanskými sférami a staví ji do diskurzivně nadřazené pozice, ze které určuje pravidla veřejného diskurzivního boje. Na problém nadřazenosti a z ní plynoucí idealizace občanské sféry upozorňuje např. Vandenberghe: Občanská sféra funguje v Alexanderově pojetí jako nadřazené „spirituální médium komunikace“. Kontroluje masová média i politické a právní instituce. Působí tak z pozice metasféry, která vnucuje „komunikativním a regulativním institucím orientaci směrem k Duchu společnosti („Spirit of society“; pozn. VF)“ a „skrže právo nutí neobčanské sféry (např. stát a ekonomiku) k větší inkluzivitě a otevřenosti vůči nárokům na spravedlnost, které vycházejí z žitého světa“ (Vandenberghe 2008: 425).

Vandenberghe jde v kritice Alexandera ještě dále. Alexanderovo nadřazování občanské sféry vnímá dokonce jako protipól Habermasovy teze o kolonizaci žitého světa systémy státu a ekonomiky. Alexanderovo tvrzení, že „žádná sociální sféra, dokonce ani ekonomická, nemůže být pojímána v anti-normativních termínech“ (Alexander 2006a: 33 cit. dle Vandenberghe 2008: 426) vykládá Vandenberghe jako důkaz „proti-kolonizační teze“ (Vandenberghe 2008: 426), ve které Alexander konceptualizuje občanskou sféru jako tu, která určuje normativní zázemí sférám ostatním (ibid.). S Vandenberghem je možné plně souhlasit v tom, že Alexanderova analytická propracovanost distinkce jednotlivých sfér není dostačující – a oslabuje jak Alexanderovu teorii, tak přirozeně možnosti její kritiky. Patrné je to právě i na způsobu, jakým Alexander popisuje vztahy občanské a neobčanských sfér. Zatímco v kapitole „Reálné občanské společnosti: Dilemata institucionalizace“ (Alexander 2006a: 23-36), ze které ve své kritice vychází Vandenberghe, Alexander skutečně popisuje občanskou sféru jako tu, která v demokratických společnostech představuje díky svým univerzalizujícím nárokům poslední instanci, která v konečném důsledku normativně vévodí ostatním sférám (zejm. Alexander 2006a: 33-34), jinde je Alexander zdrženlivější a zdůrazňuje naopak vlivy neobčanských sfér na sféru občanskou (Alexander 2013: 123-139). Normativní ukotvení neobčanských sfér je přitom odlišné od kódu občanské sféry a vzájemné působení kódů jednotlivých sfér je vždy obousměrné.

Problematická je zde opět Alexanderova konceptualizace, která stejně jako v případě občanské sféry pokulhává i u sfér neobčanských. V různých textech zmiňuje např. sféru ekonomickou, vědeckou, náboženskou, ale také primordiálně ukotvené „sféry“ jako je etnicita nebo gender. Tyto sféry spolu ve veřejném prostoru bojují o diskurzivní nadvládu.

Jako protipól veřejné sféry se často objevuje především intimní sféra rodinná, kterou jako jednu z mála Alexander vymezuje blíže, i když ani zde nenabízí úplný výčet jejích charakteristik a věnuje se jen některým diskurzivním aspektům, které ji mohou formovat (podrobněji viz kapitola 5.2).

Při vymezování analytické autonomie občanské sféry pracuje Alexander s členěním na občanskou a neobčanské sféry, jindy ale používá členění do tří segmentů, jejichž vzájemné vztahy zůstávají nejasné:

„Diskurz, instituce a mikrovztahy občanské sféry by měly být chápány jako analyticky odlišné – v teorii – a do určité míry empiricky odlišné – v praxi – od těch, které určují takové neobčanské sféry jako trh, stát, církev, školu a rodinu a od více gemeinschaftlich solidarit, které definují etnicitu, gender, sexualitu, rasu a region.“ (Alexander 2013a: 536-537)

Členění na občanskou a neobčanské sféry tu stojí vedle solidarit založených na „Gemeinschaft“, přičemž zejména způsob analytického oddělení této třetí skupiny od neobčanských sfér je možné odhadovat z Alexanderových textů jen spekulativně. Je možné odhadovat, že sféry založené na „etnicitě, genderu, sexualitě, rase nebo regionu“ vymezuje Alexander zejména specifickým typem solidarity, který vychází z primordiálních vazeb (tj. vazeb, které jsou příslušníky dané solidarity vnímány jako vrozené/připsané). Stejným způsobem – jako založenou na pospolitostním typu vazeb - je ale možné definovat rodinu jako jednu z neobčanských sfér a podobně také církev. Všechny tři typy sfér (občanská, neobčanská a pospolitostní/primordiální) pak vytvářejí vlastní typy diskurzů, institucí a mikro-vztahů, takže hledání jejich analytické odlišnosti v této rovině rovněž selhává. Přesto na této intuitivní distinkci sfér stojí jádro dalších Alexanderových výkladů, ve kterých analyzuje stav současných „reálných občanských společností“.

S nejasným rozlišením pojmů občanská společnost, občanská sféra a veřejná sféra (srov. Adut 2012) a nedostatečným vymezením počtu a charakteru neobčanských sfér souvisí také kritika namířená proti Alexanderově příliš vágnímu výkladu vztahu mezi občanskou a neobčanskými sférami (srov. Vandenberghe 2008: 426). Fakt, že Alexander jednotlivé sféry jasně neurčuje, vede k tomu, že možnost provádět teoreticky podložený výzkum, který by umožnil pochopit vzájemné působení těchto sfér a vyvodit z něj patřičné závěry stran stavu

reálných občanských společností, zůstává jen návrhem v deklarativní rovině. Každá ze sfér operuje např. podle Alexandra vlastními elitami, institucemi a médii (ve smyslu Luhmanovských médií) – jejich konkrétní podobu ale Alexander systematicky nespecifikuje. Asi nejpřesnější informaci o normativních cílech jednotlivých sfér najdeme v jeho *Dark Side of Modernity* (Temná strana modernity) z roku 2013, kde nabízí sice zřejmě ne úplný, ale relativně nejširší výčet sfér a jejich charakteristik:

Tabulka 2: Charakteristiky neobčanských sfér

Sféra	Cíle	Kód
ekonomická	bohatství	efektivita, hierarchie
politická	moc, nátlaková sociální kontrola	autorita, loajalita
náboženská	spása	nerovnost, tajemno, uctivost
rodinná	reprodukce (biologická a morální)	eros, láska, úcta

Zpracováno na základě Alexander 2013: 134

Jako základní instituce (resp. organizace) občanské společnosti zmiňuje instituce komunikativní (výzkumy veřejného mínění, masová média, veřejná hlasování a občanská sdružení, resp. dobrovolnické organizace) a regulativní (volby, strany, úřady a právo (Alexander 2006a: 31; 69-184). Přestože jejich působení věnuje v *Civil Society* (2006a) tři samostatné kapitoly, jejich plně odůvodněné vymezení nenabízí. Otevírá se tak například otázka, jak je ošetřeno odlišení institucí a médií občanské a politické sféry nebo zda jsou ostatní neobčanské sféry založené na vlastních zcela odlišných normativních kódech, nebo do určité míry sdílí stejné morální/normativní kódy jako občanská sféra. Pro vzájemné srovnání jejich vztahů chybí v Alexanderově teorii jasné opěrné body.

Ideální občanské sfěře se podle Alexandra přibližujeme až díky rostoucí systémové diferenciaci, ke které samovolně dochází s tím, jak se společnost rozrůstá a její jednotlivá pole specializují. Ideál občanské společnosti přesto v praxi zůstává ideálem nedosažitelným, protože jeho uskutečnění zabraňují a vždy zabraňovat budou aktuální dobové okolnosti. Reálné občanské společnosti tak fungují ve vleku svých vlastních zakladatelů, resp. těch, kdo jsou za ně považováni. Jedině ti, jejichž „primordiální“ charakteristiky („rasa“, jazyk, vyznání, původ) odpovídají těmto zakládajícím charakteristikám, se stávají jádrovými členy občanské

sféry, resp. jedině tyto jejich specifické vlastnosti určují, jaké kvality jsou v občanské sféře vnímané jako občanské, tj. utužující občanskou společnost v pozitivním smyslu a stejným způsobem vymezující její členy (Alexander 1998a:11). I přes tato trvalá omezení je patrné, že Alexanderova vize občanské společnosti podléhá linearitě společenského pokroku. Především rané „reálné“ občanské společnosti totiž podle Alexandera trpěly do značné míry tím, že byly od počátků silně propojeny s ostatními neobčanskými sférami. Charakteristiky ceněné v těchto ostatních sférách – např. autoritativní vztahy rodičů vůči dětem a manželů vůči manželkám v rámci rodinné sféry nebo soutěživost (oproti solidaritě) v rámci ekonomické sféry – se projevovaly (a dodnes, byť slaběji, projevují) ve vylučujícím kódu občanské sféry (srov. Alexander 1998a: 10-11).

Ideál současné občanské společnosti je tedy v Alexanderově teorii navázán na rozvíjející se modernitu – právě modernitní stádium je vnímáno nejen jako konečná vývojová fáze reálných občanských společností, ale i ideálu samotného.

3.2 Relativní autonomie kultury, aktér vs. struktura

Jako nedostatečně řešený chápou mnozí Alexanderovi kritici základní postulát jeho silného programu v kulturní sociologii – relativní autonomii kultury. Detailní zpracování tohoto problému v Alexanderovské (nejen kulturní) sociologii je možné najít v textech Marka Skovajsy (2012a, 2013). Zde se problému relativní autonomie věnují jen v míře nezbytné pro další posouzení vnitřní struktury a univerzality kódu.

Jeffrey C. Alexander ve svých textech opakovaně zdůrazňuje, že hlavním cílem kulturní sociologie je zkoumat významy, které ovlivňují lidské jednání. Právě vztah sociálního jednání a kulturní struktury je ale v Alexanderově pojetí značně problematický. Podle Battaniho et al. Alexanderova analýza nezohledňuje dynamický prvek vytváření kulturních kódů. Vzhledem k tomu, že kulturní kódy představují u Alexandera primární analytické prvky, neumožňuje podle Battaniho et al. takto deterministicky pojatá analýza zahrnout všechny úrovně utváření významů, jejichž vzájemným propojováním jsou utvářeny narativy. Esencializované významové struktury, se kterými pracuje Alexander, nedokáží zachytit jemná specifika významů, které jsou konstruovány v rámci jednání (Battani et al. 1997: 786-787). Jednání je tak podle Battaniho et al. odsunuto až na druhou kolej, neboť podléhá kulturní struktuře. Vzhledem k tomu, že Alexander a Smith privilegují v analýze kulturní kódy, může

jednání v analýze figurovat jen jako něco, co na kódy reaguje – přehrává je a reflektuje – ale nikdy tyto kódy neutváří (Battani et al. 1997: 786).

Co tedy Alexandera vedlo k důrazu právě na symbolický kód občanské společnosti? S pojmem „relativní autonomie kultury“ začal pracovat až koncem osmdesátých let 20. století v reakci na podle něj dosud podceňovanou roli kultury v sociální teorii¹¹. Studium významu totiž podle Alexandera bylo vnímáno jen jako funkce sociálních sil, jako odpor proti útlaku, kulturní kapitál apod. (Alexander 2010: 283). Teprve postupem času se stále výrazněji projevuje kulturní obrat, který vede ke zdůrazňování kultury jako vysvětlující proměnné:

„Solidarita je modelována méně jako zájem než jako diskurz; stratifikace interpretována spíše v termínech symbolických, nežli materiálních hranic; sociální hnutí jsou interpretována méně jako boje o moc než jako boje o reprezentace a rámování; materiální život je viděn spíše jako materiální kultura; a trhy jsou chápány jako ekonomie symbolů.“ (Alexander 2010: 283-284)

Kulturní vysvětlení, které nabízí Alexander, stojí na konceptu binárního diskurzu, který vychází z opozice „demokratické čistoty“ a „anti-demokratického znečištění“. Alexander má za to, že právě tato symbolická dichotomie určuje, jakým způsobem jsou utvářeny významy v masových médiích, i jak je vedena kritická diskuse mezi samotnými občany. V případě politické volby tak podle Alexandera nevychází to, jak voliči posuzují politiku, z fakticity samotných událostí, ani z nastavení sociálních zájmů, ale z toho, jakým způsobem jsou tyto „události a zájmy vztahovány k základnímu sociálnímu jazyku občanské čistoty a nečistoty“ (Alexander 2010: 284).

„Kódy (...) formují jednání ve dvou směrech. Zaprvé, jsou internalizovány, tudíž poskytují základy silného morálního imperativu. Za druhé, vytvářejí veřejně dostupné prostředky, vůči kterým jsou jednání konkrétních individuálních aktérů typizována a držena jako morálně vykazatelná.“ (Alexander 2003a: 152-153)

¹¹ K podrobné kritice takzvaných „slabých programů“, tedy směrů, které podle Alexandera pojmají kulturu pouze ve slabém smyslu, jako vysvětlovanou a nikoli vysvětlující proměnnou (kulturní studia, Pierre Bourdieu, atp.) viz Alexander, Smith 2003: 17-21.

Zdá se tedy, že kritika Battaniho et al. je oprávněná – Alexander skutečně privileguje občanský kód, a jeho působení při utváření významů chápe jako zásadní. Otevírá tak otázku stran vztahu kultury – jakožto specifické binární struktury, a jednání. Jak konkrétně se projevuje kulturní kód v jednání? Jde o statickou autonomní strukturu, tvořenou neměnnými vzorci prvků? Nebo je kulturní struktura do určité míry dynamická a promítá se do ní sociální jednání? Samotné analytické oddělení kulturní struktury implikuje chápání kultury jako uzavřeného autonomního systému. V analytické rovině je možná toto chápání kulturní struktury udržitelné. Alexanderův pojem „relativní autonomie kultury“ odkazuje ovšem nejen k analytické, ale také k reálné autonomii kultury. Jak shrnuje Skovajsa, vychází Alexander původně z Parsonsova „analytického realismu“, který spočívá v oddělení roviny analytických pojmů a empiricky pozorovatelných konkrétních sociálních jevů. Analytické pojmy vznikají jako prostředky pro porozumění sociálním jevům, neodpovídají jim tedy přímo, ale jsou konstruovány jako určité vlastnosti daného jevu, které je možné myšlenkově oddělit od jiných aspektů jevu. Podle Skovajsy se ovšem Alexander postupně vůči pouze přísně analytickému pojetí autonomie vymezuje (Skovajsa 2012a: 228). Nejen autonomii občanské a neobčanských sfér, ale také autonomii kultury a sociální struktury chápe jako nejen analytickou, ale do určité míry reálnou (Alexander, Smith 2003: 14).

Pokusu o rozřešení autonomie kultury se ujala Anne Kane, která rozlišila analytickou a konkrétní autonomii kultury. Analytická autonomie se vztahuje k teoretickému poli a odkazuje k existenci nezávislé kulturní struktury. Kultura tak operuje s vlastními prvky i procesy a je analyticky oddělena od dalších sociálních struktur a jednání. Konkrétní autonomie kultury se naopak snaží popsat historicky specifické kulturní struktury a propojit je se sociálním životem v celé jeho šíři (Kane 1991). Krok od analytické ke konkrétní autonomii, tak jak ho konceptualizuje Kane, ale interpretuje Skovajsa jako zásadně problematický. Konkrétnost a autonomie jsou podle něj dvěma vzájemně se vylučujícími charakteristikami. Kultura může být buďto autonomní, tedy svázaná specifickou logikou, která se liší od jiných sociálních struktur, a pak ovšem představuje analyticky vytvořený kulturní systém (strukturu). Nebo je utvářena v rámci konkrétního sociálního jednání, ale pak se rozhodně neprojevuje jako koherentní struktura – logiku uzavřeného systému do ní projektují až samotní analytici (Skovajsa 2012a: 232).

Pokud shrneme dosavadní argumentaci, jak Battani et al. (1997), tak Skovajsa (2012a, 2013), vznášejí námitku proti udržitelnosti autonomie kulturní struktury, chceme-li ji v rámci

konkrétních analýz vztahovat k sociálnímu jednání. Problematická je ale i samotná analytická konstrukce kulturní struktury. Podle Alexandra je diskurz kulturní struktury utvářen v rámci veřejného mínění (Alexander 2006a: 72). Jindy ovšem zdůrazňuje ahistoričnost a nevázanost hlubinného kulturního kódu na sociální kontext a plně ho vyvazuje z možného působení sociálních vztahů, což mu zdánlivě umožňuje zachovat analytickou autonomii kulturní struktury jako samostatného systému:

„V diskurzu občanské společnosti jsou významy posvátného občanství a profánního barbarismu ustaveny vnitřní strukturou kulturní jazykové hry samotné – nikoli aktuálními vztahy sociálních skupin. Víme, co znamená racionální a iracionální, sobecký a altruistický, otevřený a tajnůstkářský, autonomní a nezávislý. To, co nevíme, je jakým způsobem jsou sociálně aplikovány v konkrétní společnosti v konkrétním čase. Dlouhodobá kulturní struktura občanství a barbarismu má relativní autonomii ve vztahu k aktuálním okupantům sociálních struktur.“ (Alexander 2011: 91).

Představa, že tyto jmenované „hlubinné“ opozice je možné zcela dekontextualizovat, a připsat jim stabilní významy („víme, co znamená racionální a iracionální“) je podle mého mínění ovšem zavádějící. To, že je dobro a zlo různými stranami různě vykládáno, je samozřejmý předpoklad stran konstruování významů. Jako funkční se také jeví Alexanderem navrhovaná autonomie kulturní struktury, která vede k odmítnutí toho, že každý určitý model sociálních vztahů implikuje specifickou podobu kulturního kódu. Autonomii kultury zde lze chápat v tom smyslu, že sociální vztahy kulturu neurčují, ale *mohou se podílet*, předem neurčeným způsobem, na její podobě¹². Otázkou je, zda se základní forma – transcendentní ideál občanské společnosti – může vůbec obejít bez ideje společnosti jako jejího předpokladu. Ideály nevznikají jako otisk/odraz reality, přesto s ní jsou ale konfrontovány a nutně z ní, jakkoli nepřímým způsobem, vycházejí, resp. se k ní vztahují.

¹² Narážím zde na Alexanderovo vysvětlení, že stejně jako není možné jazyk státu vyvodit z jeho sociálních vztahů, není ani možné obecně vyvodit kulturu ze sociálna. Ve chvíli, kdy ale najdeme několik určitých států s podobnými sociálními vztahy a zjistíme, že jejich symbolický kód je totožný a zároveň odlišný od jiných států, narážíme na vzorec, který je třeba vysvětlit jedině prostřednictvím pochopení interakce mezi kulturní a sociální strukturou a popsáním způsobů, jakými se vzájemně ovlivňují, ustavují a dávají vzniknout právě tomuto konkrétnímu spojení kultury/symbolického kódu a sociálních vztahů.

Relativní oddělení kultury a sociální ano, ale je skutečně možné myslet opozici občanského dobra (ideálního typu „dobrého“) a zla (ideálního typu „zlého“), aniž bychom uvažovali společenské vztahy? Kultura a sociální jsou nezávislé v tom smyslu, že ani jedno není možné přímo určit z druhého. Ale myslet kulturu ze sebe sama se zdá být nemožné. Jak vzniká idea, resp. společenský koncept dobra a zla? Bez ideje společnosti, sociální ve smyslu reálně existujících lidí - těl, myslí a jejich vztahů a vzájemných interakcí, není možné myslet transcendentní dobro ani zlo ani v jejich nejelementárnější formě. Podobně vedenou kritiku můžeme najít v Šubrtově (2015) recenzi knihy Marka Skovajsy (2013), kde Šubrt zpochybňuje propozici relativní autonomie kultury poukazováním na to, že zřejmě není možné v realitě najít žádný příklad, ve kterém by některá ze sfér vystupovala zcela autonomně (nezávisle na druhé) a oddělování kultury a sociální tak působí analyticky samoúčelně, protože nijak nenapomáhá hlubšímu pochopení sociální reality (Šubrt 2015: 306-307).

Oproti Šubrtově interpretaci je možné následovat alexanderovský postulát relativní autonomie kultury a namítnout, že analytické i reálné oddělení kulturního a sociálního systému má své dobré praktické důvody přinejmenším proto, že se jedině díky tomuto rozpojení můžeme pokoušet hledat ne nutně kauzálně prvotní hybatele společenského dění (kulturu NEBO strukturu), ale ty, které je v daném případě možné vnímat jako silněji působící. Například diskurzivní rámování takzvané „uprchlické krize“ (2015-2016) v České republice bylo v podstatné míře založeno na negativních metaforách, které pro zprostředkování informací používala média. Postoje české veřejnosti vůči válečným uprchlíkům určovalo daleko spíše negativní symbolické rámování uprchlíků ve veřejném prostoru („povodeň“, „hordy“, „muži, kteří chtějí znásilňovat a islamizovat“, „muslimové, kteří neznají slitování“, „teroristé“ atp.), nežli sociálně-strukturní podmínky.

Teoretické řešení vztahu kulturní struktury a jednání tak ovšem stále zůstává problematické. Aniž bychom opustili předpoklad relativní autonomie kultury, zůstává nejasný způsob, jakým je kulturní struktura vytvořena. Jak uvádí Šubrt, je podle Hanse-Petera Müllera (1992) možné rozlišit funkcionalistické a strukturalistické pojetí „struktury“. Zatímco strukturalistické pojetí odkazuje k empiricky nezachytitelnému teoretickému modelu, funkcionální obvykle „popisuje empirický vzorec sociálních vztahů“ (Šubrt 2015:309). Vracíme se tak k Parsonovu rozlišení analytického a konkrétního uvedenému výše. Odpověď je v případě Alexanderovy kulturní struktury zřejmě zamlžena tím, že Alexander jednotlivé charakteristiky kulturní struktury konstruuje empiricky, v dalším kroku

ale takto zachycené symbolické významy převádí do formy zdánlivě abstraktního analytického nástroje, který má naopak sloužit k dalšímu teoretickému, ale i empirickému zkoumání. Tomuto problému se věnuji v následující kapitole.

3.3 **Pozice symbolických kódů mezi interpretativními nástroji kulturní sociologie**

V rámci silného programu není kultura chápána pouze jako autonomní struktura vystavěná prostřednictvím výše představených hlubinných kódů (viz 2.3). Je zároveň definována jako sociální text, který se projevuje v narativech, symbolech a kódech. Ve vysvětlování vzájemného vztahu těchto prvků a analogicky v jejich následném použití při kulturní analýze není Alexander konzistentní, pohybuje se od přísného hierarchického rozlišení narativů a binárních symbolických kódů až po jejich velmi volné zaměňování a řazení na totožnou analytickou úroveň (Skovajsa 2012a: 241). Zároveň neupřesňuje, s jakou definicí narativu pracuje, a přestože symbolické kódy představují základ jeho strukturální hermeneutiky, opět nenabízí výchozí definici – tu je možné vyvozovat jen ze způsobu jeho práce s charakteristikami občanského a neobčanského kódu v konkrétně zaměřených studiích (zejména aféry Watergate, viz Alexander, Smith 1993). Jako analyticky přesnější se mi – v mezích Alexanderovy kulturní sociologie - jeví první, tedy hierarchické řešení. Zatímco narativa odkazují na konkrétní historický kontext (příběhy o překonávání komunistické minulosti, obrodě národního cítění apod.), základní (hlubinný) kód chápu jako stavební kámen narativa, jako to, co daný narativ pomáhá ukotvit na stranu dobra a zla, ale samo o sobě je pojmem nevázaným na kontext, tedy „omezeně“ univerzálním. Primární diskurzivní strukturu občanské společnosti je možné interpretovat jako otisk normativního demokratického ideálu. Funguje jako základna interpretačních vzorů, ke kterým se jak vědomě, tak nevědomě vztahují jednotliví aktéři.

Alexanderův důraz na kulturní kódy (jiným prostředkům analýzy se věnuje až v další, pragmatické fázi, kulturní sociologie) je někdy kritiky vnímán jako problematický. Battani, Hall a Powers např. vznesli námitku, že je Alexanderem představený binární kód jen jedním z mnoha možných existujících kódů. Pokud se zaměříme pouze na něj, zamezíme možnosti hledat skutečné kulturní významy, neboť kultura se tak zcela nesprávně stane pouze "základní strukturou přehrávanou historicky situovanými aktéry zapojenými do veřejných debat" (Battani et al. 1997: 782). Ve svém původním textu (Alexander, Smith 1993), stejně jako v odpovědi na tuto kritiku (Alexander, Smith 1999), se ale Alexander a Smith brání

nařčení z tendence používat kódy jako jediné kulturní vysvětlení a s odkazem na další studie svých kolegů (např. Kane 1997; Jacobs 1996; Sherwood 1994) dodávají, že hledat významy na jiných úrovních (např. ve formě narativů a ideologií) je pro celkové pochopení společenských vztahů nezbytné. Faktem nicméně je, že prostředkem Alexanderových analýz se v *Civil Society* (2006a), která reprezentuje jeho souborné strukturně-kulturní dílo, stávají pouze symbolické kódy, nikoli další možné analytické nástroje (narativy, ideologie, žánry, aktéřské interpretace významů...). Vzhledem k tomu, že právě symbolický kód občanské sféry je hlavní inovací, kterou Alexanderova strukturální hermeneutika vnáší do kulturně zaměřených analýz, je tento jednostranný postup pochopitelným důsledkem.

Přesto se zdá být kritika Battaniho et al. oprávněná, protože možnosti binárního symbolického kódu jako samostatného analytického nástroje jsou značně omezené. Důvodem je jeho statická: binární symbolický kód nenabízí jen formu – není možné si ho představit jako polarizovanou prázdnou tabulku, do které vnášíme významy zcela arbitrárně. Alexander při jeho konstrukci sice vychází z jazykového relacionismu Ferdinanda de Saussura a Romana Jakobsona, takže předpokládá, že jednotlivé opozice neodkazují přímo k referentům v realitě, ale vznikají jako symbolické protiklady v rámci jazykového systému (Alexander 2010: 283). Na druhé straně je ovšem v Alexanderově pojetí kód přímo navázán na transcendentní ideál občanské společnosti, který je vzhledem k normativnímu pojetí rozdělen přinejmenším do kategorií dobra a zla – a tyto kategorie jsou pak Alexanderem ještě dále specifikovány (demokratický X nedemokratický kód a jejich jednotlivé charakteristiky). Odlišuje se tak např. od zmíněných narativů jako nástrojů analýzy, které nabízejí jasně strukturovanou analytickou formu (kdo co jak proč a s jakým důsledkem dělá, resp. co jak proč a s jakým důsledkem se stalo), ovšem jednotlivé významy, se kterými narativ pracuje, jsou dosazovány skutečně až v průběhu analýzy, nikoli předem jako v případě binárního symbolického kódu. To může vnášet pochyby i do způsobu, jakým Alexander definuje analytickou nezávislost kultury a pracuje se vztahy moci a sociálních sil. Tomuto problému se věnuji dále.

Otázkou je, zda je symbolický binární kód vůbec možné považovat za analytický nástroj. Konkrétní charakteristiky binárního kódu konstruuje Alexander zejména prostřednictvím analytické abstrakce. Symbolický kód je tak možné chápat jako *výstup* analýzy, ale nikoli jako její prostředek, tj. samostatný analytický *nástroj*. Představa struktury kulturního systému a konkrétně jeho binarity funguje jako důležitý teoretický předpoklad,

který je ovšem sám o sobě natolik široký, že vytváří pouze prostředí pro další analytické nástroje, ale nepředstavuje analytický nástroj jako takový. Propojení s konkrétními znaky kulturní struktury (demokratický X nedemokratický) naopak zpřesňuje, jakým způsobem symbolický kód hledat (hledáme konkrétní typ opozic). Zároveň tak ale do analýzy vnáší příliš statickou a jednoznačně normativní výchozí pozici.

V rámci jiných konkrétních analýz ale nebývá tato Alexanderova metodologicko-teoretická pozice vnímaná jako problematická. Eric Magnuson (2005) např. ve své práci zkoumající „diskurz osvobozené maskulinity“ jako opozice vůči hegemonické maskulinitě v americké občanské společnosti vychází z Alexanderovy analýzy, přisuzuje jí ovšem zaměření na relativně statické zkoumání psaných textů. Sám proto rozvíjí Alexanderův kulturní přístup posunutím analýzy do mikroroviny mluvených dialogů, což mu umožňuje všimnout si způsobů, jakými jsou symbolické významy aktivně konstruovány přímo během interakce (Magnuson 2005: 374). Vnitřní skupinový diskurz vnímá jako odpovídající Alexanderovu konceptu a předmětem jeho analýzy se stávají až významy, které jednotliví aktéři relativně statickým hlubinným opozicím připisují. Na příkladu amerického "mythopoetického mužského hnutí" ukazuje, jakým způsobem je mezi jeho příslušníky interakčně konstruována nová podoba maskulinity, která mezi jinými atributy klade důraz zejména na otevřené vyjadřování emocí, spiritualitu, komunikativnost, sdílení nebo spontaneitu a vytváří tak alternativu k rozšířenějším představám o maskulinitě, které se překrývají s Alexanderovým kódem svobody: klidu, racionalitě, autonomii a sebekontrolou (Magnuson 2005: 393-394). Tím se ovšem opět vracíme k nutnosti propojování více typů kulturních analýz/analýz významu. Důležité je totiž nejen to, jaké kódy realitu strukturují, ale také jakým způsobem je mezi aktéry vyjednáváno porozumění těmto kódům:

„To, co někdo může vnímat jako ‚posuzování‘ a ‚popichování‘, může někdo jiný chápat jako ‚prozkoumávání‘ a ‚odkrývání‘. Tedy, základní struktura skupinového diskurzu není zpochybňována, ale přesné významy určitých aspektů diskurzu jsou otevřeny interpretaci.“ (Magnuson 2005: 392)

3.4 Univerzalita symbolického kódu

Alexanderův přístup je konsensuální – do popředí staví sdílení demokratického kódu občanské společnosti založeného na solidaritě jako žádoucím principu, resp. principu, který

má jako jediný potenciál směřovat občanskou společnost k větší toleranci vůči různorodosti a multikulturní otevřenosti, ale na druhé straně zároveň fungovat jako tmel, který ji vnitřně sjednocuje a určuje její relativně uzavřená „pravidla“. Konceptualizace pojmu solidarita je vázána jednak na to, jak charakterizovat pojem samotný – 1. co si pod solidaritou představit a 2. ke komu ji vztahovat.

Občanská společnost stojí podle Alexandra na kolektivní solidaritě pociťované se všemi jejími (uznanými) členy. Toto pouto občanské solidarity vzniká ve chvíli, kdy si umíme představit sami sebe na místě druhých a nadneseně řečeno tak de facto imaginativně vyjadřujeme solidaritu sami vůči sobě. Toho můžeme dosáhnout jedině tehdy, pokud ostatní vnímáme jako stejně samostatné racionální bytosti, jakými se cítíme sami být. Vedle respektu k racionalitě jednotlivců stojí sdílená solidarita na „víře v dobrou vůli ostatních“ (Alexander 1998a: 8).

Bylo by obtížné pokoušet se Alexanderovo myšlení zahrnout do bohaté historie studia sociokulturních nerovností – jeho zájem o toto pole je sice v jeho textech patrný a do značné míry se promítá do způsobu, jakým Alexander promýšlí solidaritu jako stěžejní princip občanské sféry, na druhé straně se jako primární v rámci Alexanderova bádání nejeví snaha o vyřešení-odstranění sociokulturních nerovností jako takových, ale spíše jeho teoretický zájem o širší sociálně-filosofické studium občanské společnosti. Jako nejlépe zachytitelný projev normativního ideálu občanské společnosti v „reálné historii“ chápe Alexander multikulturalismus (McLennan 2005: 14). Svými úvahami se dostává na pole politické filosofie, zároveň ale drží původní kulturní perspektivu. Skrze jeho pojetí multikulturalismu¹³ je možné porozumět místu, jaké v Alexanderově teorii zaujímá solidarita vyplývající z občanského kódu.

Alexander se ve svém pojetí vymezuje konkrétně proti „radikálně multikulturalistické“ teorii Iris Young (Young 1990). Přestože ideál otevřené multikulturní společnosti sdílí, partikularistickou vizi Young ve svých raných „kulturních“ textech důsledně odmítá (Alexander 1998a: 4-7). V průběhu let své postoje reviduje a od původní důvěry v asimilativní politiku se posouvá k multikulturalistické pozici, která má ke klasické politice difference/identit velmi blízko (srov. zejména Alexander 2006b, 2006e). Přesto je jeho přístup

¹³ K Alexanderovu pojetí různých způsobů začlenění srov. též text Vince Marotty (2014), který upozorňuje na nezakotvenost Alexanderovy teorie v dalších relevantních konceptech (teorie komunity, kontaktní hypotéza, Baumanova teorie modernity) a pokouší se zpochybnit využitelnost binárního kódu pro porozumění multikulturní občanské společnosti.

odlišný. Cílem Young je namísto vylučující jinakosti („otherness“) marginalizovaných skupin podtrhovat jejich specifitu. „Prosazování hodnoty a specifčnosti kultury a vlastností utlačovaných skupin (...) vede k relativizaci dominantní kultury.“ (Young 1990: 166 cit. dle Alexander 1998a: 6, zvýraznění JCA). Cílem politiky difference je přimět dosavadní majoritní kulturu, aby prostřednictvím uznání jiných kultur začala v rámci takto vzniklé heterogenní společnosti samu sebe vnímat také jako specifickou. Ve chvíli, kdy si skupiny utlačovaných začnou nárokovat uznání vlastních specifických identit, budou dosud dominantní skupiny nuceny potlačit vnímání své vlastní kultury jako neutrální a vzdát se svých normalizačních nároků (Young 1990: 166 dle Alexander 1998a: 6).

Alexander považuje Youngové politiku difference za naivní. Chybí mu logické vysvětlení toho, co by podle Youngové teorie mělo dosud sebestředné dominantní skupiny, jejichž „sebeorientace je produkována xenofobní, skupinově omezenou percepcí“ přimět k tomu, aby změnily ohledně dosud vylučovaných své názory. Samotná asertivní argumentace ze strany dosud utlačovaných k takovéto zásadní změně v myšlení dominantních skupin podle Alexandera vést nemůže. Navrhuje proto soustředit se na „konstrukci sociálního obsahu“ (Alexander 1998a: 6). Dostáváme se tak zpět ke kulturní struktuře jako specifickému sdílenému prostředí občanské sféry, které určuje „pravidla hry“:

„Pokud máme odlišné koncepce hry, interpretujeme stejné stanovisko odlišně; pro všechny záměry a účely můžeme stejně tak dobře hrát jinou hru. V současných společnostech, jak tvrdím, je tou hrou veřejný život a pravidla této hry jsou stanovena díky možnosti naprosté občanské nestrannosti, kterou Young popírá *tout court*, tedy díky kultuře, institucím, psychologii a interakčním strukturám občanského života.“ (Alexander 1998a: 7)

Alexander tedy přesouvá pozornost k občanské solidaritě, která je vztahována ke všem členům občanské společnosti bez ohledu na jejich skupinovou příslušnost, resp. další odlišnosti plynoucí z jejich rozdílných socioekonomických/sociokulturních společenských pozic. Demokratický inkluzivní kód občanské společnosti určuje sdílená pravidla hry veřejného života. Podle McLennana se ovšem právě v tomto bodě objevuje v Alexanderově multikulturalismu neřešitelná tenze mezi nároky na uznání specifických skupinových identit a uplatňováním principu sdílené občanské solidarity, která tyto difference ignoruje. McLennan

se v tomto místě ovšem vůči Alexanderovi poněkud paradoxně uchyluje ke stejnému typu kritiky, jaký vznáší Alexander vůči Young. Problém Alexanderovy multikulturalistické pozice (resp. multikulturalismu obecně) vidí totiž v tom, že zdůrazňování diferencí a posilování partikulárních kulturních identit vede nutně k tomu, že ti, kteří jsou členy takto posilovaných kultur, jsou sami vůči multikulturalismu skeptičtí. Z pozice jejich vlastní kultury je pro ně obtížné uznat ostatní kultury jako stejně hodnotné. Proto se podle McLennana jeví jako logický předpoklad pro posílení normativního smyslu multikulturalismu nikoli zdůrazňování, ale naopak oslabování „primordiálních“ diferencí (McLennan 2005: 15).

McLennan zároveň vytýká Alexanderovi rezignaci na odlišnosti uvnitř multikulturalistických perspektiv a opominutí jakékoli diskuse týkající se konceptualizace jeho základních propozic (např. otázky, zda kulturní příslušnost vnímat esencialisticky nebo jako sociálně konstruovanou). Alexander podle McLennana nereaguje na žádné z nových trendů, které se na poli multikulturalismu objevují, ani se programově nehlásí k některé jeho konkrétní verzi. Hovoří pouze obecně o multikulturalismu jako krajním pólu inkluze - vedle takzvaného „napojování“ a multikulturalismu nejuzdálenější asimilace (McLennan 2005: 13-16; srov. Marada 2006).

Alexander se explicitně neodvolává na určitý typ multikulturalismu. Pokud ale vyjdeme z členění, které nabízí Terence Turner (1993), pak východisko Alexanderova přístupu můžeme najít pod hlavičkou „kritického multikulturalismu“. Pro ten je typický důraz „na rozšiřování demokratických práv participací na kritickém dialogu napříč skupinovými hranicemi a zároveň i v rámci skupin.“ (Turner 1993 in Eriksen 2012: 241). Liší se tak od více relativistického „diferenčního multikulturalismu“, „který oslavuje odlišnost, esencializuje kulturu a činí dialog, kompromis a dokonce i překlad značně obtížnými“ (ibid).

Alexander si je rozporu, na který upozorňuje McLennan vědom. Pokouší se s ním vyrovnat prostřednictvím důrazu na roli občanské solidarity, kterou ale na rozdíl od McLennana nevnímá jako nutně kontradiktorní vůči možnosti nárokování práv vyplývajících z primordiálních vazeb. Očekává spíše, že se oba typy solidarit (primordiální a občanská) vyvíjejí paralelně, a ve chvíli, kdy jsou různé typy primordialit uznány ve veřejném prostoru jako stejně hodnotné/platné, posiluje se tím „rozmanitá“ občanská solidarita, což postupně zpětně vede k oslabování solidarit primordiálních. Z tohoto důvodu se jako ještě příhodnější než Turnerova klasifikace zdá být pro popsání Alexanderovy vize multikulturalismu členění, které nabízí Tomáš Hirt (2008). Ten rozlišuje pluralistický, liberální a kritický

multikulturalismus (Hirt 2008: 302). Pluralistický klade důraz na odlišné kolektivní identity a odpovídá Turnerovu pojmu diferenčního multikulturalismu. Proti tomuto typu multikulturalismu se Alexander (1998a) ohrazuje, když kritizuje Young. Podrobnější zachycení dalších analytických nuancí a tudíž zpřesnění Alexanderovy pozice ale nabízí rozlišení liberálního a kritického multikulturalismu. Alexanderovo pojetí multikulturalismu je možné zařadit do liberálního proudu. Jak uvádí Hirt, liberální multikulturalismus klade normativní důraz na rovnost jednotlivců v občanské společnosti, ale zároveň uznává, že „politický a symbolický zřetel k partikulárním kolektivním příslušnostem není v rozporu s ideou občanské rovnosti“ (Hirt 2008: 303).

Naopak z pozic kritického multikulturalismu (pokud použijeme Hirtovo, nikoli Turnerovo členění) je proti Alexanderovu přístupu možné vznést důležité námitky. Kritický multikulturalismus se podle Hirta zaměřuje na ekonomické a sémiotické ustavování nerovného podílu na moci u těch, koho není možné nálepkovat jako bílé středostavovské muže. Zdůrazňuje způsoby ustavování rasismu, sexismu a zneuznání spojeného s třídním zařazením a hledá prakticko-politické možnosti jejich odstraňování – např. prostřednictvím vzdělávání a šířeji narušováním zavedených symbolických/myšlenkových kategorií, které podporují zavedené hegemonické vztahy (srov. Hirt 2008: 308-310¹⁴). Tento typ multikulturalismu si tedy všímá problému křížení nerovností a klade důraz na zahrnutí mocenských vztahů, jejichž působení Alexander programově přehlíží. Toto Alexanderovo opomenutí zdánlivě logicky vyplývá z teoretického postulátu kulturní autonomie – je-li kulturní struktura (tj. občanské diskurzivní jádro) autonomní, pak je nutné vnímat působení mocenských vztahů odděleně, a nikoli jako součást samotné kulturní struktury. Právě tento postulát vnímám jako problematický a podrobněji ho rozpracovávám v kapitolách 3.6 a 5.3.

Alexanderův a Smithův předpoklad, že je symbolický kód občanské sféry možné identifikovat i v jiném než americkém prostředí, se pokouší prověřit mnoho jejich pokračovatelů. Nárok na univerzalitu kódu platnou přinejmenším v západních demokraciích vyplývá, jak už bylo řečeno výše, ze způsobu, jakým Alexander a Smith kód zkonstruovali. Symbolické charakteristiky zaznamenané v promluvách veřejných činitelů k aféře Watergate

¹⁴ Z pozic kritického multikulturalismu je liberální kritizován za omezování se na státní, resp. národní kontext. Kritický multikulturalismus oproti tomu zdůrazňuje nutnost zabývat se lokálním i globálním kontextem nerovností. I Alexanderovi někteří kritici vytýkají pohybování se pouze v národním kontextu, což může vzhledem k jeho důrazu na kategorii nacionalismu jako na jednu z problematických ve vztahu k občanské solidaritě, působit poněkud paradoxně.

(Alexander, Smith 1993) představují pouze odraz hlubšího kulturního kódu, který reflektuje duchovní a intelektuální vývoj západních demokracií bez ohledu na konkrétní lokaci. Vzhledem k tomu, že vlastní empirickou analýzu, jak podotýká Vandenberghe, Alexander omezuje na Spojené státy americké, míří podle Vandenbergha jeho universalismus sice za hranice partikulárních komunitních vazeb, přesto se ale nepřibližuje kosmopolitní perspektivě. Nabízí „universalismus v jedné zemi“ a zcela ignoruje důležitý „globální obrat“, který je podle Vandenbergha přítomný v současných teoriích občanské společnosti (Vandenberghe 2008: 424).

Studie z různých zemí, které s původním Alexanderovým kódem pracují, nicméně potvrzují jeho platnost i za hranicemi Ameriky. Peter Meylakhs (2009) např. kód využívá pro analýzu symbolického znečišťování uživatelů drog v ruském mediálním diskurzu. Elham Gheyntanhi (2001) ukazuje, jakým způsobem využily íránské ženy jejich veřejně vysoce morálně ceněné úlohy matek k tomu, aby byla přeložena z neobčanského rodinného kódu do kódu občanského. Gianpaolo Baiocchi (2005) se zabývá tím, jakým způsobem je určitý kód ustavován jako dominantní. Popisuje kulturní strukturu před a po demokratické revoluci, která v Brazílii proběhla začátkem 90. let a Alexanderovo původní schéma rozšiřuje o korporátní kód, který vnímá jako dlouhodobý a v Brazílii historicky převládající. Ming-Cheng M. Lo a Yun Fan (2010) Alexanderovu teorii rozšiřují o proces „hybridizace kódu“, který zachycuje způsob, jakým dosud podřízené skupiny reinterpretovaly dosavadní kódy a potenciálně pozměňují i samotný dominantní kód. Ming-Cheng a Yun nerozšiřují původní schéma o další kódy, ale podobně jako Baiocchi (2005) zpochybňují existenci pouze jednoho dominantního kódu. Na příkladu zobrazování taiwanských a hongkongských žen v politických karikaturách ukazují, že vedle kódu svobody ve veřejném prostoru působí také kód péče. Na příkladu české občanské společnosti zpochybňuje univerzalitu binárního kódu Marek Skovajsa (2012b), na jehož studii navazují v kapitole 4.1.

Otevřenou otázkou zůstává, nakolik je občanský kód, a stejně tak kódy neobčanských sfér, proměnlivý v čase. Alexander s proměnami občanského kódu nepracuje, předpokládá, že symbolické opozice binárního kódu jsou relativně trvalé, resp. dlouhodobé (bez jasné specifikace jejich možných zlomů, či narušení). To je do jisté míry určeno tím, že idealizační jádro kódu odkazuje k transcendentním hodnotám, nikoli reálně existujícím občanským společnostem – v těch jsou jen tyto hodnoty transformovány tak, aby odpovídaly dobovému kontextu. I za tohoto předpokladu ale státnost symbolického binárního kódu vzbuzuje

pochyby. Není jasné, zda postulát trvalosti kulturní struktury vzniká v Alexanderově teorii na základě historických empirických analýz, jako důsledek teoretického požadavku na „trvalost“ jako jednu ze základních vlastností pojmu „struktura“, nebo jako důsledek jeho normativních premis o vhodnosti nenarušování stávajícího demokratického kódu.

3.5 Normativita

Otázka normativity je jedním z klíčových témat, které je třeba pro bližší pochopení Alexanderovy pozice prozkoumat. Když Vandenberghe popisuje roli universalismu v Alexanderově teorii občanské sféry, hodnotí jeho přístup jako „sociologický“, kterým se Alexander vymezuje proti „abstrakcím normativního imperativismu“ a vlastní přístup zakládá v prostoru „mezi normativním teoretizováním a empirickým výzkumem“ (Vandenberghe 2008: 424). Podle Alexandra má teorie v sociologii roli nezávislého prostředníka, který umožňuje interpretovat dění ve společnosti. Sociologové v interpretacích realitu nereflektují, ale rekonstruuji ve světle teorie (Alexander 2011: 88). Cílem kulturní sociologie je rekonstrukce „jak empirických, tak normativních problémů současného života“ (Alexander 2006a: 31). Alexander staví na vzájemném propojení obou rovin – teorie jako systému vědeckých pojmů a interpretací na jedné straně a empiricky pozorovatelných fenoménů na straně druhé:

„Jedině skrze porozumění hraničním vztahům mezi občanskou a neobčanskými sférami můžeme posunout diskusi o občanské společnosti z normativní do empirické oblasti. A naopak, pouze skrze chápání občanské společnosti „realističtější“ způsobem můžeme položit základy kritické normativní teorie o nedokonalosti občanské společnosti.“ (Alexander 2006a: 24)

V kapitole 2.3 jsem položila řečnickou otázku, zda Alexander svým zasazením občanského kódu do pole dvojaké tváře modernity (zahrnující jak „dobro“, tak „zlo“) nerelativizuje svou deklarovanou kriticky-normativní pozici. Zlo podle Alexandra potřebujeme jednoduše pro to, abychom byli schopni rozeznat – tj. pozitivně kódovat - dobro (Alexander 2013: 110). Parsonsovi Alexander vyčítá právě rezignaci na uznání kategorie zla jako právoplatné součásti modernity a z tohoto kroku plynoucí nekritický obdiv k racionální modernitě. Za hlavní slabinu konceptu sociální komunity proto považuje její

přiznané liberálně-lineární prostředí, do kterého Parsons tento koncept zasazuje (Alexander 2013: 62-77). Vůči Alexanderovu přístupu je ale možné vznést námitku, zda se nedopouští stejné „chyby“ jako Parsons.

Alexander nepopisuje přesný metodologický postup, který ho dovedl ke konstrukci občanského kódu. Kód konstruuje prostřednictvím teoretické abstrakce, přesto odkazuje k jeho konkrétním empirickým základům - vlastnosti symbolického binárního kódu občanské sféry identifikoval na základě analýzy amerických televizních zpráv, časopisů a novin datovaných od roku 1960 do roku 1980, analýzy diskurzu z krizových období v Amerických dějinách zaznamenaných v různých dokumentech a na základě studia některých témat politické filozofie (Alexander 1998: 109). Nezůstává ovšem pouze u popisu empiricky zachycených symbolických významů strukturujících diskurz občanské sféry. Paralelně rozvíjí normativní rovinu uvažování o roli občanského kódu v rámci společnosti. Předpokládá, a tato propozice je přítomná v jeho kulturní sociologii spíše latentně, že symbolický občanský kód představuje jedinou možnou funkční variantu transcendentního jádra občanské sféry, kolem kterého se utvářejí různé variace reálně existujících občanských společností. Možné narušení diskurzu občanské sféry konstruuje jako vnější ohrožení, které vzniká tlakem rigidních kódů neobčanských sfér prostupujících občanskou sféru zvenčí (Alexander 2006e: s. 55-57). Vytváří tak model fragmentované veřejné sféry, v níž občanské sféře připisuje emancipační potenciál, který spočívá ve schopnosti účinně zasahovat do ostatních sfér a měnit nerovné vztahy, které v nich panují (Alexander 2006a: 33-34). Občanská sféra umožňuje z tohoto úhlu pohledu účinně překlenout nerovnosti, které mohou být patrné ve sférách ostatních.

Jednou z klíčových tezí jeho "kritické teorie modernity" (Alexander 2013: 133), jak sám svůj přístup nazývá, je trvání na přísné autonomii občanské a neobčanských sfér (politiky, ekonomiky, rodiny...). Jedině toto oddělení, které je v Alexanderově podání chápáno nejen jako analytické, ale také reálné, umožňuje sledovat, nakolik ve společnosti dochází k vytlačování jedné sféry jinou. Alexander ovšem tvrdí, že různost jednotlivých sfér je stejně přirozená jako jejich vzájemná provázanost, a poměr jejich sil ve veřejném prostoru je značně proměnlivý. Jako by se tímto snažil distancovat od kritiky např. Víctora Péreze-Díaze (Pérez-Díaz 1998), který Alexandera nařkl z přílišného idealismu, jenž uplatňuje, když údajně nadřazuje občanskou sféru všem sférám ostatním. Nezdá se mi, že by se něčeho takového Alexander dopouštěl. Moje kritika směřuje de facto opačným směrem – vůči Alexanderově tendenci uchýlovat se k popisům (občanských kódů) a analytickým vysvětlením vztahů

jednotlivých (nejasně definovaných) sfér, aniž by se, i přes silné normativní vyznění jeho teoretických konstrukcí, pouštěl do výrazněji kritické analýzy takto konstruovaných vztahů analyticky odlišených sfér v podmínkách reálných občanských společností.

Pokud je předem jasně stanoveno, proč je nutné respektovat analytickou i empirickou odlišnost občanské a neobčanských sfér nebo proč přijmout určité vlastnosti občanské sféry jako dané, resp. jediné možné, pak jsou také jasně vymezeny limity daného konceptu. Zdá se mi ale, že právě toto vymezení Alexanderův přístup do jisté míry postrádá. To je také důvodem, proč vzbuzuje často velmi kritickou odezvu. Jiří Kabele tak například kritizuje Jeffrey Alexanderem zkonstruovaný binární diskurz občanské společnosti jako skrytě morálně zbarvený. Alexander jej staví na morální opozici „správný-špatný, či dokonce dobrý-špatný. Takový přístup považuji“, píše Kabele, „veden svou životní zkušeností, dokonce za nebezpečný“ (Kabele 2007).

Alexanderovo zkoumání kombinující teoreticko-empirickou a normativní rovinu je ale také možné vnímat jako žádoucí, nebo možná spíše za jediné „skutečně“ možné, neboť alespoň do určité míry přiznává výzkumnickou perspektivu. Jeho normativní vize sleduje cíl univerzalizující solidarity. Samo toto vytyčení kýženého směřování projektu občanské společnosti už může být chápáno jako nepatřičně angažované. Má-li ale být společenská věda kritická, pak je vnímám naopak jako vhodné. Je mi sympatická Alexanderova snaha nezůstat relativistou. Snaha o angažovanost se v Alexanderově teorii projevuje ale také důsledným trváním na nutnosti chránit demokratický kód svobody proti jakýmkoli vnějším zásahům. A teprve zde začínám sdílet obavy Jiřího Kabele.

Alexander vytyčuje jak cíl, tak legitimní prostředky jeho dosažení. Sledoval politické projevy, a náhle prozřel – objevil vzorec, symbolický binární kód, který (dosud skrytě) spoluutvářel veřejný prostor. Nabízí proto reflektovaně kritický přístup, aby ukázal, jak tento kód funguje. Je ovšem přesvědčen, že empiricky identifikovaný občanský kód ve své stávající podobě sleduje transcendentní ideál univerzálně solidárního občanství. A přestože uskutečnění tohoto ideálu je v praxi nemožné, občanský kód svobody je kompasem, který nám tento ideál neustále připomíná a přibližuje nás k němu „správnou“ cestou. A teprve zde začíná být Alexander skrytě normativní. Deklaruje kritický přístup a upozorňuje na dvě tváře – v jistém smyslu „špatnou“ a „dobrou“ – modernity. Volí poměrně jasně formulovaný a otevřeně normativně zbarvený cíl – posouvat občanskou společnost k větší míře inkluzivity. Jako samozřejmou propozici pro dosažení tohoto cíle ale chápe nutnost zachovat vnitřní

strukturu demokratického kódu. Tvrdě se brání proti jakýmkoli výpadům proti této struktuře (srov. Alexander 2001 vs. Meeks 2001; Rabinovitch 2001). Intenzita jeho kritického přístupu tak ve skutečnosti zůstává jaksí na povrchu. Dichotomii „správný“ vs. „špatný“, kterou nachází přímo ve výpovědích aktérů, přejímá jako jedinou možnou a konstruuje z ní ideální symbolický kód občanské společnosti. Alexander se tak po všech kritických kličkách vrací zpět ke svým neofunkcionalistickým kořenům a zakotvuje v bezpečném přístavu modernitního statu quo. Vnitřní struktura občanského kódu vymezující se vůči neobčanským antipodům (rodina, trh, náboženství...) totiž musí být podle něj přísně střežena a zachována (Alexander 2007: 28-29).

3.6 Role mocenských vztahů

Kulturní struktura je ideou. Otázkou je, jakou a čím ideou je a za jakou a čím ideou je Alexanderem vydávána. Postulát relativní autonomie kultury vede Alexandra ke zdůrazňování kultury jako specifické autopoietické struktury. K tenzi dochází v momentu, kdy se pokouší spojit tuto představu kulturní struktury se sférou sociálního jednání a/nebo sociální struktury a mocenských vztahů. Idealismus Alexanderova kulturního přístupu vystupuje výrazně do popředí právě v tomto bodě (srov. Skovajsa 2012a, 2013). Alexander si je mocenských vztahů, které se spolupodílejí na situaci reálných občanských společností plně vědom. Jak analyticky, tak reálně je ovšem odděluje od kulturní struktury. Vypomáhá si zde dichotomií mezi občanskou „humanitou“, která vyplývá z pozitivního demokratického kódu založeného na všeobecné solidaritě a proti ní stojícími kolektivistickými vazbami „primordiálnějšiho“ charakteru, které zakládají nerovné vztahy v konkrétně historicky situovaných společnostech. Úzce vymezené nacionální a regionální vazby jsou v reálných společnostech přirozeně také ceněny. „Dokonce i v těch nejdemokratičtějších společnostech“, jak píše Alexander, „jsme definováni nejen jako členové občanské komunity, ale také jako členové kmene“ (Alexander 2013a: 538).

Alexanderovo řešení nerovností se tedy omezuje na symbolickou rovinu. Opominutí materiality vyplývá přirozeně z jeho záměru dát patřičnou váhu významům a symbolům, které chápe jako určující. I v rámci této symbolické úrovně ale podle některých kritiků význam moci podceňuje. Vandenberghe vystihuje roli, která je v kulturní sociologii připisována mocenským vztahům, prostřednictvím kontrastu s přístupem britských kulturních studií. Právě způsob, jakým je kultura vztahována k moci, považuje za klíčovou

distinkci mezi oběma kulturními směry. Kulturní studia navazující na Gramsciho („neo-Gramscian“) podle Vandenbergha staví na nedělitelnosti kultury a moci. Předpokládají, že kultura je mocenskými vztahy bezprostředně protkaná, a moc vnímají jako kontinuum mezi represí a hegemonií. Neo-parsonsovská kulturní sociologie naproti tomu klade důraz na analytickou nezávislost kultury a chápe ji jako samostatnou sféru založenou na „kvazi-transcendentních binárních kódech a polo-posvátných narativech“ (Vandenberghe 2008: 429). Jak podotýká Vandenberghe, Alexander staví svůj přístup do kontrastu s neo-habermasovskou teorií opozičních publik („counterpublics“) Nancy Frazer a Geoffa Eleye (blíže viz 5.3). Oproti chápání kultury jako „různorodého pole bojů o nadvládu, ve kterém různé skupiny napadají vládnoucí reprezentace, které jsou vždy rozmanité, a vstupují do přesouvajících se aliancí, aby svrhli existující mocenský vliv“, trvá Alexander ze své kulturně-funkcionalistické pozice na univerzalitě ideálu občanské sféry, který ideologické rozpory překlenuje (ibid). Alexanderovu kritickou pozici vůči kulturním studiím dobře dokládá recenze psaná se Sherwoodem a Smithem, ve které kritizují kulturní studia za obsesivní redukci kultury na mocenské vztahy, na úkor zabývání se významy „v myslích a srdcích těch, kteří vytvářejí sociální svět“ (Sherwood et al. 1993: 375).

Vandenberghe upozorňuje, že tato Alexanderova perspektiva nutně počítá s tím, že daná společnost, kterou analyzujeme, je demokratická a podceňuje tak vztahy dominance, které v ní mohou panovat. I pokud bychom podmínku demokratické společnosti nezpochybňovali, je podle Vandenbergheho namísto inspirace neo-gramscistickým přístupem. Museli bychom tak ovšem teoretizovat o společenských změnách, o které usilují sociální hnutí prostřednictvím termínu „artikulace“, nikoli alexanderovského „překlady“. Tento postup by umožnil zabývat se „problémy vztahujícími se k binární podstatě kódu, mnohosti diskurzů a provázanosti různých bojů“ (Vandenberghe 2008: 429-430). Oproti strukturalismu kulturní sociologie vyzdvihuje Vandenberghe post-strukturalismus kulturních studií, který odvozuje od jejich důrazu na dekonstrukci jakýchkoli esencialistických binárních opozic. Kulturní studia tak zpochybňují pevně narýsovanou dualitu mezi „my“ a „oni“, a přestože hranici mezi „insidery“ a „outsidery“ neopouštějí, zaměřují se spíše na hledání a odhalování způsobů, jakými mohou být tyto dosud utvořené hranice narušovány a měněny. Tímto způsobem dochází k Vandenberghem preferovanému zpochybnění esencialistické binarity a namísto toho je nastolena situace, kdy neexistuje jeden převládající diskurz (Vandenberghe 2008: 430).

Pro Vandenberghe je tedy základní výkladovou perspektivou konfliktualistická vize společnosti, která klade důraz na různorodost a proměnlivost soupeřících stran a jimi konstruovaných diskurzů. Pokud ale Alexanderovy a Smithovy (Alexander, Smith 1993; Smith 1998) symbolické kódy nechápeme jen jako teoretické abstrakce, ale přiznáme zaslouženou váhu i empirickým sondám, na jejichž základě kód konstruují, pak můžeme Alexanderem postulovanou jedinečnost symbolického binárního kódu občanské společnosti do jisté míry uznat. Alexander a Smith ukazují poměrně přesvědčivě, že binární kód je možné abstrahovat z velmi různorodých veřejných promluv. Kód opakující se takto výrazným způsobem je možné vyhodnotit jako kód převládající, hegemonní (kdybychom následovali Vandenbergheho) nebo jako univerzální, stmelující (pokud budeme následovat Alexandra). Identifikace převládajícího a dlouhodobě působícího kódu sama o sobě neimplikuje, jak tento kód vyhodnotit. A ani odhalení jeho hegemonní podstaty nemusí, jak poněkud idealisticky předpokládá Vandenberghe, nutně vést k jeho rozrušení, popření jeho primátu, a chápání jen jako součásti palety složené z mnoha dalších pluralitních diskurzů/symbolických kódů. Dále se proto soustředím nejprve na to, jak a zda je možné symbolický kód empiricky identifikovat a teprve poté se vrátím k dalšímu rozpracování teoretických problémů, které jsem doposud nastínila.

4 Česká občanská společnost: zkoumání „univerzality“ kulturního kódu

V předchozí kapitole jsem postupně představila několik teoretických otázek, které konstituují možnosti a limity konceptu symbolického binárního kódu. Přestože samotný text disertační práce plyne lineárně od teoretických východisek přes empirickou sondu (které je věnována tato kapitola), až k závěrečnému návrhu možného posunu původních teoretických východisek, jeho vznik přirozeně takto lineární nebyl. Teoretické otázky, představené v předchozí kapitole, byly formulovány částečně až ex-post, tedy v době, kdy už tato teoretická analýza mohla být informována prvními empirickými výstupy. Paralelně jsem pracovala na teoretickém „prověřování“ konceptu kulturní struktury a na jeho empirickém „ověřování“ v diskurzu české občanské společnosti. Do popředí tak vystoupily ty teoretické problémy, které rezonovaly s podobou českého občanského diskurzu. Jako stěžejní se mi jeví problém univerzality, který odkazuje k otázce, zda může binární symbolický kód svobody pokrývat diskurz občanské společnosti jakožto jediný dominantní kód (tedy, zjednodušeně, zda kód tvoří jednotný referenční rámec pro „všechny“ občany). Dále, nakolik je tento kód dlouhodobý a, konečně, zda je přenositelný do různých typů občanských společností. V následující podkapitole navazuji na analýzu české občanské společnosti Marka Skovajsi (2012b), v podkapitole 4.2 pak představuji vlastní analýzu diskurzu českých místních referend s cílem podrobit zkoumání právě otázku univerzality symbolického kódu.

Druhým problémem, který vnímám jako klíčový, je povaha vztahu teorie, empirie a normativity, která do značné míry určuje způsob, jakým je s binárním kódem analyticky nakládáno. Třetím pak otázka vztahu občanské a neobčanských sfér. Těmto dvěma problémům se blíže věnuji v podkapitole 4.1.2.

4.1 Skovajsova analýza: zpochybnění univerzality kulturní struktury

„Kódy české občanské společnosti, nechápeme-li je na zcela abstraktní úrovni, nereflektují jeden generalizovaný kulturní model, ale neredukovatelnou pluralitu základních hodnot, které pocházejí z rozmanitých historických zkušeností různých sociálních skupin.“

(Skovajsa 2012b: 12-13)

Pro úvodní kulturně sociologický vstup do české občanské společnosti zde využiji práci Marka Skovajsi, který se Alexanderovou kulturní sociologií soustavně zabývá (Skovajsa 2009, 2012a, 2012b, 2013). Vstupní otázka, kterou si stejně jako on kladu, je jednoduchá: existuje univerzální kulturní kód? Je možné v diskurzu české občanské společnosti identifikovat takovou sadu symbolických občanských a neobčanských charakteristik, která různým typů aktérů slouží jako sdílený referenční rámec? Svá zjištění opírám o závěry Philipa Smithse (1998), který ve své analýze na obecné úrovni popsal rozdíly mezi symbolickými kódy utvářejícími demokratické, fašistické a komunistické společenské uspořádání.

Symbolická struktura by podle Alexandera mohla určovat diskurz všech demokratických společností, a vztahovat se tak nejen na situaci Ameriky a západních evropských států, ale i na demokracie „postkomunistických“ zemí. Skovajsa tuto Alexanderem vznesenou otázku ověřuje. Nejprve se věnuje tomu, jak je občanská společnost zobrazována v diskurzu českých intelektuálních elit. Zdůrazňuje odlišnosti oproti západním teoriím a upozorňuje na existenci různorodých koexistujících vizí občanských společností v českém intelektuálním diskurzu. Identifikuje celkem čtyři silné historické typy kultur české občanské společnosti: nacionální, radikálně levicový, liberální a disidentský. Nacionální, česká, kultura se podle Skovajsy vymezuje zejména proti kultuře německé a židovské, „bílá“ staví proti „cikánům“, občany proti imigrantům. Radikálně levicovou politickou kulturu charakterizuje vymezení dělnictva proti kapitalismu, členství ve straně oproti nestraničtví, důraz na progresivitu a potlačení reakcionářství a socialismus oproti imperialismu. Liberální politickou kulturu pak Skovajsa popisuje jako autonomní, otevřenou, zodpovědnou/rozhádnou a založenou na pravidlech, čímž se tato vymezuje proti závislosti, utajování, nezodpovědnosti/nepříčetnosti¹⁵ a arbitrárnosti (Skovajsa 2012b: 13).

Prostřednictvím srovnání symbolického binárního kódu občanské společnosti zkonstruovaného Alexanderem se symbolickými kódy třech výše definovaných typů politických kultur, ke kterým přidává ještě specifický typ kultury disidentské z dob reálného socialismu, se Skovajsa následně pokouší vyvrátit Alexanderem postulovanou zobecnitelnost kódu občanské společnosti na všechny typy reálně existujících demokratických společností. Jako na české prostředí dobře přenositelný koncept naopak chápe Alexanderovu

¹⁵ Jedná se o dualitu *responsible* a *irresponsible*, jejíž oba významy, které nabízí český překlad, shodně odkazují k původním Alexanderovým kódům.

performativní sociologii¹⁶. Ukazuje, jak je prostřednictvím jejího důrazu na symbolickou dimenzi moderních rituálů možné porozumět významným okamžikům moderních dějin české občanské společnosti. Jako příklad pro krátký exkurz do těchto situací volí sametovou revoluci z roku 1989 a pohřeb exprezidenta Václava Havla. Právě Havel zde hraje ústřední roli symbolu, kolem kterého je moderní rituál úspěšně rozehráván.

Zde se budu věnovat pouze první, kritické části Skovajsova textu. Odlišnosti občanských kódů používaných v českém prostředí oproti kódu americké občanské společnosti Skovajsa demonstruje na několika konkrétních vlastnostech kódu, které jsou, jak tvrdí, užívány v různých typech české politické kultury (nacionalistické, disidentské, radikálně levicové a ekonomicko-liberální) inverzně (viz následující Tabulka 3). Vyvrací ale tato zjištění Alexanderovy teze? Postupně jednotlivé příklady rozeberu, a vztáhnou je k původnímu Alexanderovu teoretickému konceptu.

Tabulka 3: Alexanderovy binární kódy vs. binární kódy české občanské společnosti

Alexanderovy binární kódy		Odlišné kódy		
racionální	iracionální	iracionální	racionální	<i>(nacionalistická)</i>
kontrolující se	vášnivý	vášnivý	kontrolující se	<i>(nacionalistická)</i>
otevřený	utajovaný	utajovaný	otevřený	<i>(disidentská)</i>
kritický	uctivý	uctivý	kritický	<i>(nacionalistická, radikálně levicová)</i>
čestný	sobecký	sobecký	čestný	<i>(ekonomicko-liberální)</i>
altruistický	chamtivý	chamtivý	altruistický	<i>(ekonomicko-liberální)</i>
neosobní	osobní	osobní	neosobní	<i>(disidentská)</i>
smlouvy	vazby loajality	vazby loajality	smlouvy	<i>(disidentská)</i>
skupiny	frakce	frakce	skupiny	<i>(ekonomicko-liberální)</i>
úřad	osobnost	osobnost	úřad	<i>(disidentská)</i>

Převzato: Skovajsa 2012b: 13

4.1.1 Polemika: Unikátní občanské kódy?

Začněme nacionalistickým diskurzem. Jak ukázaly debaty před prezidentskými volbami v České republice v roce 2013, které jako jedno z klíčových témat otevřely rakouský původ jednoho z kandidátů, Karla Schwarzenberga, je národnost stále chápána jako jedna z určujících charakteristik symbolického hodnocení. V rámci národnostního vymezování má v české společnosti silnou tradici distance vůči Němcům (Masaryk 1990), ale také Slovákům

¹⁶ K performativní sociologii viz Alexander, Giesen, Mast 2006; Alexander 2010.

(Holý 2010: zejm. 96-116). Hlavní charakteristiky, jejichž prostřednictvím jsou v českém nacionálním diskurzu konstruovány symbolické hranice mezi češtvím a němečtvím podle Skovajsy odporují občanskému kódu zkonstruovanému Alexanderem. Ve vzájemném srovnání totiž Češi Němce hodnotí jako příliš racionální, málo spontánní a naopak neustále se kontrolující, aktivní a v institucionálním kontaktu neosobní (Masaryk 1990 dle Skovajsa 2012b:14). Připisují jim tedy charakteristiky, které by podle Alexandera naopak měly být typické pro vnímání občanské in-group.

Alexanderův konstrukt občanského kódu ovšem nese jeden důležitý přívlastek – „demokratický“. Vychází z představy univerzalizujícího společenství, které stojí na autonomii jedinců spjatých pouty transcendentní solidarity odkazující ke sdílenému ideálu občanské společnosti. Kód občanské sféry tak Alexander vyčleňuje proti kódům „neobčanských“, ze své podstaty partikularistických sfér: „státu, ekonomice, náboženství, rodině a komunitě“ (Alexander 2006a: 7), přičemž existenci hranic mezi nimi – jejich bezprostřední nezávislost – je podle Alexandera žádoucí udržovat (ibid.). Alexander tedy nezpochybňuje diskurzivní pluralitu, jednotlivé kódy ale připisuje odlišným sférám. Jak ukázal Ladislav Holý, nacionální diskurz má v České republice historicky velmi silné postavení a koexistuje vedle obdobně silného „západního“ univerzalistického občanského diskurzu. Přestože ho tedy nelze vyčlenit z veřejné sféry, je i Holý stejně jako Alexander skeptický vůči demokratizujícímu potenciálu nacionálního diskurzu: „Nacionalismus je jako ideologie totalitní, neboť na první místo klade kolektiv sjednocený k uskutečňování společných cílů; demokratická ideologie je naproti tomu pluralitní“ (Holý 2010: 75- 76).

Tlak na znovuoobnovování hranic a represe vůči potenciálním imigrantům, kterého jsme svědky od roku 2015 v důsledku „uprchlické krize“, doslova materializuje symbolickou sílu nacionalistického diskurzu v postkomunistických zemích, nejen v českém veřejném diskurzu. Rozhodně tedy není možné existenci českého nacionalismu opomíjet. Podle Alexanderových premis nicméně tento diskurz není možné považovat za demokraticky občanský. Nacionalistický diskurz reprezentuje sounáležitost úzce vymezeného společenství příslušníků jednoho národa. A jak upozorňuje Holý, jde v případě Čechů o společenství přísně primordiálně určené, neboť v myslích Čechů a Češek je příslušnost k národu chápána jako vrozená, navíc však etnicky a dokonce spíše „rasově“ ohraničená (srov. Holý 70-71). Tento typ sounáležitosti s komunitou neodpovídá univerzalistickému kódu občanské společnosti.

Ačkoli prostupuje část veřejného prostoru, není v příslušném silném komunitním vyznění ukotven v legálních institucích občanské společnosti¹⁷.

Přestože je tedy nacionalistický diskurz empiricky možné ve veřejném prostoru identifikovat, spadá do souboru takzvaných neobčanských sfér (srov. Alexander 2006a: 7). Je ze své podstaty silně vylučující, založen na iracionálních poutech symbolického bratrství a úctě ke společně konstruovaným historickým kořenům komunity a jejím sdíleným symbolům. Jeho charakteristiky tak plně odpovídají těm, které identifikoval Marek Skovajsa. Přestože projevy nacionalistického diskurzu jsou běžnou součástí veřejného dění v demokratických společnostech, je tento typ diskurzu v jasném konfliktu s ideou kosmopolitní občanské společnosti. Může existovat vedle tohoto diskurzu, kdyby ho ale plně nahradil, bude jeho důsledkem uzavřená a explicitně vyčleňující národnostně homogenní společnost¹⁸. Marek Skovajsa upozorňuje na specifické rysy českého nacionálního diskurzu (možná by se lépe hodil přívlastek „vlastenecký“ diskurz), který lze podle něj stěží zaměňovat s „agresivním nacionalismem“ (Skovajsa 2012b: 10), tedy považovat za nedemokratický. Jak ale sám podotýká, stojí nacionální diskurz i ve své umírněné podobě na principu exkluze (ibid.) Těto interpretaci odpovídá srovnání nacionalistického diskurzu s fašistickým kódem represe (srov. tabulka níže), neboť oba tyto diskurzy zvýznamňují stejné charakteristiky. Stejně jako ve fašistickém kódu klade český nacionální diskurz důraz na emocionalitu a výlučnost skupinové příslušnosti (národ) (srov. Holý 192-196).

Zajímavé může být ovšem sledovat jeho prolínání s občanským kódem, které je v současnosti dobře patrné při pozorování projevů nacionalistického kódu¹⁹ v již zmíněné „uprchlické krizi“. „Vlastenci“ se ve veřejné sféře zaštiťují argumenty, které překvapivě odpovídají diskurzu univerzálně občanskému v podobě, v jaké ho rekonstruuje Alexander.

¹⁷ Příkladně není ukotven explicitně. O jeho implicitních projevech je možné uvažovat u některých typů zákonů a vyhlášek, které pod důmyslnými opisnými označeními skrývají sdílené reprezentace Romů nebo dalších etnický „jiných“ osob.

¹⁸ Tedy taková, jakou ji v době „uprchlické krize“ chtěli mít podporovatelé IVČRN, „populistický sociolog“ Petr Hampl nebo Miloš Zeman.

¹⁹ Označení vlastenecký a nacionalistický zde používám ve shodném významu. Jak ale upozorňuje Holý, Češi sami vnímají vlastenectví na rozdíl od nacionalismu silně pozitivně, zdůrazňují jeho citový aspekt – lásku k vlasti – a oproti nacionalismu ho nevnímají jako postoj vylučující a aktivně nepřátelský vůči příslušníkům jiných národů (Holý 2010: 185).

Emotivní odmítání osob jiného původu a náboženského smýšlení je převáděno do racionální argumentace občanského kódu, nepřáteli rozumných autonomních jedinců jsou emotivní a iracionální „sluníčkáři“, výzvy k domobraně a militarizaci jsou prezentovány jako nezbytná krátkodobá výpomoc tam, kde (příliš málo represivní) právo situaci neošetřuje prozatím dostatečně. Zdá se, že na to, aby nacionální kód mohl působit ve veřejném prostoru, musí ho jeho protagonisté legitimizovat prostřednictvím prvků sdíleného občanského kódu, který mimo jiné ztělesňuje ideu veřejné racionální deliberace. Neznamená to však, že by tím zároveň nezůstávali věrni nacionální ideologii v její původní podobě. Občanský kód se zde stává pouze nutným strategickým nástrojem pro demonstrování „demokratičnosti“ nacionální ideologie.

Vycházím z předpokladu, že obdobný symbolický kód, jaký Alexander a Smith (2003) popsali na příkladu americké občanské společnosti, je možné vysledovat i v ostatních západních státech. Jak ukázal Smith, zatímco autoritářské systémy typu fašismu vykazují radikálně odlišnou strukturu občanského diskurzu (viz Tabulka 4), komunistický občanský kód je s demokratickým prakticky totožný, liší se jen v důrazu na kolektivitu oproti jedinci. Zvláště silnou spojnicí je podle Smithe důraz na racionalitu, který shodně vykazuje demokratický a komunistický diskurz. Nejen v tomto bodě se rozchází s kódem fašismu, který na posvátnou stranu diskurzivní struktury staví emocionalitu (Smith 1998).

Tabulka 4: Kód fašismu

Posvátný	Profánní
řád	chaos +
<i>skupina</i>	<i>jedinec +</i>
<i>emoce</i>	<i>rozum</i>
aktivní	pasivní +
<i>síla/moc</i>	<i>právo</i>
<i>hierarchie</i>	<i>rovnost</i>
<i>vylučující</i>	<i>inkluzivní</i>
autonomie	závislost -

Charakteristiky označené kurzívou jsou v kódu fašismu používány inverzně oproti občanskému kódu svobody. Znaménko + označuje charakteristiky, kterým je připisována relativně větší váha, znaménko – naopak vlastnosti, jejichž diskurzivní role je slabší.

Převzato z: Philip Smith 1998: 127.

Pokud se vrátíme ke Skovajsově argumentaci, srovnávání obrazu Čechů a Němců správnost úvah o existenci univerzálního občanského kódu nemůže ani potvrdit, ani vyvrátit, neboť se odehrává v paralelní, komunitně (Gemeinschaft) a nikoli společensky (Gesellschaft) orientované sféře. Ze stejných důvodů je pak možné vyloučit kód ekonomicko-liberální (ekonomická sféra).

Radikálně-levicový diskurz je v českých podmínkách spojen s v praxi nedosažitelným ideálem komunistické společnosti a s reálným socialismem jako v nedávné historii praktikovaným odrazem tohoto ideálu. Silné symbolické protnutí radikálně-levicového ideálu s jeho nedokonalým „uskutečněním“ vedlo k jeho diskreditaci a chápání jako represivní ideologie. Jak ukázal Philip Smith, blíží se ale, na rozdíl od nacionalistického, komunistický kód významně kódu občanskému. Podle Smithovy interpretace ho, jak už bylo řečeno, vůči občanskému kódu vymezuje pouze silný důraz na skupinu oproti jednotlivci (viz tabulka č. 3). Skovajsa důraz na kolektivitu nezmiňuje, ale upozorňuje na důležitou roli nekritické loajality oproti kritičnosti v rámci občanského kódu (viz tabulka č. 1 výše). I tento kód tedy vykazuje prvky autoritářského kódu represe, a to zejména vzhledem k jeho anti-pluralitnímu zaměření.

Tabulka 5: Kód komunismu

Posvátný	Profánní
řád	chaos
<i>skupina</i>	<i>jedinec +</i>
rozum	emoce +
aktivní	pasivní
právo	síla/moc
rovnost	hierarchie +
inkluzivní	vylučující
autonomie	závislost -

Charakteristiky označené kurzívou jsou v kódu komunismu používány inverzně oproti občanskému kódu svobody. Znaménko + označuje charakteristiky, kterým je připisována relativně větší váha, znaménko – naopak vlastnosti, jejichž diskurzivní role je slabší.

Převzato z: Philip Smith 1998: 132.

Jestliže nacionalistický, ekonomicko-liberální a radikálně-levicový diskurz neodpovídají občanskému kódu, protože analyticky přísluší k takzvaným neobčanským sférám, status disidentského kódu je v tomto směru odlišný. Ve společenskovědním diskurzu je disidentský kód obvykle chápán jako ostrůvek pozitivní deviace, který plně následoval ideál západních občanských společností. Je proto možné očekávat, že jeho kód bude odpovídat občanskému kódu svobody. Skovajsa ovšem dochází k závěru, že neexistuje zobecněný kulturní kód, což dokládá poukazem na to, že některé symbolické prvky disidentského diskurzu jsou s Alexanderovým kódem občanské společnosti v rozporu, a v rámci disidentského kódu jsou používány inverzně. Podle Skovajsy zde nese pozitivní konotaci uzavřenost vztahů a utajování, spíše než jejich otevřenost, oceňovány jsou vazby loajality a silných osobností namísto smluvního nastavení a institucionální neosobnosti úřadu (viz Tabulka 3).

Pro ověření tohoto tvrzení jsem sáhla k textům Charty 77 a dobovým textům, které je komentují (Prečan 1990). Na rozdíl od Marka Skovajsy jsem v textech disentu identifikovala pouze charakteristiky, které odpovídají občanskému kódu. Výmluvnou ilustrací může být následující Havlovo vyjádření k ustavujícímu prohlášení Charty 77, které zdůrazňuje inkluzi, rovnost a otevřenost:

"Charta je věcí všech chartistů a není podstatné, kteří z nich ji náhodou připravovali. (...) Výbor má ovšem jen menší a omezený počet členů, kteří se navzájem nějak vybrali a domluvili; vzniklá situace však ukazovala ze samé podstaty věci jiným směrem, k nějakému širšímu a otevřenému společenství; ustálili jsme se tedy na 'občanské iniciativě'. (...) A od počátku také bylo všem jasné, že to, co vznikne, bude mít pluralitní charakter, všichni si budou rovni, žádné skupenství, byť sebemocnější, nebude tedy hrát 'vedoucí roli' a nevtiskne celé věci svůj vlastní 'rukopis'." (Havel 1986: 18; zvýraznění VF)

V textu Petra Uhla pak najdeme explicitní reflexi otevřenosti jakožto situačně odpíraného ideálu:

"Projekt 'paralelní polis' v podmínkách byrokratické diktatury je v mnohém odlišný; je ho však třeba vymezit a podmínit. (...) Společenství, která (...) vznikají (např. Charta 77, český kulturní underground, Výbor na obranu nespravedlivě stíhaných, pracovní skupiny Charty, ale i jiná polooficiální a neoficiální seskupení přátel), vytvářejí vnitřní vztahy – zhruba na úrovni klubu, hnutí či organizace - které jsou v mnoha ohledech skutečnou alternativou k formám společenského života, spoutaného a deformovaného byrokratickou mocí (...). Druhou podmínkou je otevřenost. Otevřenost jako princip alternativního společenství i otevřenost jako soubor podmínek, které skutečně umožňují čím dále tím většímu počtu lidí účastnit se dané alternativní činnosti. (...) Otevřenost paralelní polis není ovšem jen výsledkem záměrů lidí, kteří ji rozvíjejí; je dána spíše poměrem sil mezi alternativním hnutím a státní mocí, která se ho snaží uzavřít do ghetta." (Uhl 1979: 81-83; zvýraznění VF)

Kódy disentu tedy odpovídají Alexanderově binární symbolické struktuře občanské společnosti. Disidenti se nepochybně museli často skrývat, pracovat v utajení, podezřívát ostatní, posilovat vztahy osobní loajality, uzavřenosti atd. Ve „veřejných“ textech se ale plně vztahují k demokratickému kódu a vymezují vůči nedemokratickému. Uzavřenost, výlučnost a elitářství disidentské komunity, nebo přinejmenším povědomí o elitistické, exkluzivní tváři

disentu, byly navíc v textech samotných disidentů často reflektovány (Uhl 1979; Vohryzek 1979) a chápány jako vynucené tehdejší státní represí:

"Avšak právě tomuto reformistickému prostředí je vlastní duch konspirace, sektářství a 'morální' výlučnosti. Konspirativní metody, v čs. podmínkách často funkční a jedině možné, rozvoj alternativního úsilí - paralelní polis - značně brzdí. Princip veřejného vystupování, který v širší míře nastolila Charta 77 v oblasti lidských práv, je třeba cílevědomě upevňovat a rozšiřovat." (Uhl 1979: 84; zvýraznění VF)

Jedním z mnoha deklarovaných cílů tak bylo tyto průvodní nešvary plynoucí ze střetu následovaného „ideálu“ se „skutečností“ odstraňovat. Tato reflexivita ještě posiluje předpoklad, že Alexanderem re-konstruované pozitivní významy spojené s občanským kódem figurovaly i v textech disentu jako žádoucí.

4.1.2 Epistemicko-metodologické poznámky

Představená polemika se závěry Marka Skovajsy mě vede k otázkám, které je třeba pro další práci s konceptem kulturní struktury blíže rozvinout. „Kulturní struktura“ je objektivizujícím konceptem výzkumníka. Na rozdíl od narativů, které se explicitně vyjevují a abstrahujeme je přímo z aktérských promluv/textů, v případě kulturních kódů často daleko spíše konstruujeme svou představu o tom, jak aktéři rozumí situaci, a jejich promluvy reinterpreтуjeme na základě určité znalosti kontextu. Prvky občanského kódu jsou poměrně abstraktní, jejich kontury nejasné. Teoretické kódování samo pak může svádět k tomu, že „kdo hledá, vždycky najde“. Jak tedy ve výpovědích nacházet a interpretovat prvky, které jsou součástí kódu? Hledáme to, co aktéři říkají, co dělají, nebo co si myslíme, že si myslí? Nebo, jinými slovy, jsou binární kódy jen neuvědomovaným abstraktním ideálem v pozadí promluv, jen empiricky uchopitelnými promluvami samotnými nebo průnikem obojího?

Texty produkované disentem se k občanskému kódu vztahují explicitně, přesto jsme s Markem Skovajsou došli k různým interpretacím téhož. Na prvním místě je třeba rozlišovat mezi promluvami a jednáním. Udržovat vazby loajality a strategicky utajovat vznikající prohlášení Charty 77 je něco jiného, než o takovém jednání mluvit, a ještě něco jiného, než takové jednání vnímat jako žádoucí v transcendentním smyslu slova. Aktéři mohou

strategicky, a/nebo pod nátlakem užívat kódy ve zdánlivě opačném významu, to ale neznamená, že se přestávají vztahovat k ideálu binárního kódu občanské společnosti nezměněným způsobem: „Budeme se skrývat dokud...“ je významově něco jiného než „chceme se skrývat...“ Je tedy třeba vzít v úvahu reflexivitu aktérů.

Dále je třeba analyticky rozlišit veřejné promluvy od dalších (např. interních), které nespádají do diskurzu občanské sféry, tedy odlišit, v Alexanderově terminologii, občanskou a neobčanskou sféru. Alexander ztotožňuje občanskou sféru se sférou veřejnou (srov. Adut 2012: 239), respektive s tou částí veřejné sféry, která odpovídá řešení otázek spojených s lidskými a občanskými právy a společenskou solidaritou. Kódy jednotlivých sfér jsou odlišné, jejich konkrétní vlastnosti mají různou váhu, mohou být mezi různými sférami užívány inverzně, nebo obsahovat zcela jiné prvky. Způsob, jakým jsou kódy kulturní struktury používány, a tedy způsob, jakým kulturní struktura působí, má blízko k režimům ospravedlnění tak, jak s nimi pracují Boltanski a Thévenot (2006). Typy argumentací jsou v jednotlivých sférách (do určité míry) odlišné a používání kódu se řídí principem vhodnosti, který v rámci těchto sfér vyplývá z ustáleného „diktátu“ kódu, nikoli principem jakési objektivní pravdy.

Vedle metodologických otázek, které se týkají způsobu analytické práce s kódy, je třeba také blíže prozkoumat širší epistemologické prostředí Alexanderovského typu analýzy. Pokusila jsem se ukázat, že koncept symbolického binárního kódu občanské společnosti je možné vnímat jako nosný, přestože Skovajsa zdůrazňuje jako silně problematický aspekt Alexanderovo popírání plurality občanské sféry:

„V praxi může být občanská společnost asociována s liberalismem, socialismem, komunitarianismem, křesťanstvím, nacionalismem a dalšími morálními koncepty obecného blaha. Cílem normativních argumentů o dobré politické organizaci je předložit důvody, které prokážou, proč je určitý z těchto konceptů nadřazený ostatním“ (Skovajsa 2012b: 4).

Alexander ovšem (přinejmenším domněle) ve veřejném diskurzu nachází symbolické významy, které jdou napříč těmito ideologiemi, a představují sdílený referenční rámec, ke kterému se vztahují aktéři občanské společnosti. Daří se mu identifikovat *převládající* kód občanské sféry. Univerzalita kulturního kódu nepopírá heterogenitu odlišných ideologií. Binární kódy kulturní struktury jsou jen jednou z vrstev analýzy. Tvoří základní argumentační

kameny, na kterých se formuje vrstva narativů, metafor, ideologií. Představuje tak symbolický legitimizační rámec veřejné debaty v rámci občanské společnosti. Mantinely, které nastavuje občanský kód svobody, udržují specifickou sdílenou vizi ideální občanské společnosti. A samo identifikování tohoto občanského kódu není ze své podstaty normativní, neboť se opírá o empirická zjištění. Silné a do jisté míry skrytě normativní stanovisko uplatňuje Alexander až ve druhém kroku, kdy takto identifikovaný kód chápe jako jediný správný. Důvěřuje tak autoreferenčnosti a jakési samohybnosti, resp. setrvačnosti občanského diskurzu, čímž zcela pomíjí mocenské aspekty, které mohou tento diskurz stále v podstatné míře určovat. Právě k tomuto problému se vracím v závěrečných kapitolách tohoto textu.

4.2 Kulturní struktura občanské společnosti v diskurzu místních referend

Z analýzy českých disidentských textů představené v předchozí kapitole je možné vyvodit, že koncept kulturní struktury lze uplatnit i v neamerickém prostředí. Z různorodého dění v rámci občanské sféry jsem pro další analýzu vybrala diskurz místních referend. Ten má v mnoha aspektech k disidentskému diskurzu velmi blízko – aktéři, kteří se k referendům vyjadřují, patří jak k establishmentu, tak mezi oficiálně uznávané i zcela neznámé aktivisty, zároveň se jedná o téma aktivizující a často (byť jen pasivně) zasahující i občany politicky či společensky neangažované. Prostředí, ve kterém se diskuse o místních referendech odehrává, je na druhé straně zcela odlišné od prostředí reálného socialismu, které utvářelo disidentskou diskusi. Nabízí se proto otázka, v jakých kategoriích tato diskuse probíhá, a zda může být užitečné i v tomto případě využít Alexanderovského typu kulturní analýzy.

Metodologická kritika Alexanderova konceptu, kterou jsem otevřela v předchozí kapitole, mi sloužila jako prostředek pro ujasnění postupu v průběhu vlastní analýzy. Kritiku směřující vůči epistemologickým problémům konceptu kulturní struktury se pokouším prostřednictvím závěrů obou analýz dále podpořit a podrobně se k jejímu dalšímu rozpracování vracím v kapitolách následujících po této empirické sondě do specifického pole místních referend.

4.2.1 Místní referenda z perspektivy kulturní sociologie

Referenda jsou obvykle chápána jako součást rozhodování probíhajícího v rámci politické sféry, a jako taková zkoumána pomocí nástrojů politické sociologie. Alexanderova koncepce relativně autonomní občanské sféry a jeho teoretický projekt kulturní sociologie

představují alternativní výkladový rámec, který umožňuje tento typ praktik vztahovat k symbolickému kódu občanské společnosti. Kulturní struktura občanské společnosti se projevuje jak na úrovni vyjednávání o konkrétních tématech v rámci lokálních referendových kampaní, tak v rovině obecné diskuse o legitimitě referend jakožto nástrojů přímé demokracie. I na konkrétní úrovni přitom bývá obecnější otázka přímé demokracie silně tematizována. Nejdříve stručně shrnuji poznatky o místních referendech, která proběhla v České republice mezi lety 1992 a 2010, a na příkladech ukazují možnosti aplikace kulturního přístupu v obou naznačených úrovních diskurzu. Využívám původní Alexanderovy kódy vycházející z analýzy diskurzu americké občanské společnosti, upozorňuji ovšem na drobná specifika symbolických binárních kódů odpovídajících českému prostředí.

Výzkum zabývající se místními referendy, nebo obecně nástroji přímé demokracie z pozic politické sociologie, lze zhruba rozdělit do dvou základních okruhů. První typ zkoumání se pohybuje na institucionální úrovni. Zde se sleduje např. legislativní ukotvení místního referenda (v ČR Nováčková 2007; Rigel 2007, 2008), širší kulturně-strukturní vlivy, historie, míra a způsob využívání místních referend (typ témat, o kterých je hlasováno, zapojení neziskových organizací, vývoj konkrétních kampaní apod.) (v ČR Smith 2006, 2007; Špok 2006). Druhý okruh výzkumu se orientuje na možná pozitiva a negativa místních referend pro individuální (resp. skupinovou) politickou participaci. Je třeba říci, že jak volební, tak nevolební formy politické participace občanů vykazují v evropském srovnání v postkomunistických zemích a zemích jižní středomořské Evropy velmi nízké hodnoty (Vlachová, Lebeda 2006: 16–18). Příčiny politické ne/aktivity občanů lze tedy právem považovat za důležité výzkumné téma. Zkoumány jsou obvykle tři základní okruhy faktorů, které participaci ovlivňují: individuální (socioekonomické a sociodemografické charakteristiky), mikro (politické postoje, hodnoty, motivy, důvěra, zájem o politiku, political a self efficacy, členství v dobrovolných sdruženích atd.) a makroúrovňové (typ volebního systému, forma politického zřízení, socioekonomický kontext atd.) (srov. Evans 2004; Vráblíková 2009; Vlachová, Lebeda 2006).

Zde se věnuji perspektivě, kterou v empirické rovině považuji za dosud nejvíce opomíjenou, a sice kulturnímu kontextu, ve kterém se referendová praxe odehrává. Právě kultura je podle mého mínění utvářejícím a zároveň neustále vytvářeným prvkem, který prostřednictvím obecně sdílených (a nikoli nutně uvědomovaných) významů a symbolů

ovlivňuje jak institucionální charakteristiky místního referenda²⁰, tak politickou participaci, resp. míru občanské angažovanosti. V prvním případě formuje především obecné mínění o institutu místního referenda jako participativním nástroji (např. v konkurenci s prostředky zastupitelské demokracie). V druhém případě, tedy z hlediska angažovanosti občanů, prostupuje všemi výše uvedenými úrovněmi. Vycházím z předpokladu, že jedině ustálená chápání a symbolická hodnocení toho, kdo je dobrým občanem, na jakých hodnotách a normách je žádoucí zakládat interpersonální vztahy a jak hodnotit strukturní znaky politického systému (např. otevřenost/uzavřenost), totiž dávají faktorům ovlivňujícím politickou participaci jejich hodnotu, váhu a celkový smysl. Místní referenda chápu jako svébytný akt občanské angažovanosti, který se odehrává v širším kontextu občanské sféry. Proto považuji za důležité klást při jejich studiu důraz na rámuující kulturní strukturu občanské společnosti.

Mým cílem je na základě analýzy textů věnujících se místním referendům ukázat, jaké hlubinné kulturní kódy občanské společnosti se projevují v diskurzu českých místních referend, tedy orientují nebo přímo argumentačně zaštiťují promluvy zúčastněných aktérů. Kódy sleduji jednak na konkrétní rovině, v souvislosti s tématy, která jsou, nebo se mohou stát, předmětem hlasování, a také v rámci obecné diskuse o místním referendu jako jednom z nástrojů občanské angažovanosti. Identifikované kódy mi zároveň umožňují usuzovat na ustavený širší diskurz občanské společnosti, tedy na to, jaké významy a symboly jsou připisovány občanské společnosti v České republice.

Jako oporu při analýze využívám původní Alexanderovy symbolické charakteristiky členěné do dvou opozitních kategorií demokratického a nedemokratického kódu. Tato binární struktura vychází z analýzy diskurzu americké občanské společnosti, ke které Alexander dospěl, jak už jsem zmínila výše, na základě rozboru rozsáhlého korpusu textů a promluv zahrnujícího i texty politicko-filosofické, proto předpokládám, že identifikované kódy mají širší platnost a jsou relevantní pro studium západních demokracií. Diskutuji ale dílčí odlišnosti ve vztahování se k binární kulturní struktuře, které považuji za specifické pro české prostředí.

²⁰ Kultura zde není jediným činitelem, vedle ní lze sledovat strukturní vlivy, jako např. velikost obce, ve které referendum probíhá, heterogenitu obyvatelstva, ekonomickou ne/soběstačnost obce apod.

Jedním z fór, kde jsou kódy občanské společnosti formulovány a artikulovány, jsou masová média (Alexander, Smith 2003a:121–122; Alexander 2006a: 69–105). Předpokládám, že argumentace, která se v médiích objevuje, musí cílit na občany v univerzálním smyslu (tj. na veřejnost). Na to, aby mohla být úspěšná, je třeba, aby stála na občanských kódech – jedině tak může být veřejně morálně obhajitelná a pro diferencované publikum přesvědčivá. Ti, kteří své promluvy stavějí na jiných kódech (např. strategizujícím kódu ekonomické sféry – srov. Alexander 2006a: 203), se ocitají na straně nedemokratického kódu a jsou diskurzivně tlačeni na okraj občanské sféry. Na jiných kódech tak např. staví politici, kteří promlouvají o politice v kuloárech, oproti těm, kteří se obracejí k veřejnosti. Rozdíl mezi uvedenými typy promluv je dobře patrný, pokud dojde například ke zveřejnění tajných nahrávek soukromých rozhovorů mezi politiky. Tyto promluvy, které přirozeně necílí v době svého vzniku na širší publikum, nestaví na morálně ukotveném univerzalizujícím občanském kódu a jako takové se po zprostředkování veřejnosti stávají o to snadnějším terčem občanského pobouření. Vycházím proto z předpokladu, že sdělení týkající se místních referend, která se objevují v médiích, nutně staví na binární symbolické struktuře občanského kódu.

Na teoretické úrovni je zkoumané téma místních referend občanskými kódy rámováno zcela explicitně. Jde o formu občanské angažovanosti stojící na ideálu deliberace – tedy poučené diskuse racionálních aktérů, kteří mají přístup k informacím, aktivně je sami dohledávají, otevřeně zvažují všechny alternativy a ve společném dialogu pak formují řešení, které respektuje v co největší míře představy všech zúčastněných (srov. Gastil a Black 2008). Otázkou je, v jakých kódech je téma zakotveno v běžném mediálním diskurzu.

Co nám odhalení kulturní struktury v diskurzu místních referend může říci o občanské společnosti? Domnívám se, že na základě srovnání kulturně-strukturních kódů, které byly v promluvách aktérů nejčastěji zastoupeny, nebo naopak nevyužívány, lze provést komparaci zemí s nepřerušenu demokratickou historií (USA) a postkomunistických států (ČR). Vzhledem k historickému kontextu vývoje občanské sféry v ČR a k morální univerzalitě kódů nepředpokládám, že by došlo v důsledku přerušení demokratického vývoje k úplnému přepólování²¹ kódů občanské společnosti, ale může se objevit další doplňující kód, který původní strukturu rozšíří.

²¹ Např. aktivita, autonomie nebo přičetnost by byly brány jako charakteristiky nedemokratického kódu, zatímco pasivita nebo závislost by fungovaly jako pozitivní vztahná kategorie demokratického kódu.

Soudím, že vzhledem k setrvačnosti, kterou kulturně ustavené kódy vykazují (srov. Dahrendorf 1991: 92-93), se v základní symbolické struktuře běžně neodráží specifický historický vývoj různých občanských společností, ten se projevuje až na druhé úrovni, kdy jsou narativa důležitá pro daný kontext (jako například komunistická historie v ČR) vztahována k této prvotní struktuře. Jinými slovy, zatímco ideologie se mění, kódy, jejichž prostřednictvím získávají svou aktuální sílu, zůstávají neměnné (Alexander, Smith 2003a: 125). Na druhé straně je pravděpodobné, že při dlouhodobém působení určité převládající ideologie nekorespondující s ideálním demokratickým binárním kódem se aktéři ve svých praktikách vztahují nejen k němu, ale také k postupně se ustavujícím kódům vycházejícím z této (nedemokratické) praxe. Působení výrazně protichůdných hodnot a z nich vyplývajících norem pak vyvolává situaci anomie (srov. Sztompka 1993: 89–90), neboť existuje výrazná nejistota ohledně imperativů, které by měly orientovat jednání aktérů. Výsledkem je, jak tvrdím, neuvědomělé, a případně také strategické pozvolné přetváření původní kulturní struktury. Pracuji tedy s představou univerzálních a dlouhodobých kulturních kódů, jejich trvalost, neměnnost a konkrétní podoba je ale předmětem mého zkoumání.

4.2.2 Institut místního referenda v České republice (data a metoda)

Místní referenda jsou v České republice poměrně mladým institutem, skrze nějž mohou občané přímo ovlivňovat veřejnou diskusi a v případě aktivní účasti uplatňovat svůj podíl na moci. I přes uzákonění v roce 1992, poměrně záhy po pádu železné opony, začala být reálně využívána až od roku 2000. Od roku 1993, kdy vstoupil zákon o místním referendu v platnost, až do roku 1999 se nekonalo ani jedno místní hlasování. Velmi váhavé pozvolné začleňování institutu místního referenda do běžné správní agendy dokládá i fakt, že až do roku 2005 neexistovala systematická evidence proběhlých hlasování. Počet referend konaných na našem území mezi lety 2000 a 2005 lze z dostupných údajů určit tedy jen přibližně. K náhlému nárůstu došlo až po roce 2000. Jak uvádí Smith, proběhlo v období mezi lety 2000–2006 celkem 94 hlasování, z toho 20 o rozdělení obcí, 16 o zřízení úložiště jaderného odpadu v obci, 14 o zřízení větrných elektráren, 8 se týkalo dopravy, 8 lomů nebo dolů v obci, 6 továren, 7 ostatních témat spadajících pod trvale udržitelný rozvoj, 3 místních škol a 12 autor zařadil pod „ostatní témata“. Nejvíce hlasování, 59, se tedy týkalo ekologické problematiky (Smith 2007: 47).

Od roku 2006 byla místní referenda evidována Odborem územní veřejné správy Ministerstva vnitra České republiky. Podle těchto záznamů se mezi lety 2006 a 2011²² konalo 111 referendových kampaní, z toho se 107 hlasování uskutečnilo. Nejvíce referendum proběhlo v roce 2007, kdy se z 38 realizovaných hlasování v 18 případech občané vyjadřovali k otázce výstavby radarové základny na území Vojenského újezdu Brdy (MV ČR 2011).

Na rozdíl od zastupitelských voleb neprobíhají místní referenda periodicky, navíc jsou u nás, oproti zemím, kde je místní referendum běžně a často využíváno (USA, Švýcarsko), vždy svébytným, v daném místě konání většinou bezprecedentním aktem, pro jehož pouhou iniciaci je třeba vyvinout nemalé úsilí. Vzhledem k tomu, že institut přímého hlasování vybočuje z vžitých rutinních postupů zastupitelské demokracie, může být pro zúčastněné aktéry náročné dodržet procesuální pravidla. Ze stejného důvodu může být obtížnější vyvolat dostatečný zájem občanů o konkrétní téma a především ho transformovat v jejich reálnou účast v místním referendu²³. Právě institucionální překážky, které mohou mít na referendovou praxi v ČR omezující vliv, jsou nejčastějším předmětem zkoumání. Jako zásadní se jeví problémy s platností a závazností odhlasovaných rozhodnutí. Jejich příčiny lze hledat především v legislativním nastavení výše kvóra, které představuje překážku zejména v případě konání referendum ve větších obcích, jako problematické se ale, zvláště v počátcích využívání institutu místního referenda, ukázalo také např. omezení témat, o kterých je možno v referendech hlasovat. Zmapování dosavadní referendové praxe v ČR a zároveň podchyzení klíčových institucionálních problémů, se kterými se potýká, lze nalézt v textech Rigela (2007, 2008), Nováčkové (2007), Smithe (2006, 2007) nebo Špoka a kol. (2006).

Analýze jsem podrobila texty týkající se místních referendum, které se objevily v běžně přístupných médiích v průběhu roku 2011. Souhrnné označení „text“ zde používám pro články, zprávy, glosy, eseje, dopisy čtenářů, úvahy, rozhovory a diskuse jak v tištěné, tak v elektronické i hlasové podobě (rozhlas, TV). Pracovala jsem pouze s přepisem takto definovaných textů, bez obrazové informace.

²² V době, kdy jsem shromažďovala informace k místním referendům, proběhla poslední aktualizace evidence k 27. 5. 2011. Dalšími systematicky zpracovanými údaji o místních referendech, vyhlášených od druhé poloviny roku 2011, MV ČR nedisponovalo. Při intenzivnějším pátrání na internetu se navíc zdálo pravděpodobné, že ani uvedená evidence ve skutečnosti nezahrnuje všechna vyhlášená místní referenda.

²³ Naděje na úspěšné konání referenda je výrazně posilována zásahy občanských sdružení a dalších nestátních neziskových organizací ať už v rámci přípravné nebo volební kampaně (Smith 2007: 67).

Jako zdroj dat jsem použila mediální archiv společnosti NEWTON Media, který v plném znění shromažďuje zprávy (texty) získané monitoringem celostátních i regionálních tištěných periodik, zpravodajských a publicistických televizních a rozhlasových pořadů, internetových serverů a agenturních zpravodajství. Vzhledem k enormnímu počtu 6087 záznamů pro klíčové slovo „referendum“, jsem se omezila na hledání pomocí klíčových slov „místní referendum“. Texty a promluvy, které se k místním referendům vyjadřovaly, aniž by byl použit přívlastek „místní“, tedy nebyly díky tomuto kroku do vzorku zahrnuty. S ohledem na cíl analýzy nepředpokládám, že by vyloučení těchto potenciálních textů mohlo zásadně ovlivnit závěry, ke kterým jsem dospěla²⁴. Z 241 takto získaných textů jsem vyřadila duplikáty článků (texty, které se v doslovném znění opakovaly např. v regionálních mutacích celostátních deníků nebo byly zveřejněny na několika internetových portálech) a texty, kde se místní referendum objevilo pouze jako označení – obvykle v popisu historického vývoje obce –, se kterým se dále nepracovalo (např. obec XX se v roce 2009 odtrhla od jiné obce). Takto vznikl konečný soubor 149 textů. Sto jedenáct z nich se vztahovalo k místnímu referendu v konkrétních obcích nebo v případě Prahy v městských částech. Šlo o referenda ve všech fázích vývoje: plánovaná, uskutečněná, probíhající, již konaná, ale také diskutovaná, avšak nikdy neuskutečněná. Dvacet jedna textů řešilo problém místního referenda v obecné rovině. Do analýzy jsem nezahrnula sedmnáct textů, které se týkaly připravovaného návrhu na zavedení přímé volby starostů obcí a věnovaly se především diskusi právních náležitostí a možným problémům, které by mohly v praxi nastat.

Nechávám k diskusi, nakolik vyhledávání podle uvedeného klíče mohlo vést k systematickému zkreslení celého vzorku. Uchýlila jsem se i k dalším omezením – například sběru dat pouze za jeden rok. Celá analýza byla vedena spíše mým teoretickým zájmem, než záměry empirickými. Mezi základní vlastnosti diskurzu patří přirozeně to, že dovoluje jen určité typy výpovědí. Jakkoli moje analýza pokrývá jen zlomek diskurzu o lokální přímé demokracii, je samozřejmě jeho nedílnou součástí. Soustředím se na mediální texty (zkoumám výstupy o referendové praxi nashromážděné během jednoho roku v běžných médiích), díky čemuž se výzkumně pohybuji v podobném terénu, tedy v terénu veřejných mediálně zprostředkovaných promluv, jako Jeffrey Alexander ve svých analýzách. Pro získání

²⁴ Jeden z takovýchto textů jsem dohledala a do vzorku dodatečně zahrnula v průběhu analýzy, protože inicioval krátkou vlnu navazujících diskusních reakcí.

celého diskurzivního obrazu místních referend by bylo potřeba jít dále, i pokud jde o typy zkoumaných textů (chybí oficiální dokumenty a vyjádření a především nepřeborné množství dalších každodenních promluv, které diskurz rovněž formují). Z těchto důvodů je empirická část práce pouze drobným nahlédnutím do terénu všeobecně dostupného mediálního pokrytí místních referend jakožto specifického společenského fenoménu.

Pro práci s daty jsem zvolila metodu kvalitativní obsahové analýzy založenou na teoretickém kódování (Mayring 2000; Kohlbacher 2006; Gibbs 2007), přičemž původní seznam Alexanderových kódů (hlubinné kulturní kódy) jsem na základě otevřeného kódování dat postupně rozšířila především o konkrétní kontextové kódy.

4.2.3 Diskurz místních referend: osa deliberace a osa ostražitosti

Prostřednictvím zkoumaných textů do diskuse o referendech vstupovali následující aktéři: zastupitelé a obecně politici; „obyčejní“ občané; zástupci firem; zástupci neziskových organizací; veřejní intelektuálové (publicisté, esejisté); experti a moderátoři/redaktoři.

V promluvách zmíněných aktérů jsem identifikovala několik základních kódů, které diskurz místních referend rámuje. Představení všech by nutně ústilo v pouhý výčet na úkor zevrubnějšího komentáře. Zde se proto věnuji jen těm, které byly nejsilněji zastoupeny – ať už proto, že se opakovaly napříč texty k různým referendovým kampaním, nebo proto, že určitou kampaň rámovaly jako jediné. V analýze neposuzuji jednání, ale tvrzení aktérů o jednání – jejich popis situace, argumentaci. Jde nejen o oficiálně deklarovaný diskurz, ale zároveň o sdílenou ideální představu toho, jak má občanská společnost a její aktéři vypadat. Pro interpretaci hraje důležitou roli provázanost kódů. Každý kulturní kód občanské společnosti, jak v souladu s Alexanderovým pojetím předpokládám, nesmí být v hodnotovém protikladu s ostatními kódy na téže pólu (demokratickém/nedemokratickém). Jako racionální proto z tohoto pohledu nemůže být např. deklarováno přijetí úplatku, protože by se to neslučovalo s převládajícím diskurzem ideálu občanské společnosti, kde dalším z hlavních kódů je čestnost, otevřenost apod. Kódy kulturní struktury se vyjevují skrze různé konkrétní kontextuální obsahy, často jen významovými náznaky, velmi zřídka explicitně.

Představené kódy se vždy týkají jak argumentace o konkrétních tématech, o kterých bylo, nebo mohlo být hlasováno v místním referendu, tak obecné diskuse o tom, zda je vhodné místní referenda k rozhodování využívat. V případě, že se diskurz na těchto dvou úrovních rozchází, upozorňuji na odlišnosti mezi oběma identifikovanými variantami.

V následující části textu nejprve popisují první osu výpovědí o dvou základních kódech a třech podkódech, z nichž některé dále člením. Jako základní kódy vymezují racionalitu a zapojení občanů do diskuse. Racionalitu, původní kulturní kód vymezený Alexanderem na úrovni sociálních motivů aktérů, rozšiřují na další úrovně a dále konkretizují do podkategorií informovanosti, expertnosti a efektivity. Osu všech uvedených kódů navrhuji nazývat osou deliberace. Vedle této osy popisují osu ostražitosti s následujícími nosnými kódy: nedůvěryhodnost zastupitelů, opozice „obyčejní občané“ vs. politici a demokratický deficit. U obou představených os pak ukazují, jaké základní kódy kulturní struktury se v jejich rámci především projevují.

Jedním z nejsilnějších argumentačních momentů, které se v textech objevovaly, bylo zdůrazňování racionality mluvčího a „jeho“ strany, podpírané předkládáním racionálních (na rozumu založených) argumentů. Protistrana byla pak skrze řešení, která navrhovala, přirozeně popisována jako iracionální a její smýšlení a návrhy nerealistické. Zástupce politické strany propagující místní referenda například explicitně používá racionalitu zastánců i odpůrců kácení stromů v pardubických Tyršových sadech jako vztažného bodu, kterého má být prostřednictvím referenda dosaženo:

„Příběh Tyršových sadů je jasnou ukázkou, jak tu potřebný institut referenda schází. Příklad proto, že obě strany sporu by musely podstatně racionálněji argumentovat, aby občany o své pravdě přesvědčily.“ (Štengl 2011)

Jakkoli se tento styl argumentace může zdát samozřejmý, je možné namítnout, že vzhledem k závažnosti některých témat (stavba bioplynové stanice nebo letištní dráhy, která významně naruší chod obce; prolomení limitů těžby, které by vedlo k vymazání celé obce z mapy) by bylo oprávněné očekávat emocionálně zatíženou argumentaci. Ta se však v analyzovaných textech objevovala jen velmi zřídka, ve formě povzdechu nad neutěšeným stavem věcí, který byl ovšem vždy následně „vrácen na správnou kolej“ racionální debaty příslušnými realistickými argumenty. Pokud se někomu z mluvčích podařilo projev druhé strany interpretovat jako emocionální, získal tím argumentační převahu. Takové označení vzbuzovalo dojem, že osoba, která emoce vyjádřila, je hysterická, neschopna se ovládat, a tudíž narušující průběh racionální debaty. Běžné propojování emocionality (strachu, obav,

vznětlivosti) protistrany s její iracionalitou naznačující nekompetentnost účastnit se diskuse ilustruje následující úryvek týkající se stavby bioplynové stanice v Libkově Vodě:

„Kritika hlavně odpůrců často sklouzla až k urážkám. Starosta Josef Vácha zkoušel uklidnit emoce návrhem informovat lidi o stavu projektu. „Ano, dopustili jsme se chyb. Ale o záměru bioplynky jste všichni věděli a byli pro. Teď strašíte lidi a šíříte pomluvy, že se tady budou pálit odpady z Německa,“ řekl starosta.“ (Mazanec 2011: 1)

Racionalita na sebe v promluvách aktérů brala tři základní podoby. V rozhodovací fázi byla konkretizována ve formě argumentů informovanosti a expertnosti aktérů, v oblasti řešení se týkala jeho efektivity zohledňující finanční nákladnost, adekvátnost řešení vzhledem ke konkrétním okolnostem a užitek pro místní obyvatele. Poslední dva zmíněné aspekty ilustruje úryvek, ve kterém jeden z občanů argumentuje proti stavbě přístaviště v obci Babice:

„Mnoho občanů v Babicích považuje tuto investici za naprosto zbytečnou a nic nepřinášející babickým občanům. Přístaviště má hlavně sloužit pro parkování a opravu projíždějících lodí – mimobabických návštěvníků. Přístaviště je situováno uprostřed polí, bez zázemí solidní turistické infrastruktury.“ (Bílík 2011)

Jako neefektivní byla popisována řešení, která působila megalomansky, nerealisticky nebo nedotaženě. Kritika se týkala technických nedostatků a často byla spojena s otázkou financí. Právě finance ale byly zároveň vždy popisovány jako ty, na kterých tolik nezáleží, které jsou až na druhém místě. Prioritou jak ze strany zastupitelů, tak občanů bylo vždy „dobro pro občany“, a to dobro silně lokalizované (jak ostatně ukazuje i předchozí úryvek interpretující případnou stavbu babického přístaviště jako prospěšnou „jiným“, nikoli místním lidem). Uhájení dobrého životního prostředí pro místní obyvatele bylo jedním z rozhodujících argumentů pro uspořádání referenda. Tento argument byl používán všemi zúčastněnými aktéry i k prosazení jimi upřednostňovaného řešení problému, ať už se stavěli k referendu pozitivně nebo odmítavě. Argument obecného dobra stojícího nad lokálně omezenými zájmy občanů, se objevil pouze ve dvou případech. Jednak ze strany občana-

experta podporujícího vybudování úložišť jaderného odpadu, podruhé v souvislosti s prolomením těžebních limitů v Horním Jiřetíně, kde v moderované diskusi argumentovali pro těžbu za schválenými limity představitelé těžební společnosti i jeden z občanů z publika potřebností elektrické energie a tepla pro společnost jako celek.

Zvláště silně se projevovala kategorie informovanosti. Všichni zúčastnění aktéři se v promluvách odkazovali k ideálu informovaného občana a informace poskytujícího zastupitele. Nedostatek poskytovaných informací voličům ze strany zastupitelstva byl jedním z hlavních argumentů pro vyvolání místního referenda z iniciativy občanů. Neinformovanost občanů byla naopak stěžejním argumentem proti jejich vstupu do diskuse, a to jak ze strany zastupitelů, tak ze strany odpůrců místního referenda z řad občanů samotných.

Argument expertnosti se vyskytoval sice méně často, než odkaz k informovanosti aktérů, jeho zastoupení bylo nicméně také silné. Vedle odborníků na dané téma se do pozice expertů, přesněji „expertů v rozhodování“ někdy stavěli nebo do ní byli pasováni sami zastupitelé. Jakmile se v diskusi objevil argument expertnosti, bylo mluvčím zároveň deklarováno, že hlas občanů je vítán, nicméně chápán pouze jako hlas poradní. Konečné rozhodnutí je třeba nechat na odbornících. Tato pozice byla patrná zvláště u těch aktérů, kteří se k místnímu referendu jako participativnímu nástroji stavěli vlažně nebo přímo odmítavě. Situace ukazuje na rozpor, kdy jsou občané na jedné straně vyzýváni k aktivnímu vstupu do diskuse o daném problému, nebo alespoň tolerováni, na druhé straně je jim faktické právo podílu na konečném rozhodnutí odpíráno. Následující úryvek ilustruje propojení expertnosti s důrazem na celospolečenský dopad řešeného problému úložišť jaderného odpadu:

„Uznávám nárok místních spolurozhodovat o výběru vhodné lokality. Proč ale minoritě garantovat právo veta? Hlubinné úložiště není problém lokální, nýbrž celospolečenský. Poslední slovo musí mít problematiku znalí odborníci a seriózní politici. Pokud se druhý jmenovaný živočišný druh u nás ještě někde vyskytuje a jestli vůbec dokáže vysvětlit podstatu problému tamějším lidem.“ (Dopis čtenáře Ing. P. Ch. 2011)

Vnímanou argumentační sílu expertnosti lze v uvedeném úryvku odvodit i z podpisu čtenáře, který se rozhodl zůstat v anonymitě, ale před iniciálami jména ponechal akademický

titul. Uvedený úryvek zároveň ukazuje, jak je pracováno s Alexanderovým kódem výlučnosti – přestože expertnost sama o sobě odkazuje k přenesení zodpovědnosti na úzkou skupinu odborníků, a jako taková vylučuje z rozhodování laickou většinu, je zde kód výlučnosti explicitně vztahován na místní obyvatele. Síla expertního diskurzu se naopak ztrácela v obecné diskusi o referendech, tedy takové, která nebyla zaměřena na konkrétní otázku, o které by mělo referendum rozhodnout. Zde se, poměrně překvapivě, objevilo téma expertnosti pouze jednou, a to v eseji Jana Šterna, který expertní diskurz explicitně odhaloval a přínos místních referend viděl mimo jiné v jeho nabourání – v deprofesionalizaci politiky (Štern 2011).

S ohledem na zkoumané téma zřejmě nepřekvapí, že nejčastěji se vyskytující kategorií bylo zapojení občanů do veřejné diskuse. Tento argument pro vyvolání referenda se objevoval jak ze strany občanů, tak zastupitelů. V obou případech se vyskytoval jednak ve formě apelu na občany samotné, tedy na jejich aktivitu a vůli se do rozhodovacího procesu přímo zapojit, jednak jako důraz na nutnost otevřenosti a inkluzivity systému. Občané nebo opoziční politici z řad zastupitelů, kteří požadovali či schvalovali vyvolání referenda, argumentovali přehlížením názorů občanů, uzavřeností a výlučností systému, který je třeba otevřít právě prostřednictvím přímé občanské participace. Starostové nebo členové zastupitelstva naopak odvolávkou na nutnost zapojení občanů do diskuse demonstrovali již existující otevřenost svého úřadu a dávali najevo respekt vůči hlasu občanů. Všechny zúčastněné strany nicméně shodně konstatovaly problém současné občanské pasivity.

Zajímavým prvkem bylo hodnocení tématu, kterého se diskuse týkala. Opakovaným argumentem ze strany všech aktérů byla jeho deklarovaná závažnost. Jako závažné bylo hodnoceno téma týkající se všech občanů a/nebo výrazně zasahující do rozpočtu obce. Z promluv vyplývalo nejen to, že téma je natolik závažné, že by měli rozhodnout občané, ale de facto také, že občané by měli rozhodovat pouze o závažných tématech²⁵.

Přestože pozice odpůrců místního referenda byla zastoupena, celkově v analyzovaných textech převládal pro-referendový étos. Všechny dosud popsané kategorie argumentů lze podle mého mínění zahrnovat diskurzem deliberace, ke kterému se

²⁵ Zdá se, že se tak v promluvách odráží jistá rezervovanost vůči přímé demokracii, spojená s otázkou, do jaké míry má potenciální zvýšení počtu participujících občanů skutečně pozitivní efekt na kvalitu demokratického procesu. Podle skeptiků může vysoká míra participace narušovat efektivitu politického procesu, konkrétně snižovat rychlost rozhodování a negativně se promítnout v kvalitě učiněných rozhodnutí.

vztahovaly. Společně tvoří jednu ze dvou hlavních os, které jsem v promluvách identifikovala. Cílem zúčastněných aktérů, kteří deklarovali příznivý postoj k referendům, bylo zapojení všech zúčastněných stran – především dosud opomíjených občanů – do diskuse, která je založena na informovanosti, respektu názorů všech zúčastněných, transparentnosti, každý v ní hájí své zájmy, ale výsledek směřuje ke konsensu ve smyslu přijatelnosti pro všechny zúčastněné strany (srov. Gastil, Black 2008: 2–4). Ve své argumentaci se tedy mluvčí vztahovali především k následujícím kulturně-strukturním kódům: na úrovni aktérů převládaly pozitivní kódy racionality, autonomie, realističnosti, aktivity; v oblasti sociálních vztahů otevřenosti a deliberace; na úrovni sociálních institucí rovnoprávnosti a všeobecnosti. Kódy, kterými se aktéři snažili pošpinit své oponenty, byly na úrovni sociálních motivů především pasivita, hysterie a iracionalita; na úrovni sociálních vztahů utajovanost a na úrovni institucí výlučnost.

Vedle osy deliberace byly v datech stejně silně zastoupeny kódy, které označují jako osu ostražitosti. Příznivci místního referenda z řad občanů stavěli jako hlavní argument pro konání referenda nespokojenost s činností zastupitelstva. Poukazovali na korupci, tajné dohody s investory, spekulace, zpronevěry, konspirativní jednání. Argument nedůvěryhodnosti zastupitelů resp. politiků se jako zdroj motivace pro aktivitu občanů objevoval jak v diskusi o konkrétních tématech, tak v obecné diskusi o referendech (pomyslná hráz občanské trpělivosti už přetekla). Příkladem obecné argumentace může být následující úryvek:

„Ano – přímá demokracie, tedy přímá volba starosty, hejtmana, soudce, SZ, policejního ředitele je největším nebezpečím pro mafie, ale nejenom ty naše, celé Evropy! Jejich trestněprávní odpovědnost a odvolatelnost. Proto politici vznášejí tisíce důvodů, proč to není možné - bojí se jí, jako čert kříže. Přišli by totiž v drtivé většině o své kšefty. A vo to gou.“ (Seibert 2011)

Výrazně se projevovala vnímaná opozice „my, obyčejní občané“ vs. „oni, politici“, kdy ze strany občanů byli politici popisováni s despektem jako ti, kteří zneužívají svou moc. Stejnou dichotomii ale silně deklarovali také redaktoři a moderátoři diskusí a veřejní intelektuálové, a to bez ohledu na to, zda se stavěli k místním referendům vstřícně nebo odmítavě. Poukazováno bylo na propojení zastupitelstva a firem, investorů. V textech, které

se týkaly místního referenda obecně, zdůrazňovali mluvčí navíc nadvládu ekonomické sféry nad politickou, projevující se podřizováním se politiků tlaku developerů a investorů. Důvěryhodnost zastupitelů zpochybňovali skrze jejich utajované korupční jednání ovšem nejen „běžní“ občané, ale také členové neziskových organizací, „veřejní intelektuálové“, opoziční zastupitelé, a v případě otázky těžby v Horním Jiřetíně dokonce zástupci těžební firmy (kteří nepatřili mezi podporovatele referenda). Nařčení z manipulativního jednání byla ale také často vznášena přímo vůči firmám, a to jak ze strany občanů, tak ze strany starostů a opět i opozičních zastupitelů a neziskových organizací.

Promluvy odpůrců místních referend, resp. přímé demokracie, byly zastoupeny oproti proreferendovým sice méně často, je ale jistě na místě se jim také věnovat, protože představují nedílnou součást zkoumaného diskurzu. Nejčastější argument proti konání místního referenda je možné souhrnně označit jako demokratický deficit. V obecné diskusi poukazovali referendoví skeptici (veřejní intelektuálové, opoziční zastupitelé, běžní občané) především na nezralost české společnosti pro prvky přímé demokracie. V obou rovinách diskuse, obecné i konkrétně zaměřené v rámci specifických kampaní, popisovali vyvolání místního referenda pouze jako populistický krok ze strany zastupitelů. Referendum v jejich promluvách neznamenal krok směrem k deliberaci, ale bylo líčeno jako nástroj manipulace, zbavení se zodpovědnosti rozhodovat o ožehavých otázkách a dalších vypočítavých praktik.

„Společnost musí být na nástroje přímé demokracie zralá. Demokracie není, tak jak je u nás často chápána, jen právo, ale také odpovědnost. Dokud tohle nepochopí a nepřijme většina občanů, jsou referenda hrátkami v rukou politiků. Veřejné diskuse, předložení všech faktů a zkoumání alternativ je v zásadních otázkách nutné a jistě na místě. Otevřenosti se ovšem na rozdíl od šachování s referendy a útěků od osobní odpovědnosti naše politická elita vyhýbá jako čert kříži.“ (Pilný 2011)

To, že argumentace nesměřovala pouze věcně ke zkoumanému problému, ale týkala se velmi často přímo zúčastněných aktérů, nepovažuji za zcela banální. Tento fakt může poukazovat na specifický „přechodový“ stav české občanské společnosti a v následující diskusi se k němu ještě podrobněji vrátím. Argumentace na sebe v rámci této osy ostražitosti brala podobu „znečišťování“ pomyslných oponentů. Na úrovni sociálních motivů byly

uplatňovány zejména kulturní kódy pasivity a iracionality, na úrovni vztahů kódy utajení, hierarchie, klamnosti, podvodnosti, vypočítavosti a konspirace; na úrovni institucí kódy svévole, moci, chtivosti a výlučnosti.

4.2.4 Kulturní struktura v místních referendech: „Prověřuj a oponuj!“

Jak tvrdí Alexander a Smith, kulturní kódy orientující jednání můžeme ve výpovědích aktérů nejlépe zachytit ve vypjatých situacích, které se dotýkají stávajícího řádu věcí (Alexander, Smith 2003a: 125–126). Právě zde se v promluvách objevují explicitní odvolávky na ony posvátné „velké pravdy“, které jsou součástí kulturního kánonu, a tudíž se předpokládá, že v dané hraniční situaci budou argumentačně silné, a dodejme, nebudou působit jako kliše. Veřejnou diskusi o místních referendech považuji za jednu z takovýchto situací. Na jedné straně se rozhoduje o otázkách, jejichž konkrétní řešení může významně zasáhnout do žitého světa v dané lokalitě – v roce 2011 byly takovými diskutovanými tématy např. stavba bioplynové stanice v Libkově Vodě a Maršově, výstavba obchodního centra na místě bývalého domu kultury v Plzni, nebo prolomení těžebních limitů v Horním Jiřetíně. Na druhé straně se zároveň v této diskusi hraje také o to, jaké místo mohou nebo mají zaujímat místní referenda jako nástroj demokratického rozhodování. Tato obecnější rovina diskuse se objevuje jak v textech věnovaných konkrétní kampani, tak jako samostatné téma.

Jak píše Sztompka, je pro fungování demokratické společnosti stěžejní, aby občané vládli takzvanou *civilizační kompetencí*. Zdůrazňuje roli takových internalizovaných kulturních kódů, hodnot, norem, pravidel a vzorců, které umožní občanům smysluplně využívat existující demokratické instituce. Vedle podnikatelské (orientace na úspěch, soutěživost, racionalita, poctivost...), diskurzivní (tolerance, kriticismus, akceptace pluralismu...) a každodenní kultury pokročilých společností (úpravnost, péče o tělo, schopnost práce s moderní technikou...) řadí do komplexu civilizačních kompetencí občanskou kulturu (přípravenost participovat, zájem o veřejné otázky, respekt k oponentům, vyhovění majoritě...) (Sztompka 1993: 88–89, srov. Sztompka 1996: 8–9). Právě občanská kultura ale podle Sztompky vykazuje v postkomunistických zemích i po pádu železné opony značný deficit díky přetrvávající *civilizační nekompetenci*, kterou by, jak tvrdí, Jeffrey Alexander patrně nazval „diskurzem reálného socialismu“ (Sztompka 1993: 90). Šanci na obrodu civilizačních kompetencí v postkomunistických zemích vidí Sztompka mimo jiné v rozšiřování „politické demokratizace“ – v zavedení demokratických politických institucí, ale především v

postupném učení se využívat je v souladu s imperativy občanské demokratické společnosti (ibid.: 94). Na příkladu diskurzu místních referend se můžeme pokusit usoudit, zda od doby sametové revoluce došlo v tomto ohledu k určité obnově civilizačních kompetencí.

Z analyzované diskuse o místních referendech lze vyvodit, že se česká občanská kultura ocitla v přechodové situaci týkající se vnímání důvěry. Zatímco diskurz normativně a morálně vymezené demokratické občanské společnosti předpokládá vztahy založené na důvěře (Sztompka 1999; Müller 2002, 2003, 2005), aktéři se od tohoto ideálu ve svých výpovědích odklánějí a vytvářejí rámeček alternativní. Ten v sobě podle mého mínění spojuje původní pozitivní kód důvěry jako výchozí transcendentní kategorii a postupně ustavený kód ostražitosti či občanské bdělosti vzešlý ze střetu tohoto ideálu s totalitní realitou, která se od něj výrazně odchylovala.

Tato interpretace by ale neměla svádět k zjednodušené představě naplněného ideálu demokracie v období první republiky následovaného autoritářským obdobím totalitního temna. Holistický pohled na kulturu, který v této části textu z důvodů argumentačního zjednodušení uplatňuji, by bylo třeba v dalším kroku rozšířit o empirické i teoretické zkoumání možné diverzifikace kulturní struktury a souvisejících mocenských vztahů (této otázce se věnuji v kapitole 5.3).

Dvě základní osy deliberace a ostražitosti, které jsem v popisu diskurzu místních referend analyticky oddělila, se ve výpovědích aktérů sbíhají. Optimisticky působící osa deliberace pracuje s kódy racionality, informovanosti, expertnosti, spoluúčasti občanů na rozhodování, jako argument nedemokratického kódu využívá pasivitu občanů, která je hodnocena jako nedostatek české občanské společnosti. Pesimisticky vyznívající osa ostražitosti operuje s kódy nedůvěryhodnosti zastupitelstva, opozicí mocných politiků a bezmocných občanů a demokratického deficitu, bránícího využívání referend v souladu s demokratickou občanskou kulturou, zároveň ale na nedůvěře/nedůvěřivosti vůči zastupitelům, a obecně mocným, staví pozitivní kód protestní aktivity. Mediální sdělení o místních referendech jsou tedy orientována především hlubinnými kódy racionality, aktivity/pasivity a důvěry/nedůvěry, kterým se budu nyní věnovat blíže.

Pojímání důvěry se liší od nakládání s kódy racionality a aktivity, kdy oproti důvěře byly poslední dva jmenované používány v jednoznačně pozitivním významu. V případě kódu racionality se tak nepotvrdilo mé vstupní očekávání, že by k iracionalitě motivů aktérů mohlo být odkazováno jako k pozitivnímu kódu. Možné přepólování, resp. oslabení občanského

kódu prostřednictvím proliferace jiné ze sfér, v tomto případě např. rodinné, jsem vyvozovala z bezprostřední míry rizika dopadu některých referendových kauz na životní prostředí osob, které jsou subjektem nebo objektem mediálních sdělení. Emotivní výpovědi se ale ve zkoumaných textech nejevily jako přípustné, resp. argumentačně silné. Převrácení kódu je v tomto případě podle mého mínění blokováno faktem, že kód racionality je jedním z nejsilněji přítomných kódů modernity. Výpovědi tak spíše potvrzují pokračování jejího étosu, nikoli ale úplné narušení či překonání. Obdobně jsem očekávala, že aktivita bude využívána také jako negativní kód a z pole občanské společnosti např. vylučovat pomocí nálepky „nadměrné“ aktivity zástupce NGO nebo přípravného výboru. Tímto způsobem s kódem aktivity pracuje ve svých četných vyjádřeních např. bývalý prezident Václav Klaus, který svou argumentaci zakládá na zpochybnění legitimacy občanské společnosti a potažmo i jejích kódů, především s ohledem na její právo a sílu ovlivňovat a regulovat ostatní sféry.

I tento typ oslabování občanského kódu je tedy velmi pravděpodobně součástí diskurzu o místních referendech. Případnou míru jeho úspěšnosti při nabourávání občanského kódu by bylo možné posoudit jedině podle toho, nakolik silné pozici se tyto argumenty ve veřejné diskusi těší. Silná míra takovéto úspěšné intervence do diskurzu referendum by vyvracela představu o prioritě občanské sféry, kterou Alexander v některých textech deklaruje (Alexander 2006a: 33–34). Ve zkoumaném korpusu se nicméně ani toto inverzní nálepkování neobjevilo. Důvodem zde ovšem může být již zmíněné omezené množství a úzký záběr analyzovaných materiálů.

Výše jsem uvedla, že v mediálních sděleních působily jako silné kódy aktivita a pasivita, které byly využívány zcela v souladu s binárním symbolickým kódem občanské společnosti představeným Alexanderem a Smithem (1993). Poukazováno bylo především na problém pasivity českých občanů. Jak shrnuje Marada (1998), vedle nedostatečné a velmi zvolna se rozvíjející právní opory institucí české občanské sféry můžeme kořeny vlažného zájmu o veřejné dění hledat v privatizmu. Ten nebyl jen reakcí na odpor komunistického režimu vůči nezávislým iniciativám, ale stal se vzorcem jednání, který přetrval i po pádu železné opony. Jakkoli pro liberálně-tržní optimisty může být privatizmus pozitivně interpretován jako zdravý individualismus, mezi zastánci modelu aktivní občanské společnosti vzbuzuje spíše obavy (srov. Možný 1999). Před rokem 1989 platila „občanská angažovanost“ jako nutná úlitba režimu při snaze o dosažení dobrého kádrového posudku. Dobrovolná občanská angažovanost tak byla zdiskreditována – došlo ke splynutí

dobrovolnosti a povinnosti, kdy se pro kategorii (vynucené) dobrovolnosti všeobecně ustavil stínový význam povinnosti, která byla jako dobrovolná pouze demonstrována (Marada 1998: 38). Angažovanost „na oko“ byla samozřejmě jen jednou stranou mince – členství např. ve sportovních oddílech a dalších zájmových uskupeních na druhé straně umožňovalo prožitek privatizované autenticity a neslo potenciál podněcování k subverzivním akcím. Stále však bylo nutné zachovávat výraznou ostražitost vůči tomu, s kým své autentické já sdílet. Po revoluci se pojem angažovanosti v důsledku problémů kupónové privatizace, tunelování atd. významově propojil s pojmy uzavřenosti, korupce, institucí, kde rozhodují spíše osobní známosti, atd. – znovu tak pokračovalo jeho již dříve diskurzivně ustavené vyprazdňování spojené s negativním významem.

Z diskurzu místních referend je nicméně patrné, že aktivita znovu nabyla svůj původní význam demokratického kódu jak v oficiální, tak neoficiální rovině. V promluvách aktérů byla využívána výhradně jako posvátný, pozitivní kód a pasivita naopak jako kód znečišťující. Kód aktivity se často objevoval v propojení s kódy demonstrujícími ostražitost vůči zastupitelům. Jako takový si ale zachovával dřívější neoficiální protirežimní konotaci subverze ve smyslu aktivní opozice vůči zdiskreditovaným autoritám.

Obdobně lze sledovat posun ve vnímání důvěry a jeho diskurzivní otisk. Podezíravost v ČR dlouhodobě kvetla jako funkční strategie přežití. Rok 1989 přinesl naději na růst důvěry, vzhledem k politickému vývoji ale nadsazená, mnohdy idealistická očekávání vyústila v další upevnění podezíravosti, ne-důvěry jako pro-občanského kódu. Ten může být pravděpodobně nahrazen pojmem „ostražitost“. Platí zde drobná, ale důležitá, nuance – zatímco podezíravost vyjadřuje pasivní postoj a blokuje jednání, ostražitost významově tíhne spíše k postoji aktivnímu, ovšem neustále reflektujícímu vlastní jednání a především jednání druhých včetně kontextu, ve kterém k němu dochází (blíže k teoriím důvěry viz Sedláčková 2013).

Pokud ve společnosti dojde k poklesu důvěry, je podle Sztompky pro naplnění všeobecné potřeby řádu nezbytné, aby se objevil jiný sociální mechanismus, který ji nahradí. Sztompka popisuje šest takovýchto „náhražek“ důvěry, které považuje za patologické. Řadí mezi ně například víru ve šťastnou náhodu, tedy příklon k diskurzu osudovosti, dále korupci, která v jistém smyslu zvyšuje předpověditelnost vztahů nebo paternalizaci projevující se vírou v silného autokratického vůdce, který by pevnou rukou smetl vše nedůvěryhodné. Jako patologický hodnotí právě také přílišný nárůst ostražitosti, mající za následek snahu přímo

kontrolovat ostatní, kteří jsou vnímáni jako nekompetentní či nezodpovědní (Sztompka 1998: 199–201). Posledně jmenovaný mechanismus se silně projevuje v současném diskurzu českých místních referend.

Zdá se, že vztahy založené na důvěře představují pro české poměry ideál zatím reality natolik vzdálený, že se důvěra jako pozitivní vztažná kategorie stává v praxi dysfunkční. Pozitivní demokratický kód důvěry je poznamenán negativními významovými konotacemi lehkomyšlnosti a důvěřivosti. Je na místě položit si otázku, jestli jsou naznačené vztahy spíše projevem paralyzující krajní nedůvěry vůči politickým a ekonomickým institucím, nebo tolik potřebné ostražitosti, kterou jako součást politické gramotnosti vyzdvihuje Karel B. Müller (2005: 118). Ve spojení s kódy deliberace a aktivity, které se projevovaly v promluvách aktérů, se zdá, že v diskurzu místních referend funguje podezřívavost, resp. ostražitosť spíše jako hybná síla. Představuje svým způsobem pozitivní kód, který reaguje na neutěšenou situaci vytvářenou nedůvěryhodným tandemem firem a jimi zkorumpovaných zastupitelů, které je třeba ze strany občanů a politické opozice neustále kontrolovat. Ostražitosť jako schopnost nenechat se napálit (populismem, informačně zkreslenou kampaní apod.) se tak v podmínkách české občanské kultury jeví oproti původní struktuře demokratického a nedemokratického kódu popsáno J. C. Alexanderem jako pozitivní kód, který představuje mobilizační nástroj pro konsolidaci místních referend a postupné ožívání občanské společnosti.

5 Antiteze: Racionalizovaná kulturní struktura jako problematické jádro občanské sféry

Spíše než jako analytický nástroj, je třeba symbolický binární kód občanské společnosti vidět jako výstup kontextuálně úzce zaměřené analýzy, který je možné komparativně ověřovat v různých geografických či historických prostředích. Nalezená shoda pak může posilovat teoretickou tezi o přítomnosti relativně univerzálních binárních opozic, které zásadním způsobem ukotvují občanský diskurz v různých občanských společnostech. Až dosud jsem dospěla k závěru, že binární symbolický kód vyabstrahovaný Alexanderem a Smithem na příkladu kulturního prostředí Spojených států amerických je možné identifikovat i v české občanské společnosti. Stejně tak napovídá nápadná shodnost historicky staršího disidentského diskurzu v Československé socialistické republice se současným českým diskurzem o místních referendech, že je binární symbolické struktury občanské společnosti možné připsat i určitý typ univerzality ve smyslu relativní časové stálosti.

Zatímco Habermasovsky založená komunikativní racionalita vztahovaná k veřejným debatám je založená na posuzování racionality argumentů, se kterými mluvčí vstupují do diskuse, Alexanderův symbolický kód odkazuje ke způsobům, jakými jsou prostřednictvím symbolického hodnocení morálně posuzovány motivy aktérů, jejich vztahy a instituce, ke kterým se odkazují. Alexander skládá demokratický kód z velmi konkrétních charakteristik. Umožňuje tak v rámci kulturní analýzy sledovat jejich diskurzivní působení i přesto, že v samotném veřejném diskurzu nejsou tyto charakteristiky aktéry přímo reflektovány. Moralita je prostřednictvím symbolického kódu připisována samozřejmě přijímaným charakteristikám – racionalitě, autonomii, aktivitě atp., jejichž skrytou sílu si obvykle neuvědomujeme. V diskurzu místních referend se mi jako velmi silné, a vzhledem ke kontextu místy překvapivé, jevílo zdůrazňování racionality aktérů v neprospěch emocionálních projevů, které by situaci rovněž mohly poměrně dobře argumentačně/symbolicky rámovat (strach, neklid, vášně). Argumentační věcnost, důraz na klidnou a racionální debatu, realismus... zejména tyto charakteristiky se projevovaly jak v diskurzu místních referend, tak v disidentském diskurzu při otevřeném zvažování „reálných“ možností odporu signatářů Charty 77 proti tehdejšímu establishmentu. Sám tento popis důrazu na racionalitu a realismus jako morálně vyzdvihované rysy veřejné debaty

zřejmě není nijak překvapivým závěrem analýzy. Alexanderova kulturní sociologie se ovšem pohybuje v trojúhelníku popis (empirie) – interpretace (teorie) – normativita. Alexander tak nezůstává u odhalování ne/samozřejmých kódů, které strukturují diskurz občanské společnosti, ale z pozice kritické sociální teorie je normativně posuzuje. Tento třetí krok mě vede k otázkám, které jsou rozpracovány v posledním oddílu tohoto textu: Musí Alexanderem identifikovaný demokratický kód nutně stát pouze na jím abstrahovaných charakteristikách? Je možné myslet iracionalitu a emoce jako motivy svobodného demokratického jednání? Jací aktéři a jaké praktiky konstruují občanský kód? Je analytická autopoietičnost občanské sféry a kultury výhodou nebo překážkou kritického přístupu?

5.1 Alexanderův konsensualismus a idealizace rozdvoujícího diskurzu občanské sféry

Pokud by Jeffrey Alexander prostřednictvím interpretativního přístupu pouze popisoval sdílené symbolické reprezentace, byly by jeho závěry poměrně neproblematické. Alexander ale spojuje – jak je to ostatně pro sociální teorii příznačné – interpretaci s normativním přístupem. Zde se proto nabízí otázka, o jaké argumenty svá hodnotová stanoviska opírá a nakolik je jím nabízená interpretace koherentní jak s jeho teoretickým systémem, tak s empiricky ukotvenou interpretací občanského kódu.

V rámci konceptu „duálního členství“ ve společnosti vytváří podle Alexandera občanská sféra na jedné straně nároky na sdílené lidství, jehož předpokladem je symbolická rovnost členů občanské společnosti, na druhé straně jsme zároveň členy různých společenských institucí. Naši pozici v rámci občanské sféry je, jak tvrdí Alexander, nutné vnímat jako souběžnou, spíše než přímo závislou na těchto jiných typech společenského postavení (Alexander 1997: 129).

„Občanská sféra je aspirační. Můžeme si ji představit jako situovanou mezi neobčanské instituce a solidarity, prosazující idealizující diskurz, podle kterého se spravedlnost – a na ni navazující symbolická a materiální rozložení – odvíjí jednoduše od příslušnosti k lidské rase. Občanská solidarita sakralizuje individuální autonomii, ale zároveň ukládá kolektivní morální zodpovědnost. Členství v občanské sféře znamená, že každý zaslouží být respektován a náleží mu základní lidská práva bez ohledu na jeho status v ostatních sociálních sférách.“

(Alexander 2013a: 537)

Konceptem duálního členství se Alexander pokouší prostřednictvím rozpojení odkazu k univerzálnímu humanismu (v rámci občanství) na jedné straně a partikularity různorodých identit na straně druhé, překonat nedostatky přístupu Habermase a Fraserové, s nimiž ho pojí badatelský zájem o podstatu demokratických občanských sfér (srov. Rabinovitch 2001: 349-353).

S Habermasem Alexander sdílí vizi modernity jako nedokončeného a v praxi nedokončitelného projektu, jehož idealizovaný odkaz je záhodno sledovat. Habermas uzávorkováním nerovností a eliminací mocenského působení (vyjma síly lepších argumentů v rámci procesu komunikace) vytváří předpoklad „ideální řečové situace“ (Habermas 1984: 25), ve které se na projektu vytváření občanské společnosti mohou podílet všichni, kteří jsou v rámci veřejné racionální deliberace schopni vykonávat komunikativní argumentační praxi. Jejich jinakost je upozaděna. Komunikativní politika umožňuje ve svém ideálu „každému“ účastnit se rozhodovacích procesů a vznášet specifické nároky. Alexander sice stejně jako Habermas předpokládá sdílený občanský rámec, jak ale upozorňuje Rabinovitch, oproti Habermasovi nabízí kulturní, nikoli racionalizované komunikativní vysvětlení toho, jak se lidé stávají členy symbolické komunity občanské sféry (Rabinovitch 2001: 351). Namísto procedurality a racionality argumentace klade důraz na roli symbolů a významů. Členství v občanské sféře je možné dosáhnout pouze symbolickým očištěním dříve znečišťujících vlastností skupin či jedinců, tedy takzvaným „překládáním“ jejich charakteristik do široce sdíleného občanského kódu.

Fraserová pak vnáší do diskuse skeptické stanovisko vůči Habermasovu holistickému projektu konsensuálně ustavené občanské sféry (Fraser 1990: 60-61). Kritizuje jeho monolitický koncept de facto liberální veřejné sféry, který nepřipouští existenci soupeřících veřejných sfér. Ze své konfliktualistické perspektivy radikální demokracie zdůrazňuje existenci různorodých publik, která si nárokují v rámci občanské sféry uznání, přičemž problém nerovné distribuce materiálních statků (přerozdělování) a problém nerovností v uznání specifických skupin chápe jako spojité nádoby. Hledání společného jmenovatele ve formě sdílených občanských nároků (reprezentovaných občanským kódem svobody) je z tohoto úhlu pohledu vždy podezřelý, protože předpokládá asimilaci, nikoli uznání odlišností (Fraser 1990). Obdobně je vůči Habermasově teorii vedena kritika z pozic feminismu

diference, která upozorňuje na problém nereflektovaně maskulinní občanské sféry stojící na ideálu občanství konstruovaném pouze muži a vyzdvihujícím „mužské“ rolové ideály (klid, věcnost, racionalitu) na úkor femininity (Gilligan 1982; Pateman 1988; Ryan 1997; Young 1990).

Alexanderem konstruovaný demokratický kód ovšem v tomto ohledu sleduje habermasovskou linii a odkazuje právě ke sdílené představě ideální občanské společnosti. Pokusy o zpochybnění jeho vnitřní struktury Alexander odmítá (viz diskuse Alexander 2001, Meeks 2001, Rabinovitch 2001). Neotvírá otázku, zda a jak je možné kód měnit a případnou dekonstrukci kódu, kterou navrhuje např. Meeks (2001) nepovažuje za žádoucí (Alexander 2001: 397). Veškerá možná změna se v jeho pojetí týká pouze referentů, ke kterým kód odkazuje, nikoli kódu samotného (Alexander 2006a: 551; Alexander 2007: 28-29). Podobně jako se teorie komunikativního jednání vycházející z ideální řečové situace stává ideálním normativním jádrem Habermasovy teorie a deliberativní politika prostředkem, jak se ideálu v praxi přiblížit, tak také Alexander chápe charakteristiky občanského kódu jako transcendentní normativní jádro, jehož narušení by zmařilo snahu naplňovat modernitní projekt. Prostředkem, jak se ideálu modernity soustavně alespoň přibližovat, jakkoli je nedosažitelný, je Alexanderovi diskurzivní rámování institucí, vztahů uvnitř občanské sféry, a motivů občanského jednání v souladu s tímto ideálem. Podle kritiků tak ovšem opomíjí roli mocenských vztahů, které zasahují do konstruování symbolického kódu. Jak upozorňuje Frédéric Vandenberghe, Alexanderova kulturní sociologie se v tomto ohledu výrazně odlišuje nejen od přístupu Fraserové, ale také od celé školy kulturních studií, která kulturu chápou jako místo bojů rozličných skupin o moc, jako prostor utvářený hegemonickými vztahy, prosycený symbolickým násilím a zvěcnělými reprezentacemi, které je třeba narušovat (Vandenberghe 2008: 429). Alexanderův přístup je naopak striktně konsenzuální. Chat Meeks (2001) si příhodně vypůjčuje Foucaultův termín a hovoří o normalizaci, kterou předpoklad existence jednotného kódu implikuje (Meeks 2001: 327-332). Podobně zdůrazňuje Rabinovitch, že pro začlenění do občanské společnosti musí marginalizované skupiny přijmout převládající "oficiálně uznávaný" mód komunikace. Můžeme tak hovořit spíše o asimilativní normalizaci nežli multikulturní integraci (Rabinovitch 2001: 348).

Možnou utlačivou sílu kulturní struktury, kterou, zdá se mi, Alexander dostatečně nereflekтуje, lze vyložit prostřednictvím Durkheimovy definice normality jako jakéhosi středního stavu, který zde nazvu "argumentačním modusem". Kulturní kódy jsou používány

často a opakovaně. Jsme na ně uvyklí natolik, že jejich užívání zřídka kdy reflektujeme. Diskurzivní setrvačnost pak může vést k tomu, že zmíněný ideál občanské společnosti, ke kterému kódy odkazují, působí daleko spíše jako zvykově ustavený utlačivý sociální fakt, tedy struktura existující mimo individuální vědomí, která nás nutí chovat se určitým způsobem (Durkheim 1926: 36-37), než aktivně reflektovaný a konsensuálně sdílený model ideálu občanské společnosti.

Binární kód stejně jako povahu interakcí a institucí občanské společnosti nelze vyčíst ze stavu neobčanských sfér. Přesto na sebe tyto analyticky autonomní systémy (občanský, rodinný, ekonomický...) vzájemně působí a případné ovlivňování jejich struktur může fungovat obousměrně. Neustálé vzájemné prostupování jednotlivých sfér je v reálně existujících společnostech nevyhnutelné, a jeho důsledky bylo podle Alexandera možné pozorovat už v dobách samotného vzniku občanských společností. Zdá-li se nám kód občanské společnosti vylučující, je to podle Alexandera proto, že je kolonizován ostatními systémy: u zrodu každé občanské společnosti stála určitá skupina jejích zakladatelů, kterou můžeme analyticky číst jako zasazenou do kulturního kontextu různých prolínajících se neobčanských sfér. V důsledku zhoubného pronikání neobčanských vlivů – skupinové přináležitosti k „rase“, jazyku, určitému typu víry atp. – se tyto „primordiální“ vlastnosti zakladatelů v rámci posvátného mýtu o počátcích občanské společnosti staly rovněž posvátnými. Inkluze pak v Alexanderově slovníku znamená, že odmítneme akceptovat, že jediné primordiální charakteristiky členů skupin, které stály u zrodu občanských společností, odpovídají posvátnému občanskému kódu a namísto toho i vlastnosti těch, kteří z ní dosud byli systematicky vylučováni, začneme vykládat v souladu s kódem svobody (Alexander 2013: 130). Alexander tvrdí, že rostoucí míru solidarity nelze vyvozovat z modernizačních procesů, jako byla urbanizace, sekularizace či byrokracie, ale stále se rozšiřující a stále inkluzivnější sféra solidarity musí být zkoumána sama o sobě. Růst universalismu sociálních vztahů, hlavního normativního cíle občanské sféry, je přímo úměrný míře autonomie občanské sféry (Alexander 2013: 123-124).

Alexander tedy předpokládá, že represivní pól diskurzu občanské společnosti je pouze výrazem útlaku ostatních neobčanských sfér. Proč by ale kód represe nemohl být stejně tak pouze výsledkem seberefrenční povahy občanského diskurzu, jako je tomu u kódu svobody? Odkud je možné brát jistotu, že sám občanský kód není primordiálními vlastnostmi „zakladatelů“ občanských společností trvale vnitřně pokřiven?

5.2 Vylučující racionalita symbolického kódu: racionální strach z iracionality

Alexanderův demokratický kód občanské společnosti staví na racionalitě, ale také na solidaritě, rovnosti a liberální otevřenosti. Přesto z Alexanderových výkladů vystupuje jako klíčová právě dichotomie racionality a nevyzpytatelného iracionálního jednání. Vandenberghe například automaticky používá přívlastek „racionální“ dokonce jako synonymum demokratického a iracionální jako synonymum nedemokratického kódu (Vandenberghe 2008: 427).

Alexanderovo samozřejmé přijímání symbolického binárního kódu je možné sledovat právě na příkladu vyloučení iracionality a emocí z občanského kódu svobody. Racionalita a emocionalita jsou také opozicemi, kolem kterých se zejména rozvířila Rabinovitchova polemika s Alexanderovou interpretací kódu. Rabinovitch namítá, že „diskurz občanské společnosti“ není jediným, který se v občanské sféře objevuje a přidává k němu takzvaný „diskurz lásky a soucitu“ historicky spojený se začleňováním žen do veřejného rozhodování (Rabinovitch 2001: 363-365). Ten ale Alexander chápe jako jakéhosi chudého příbuzného „hlavního“ občanského proudu. Kód lásky a soucitu je podle něj jen nezdařeným pokusem zajistit ženám rovnoprávné postavení v občanské sféře skrze jejich esencializované charakteristiky spojené s intimní rodinnou sférou. Jedinou možností, jak ženy vnímat jakožto občanské aktéry, je podle Alexandera „přeložit“ jejich charakteristiky do jazyka občanského kódu a zdůrazňovat jejich autonomii, racionalitu atp. Jako osvobozující a v souladu s občanským kódem tedy Alexander chápe ženství konstruované "univerzalisticky" jako ekvivalentní mužské racionalitě. Emocionalitu spojuje pouze s esencialistickým pohledem na ženství (Alexander 2001: 386-387).

Neznamená to však, že by emocionalitu Alexander z občanského diskurzu zcela vylučoval. Přestože obsahově stojí demokratický diskurz především na racionalitě a vedle samotné racionality patří mezi pohnutky svobodného jednání klid, rozumnost, přičetnost, sebekontrola nebo autonomie, jsou v něm zastoupeny i prvky, které nejsou s racionalitou spojené takto bezprostředně. Právě tyto prvky občanského kódu jako *altruismus*, *důvěra*, *čest*, *pravdivost*, *přátelství* nebo *otevřenost* podle Alexandera dokládají, že oproti Rabinovitchovu (2001) nařčení není občanský kód konstituován pouze individualismem a kolonizován instrumentální abstraktní racionalitou (Alexander 2001: 395). Zcela jiného druhu jsou ovšem charakteristiky spojované s diskurzem lásky a soucitu - *láska*, *péče*, *emocionální vazby*, *loajalita* a *relativizující kontextualismus*, jejichž obecnou kvalitu sice Alexander

nepopírá, ale nemohou, jak zdůrazňuje, utvářet autonomní občanskou sféru rámovanou kódem svobody (Alexander 2001: 395). Mezi jádrovými charakteristikami kódu tak v Alexanderově interpretaci nenajdeme emocionalitu, empatii, soucit, vášnivý zápal pro věc a další pozitivní charakteristiky, které považuje za náležející rodinné sféře. Tyto a jim podobné prvky je buďto nutné analyticky vyloučit, protože reprezentují jinou ze společenských sfér – v tomto případě zřejmě sféru rodinnou, nebo je chápat jako „překlady“ občanského kódu, tedy variace na jeho základní charakteristiky. Vášnivost bychom tak zřejmě měli „očistit“ a interpretovat jako aktivitu, empatii jako důvěru atp. Podíváme-li se tedy obecně na možnost rozšíření či přímo změny kódu svobody Alexanderovou perspektivou, pak emotivitu, soucit a další charakteristiky spadající pod kód lásky a soucitu, můžeme vykreslit prostřednictvím pojmů kódu represe (hysterický, vášnivý, vznětlivý), nebo je zahrnout pod hlavičku altruismu a „přeložit“ je tak do formy variace občanského kódu. Prostřednictvím obou těchto kroků zachováváme racionalitu občanského kódu jako jeho ústřední charakteristiku²⁶ a kód se vnitřně nemění.

Alexander takto interpretované kulturní struktury plně důvěřuje a zdůrazňuje pouta občanské solidarity, která jsou jejím prostřednictvím údajně posilována. Na jedné straně kritizuje osvíceneckou racionalitu a tvrdí, že občanská společnost nemůže být založena pouze na ní (Alexander 2001: 371-372, Alexander 2006a: 49). Na druhé straně staví občanskou solidaritu, na rozdíl od emocionálních "primordiálních" vazeb, na abstraktnějším a vědomě utvářeném vztahování se k morálním a etickým aspektům spojovaným se společenskými institucemi (Alexander 2006b: 18-19). Jinými slovy tedy občanská solidarita vychází z demokratického diskurzu občanské společnosti a tento diskurz svým působením utvrzuje a posiluje. To, co nás má vést k jejímu vzájemnému sdílení, je víra v racionalitu a dobrou vůli ostatních (srov. Alexander 2001: 371-372).

Takto osvícenecky založená solidarita ovšem podle mého mínění paletu motivů demokratického občanského jednání příliš zužuje. Emoce jsou v občanském kódu svobody v duchu habermasovského odkazu racionalizovány. Snahu o vytlačení emocionality z veřejného prostoru je možné v rámci Alexanderova kulturního paradigmatu odůvodnit jednak spojováním iracionality a emocí s kódy autoritářských systémů nacistického Německa

²⁶ Ačkoli se slučování kulturního a racionalistického přístupu jeví jako teoreticky nesmyslné, domnívám se, že Alexanderův důraz na racionální jádro občanského kódu sdílí shodné rysy s Boudonovou (2011) neoracionalistickou teorií. Tuto podobnost ještě rozvedu dále.

nebo komunistických režimů 20. století (Smith 1998; Alexander 2013: 14-19; podrobněji viz výše, kapitola 4.1.1), jednak prostřednictvím jejich paralely s esencializovaným ženským a rodinnou sférou - tedy umístováním projevů analogických iracionální lásky a péči mimo občanskou sféru (Alexander 2001: 395). Lze ale prostřednictvím racionalizované solidarity vysvětlit soucítění s oběťmi zemětřesení, rozhodnutí podporovat neziskovou organizaci, která pomáhá drogově závislým, nebo podporu osobám žádajícím o azyl? Je v uvedených příkladech nutným a jediným možným předpokladem solidarity s potřebnými, že věříme v jejich racionalitu a realisticky zvažujeme všechny aspekty a důsledky případné pomoci? Není motivem pro naše rozhodnutí spíše -nebo také - emotivní dojetí, které neklade podmínky stran morálních kvalit těch, vůči kterým je naše pomoc směřována?

K sounáležitosti nás mohou stejně dobře vést iracionální pohnutky jako je soucit, který na rozdíl od solidarity nepředpokládá (ani abstraktní) možnost vzájemné reciprocity. Soucítit mohou jak s osobami, které považují za rovnoprávné členy mého společenství, tak - a často především - s těmi, jejichž postavení vnímám jako výlučné, jak ostatně dokládá všeobecně přijímané soucítění s pohnutými osudy "bezbranných" dětí. Iracionální strach z neštěstí, soucit, zděšení, to vše mohou být motivace, které občanskou solidaritu utužují²⁷. A myslím dokonce, že jsou v jednání v rámci občanské sféry přímo přítomny a vnímány pozitivně. Angažovaný občan může být charakterizován zaníceností a zápalem pro danou věc. Veřejná aktivita je daleko spíše motivována niternými pocity rozjitření, než věcným a klidným glosováním okolního dění.

Co se ale s emocemi děje, kam mizí, jestliže je v Alexanderem rekonstruovaném kódu svobody nenacházíme? I Rabinovitchova konstrukce diskurzu lásky a soucitu je nepochybně důležitou součástí narativů inkluze v rámci občanské sféry. Jak je tedy možné, že Rabinovitchem vznesené tvrzení o paralelním diskurzu lásky a soucitu jako (vedle diskurzu svobody) stejně platném modelu občanské společnosti, Alexander jako součást diskurzu občanské sféry neakceptuje (Alexander 2001: 395)?

Odpovědí může být nedostatečná reflexe působení mocenských vztahů při interpretaci podoby občanského kódu. Diskurz občanské sféry je autoreferenční, jednotliví

²⁷ Podle některých teoretických přístupů jsou emoce dokonce automatickými biologickými reakcemi organismu neoddělitelnými od racionálního rozhodování. Vytvářejí s racionálními pohnutkami těsnou symbiózu jakožto nutný iracionální předpoklad jednání (Damasio 2000: 148-176).

členové občanské sféry se ale liší v síle hlasu, kterým disponují. Zatímco některé hlasy jsou zcela upozaděné, jiné, patřící vyloučeným skupinám mohou, jak Alexander zdůrazňuje, být slyšeny pouze pokud se přizpůsobí občanskému kódu. Kam ale v takovém případě můžeme zařadit kritické hlasy z pozic feminismu difference, nebo z perspektiv, které hájí Rabinovitch (2001) a Meeks (2001)? Jak je vztáhnout k občanskému kódu? Alexander podle mého mínění nepřipouští možnost, že jsou tyto hlasy v diskurzu potlačeny v důsledku mocenských vztahů, a že jejich – byť slabou – slyšitelnost můžeme také číst jako důkaz toho, že občanský kód může být, nebo dokonce *by měl být* změněn. A že právě jeho změna může být hlavním cílem kritické sociální teorie.

Rozhodování spojené s emocemi je v občanské sféře přítomno nejen latentně, ale je do jisté míry „slyšitelné“ i v jejím pozitivně-občanském diskurzu. Vlastnosti a projevy historicky konstruované jako ženské (citlivost, emocionalita, vášně, vnímavost, dojetí) jsou ve veřejném diskurzu vtěleny do patetických promluv a gest, které je možné veřejně projevovat jen v liminálních situacích – viz příklad pokleknutí spolkového kancléře Williho Brandta u památníku obětí povstání ve varšavském ghettu (Rauer 2006). Aby mohly podobně emotivní projevy získat v rámci občanského kódu pozitivní nálepku, musí je ale do občanské sféry vnášet občané, kteří splňují racionalizující požadavky kódu. Zatímco Brandtovo spontánní pokleknutí vzbudilo všeobecný aplaus, a symbolickým vyjádřením viny a pokání otevřelo ve veřejném prostoru novou silnou interpretaci kolektivní viny Němců ve vztahu k holocaustu (Rauer 2006: 267-269), pískání na prsty ve Španělském sále Pražského hradu, ke kterému se v podpůrném gestu pro svého manžela, tehdejšího prezidenta Václava Havla, uchýlila Dagmar Havlová, bylo interpretováno v souladu s její povahou již dříve konstruovanou jako příliš emotivní a vášnivou, jako nemístné. Emotivita je v tomto případě nálepkována občansky pozitivně, pokud ji spojujeme s osobami, které mají jistý „racionální“ kredit.

Na tomto příkladu je patrné, že významy často odvozujeme až z určitého propojení kódů – aktivita je vnímána pozitivně pouze ve spojení s racionalitou. Pokud ve spojení s ní převládne „vášnivost“, vzbuzuje negativní konotace „až přílišného“ tedy iracionálního a „neklidného“ „zápalu pro věc“. Zvažovat je nicméně možné i vysvětlení, které zpochybní samotnou binární strukturu symbolických charakteristik v rámci kulturní struktury. Je o kulturní struktuře občanské společnosti nutné uvažovat jen v intencích Lévi-straussovských nebo Durkheimovských binárních opozic (jak to činí Alexander)? Na prvku aktivity lze ukázat, že vztah pozitivního a negativního kódu je možné vyložit nejen jako dva vyhraněné póly, ale

namísto toho uvažovat o tom, že označení (a subjektivní vnímání, které je ovšem až dalším krokem v kulturní analýze) toho, kdo je a není aktivní, má spíše charakter normálního rozdělení: aktivita je chápána jako pozitivní a žádoucí, příliš aktivity je ale často vnímáno jako něco deviantního. Důsledky můžeme vidět nejen na výše uvedeném příkladu, ale také např. v tom, jakým způsobem jsou přijímáni občanští aktivisté, resp. jak je nutné, aby sami sebe definovali, pokud chtějí uspět ve veřejném prostoru. Ten, kdo se bezhlavě bije za levici či práva zvířat bude mainstreamem přijat patrně hůře, než ten, kdo svůj aktivismus prozradí váhavě a téměř omluvně (ergo „realisticky“). Podobně je možné uvažovat o všech ostatních symbolických charakteristikách občanského kódu. Zpochybnění binarity ale překračuje záměry této práce, navíc je díky homologii, kterou Alexander postuluje (každá charakteristika na demokratické straně kódu nese stejně demokratický náboj bez ohledu na konkrétní úroveň – motivů, vztahů či institucí – na které se nachází) možné uvažovat o tom, že pozitivní vnímání určitých charakteristik vzniká často právě jejich propojením – jak bylo zmíněno v úvodu tohoto odstavce. Jako stěžejní zde, zdá se, vystupuje právě racionalita, která se zdá být v tomto doplňování značně univerzální.

Uvedené příklady odkazují k tomu, že jsme v přijímání emocí jako legitimního motivu pozitivně vnímaného občanského jednání někde v půli cesty. I ve veřejné sféře existuje rozhodování spojené s emocemi, které lze vnímat jako plně funkční a posilovat je jako pozitivně občanské – ač iracionální (sic!), nikoli nálepkovat iracionální *intimitou* a zahánět za zdi domovů. Emocionální projevy soucitu, péče, strachu o bližní apod. ovšem už ze své podstaty vylučují ideální situaci občanské společnosti v tom smyslu, že předpokládají jednak hierarchické uspořádání pozic v jejím rámci, jednak možná ohrožení – jak z vnějšku, tak uvnitř občanské sféry. Alexander pracuje nicméně s konceptem ideální občanské společnosti nejen jako žádoucího koncového stavu (analogii můžeme hledat v Habermasově ideální řečové situaci spojené s ideálem plně deliberativní demokracie), ale také jako ideální *počáteční* situace (analogií je Habermasovo „uzávorkování“ nerovností). Podobně jako staví Habermas rozdíly v reálných možnostech účastnit se veřejné deliberace před závorku ideální řečové situace, i Alexanderův argument nerealisticky předpokládá rovnost ve smyslu "stejnosti" aktérů-občanů. Tradiční ideál občanské společnosti předpokládá racionální aktéry sdílející rovná práva a povinnosti. Tato představa je v institucionální rovině stvrzována mnoha právními akty, mezi které patří např. obdržení občanského průkazu. Děti a duševně nemocní, kterým je upřen dostatek autonomie a racionality, jsou tak přirozeně z ideální

občanské společnosti vyloučení. A mnoho dalších skupin je na její okraj tlačeno sice nikoli zákonem, ale diskurzivně s podobně silnými dopady. Oproti tomu tvrdím, že aby byl ideál skutečně žádoucím pro všechny, je nutné udržet určité charakteristiky ve formě propozic, které budou pro různé typy členů občanské společnosti různé, nikoli univerzální. A jedině při udržení těchto kontextuálních předpokladů hledat všeobecně žádoucí ideál. Partikularita občanů nebrání univerzalitě ideálu občanské společnosti.

Rabinovitch (2001) formuluje tezi o dvojím diskurzu občanské společnosti, v němž vedle sebe stojí kód racionality a emocionální kód lásky a soucitu jako rovnocenní partneři. Toto tvrzení považuji za příliš optimistické, protože, jak ostatně Alexanderem a Smithem empiricky doložený kód dokládá, narativ lásky a soucitu je vůči racionalizační tezi v občanské sféře značně upozaděn. Přesto je ve veřejném prostoru možné nacházet naději na dekonstrukci občanského kódu a jeho pozvolné rozšíření o prvky iracionálna a emotivity²⁸ - příkladem mohou být projevy kultury protestu: ironizace (srov. Meeks 2001: 336), happeningy, frozen akce nebo sociální umění (Banksyho graffiti). V této souvislosti je možné zmínit roli pohádkových šašků a bláznů, tedy kulturně sdílenou představu, že v určité racionální, uzamčené situaci, může vnější, iracionální postava emotivním jednáním přinést pozitivní změnu. Cílem zde vznesené kritiky je proto nabourat automatické vnímání iracionality a emocionality jako elementů s jasně negativní konotací ve vztahu k motivům jednání ve veřejném prostoru, připustit, že bez emocionality se veřejné dění neobejde, a její vytlačování do kódu represe situaci spíše zamlžuje.

5.3 Mocenské vztahy: Kdo střeží brány občanské společnosti

Ke konceptu kulturní struktury přistupuji v této práci z konfliktualistické perspektivy. Ačkoli je používána napříč občanskou společností, tedy elitami i "běžnými občany", není možné kulturní strukturu zaměňovat za kritické veřejné mínění. Daleko spíše odráží dlouhodobé mocenské nastavení společnosti. Jak se pokusím dále prokázat, jeví se jako produkt elit. Rozpracovávám zde čtyři základní aspekty vztahu kulturního kódu a mocenské struktury, které moje tvrzení podporují:

1. Alexander a Smith (1993) rekonstruují kulturní kód na základě analýzy promluv elit.

²⁸ K roli emocionality ve veřejném prostoru srov. Dahlberg 2005.

2. Nutnost vykazovat výsledky vede elity k boji o moc nad diskurzivními významy, což jejich pozici v utváření kulturního kódu významně prohlubuje.

3. Kód občanské společnosti je nutně spojen s veřejnými promluvami, běžní občané jsou ale v možnostech tento kód ovlivňovat omezeni: nemají obvykle dostatečný přístup ke komunikačním kanálům, neovládají specifické formálně jazykové nároky médií, a především používají emocionální argumenty, které jsou diskurzem občanské společnosti nálepkovány jako vylučující, příslušící rodinné sféře.

4. Mocenská síla kulturního kódu je navíc posilována jeho skrytě diskriminačním efektem, který vyplývá z propojení jeho vylučujících charakteristik s de facto stabilními referenty, které představují skupiny s dlouhodobě slabým podílem na moci.

Zůstaňme u vyloučení iracionality z občanského diskurzu. Problematické vymezení kulturní struktury jako sebereferenčního systému neovlivněného působením mocenských vztahů ilustrují např. výstupy z Magnusonovy studie. Citovaný komentář z výzkumu mythopoetického hnutí ukazuje, že někteří členové občanské společnosti vnímají diskurzivní důraz na potlačování emocionality jako značně omezující:

„Vysvětluje (jeden ze členů autopoetického hnutí; pozn. VF), že když je člověk rozzuřený a potlačuje to, je to jako lhát sám sobě i ostatním. Tato emocionální restriktivnost společnosti, kterou členové identifikovali, je vnímána jako normalizující tlak, který skrze dynamiku hegemonie tlačí jedince směrem ke konformitě. Muži ve skupině dále rozvinuli kritiku toho, jak jsou ti, kteří nenaplňují dominantní kódy, nálepkováni jako deviantní a divní, problematičtí a profánní.“ (Magnuson 2005: 384)

K předpokladu, že kulturní struktura občanské společnosti nevzniká "zdola", přispívá už samotný výčet zdrojů, které měly podle Alexandra a Smithe vliv na její utváření. Připomeňme znovu, že opozitní kategorie demokratického a nedemokratického kódu identifikovali na základě analýzy amerických časopisů, novin a televizních zpráv, diskurzivní analýzy dokumentů (projevy, oficiální dopisy) a studia politicko-filosofických textů (Alexander 1998: 109). Symbolický kulturní kód byl tedy zkonstruován z promluv a textů, které jsou výhradně produktem příslušníků elit (politiků, novinářů, intelektuálů...). Právě ti

kód v občanské společnosti veřejně deklarují a neustále diskurzivně stvrzují. Je těžké určit, nakolik tento kód mohou ovlivňovat příslušníci ne-elit, resp. je-li zde vůbec šance kód měnit. Elity přirozeně nejsou jedinými aktéry ve veřejném prostoru, přesto jsou díky médiím aktéry nejviditelnějšími, a mají vliv na uchování kódu v materiální - psané a vizuální - podobě.

Dostáváme se tak k druhému bodu, který se týká způsobu, jakým si elity udržují moc nad symbolickými významy kódu. James Davison Hunter (1992), ideový otec konceptu kulturních válek, upozorňuje na stěžejní roli elit při vytváření kulturních významů. Vítězit v kulturních válkách znamená ovládat významy a získávat moc definovat skutečnost. Jak ale upozorňuje Fraser (1990: 76-77), elity nejsou odtrženy od svých publik, vůči kterým vykazují výsledky svého jednání, aby elitami působícími ve veřejném prostoru mohly zůstat. Snaha zvítězit nad svými názorovými oponenty a přitom dostávat na svou stranu co největší část veřejnosti, ústí v boj o moc nad diskurzivním prostorem. V diskurzivních kulturních válkách, odkazujících k bojům elit ve veřejném prostoru občanské společnosti podél štěpných linií rozrůzněných hodnot je tedy zároveň veden obdobně důležitý boj o *sdílené* morální symboly občanského kódu. Bojující dokáží v různé míře s kódy občanské společnosti kreativně pracovat - dostávat je na svou stranu, stavět na nich ideologie, které zastávají. Musí oslovovat široké spektrum aktérů, což jim operování v rámci všem srozumitelného kódu usnadňuje. Různá narativa, která v rámci performativního scénáře využívají, aby sami sebe spojili s pozitivními občanskými kódy, jsou pak už jemněji nuancovaná a cílí na konkrétní publika veřejnosti (srov. Alexander 2006d).

Základní kulturní kód je ve veřejném prostoru používán obvykle samozřejmě a nereflektovaně. Ti, kteří si jej ale aktivně uvědomují, přirozeně získávají výhodu oproti svým protivníkům/oponentům. Lze předpokládat, že tato reflexe občanského kódu může být do značné míry posilována jeho častým aktivním používáním, které se v rámci veřejných půtek týká právě příslušníků elit. Stejně jako se nám pro návštěvu určité kulturní akce hodí znát dress-code, tak nám pro hladký pohyb ve veřejném prostoru pomůže znalost této základní kulturní struktury občanské společnosti.

To tedy neznamená, že by politici nebo jiní veřejní činitelé byli jedinými, kdo podobu občanského kódu určuje, nebo kdo ji dokáže rozkódovat a reflektovat. Vzhledem k jejich veřejné funkci jsou ale nutně vedeni k tomu, aby s ním strategicky pracovali – a na rozdíl od běžných občanů k tomu vedle přátel mají i dobře placené týmy expertních poradců. Typickým symbolem boje emocí a racionality ve veřejném prostoru se např. v době takzvané

uprchlické krize (2015-2016) stala Angela Merkel. Proměny jejího veřejného obrazu jsou příkladem toho, jak kód působí také opačně a nutí politiky ve vyjadřování do určitých jasně zažitých struktur. Rozhovor s Merkel, přetištěný z německého týdeníku Die Zeit v českém týdeníku Respekt, nesl velký titulěk „Nejednám ze soucitu“ (Hildebrandt, Ulrich 2016). Poselství, které toto vyjádření nese, je jasné – soucit nepatří do palety legitimních motivů, kterými se má řídit veřejná agenda.

Diskuse kolem „uprchlické krize“ zároveň velmi dobře dokládají, že emoce ve veřejné debatě zastávají vůči racionalitě nejen podřadnou, ale přímo obávanou roli. Jsou spojovány pouze s negativními konotacemi a hrůzoplými následky pro české (sic) občany a stavěny do kontrastu s realistickým a přísně racionálním řešením – jako by bylo možné čistě racionálními exaktními postupy „uprchlickou krizi“ jediným možným způsobem správně „vyřešit“. Důrazně vyjadřované (negativní) emoce ve veřejné debatě zůstávají v tomto případě na straně odpůrců migrace – příkladem může být procítěné antiimigrační vyznání Olívie Žižkové v hudebním klipu *Evropa dýchej* (Žižková 2016). Pozitivní projevy emocí (sounáležitost, solidarita) nebo negativních emocí, které vedou k solidárním projevům jednání (strach, úzkost, zhnusení) byly v českém veřejném prostoru upozaděny.

Třetí aspekt mocenského působení kulturní struktury se týká otázky, nakolik hladce se naproti tomu ve veřejné sféře pohybují a s kulturní strukturou občanské společnosti v ní pracují běžní občané. Nezájem o veřejné dění je možné z rovnostářské demokratizující perspektivy vysvětlit odůvodněným nezájmem občanů, plynoucím z toho, že veřejná občanská sféra nemusí být samotnými občany vnímána jako ta (nejdůležitější), ve které chtějí působit, a jako taková jim ani nemá být shora podsouvána. Tento typ neangažovanosti je možné vnímat jako aktivně-racionální nezájem, nikoli vnucenou pasivitu. Na druhé straně je ovšem možné neochotu k občanské angažovanosti vykládat občanskou nekompetencí přirozeně se pohybovat v diskurzu veřejného prostoru. Jak tedy zajistit, aby rozhodnutí aktivně ne/působit ve veřejné sféře občanům do značné míry nepředurčovaly okolnosti, které nemohou ovlivnit, a které jsou jednoznačně vychýlené v neprospěch jejich občanských aktivit? Běžní lidé musí nejen kódu rozumět, ale umět a chtít ho také aktivně používat. V tom jim může ovšem bránit hned dvojí znevýhodnění: nedostatečné ovládání formy, jazyka, jakým se mluví na veřejnosti, i obsahu - neschopnost vládnout binárním občanským kódem, která vede k tomu, že argumenty mluvčích vyznívají nepatříčně.

První problém, nevládnutí jazykem veřejné sféry, je možné ilustrovat na textu historičky Pauliny Bren²⁹ (2013), která se ve své knize věnuje občanské společnosti v době normalizace (70.-80. léta 20. stol.) a zkoumá především vliv televize na její podobu. V jednom z dobových dokumentů – v dopise čtyřiceti chartistů³⁰ z řad běžných občanů "jádrovým" chartistům, nejznámějším představitelům tehdejšího československého disentu, si pisatelé stěžují, že jsou vyčleněni aktivním jádrem z veřejného dění, protože nevládnou perem tak dobře jako toto staré jádro (Bren 2013: 210-211). Reprezentují tak první typ jazykového znevýhodnění, které se týká formy promluv.

Druhý typ znevýhodnění je možné ilustrovat obecně vstupy "obyčejných lidí" do veřejného prostoru. Vezměme si např. dopisy čtenářů do různých periodik. Obvykle se v nich setkáváme se snahou racionálně argumentovat, je pro ně ovšem také častá pro veřejný prostor netypická emotivnost. Emotivní projevy mají v souladu s kulturní strukturou ve veřejném prostoru své místo jen do té míry, pokud jsou uhlazovány racionální kontrolkou. Zlobit se, urážet se, křičet... to vše je označováno jako směšné a nepřesvědčivé. Jak jsem ukázala ve výzkumu o místních referendech, aktéři ve veřejném prostoru argumentují zcela v souladu s racionálním kulturním kódem i v případech, kdy vedou veřejné disputace o emocemi nabitých tématech, jako je například návrh na prolomení těžebních limitů uhlí, který by je v případě schválení připravil o jejich bydliště (Frantová 2014: 132-133). Pokusy přepólovat kulturní strukturu musí čelit samotné této podvědomě používané struktuře, a jakákoli vybočení z ní narážejí na limity jejího samozřejmého přijímání, čímž ji v důsledku posilují.

Mocenský aspekt symbolického kódu je pak posilován také přístupem ke komunikačním zdrojům. Výhodnou pozici elit v kulturních válkách (srov. Hunter 1992) o definování významu občanské společnosti a charakteristik jejích právoplatných členů je možné v tomto případě ilustrovat opět příkladem z knihy Pauliny Bren. Bren ukazuje, jakým způsobem využívala nomenklatura jeden z oblíbených normalizačních seriálů (Třicet případů

²⁹ Ukázky z knihy Pauliny Bren zde vybírám mj. proto, že ve své historické analýze popisuje československý reálný socialismus zcela explicitně prostřednictvím charakteristik, které podle Alexandra binární symbolický kód ustavují. Její práci tak lze vnímat také jako potvrzení síly i analytických možností binárního kódu.

³⁰ Charta 77 byla významnou občanskou iniciativou sdružující kritiky režimu československého reálného socialismu. V ustavujícím dokumentu Prohlášení charty 77 z 1. ledna 1977 kritizovali jeho signatáři (mj. Václav Havel, Jiří Němec, Jan Patočka, Petr Uhl) porušování základních občanských práv, k jejichž dodržování se Československo zavázalo v roce 1968 podpisem "Mezinárodního paktu o občanských a politických právech" a „Mezinárodního paktu o hospodářských, sociálních a kulturních právech" a svůj závazek stvrdilo v Helsinkách roku 1975.

majora Zemana) k předkládání jasných interpretačních schémat zlomových historických událostí. Komunisté, kteří v roce 1968 stáli v čele takzvaného Pražského jara³¹, byli v tomto seriálu líčeni jako poblouznění, pobláznění, šílení a celá tato etapa jako iracionální sejití z cesty. Nastupující představitelé reálného socialismu zastupováni mimo jiné charismatickým hrdinou seriálu, byli naopak v souladu s občanským symbolickým kódem opakovaně charakterizováni jako rozumní a plní uklidňující sebekontroly (Bren 2013: 146-158).

Poslední, čtvrtý mocenský aspekt se týká skryté hrozby kódu kulturní struktury, která spočívá v tom, že i v situacích, kde spolu soupeří mocensky vyrovnané strany, odkazuje kód nepřímě ke stranám třetím a tím utvrzuje jejich slabé postavení. Silní a vzájemně rovnoprávní aktéři se tak mohou vzájemně osočovat přívlastky, které v konečném důsledku potvrzují a posilují vyčleněnou pozici takových skupin, které jsou s těmito přívlastky dlouhodobě diskurzivně spojovány. Zatímco např. metafory jsou poměrně jasně viditelnými nástroji vylučování a povznášení svých nositelů, v případě kulturní struktury nezaznívá význam explicitně a její vylučující charakter tak může být méně patrný. Neadresná adjektiva jako pasivní, závislý, vášnivý nebo iracionální, která jsou podle Alexandera součástí kódu represe, v sobě nenesou jednoznačný odkaz na jednu konkrétní skupinu. Právě díky této obecnosti mohou být používána téměř v jakékoli situaci a fungovat jako označení pro libovolné aktéry. Mluvčí přesto mohou tyto charakteristiky ve svých představách vztahovat k nějakému stabilnímu referentu mimo kontext konkrétní situace. Tato vazba není v rámci dílčích promluv explicitní, jakákoli sociální kritika takového jevu může proto vyznívat neopodstatněně. Klíčovým důsledkem tohoto mechanismu je, že boje o diskurzivní moc nad *stejnými* symbolickými hodnotami společnosti a vlastnostmi jejích členů, mohou být ještě více problematické než významové roviny konfliktů, které se týkají rozrůzněných hodnot či ideologií, protože mocenská nerovnost se v bojích o sdílené symboly stává více neviditelnou.

³¹ „Pražské jaro“ označuje krátké období uvolnění totalitního režimu v Československu v r. 1968, které bylo důvodem pro následnou okupaci Československa vojsky Varšavské smlouvy. Hlavními aktéry Pražského jara byli reformní komunisté, jejichž cílem byla snaha o demokratizaci tehdejšího totalitního režimu.

6 Závěr

Pro kritickou sociální teorii je typická snaha nejen o popis a/nebo vysvětlení, ale také o normativní reflexi – a v Alexanderově kulturní sociologii jsou patrné všechny tyto uvedené roviny. Alexander nenabízí jen odpovědi na „co a jak“, ale také na „jak je to správně“. Ukazuje, že racionální narativ pokroku je zakódovaný v samotných diskurzivních základech občanské společnosti. Potvrzuje tak, že stávající ideál je přísně vylučující. Přesto, i přes opakované deklarování kritického přístupu (Alexander 2006a: 24), vyznívá v Alexanderově interpretaci kulturní struktura neproblematicky. Všimá si sice nerovných vztahů v občanské sféře, možnosti jejich odstraňování však vidí v přizpůsobování charakteristik vylučovaných skupin občanskému kódu. Namísto vnitřních změn v kódu samotném tedy chápe jako jedinou možnou "demokratickou" strategii pro nastolování občanské rovnosti a inkluze překládání až dosud vylučujících vlastností do srozumitelného a obecně přijímaného „pozitivního“ rámce.

Způsob interpretace symbolického kódu se jistě odvíjí od teoretické - konsensuální nebo konfliktualistické - perspektivy výkladu. Přestože rozpracovává vysoce konfliktualistické téma bojů o pozice ve sdíleném diskurzivním prostoru občanské společnosti, a ačkoli deklaruje distanci vůči parsonsovskému nekritickému funkcionalismu (Alexander 2006a: 203-204), nevyvazuje se Alexander, jak tvrdím, ve své kulturní sociologii z konsensuálních pozic. Otvírá mnoho konfliktem zatížených témat, jako problém nerovností, jinakosti, nacionalismu nebo izolace (Alexander 2013: 147-157), v kritice ale zůstává vždy pevně zakotven v modernitním diskurzu, který nezpochybňuje, ani nemá potřebu dekonstruovat. Přestože na nerovnosti v rámci občanské společnosti opakovaně upozorňuje, chápe je jen jako nezbytně existující dvě tváře modernity (Alexander 2013). Jak bylo řečeno výše (viz kapitoly 2.3; 3.5), Alexander odmítá idealistické představy o moderním projektu jako nositeli pouze kladných a všeobecně žádoucích přívlastků, a prohlašuje, že s odvrácenou stranou občanského kódu je třeba se smířit, protože je nedílnou součástí moderního diskurzu. Ukazuje jakousi "realistickou" tvář modernity. Přestože zpochybňuje klasickou modernizační tezi, nestává se rozhodně postmodernistou, pokud pod tímto označením rozumíme odmítnutí projektu moderny. Modernitu neukazuje v nijak oslnivém hávu, přesto nenabízí tezi, která by ji mohla

od jejích nešvarů alespoň teoreticky očistit. Zůstává obhájcem nebo spíše zdánlivě nestranným komentátorem její dvojaké tváře.

Nabízí se otázka, zda Alexanderovi tato pozice umožňuje vyhnout se relativismu, kterému se důrazně brání. To, co mi chybí, je pokus o zpochybnění diskurzu moderny. Alexander sice rozkrývá bohatou strukturu kulturních kódů občanské sféry, zůstává ale jen u tohoto popisu. Je vlastně nemístné chtít po autorovi, který se plně hlásí k sice revidovanému, ale přesto stále bytostně modernizačnímu narativu, aby ze svých pozic ustoupil. Tematicky se navíc dotýká vysoce aktuálních problémů občanské společnosti, např. problému hierarchicko-byrokratického utajování; komodifikace; kulturního průmyslu; války, ale také - pro současný český veřejný prostor znásilňovaný "slušnými občany" zvláště zajímavé - otázky nacionalismu nebo jinakosti (Alexander 2013: 147-157). Přesto ale v řešeních, která pro tyto palčivé otázky modernity Alexander nabízí, zcela přejímá její "inkluzivní", pozitivní kód. Jakkoli může tento kód fungovat jako médium začleňování "těch správných" aktérů do společnosti, neměli bychom jeho současnou výlučnost přece jen zpochybňovat jako nežádoucí samu o sobě?

Vezmeme-li si např. dichotomii autonomie-závislost, pak v rétorice občanského kódu, kterou Alexander spíše jen důkladně popisuje a přijímá, nežli kriticky reflektuje, je požadavek autonomie chápán jako dobrý a správný, zatímco závislost opět rádo by správně vylučuje z občanské sféry ty, kteří disponují jen autonomií omezenou nebo žádnou. "Zlem" se tak stávají ti, kteří jsou závislí na péči ostatních, na jejich pomoci, nebo třeba na jejich příjmech, protože nejsou s to podílet se na neoliberálním projektu modernity. Opravdu toto rozlišení nereflektuje specifické rozložení moci v sociálně-kulturním společenském prostoru? Můžeme Alexanderovo nabádání, abychom přijali svět takový, jaký je, nebo ho kritizovali jen v souladu s jeho binárním kódem, skutečně chápat jako *kritickou* teorii modernity?

Logická čistota strukturace do striktně separovaných diskurzivních polí jako by konzervovala statickosti symbolického kódu občanské společnosti a stávala se hlavním zdůvodněním statu quo. Argument, že racionálně založený diskurz je jediným pro občanskou společnost funkčním ideálem, opakuje habermasovskou chybu tím, že uplatňuje vůči veřejné sféře sociálně-inženýrský přístup založený na tezi racionálně-reflexivní modernizace. Racionální jádro Alexanderova kulturního přístupu je navíc v konceptu binární struktury občanské společnosti nepřiznané. Alexander sdílí s Habermasem liberální víru ve svobodu (občanský diskurz svobody). Stejně jako Habermas ale nekonstruuje soukromé zájmy, resp.

občanské svobody, jako apriorní kategorii, ale předpokládá, že jsou až výsledkem kolektivních interakcí. Zatímco Habermas vyvozuje povahu partikulárních zájmů ze vztahů solidarity a důvěry vyplývajících z racionální deliberace, pro Alexandera jsou ovlivněny především působením kultury. Alexander ovšem nezdůrazňuje arbitrární povahu kulturní struktury. Vnímá ji jako symbolický kód, jehož znaky jsou nejen dlouhodobé a relativně statické, ale také odrážejí morálně „správné“ racionální jádro západních společností.

Alexanderova interpretace občanského kódu se tak velmi blíží neoracionalistickému pojetí občanské společnosti, jak ho můžeme číst u Boudona (2011) nebo Gellnera (1999). Jejich argument stran společenského dění stojí na tezi, že kolektivní přesvědčení není produktem neuvědomovaných kulturních sil, ale důsledkem racionálního myšlení jako univerzální lidské kategorie. Lidé v ideu věří, pokud k tomu mají dobrý důvod (Gellner 1999: 128-129). I v Alexanderově interpretaci je latentně přítomna víra, že symbolický kód je ve stávající podobě pro občanskou společnost nejen funkční, ale také i do budoucna „jediný možný“.

Alexandera je také možné nařknout z analytické nedůslednosti – autonomii občanské sféry na jedné straně chápe velmi silně – a postuluje zásadní odlišnost diskurzivních kódů různých společenských sfér (občanské, ekonomické, rodinné atd.). Na druhé straně tuto autonomii rozměňuje chápáním negativních důsledků občanského kódu jako funkce vnějších, nikoli vnitřních ohrožení. Je-li ovšem občanská sféra autonomní, pak musí být konceptuálně uchopitelná jako nezávislá na neobčanských sférách v obou svých pólech binárního symbolického diskurzu. Tedy jak v případě kódu svobody, tak vylučujícího kódu represe. Jedině tak může být utvrzován relační vztah obou pólů.

Je vůbec možné kód občanské společnosti měnit? Aby mohl reprezentovat určitou sféru, musí být každý kód diferencovaného společenského systému jasně vymezen, a proto i také určité vlastnosti vylučovat. Tvrdím ale, že jádro problému leží právě v rýsování statických, neměnných hranic mezi jednotlivými společenskými sférami. Všechny historicky narýsované hranice je možné vnímat také jako potenciálně proměnlivé – jakkoli proces jejich přeměny může být značně obtížný a zdlouhavý. Alexanderův důraz na to, že kulturní kód musí být v základních rysech zachován, můžeme v teoretické rovině vyvodit z autoreferenčnosti diskurzu občanské společnosti. Alexanderem identifikovaný kód pouze zrcadlí způsoby, jakými mluví členové občanské společnosti. Na základě čeho ale můžeme předpokládat, že tyto formy promluv nepodléhají mocenským vztahům? Alexander na jedné

straně nepopírá path dependency občanského kódu, který stojí na charakteristikách spojených se skupinami, jež ho ustavovaly (v případě Západu tedy bílí anglosaští protestanti – WASP). Na druhé straně si je jist jeho normativní čistotou. Sám v tyto charakteristiky vkládá plnou důvěru.

Alexanderova kulturní analýza zabývající se binárním symbolickým kódem občanské sféry tak vzbuzuje pochyby, zda jen neklouže po povrchu. Alexanderovi se daří zachytit dominantní – nejvíce „slyšitelné“ – významy. Všimá si pouze dovolených projevů působení kulturní struktury ve veřejném prostoru občanské sféry. Nenabízí odpovědi na otázky, co aktéři zažívají, cítí – ale popisuje, jak komentují dění - tedy jaký typ výpovědí je v souladu s veřejným diskurzem. Jestliže jazyk strukturuje a konstruuje realitu, pak je ale také nutné brát v potaz konsekvence, které působení kódu může vyvolávat.

Ve veřejném diskurzu občanské společnosti skutečně není možné mluvit „jinak“ - morální apel je přítomný přímo v jejím kódu. Udává, jak a co je možné říkat veřejně, stěžejní pro pochopení jeho důsledků je tedy porozumění tomu, kdo má možnost veřejně mluvit. Tento úhel pohledu klade důraz na veřejný aspekt občanské sféry (srov. Adut 2012). Podřízení se již existujícímu občanskému kódu, jeho akceptování nebo dokonce schopnost jej ovládat ale není jedinou proměnnou, kterou je třeba se zabývat. Skutečná demokratická společnost by měla být schopna s kódem kriticky pracovat zevnitř, nikoli, oproti tomu co předpokládají někteří teoretici občanské společnosti (Müller 2015), zůstávat v jeho současných mezích. Tvrdím, že ideál argumentačně založené racionální společnosti je lákavý, ale stejně tak může být žádoucím jinak vytyčený ideál, aniž bychom tím nutně překračovali hranice demokratického uspořádání. Za ohrožující pro občanskou společnost přitom nepovažuji racionalistické charakteristiky občanského kódu jako takové, ale způsob, jakým jejich prostřednictvím dochází k relačnímu vylučování vlastností s opačným významem. Občanský kód plně následuje racionalizační ideál modernity, a jako takový je, navzdory Alexanderovým tvrzením o opaku (Alexander 2001: 374) silně vnitřně hegemonní. Pokud jeden z pólů chápeme jako jediný *stabilně* žádoucí a veškeré jeho alternativy jako ohrožení pro společnost, stává se sama tato statická binarita kódu totalizující.

Moje řešení nenabízí jiný – nedemokratický - kód, ale cílí na zpochybnění toho, zda je demokratický kód nutné stavět na charakteristikách, které identifikoval Jeffrey C. Alexander. Nejde mi o propagování anti-demokracie, ale o promyšlení otázky, zda kód, který podle Alexandera zaštiťuje občanskou společnost, je, může a má být postaven jedině na těchto

charakteristikách. Proč jsou afekt, iracionalita a emoce nedemokratické? V hodnocení bychom se neměli uchylovat jen k hledání nedemokratických protikladů racionality ve fašistických diktaturách. Emocionalita vzývaná některými občany demokratických společností je často potlačována inherentně, spíše ignorována a vysmívána, než že by plnila roli obávaného protipólu demokracie. Možná není nutné občanskou společnost „kultivovat“ směrem k racionalitě za cenu potlačování emocí. Nabízí se i druhá cesta, která prostřednictvím otevřenosti k emocionálním projevům může pomoci zvýšit pociťovaný komfort těm, kteří občanskou společnost svým jednáním vytvářejí a stvrzují – tedy „všem“ občanům. Kdybychom dokázali uzнат iracionalitu či vášnivost jako jedny z legitimních a morálně přijatelných občanských principů, předešli bychom možná jejich skrytému hromadění a negativní eskalaci v krizových obdobích. Souhlasím s Alexanderem, že např. „otevřenost“ je důležitou součástí občanského kódu a „utajování“ vztahy v rámci občanské společnosti neoživuje. Jak ale tedy může prospět občanské společnosti utajování našich emocí, potřeb a tužeb? Vracím se tak k jednoduchému argumentu mužů z Magnusonova (2005) výzkumu, kteří alternativu k převažujícímu obrazu mužství nacházejí ve větší otevřenosti, sdílení pocitů nebo vášnivém projevování emocí.³²

Nakolik široké může být spektrum základních symbolických charakteristik, aby mohlo být všeobecně konsensuálně přijímané? Do jaké míry je racionalizace argumentů podporujících inkluzi, rovnost nebo solidaritu efektivní? V moderních rituálech – performancích (Alexander et al. 2006) - jsou emotivní projevy morálního rozhořčení dovoleny a vítány. Stejně jako se na veřejných slavnostech nebo na politických demonstracích někdy nebojíme podlehnout vábení karnevalu, aniž by to mělo pro společnost jakkoli negativní důsledky, neměli bychom a priori nálepkovat emocionalitu, vášnivost, idealismus nebo iracionalitu jako cosi nízkého a z veřejného diskurzu vylučujícího. Vášně, emoce a idealismus (nerealističnost) totiž nemusí ztělesňovat jen Donald Trump jakožto ikona nedemokratických nacionalisticky laděných restrikcí. Prostřednictvím stejných charakteristik můžeme vnímat i motivy dobrovolníků, kteří pomáhají uprchlíkům, solidaritu, ke které vybízí Angela Merkel nebo – abych použila příklad z klidnějších časů – např.

³² I zde samozřejmě zůstává otázka míry – je binarita diskurzu opravdu nosným pohledem na občanskou společnost? Neprospělo by analýze občanské společnosti spíše vnímání jejích diskurzivních charakteristik na kontinuu nežli v rámci ostře vymezených binárních opozic? Otevření tohoto problému bohužel přesahuje rámec této práce.

občanské aktivisty, kteří se rozhodnou vyvolat místní referendum. Nejsou ve skutečnosti právě neklid (včetně toho intelektuálního) a emoce hlavními hybateli veřejného dění? Kdo jiný nahrává statu quo než "klidní" a "realističtí" občané? Realismus totiž málokdy přesahuje dosud známý a ověřený horizont.

7 Resumé

This thesis elaborates the concept of a binary symbolic code of civil society by Jeffrey C. Alexander and Philip Smith and through this narrowly-focused analysis intends to contribute to a wider debate on the role of emotionality and rationality in the public space. Alexander is one of the few who has managed to make a breakthrough with the new paradigm in the last decades of social theory development. However, institutionalization of a "Strong Program in Cultural Sociology" without adequate reflection on its epistemological foundations bears the risk of cultural sociology becoming a hidden representative of functionalist ideology instead of a critical discipline.

I identify and elaborate several key theoretical questions regarding the concept of a binary symbolic code: systemic differentiation and relative autonomy of civil sphere; relative autonomy of culture and actor-structure dilemma; the question of a position of symbolic code among other interpretive tools of cultural sociology; universality of symbolic code; normativity and the role of power relations.

Following Marek Skovajsa, I try to test the possibilities of the code in the Czech public sphere. In two case studies – of dissident discourse and the discourse of local referendums – I show that the structure of Czech civil society agree with Alexander and Smith's code of liberty and repression which they have identified in American civil society.

I show that the concept follows the rationalized ideal of modernity, however Jeffrey C. Alexander does not make use of the possibility of a critical interpretation of this concept. I would like to point out that he does not consistently distinguish between the empirical and the normative level of cultural structure studies, and, despite a declared critical approach, his analysis remains strongly consensual. He limits himself to the critique of repressive forces of the non-civil spheres against the civil sphere, and as the only possible inclusive strategy offers a translation of so far exclusionary qualities of the referents into positive characteristics of the civil code of liberty.

Contrary to this approach, I emphasize that the ideal of rationalized modernity that Alexander reveals through the symbolic code of the civil sphere still reflects hegemonic relations. Thus, I suggest deconstructing the inner structure of the civil code. Following one stream of the critique of Alexander's concept, I particularly focus on the Alexander's elimination of emotionality and irrationality from the discourse of civil society and show that

these characteristics can be perceived and strengthened as positively civil, rather than being constrained to the familial or other non-civil spheres.

8 Literatura

- Adut, Ari. 2012. „A Theory of the Public Sphere.“ *Sociological Theory* 30 (4): 238–262.
- Alexander, Jeffrey C. (ed.). 1988. *Durkheimian sociology: cultural studies*. Cambridge: University Press.
- Alexander, Jeffrey C. 1988a. „Culture and political crisis: ‚Watergate‘ and Durkheimian sociology.“ In Alexander, Jeffrey C. (ed.) *Durkheimian sociology: cultural studies*. Pp. 187-224. Cambridge: University Press.
- Alexander, Jeffrey C. 1994. „Modern, Anti, Post, and Neo: How Social Theories Have Tried to Understand the ‚New World‘ of ‚Our Time‘.“ *Zeitschrift für Soziologie* 23 (3): 165-197.
- Alexander, Jeffrey C. 1997. „The Paradoxes of Civil Society.“ *International Sociology*. 12 (2): 115-133.
- Alexander, Jeffrey C. (ed.). 1998. *Real Civil Societies*. London: SAGE Publications.
- Alexander, Jeffrey C. 1998a. „Civil Societies Between Difference and Solidarity. Rethinking Integration in the Fragmented Public Sphere.“ *Theoria*: 1-14.
- Alexander, Jeffrey C. 2001. „The Long and Winding Road: Civil Repair of Intimate Injustice.“ *Sociological Theory* 19 (3): 371-400.
- Alexander, Jeffrey C. 2002. „On the Social Construction of Moral Universals: The ‚Holocaust‘ from War Crime to Trauma Drama“. *European Journal of Social Theory* 5 (1): 5–85.
- Alexander, Jeffrey, C. 2005. „Why Cultural Sociology Is Not ‚Idealist‘: A Reply to McLennan.“ *Theory, Culture & Society* 22 (6): 19–29.
- Alexander, Jeffrey C. 2006a. *The Civil Sphere*. New York: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C. 2006b. „Ústřední solidarita, etnická okrajová skupina a sociální diferenciacie.“ In Marada, Radim (ed.). *Etnická různost a občanská jednota*. Pp. 16-48. Brno: CDK.
- Alexander, Jeffrey C. 2006d. „Cultural pragmatics: social performance between ritual and strategy.“ In Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen and Jason L. Mast. (eds). *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. Pp. 29-90. Cambridge: Cambridge University Press.
- Alexander, Jeffrey C. 2006e. „Promýšlení ‚způsobů začlenění‘: asimilace, napojování a multikulturalismus jako varianty občanské participace.“ In Marada, Radim (ed.). *Etnická různost a občanská jednota*. Pp 49-71. Brno: CDK.

- Alexander, Jeffrey C. 2007. „The Meaningful Construction of Inequality and the Struggles Against It: A ‘Strong Program’ Approach to How Social Boundaries Change.“ *Cultural Sociology* 1: 23-30.
- Alexander, Jeffrey C. 2007a. „On the interpretation of *The Civil Sphere*: Understanding and Contention in Contemporary Social Science.“ *The Sociological Quarterly* 48: 641–659.
- Alexander, Jeffrey C. 2008. „Iconic Experience in Art and Life Surface/Depth Beginning with Giacometti’s Standing Woman.“ *Theory, Culture & Society* 25(5): 1–19.
- Alexander, Jeffrey C. 2008a. „Civil sphere, state, and citizenship: replying to Turner and the fear of enclavement.“ *Citizenship Studies* 12(2): 185–194.
- Alexander, Jeffrey C. 2008b. „Clifford Geertz and the Strong Program: The Human Sciences and Cultural Sociology.“ *Cultural Sociology* 2(2): 157-168.
- Alexander, Jeffrey C. 2010. *The Performance of Politics: Obama’s Victory and the Democratic Struggle for Power*. New York: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C. 2011. „Fact-signs and cultural sociology: How meaning-making liberates the social imagination.“ *Thesis Eleven* 104 (1): 87-93.
- Alexander, Jeffrey C. 2013. *The Dark Side of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Alexander, Jeffrey C. 2013a. „Struggling over the mode of incorporation: backlash against multiculturalism in Europe.“ *Ethnic and Racial Studies* 36 (4): 531-556.
- Alexander, Jeffrey C., Philip Smith. 1993. “The discourse of American civil society: A new proposal for cultural studies.” *Theory and Society* 22 (2): 151-207.
- Alexander, Jeffrey C., Philip Smith. 1999. „Cultural Structures, Social Action, and the Discourses of American Civil Society. A Reply to Battani, Hall, and Powers.“ *Theory and Society* 28 (3): 455–61.
- Alexander, Jeffrey C., Philip Smith. 2003. „The Strong Program in Cultural Sociology: Elements of a Structural Hermeneutics.“ In Jeffrey C. Alexander. *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Pp. 11–26. New York: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C., Philip Smith. 2003a. „The Discourse of American Civil Society“. In Jeffrey C. Alexander. *The Meanings of Social Life: A Cultural Sociology*. Pp. 121-154. New York: Oxford University Press.
- Alexander, Jeffrey C., Bernhard Giesen, Jason L. Mast (eds.). 2006. *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. New York: Cambridge University Press.

- Alexander, Jeffrey C., Dominic Bartmanski and Bernd Giesen (eds.) 2012. *Iconic Power: Materiality and Meaning in Social Life*. Palgrave Macmillan, Basingstoke.
- Baiocchi, Gianpaolo. 2006. „The Civilizing Force of Social Movements: Corporate and Liberal Codes in Brazil’s Public Sphere.“ *Sociological Theory* 24 (4): 285-311.
- Barbalet, Jack. 1998. *Emotion, Social Theory and Social Structure. A Macrosociological Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bartmański, Dominik. 2011. „Successful icons of failed time: Rethinking postcommunist nostalgia.“ *Acta Sociologica* 54 (3): 213–231.
- Bartmański, D. 2012. „How to Become an Iconic Social Thinker: The Intellectual Pursuits of Malinowski and Foucault.“ *European Journal of Social Theory* 15 (4): 427–453.
- Bartmański, Dominik. 2014. „The word/image dualism revisited: Towards an iconic conception of visual culture.“ *Journal of Sociology* 50 (2): 164–181.
- Bartmański, D. 2015. „Refashioning Sociological Imagination: Linguality, Visuality and the Iconic Turn in Cultural Sociology.“ *Chinese Journal of Sociology* 1 (1): 136–161.
- Battani, Marshall, David R. Hall, Rosemary Powers. 1997. „Culture’s Structures: Making Meaning in the Public Sphere.“ *Theory and Society* 26 (6): 781–812.
- Bauman, Zygmunt. 2010. *Modernita a holocaust*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Beck, Ulrich. 2004. *Riziková společnost*. Praha: Sociologické nakladatelství.
- Bellah, Robert N. 1967. „Religion in America.“ *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96(1): 1-21.
- Berezin, Mabel. 2005. „Emotions and the Economy.“ In N. J. Smelser; R. Swedberg (Eds.). *Handbook of Economic Sociology* (2nd ed.). Pp. 109-127. New York: Sage, Princeton: Princeton University Press.
- Binder, Werner. 2010. „Ritual Dynamics of Torture. The Performance of Violence and Humiliation at the Abu Ghraib Prison“. In Kitts, Margo, Bernd Schneidmüller, Gerald Schwedler, Eleni Tounta, Hermann Kulke a Uwe Skoda (eds.). *State, Power, and Violence*. Pp. 75-104. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Binder, Werner. 2010a. „Violence, Communication and Imagination. Pre-Modern, Totalitarian and Liberal-Democratic Torture.“ In Postoutenko, Kirill (ed.). *Totalitarian Communication. Hierarchies, Codes and Messages*. Pp. 217-247. Bielefeld: transcript.
- Boltanski, Luc. 2008. *Rendre la réalité inacceptable. À propos de « La production de l'idéologie dominante »*. Paris: Demopolis.

Boltanski, Luc, Laurent Thévenot. 2006. *On justification: Economies of worth*. Princeton University Press.

Boudon, Rymond. 2011. *Bída relativismu*. Praha: Sociologické nakladatelství.

Bren, Paulina. 2013. *Zelinář a jeho televize: Kultura komunismu po pražském jaru 1968*. Praha: Academia.

Connor, Brian T. 2012. „9/11—A New Pearl Harbor? Analogies, Narratives, and Meanings of 9/11 in Civil Society.“ *Cultural Sociology* 6 (1) 3–25.

Cordero, Rodrigo, Francisco Carballo, José Ossandón. 2008. „Performing Cultural Sociology: A Conversation with Jeffrey Alexander.“ *European Journal of Social Theory* 11 (4): 523-542.

Dahlberg, L. 2005. „The Habermasian public sphere: Taking difference seriously?“ *Theory and Society* 34: 111–136.

Dahrendorf, R. 1991. *Úvahy o revoluci v Evropě*. Praha: Evropský kulturní klub.

Damasio, Antonio R. 2000. *Descartesův omyl: emoce, rozum a lidský mozek*. Praha: Mladá fronta.

Denzin, Norman K. 2007. *On Understanding Emotions*. New Brunswick: Transaction Publishers

Durkheim, Émile. 1926. *Pravidla sociologické metody*. Praha: Orbis.

Durkheim, Émile. 2002. *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikoymenh.

Emirbayer, Mustafa. 2004. „The Alexander School of Cultural Sociology.“ *Thesis Eleven* 79: 5–15.

Eliasoph, Nina, Paul Lichterman. 2003. „Culture in Interaction.“ *American Journal of Sociology* 108 (4): 735–94.

Eriksen, Thomas Hylland. 2012. *Etnicita a nacionalismus: antropologické perspektivy*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).

Evans, Jocelyn A. J. 2004. *Voters and Voting. An Introduction*. London: Sage.

Frantová, Veronika. 2009. „Místní referenda v ČR optikou kulturní sociologie“. Diplomová práce. Praha: FSV UK.

Frantová, Veronika. 2014. „Kulturní struktura občanské společnosti v diskurzu místních referend.“ *Sociální Studia* 11 (2): 123-142.

Frantová, Veronika. 2016. „The problem of a rationalized cultural structure of the civil sphere: a critical interpretation of Jeffrey C. Alexander’s symbolic code of liberty.“ Rukopis.

Fraser, Nancy. 1990. "Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy." *Social Text* 25/26: 56-80.

Gartman, David. 2007. „The Strength of Weak Programs in Cultural Sociology: A Critique of Alexander’s Critique of Bourdieu.“ *Theory and Society* 36 (5): 381–413.

Gastil, John, Laura W. Black. 2008. „Public Deliberation as the Organizing Principle of Political Communication Research.“ *Journal of Public Deliberation* 4 (1): Article 3.

Geertz, Clifford. 2000. *Interpretace kultur: Vybrané eseje*. Praha: SLON.

Gellner, Ernest. 1999. *Rozum a kultura. Historická úloha racionality a racionalizmu*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury.

Gheytanchi, Elham. 2001. „Civil Society in Iran Politics of Motherhood and the Public Sphere“. *International Sociology* 16 (4): 557-576.

Gibbs, Graham R. 2007. *Analyzing Qualitative Data*. London: Sage.

Gilligan, Carol. 1982. *In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge: Harvard University Press.

Goffman, Erving. 1999. *Všichni hrajeme divadlo. Sebe prezentace v každodenním životě*. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon.

Habermas, Jürgen. 1984. *The Theory of Communicative Action. Volume 1. Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beakon Press.

Hirt, Tomáš. 2008. „Multikulturalismus: uzavřená kapitola, nebo aktuální politická vize?“ In Šubrt et al. *Soudobá sociologie III. (Diagnózy soudobých společností)*. Pp. 294-315. Praha: Karolinum.

Hogan, Trevor. 2004. „Against Reduction: Jeffrey Alexander and the Constructive Tasks of Social Theory.“ *Thesis Eleven* 79: 37–42.

Hochschild, Arlie. 1983. *The Managed Heart: The Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.

Holý, Ladislav. 2010. *Malý český člověk a skvělý český národ: Národní identita a postkomunistická transformace společnosti*. Praha: SLON.

Horák, Vít. 2013. „Kampaň před prvním kolem české prezidentské volby v roce 2013 z perspektivy Alexanderovy performativní teorie.“ *Naše společnost* (2): 30–40.

Hunter, James Davison. 1992. *Culture wars: The struggle to control the family, art, education, law, and politics in America*. Basic Books.

Jacobs, Ronald. 1996. „Civil Society and Crisis.“ *American Journal of Sociology* 101 (5): 1238-1272.

Kabele, Jiří. 2007. *Posudek na diplomovou práci Veroniky Frantové: Místní referenda v ČR optikou kulturní sociologie*. Praha: FSV UK.

Kalenda, Jan, Tomáš Karger. 2014. První světová válka v prezidentských projevech. *Historická sociologie* 2/2014: 127-143.

Kane, Anne. 1991. "Cultural Analysis in Historical Sociology: The Analytic and Concrete Forms of the Autonomy of Culture." *Sociological Theory* 9 (1): 53-69.

Kane, Anne. 1997. „Theorising Meaning Construction in Social Movements.“ *Sociological Theory* 15 (3): 249-276.

Kohlbacher, Florian. 2006. „The Use of Qualitative Content Analysis in Case Study Research.“ *Forum Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 7 (1).

Ku, Agnes S. 2001. „The 'Public' up Against the State: Narrative Cracks and Credibility Crisis in Postcolonial Hong Kong.“ *Theory, Culture & Society* 18 (1): 121-144.

Lévi-Strauss Claude. 2006. *Strukturální antropologie*. Praha: Argo.

Lévi-Strauss Claude. 2011. *Smutné tropy*. Praha: Rybka Publishers.

Magnuson, Eric. 2005. „Cultural Discourse in Action: Interactional Dynamics and Symbolic Meaning.“ *Qualitative Sociology* 28 (4): 371-398.

Marada, Radim. 1998. „Can Inactive Society Be Civil?“ *Sociální studia* 3 (1): 34-43.

Marada, Radim. 2003. „Diskurz práv a politická inkluze po Marxovi.“ *Sociální studia* 9: 13-33.

Marada, Radim (ed.). 2006. *Etnická různost a občanská jednota*. Brno: CDK.

Marada, Radim. 2007. „Paměť, trauma, generace.“ *Sociální studia*. 1-2: 79-95.

Marada, Radim. 2008. "Civic Sector and Organizational Identity. Formation of Civic Identities after 1989." *Polish Sociological Review* 2 (162): 191-202.

Marotta, Vince. 2014. „The Multicultural Civil Sphere and the Universality of Binary Codes.“ *Citizenship and Globalisation Research Paper* 5 (4): 1-17.

Masaryk, Tomáš Garrigue 1990. *Česká otázka. Naše nynější krize*. Praha: Nakladatelství Svoboda.

Mayring, Philipp. 2000. "Qualitative Content Analysis." *Forum: Qualitative Sozialforschung/Forum: Qualitative Social Research* 1 (2).

McLennan Gregor. 2004. Rationalizing Musicality: A Critique of Alexander's 'Strong Program' in Cultural Sociology. *Thesis Eleven* 79: 75-86.

McLennan Gregor. 2005. „The New American Cultural Sociology: An Appraisal.“ *Theory, Culture and Society* 22 (6): 1–18.

Meeks, Chet. 2001. „Civil Society and the Sexual Politics of Difference.“ *Sociological Theory* 19 (3): 325-343.

Meylakhs, Peter. 2009. "Drugs and symbolic pollution: The work of cultural logic in the Russian Press." *Cultural Sociology* 3 (3): 377-395.

Mills, Charles Wright. 2002. *Sociologická imaginace*. Praha: Sociologické nakladatelství.

Ming-Cheng, M. Lo, Fan Yun. 2010. „Hybrid Cultural Codes in Nonwestern Civil Society: Images of Women in Taiwan and Hong Kong“. *Sociological Theory* 28 (2): 167-192.

Možný, Ivo. 1999. *Proč tak snadno*. Praha: Sociologické nakladatelství.

Müller, Karel B. 2002. *Češi a občanská společnost. Pojem, problémy, východiska*. Praha: Triton.

Müller, Karel B. 2003. „Koncept občanské společnosti: pokus a o komplementární přístup. Tocquevillovské dědictví a giddensovská perspektiva.“ *Sociologický časopis* 39 (5): 607-624.

Müller, Karel. B. 2005. „Koncept občanské společnosti, lobbování a veřejný zájem. Příčiny, podoby a důsledky demokratického deficitu v České republice.“ *Sociální studia* 1: 111-128.

Müller, Karel B. 2014. Aktivní hranice a evropeizace veřejné sféry: Jak „stejný“ může být i „jiný“ a naopak. *Sociológia* 46 (4): 412-433.

Müller, Karel B. 2015. Je třeba bránit společnost, která brání svobodu, aneb o transcendenci, veřejné sféře a aktivní hranici. *Sociologický časopis/Czech Sociological Review*. 51 (1): 169-178.

Müller, Hans-Peter. 1992. *Sozialstruktur und Lebensstile: Der neuere theoretische Diskurs über soziale Ungleichheit*. Frankfurt/M.: Suhrkamp.

Německý, Marek 2008. „Kulturalistická sociologie: Jeffrey Alexander.“ In Šubrt, J. et al. *Soudobá sociologie III (Diagnózy soudobých společností)*. Pp. 238-258. Praha: Karolinum.

Newsletter of the Sociology of Culture Section of the American Sociological Association. 2005. 19 (2).

Norton, Matthew. 2014. "Mechanisms and Meaning Structures." *Sociological Theory* 32 (2): 162–187.

Nováčková, Petra. 2007. „Místní referendum.“ Rigorózní práce. Brno: PF MU

Oláh, Gábor. 2013. „Kolektivní paměť, prostor a významy. Příklad náměstí Svobody v Budapešti.“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 49 (5): 729–750.

Oláh, Gábor. 2016. *Performative Hermeneutics & Interpretive Communities. Commemoration Practices in Budapest*. Dizertační práce. Brno: FSS MU.

Ostertag, Stephen F. 2014. "Becoming Pure: The Civil Sphere, Media Practices and Constructing Civil Purification." *Cultural Sociology* 8 (1): 45-62.

Parsons, Talcott. 1971. *Společnosti. Vývojové a srovnávací hodnocení*. Praha: nakladatelství Svoboda

Pateman, Carole. 1988. *The sexual contract*. Stanford: Stanford University Press.

Pérez-Díaz, Victor. 1998. „The public sphere and a European civil society“. In J. C. Alexander (ed.). *Real civil societies: Dilemmas of institutionalization*. Pp. 211-238. London: Sage.

Rabinovitch, Eyal. 2001. „Gender and the Public Sphere: Alternative Forms of Integration in Nineteenth-Century America.“ *Sociological Theory* 19 (3): 344-370.

Rauer, Valentin. 2006. „Symbols in action: Willy Brandt's kneefall at the Warsaw Memorial“. In Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen and Jason L. Mast (Eds.). 2006. *Social Performance: Symbolic Action, Cultural Pragmatics, and Ritual*. Pp. 257-282. Cambridge: Cambridge University Press.

Rétiová, Alica. 2015. *A Hero Is Coming! The master narrative of Marián Kotleba in the Slovak regional election of 2013*. Diplomová práce. Brno: FSS MU.

Rigel, Filip. 2007. „Místní referendum v České republice z teoretického a empirického hlediska.“ Rigorózní práce. Brno: PF MU.

Rigel, Filip. 2008. "Platnost a závaznost rozhodnutí v místním referendu ve světle zkušeností z praxe.“ In *Europeanization of the national law, the Lisbon Treaty and some other legal issues*. (CD ROM, online, cit. 13. 3. 2012). Brno: Tribun EU. Dostupné z: <http://www.law.muni.cz/sborniky/cofola2008/files/pdf/sprava/rigel_filip.pdf >

Ryan, Mary P. 1997. *Civic wars: Democracy and public life in the American city during the nineteenth century*. London: University of California Press.

Sedláčková, Markéta. 2013. *Důvěra a demokracie. Přehled sociologických teorií důvěry od Tocquevillova po transformaci v postkomunistických zemích*. Praha: Sociologické nakladatelství a Sociologický ústav AV ČR.

Sherwood, Steven. 1994. „Narrating the Social.“ *Journal of Narrative and Life History*. 4 (1-2): 69-88.

Sherwood, Steven Jay, Philip Smith, Jeffrey C. Alexander. 1993. „The British are Coming... Again! The Hidden Agenda of ‚Cultural Studies?‘“ *Contemporary Sociology* 22 (3): 370-375.

Skovajsa, Marek. 2006. *Politická kultura. Přístupy, kritiky, uplatnění ve zkoumání politiky*. Praha: Karolinum.

Skovajsa, Marek. 2012a. "Relativní autonomie kultury v Alexanderově kulturní sociologii." *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 02: 225-246.

Skovajsa, Marek. 2012b. Cultures of Civil Society in East Central Europe: Discourses, Codes, and Performances of Czech Civil Society (August 7, 2012). APSA 2012 Annual Meeting Paper. Dostupné z: <http://ssrn.com/abstract=2104845> .

Skovajsa, Marek. 2013. *Struktury významu: Kultura a jednání v současné sociální teorii*. Praha: Sociologické nakladatelství.

Smith, Michael L. 2006. „Cesty k efektivní přímé demokracii: česká místní referenda v regionálním srovnání.“ *Politologický časopis / Czech Journal of Political Science* 8 (4): 399–422.

Smith, Michael L. 2007. *Přímá demokracie v praxi: politika místních referend v České republice*. Praha: ISEA a Sociologický ústav AV ČR.

Smith, Philip. 1998. "Barbarism and Civility in the Discourses of Fascism, Communism, and Democracy: Variations on a Set of Themes." In J. C. Alexander (ed.). 1998. *Real civil societies: Dilemmas of institutionalization*. Pp. 115-137. London: SAGE Publications.

Susen, Simon. 2016. „Towards a Critical Sociology of Dominant Ideologies: An Unexpected Reunion between Pierre Bourdieu and Luc Boltanski.“ *Cultural Sociology* 10 (2): 195–246.

Szaló, Csaba. 2006. „Domov a jiná místa/ne-místa formování kulturních identit.“ *Sociální studia* 3 (1): 145-161.

Szaló, Csaba, Eleonóra Hamar. 2006. „Váš Trianon, náš holocaust: segregace a inkluze kultur vzpomínání.“ In Marada, Radim (ed.). *Etnická různost a občanská jednota*. Pp. 117-142. Brno: CDK.

Szaló, Csaba, Eleonóra Hamar. 2014. „Vynalezená a nalezená minulost: nástin sociologie kulturního traumatu.“ In Maslowski, Nicolas, Jiří Šubrt. *Kolektivní paměť. K teoretickým otázkám*. Pp. 195-210. Praha: Karolinum.

Sztompka, Piotr. 1993. "Civilizational incompetence: The trap of Post-Communist Societies." *Zeitschrift für Soziologie* 22 (2): 85-95.

Sztompka, Piotr. 1996. "Pohled zpět: Rok 1989 jako kulturní a civilizační zlom (Looking Back: The Year 1989 As a Cultural And Civilizational Break)". *Sociologický časopis* 32 (1): 5-20.

Sztompka, Piotr. 1998. „Mistrusting Civility: Predicament of a Post-Communist Society.“ In Alexander, Jeffrey C. (ed.). *Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization*. Pp. 191-210. London: SAGE

Sztompka, Piotr. 1999. *Trust*. Cambridge: Cambridge University Press.

Špok, Radomír et al. 2006. *Místní referenda v České republice a ve vybraných zemích Evropské unie*. (online, cit. 13. 3. 2012). Praha: Institut pro evropskou politiku EUROPEUM. Dostupné z: <http://www.europeum.org/doc/arch_eur/mistni_referenda.pdf>

Šubrt, Jiří. 1996. „Modernizační hesla a mýty v sociologii poválečné periody. Stručný nástin problematiky.“ *Sociologický časopis* 32 (2): 189-198.

Šubrt, Jiří et al. 2008. *Soudobá sociologie III. (Diagnózy soudobých společností)*. Praha: Karolinum.

Šubrt, Jiří. 2015. „Jak porozumět kultuře v kontextu soudobé sociální teorie?“ *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 51 (2): 301-316.

Turner, Bryan S. 2008. „Civility, civil sphere and citizenship: solidarity versus the enclave society“. *Citizenship Studies* 12 (2): 177-184.

Turner, Jonathan H. 2009. „The Sociology of Emotions: Basic Theoretical Arguments.“ *Emotion Review* 1 (4): 340–354.

Turner, Terence. 1993. „Anthropology and multiculturalism: What is it about anthropology that multiculturalists should be mindful of it?“ *Cultural Anthropology* 8 (4): 411-429.

Van Zoonen, Lisbeth. 1998. „ A Day at the Zoo: Political Communication, Pigs and Popular Culture“. *Media, Culture & Society* 20: 183-200.

Vandenberghe, Frédéric. 2008. „The Cultural Transformation of The Public Sphere: Sociological Inquiry into a Category of American Society.“ *Constellations* 15 (3): 422-434.

Vlachová K., T. Lebeda. 2006. "Aktivní občanství a spokojenost s demokracií v Evropě." *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 42(1): 11-34.

Vráblíková, Kateřina. 2009. "Politická participace a její determinanty v postkomunistických zemích." *Sociologický časopis/Czech Sociological Review* 45(5): 867-897.

Walzer, Michael. 1987. *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Young, Iris Marion. 1990. *Justice and the Politics of Difference*. Princeton: Princeton University Press.

8.1 Další materiály

Bilík, Alexandr. „Babické přístaviště? Chceme referendum!“ *Slovácký deník*. 14. 1. 2011, s. 10.

Dopis čtenáře Ing. P. CH. *Technický týdeník*. 18. 10. 2011, s. 19.

Havel, Václav 1986. „Jak se rodila charta 77“. In Prečan, V. (ed.) *Charta 77. 1977-1989. Od morální k demokratické revoluci. Dokumentace*. Pp. 17-23. Bratislava: Čs. středisko nezávislé literatury, Scheinfeld-Schwarzenberg a ARCHA.

Hildebrandt, Tina, Bernd Ulrich. „Angela Merkel: Nejednám ze soucitu.“ Rozhovor s Angelou Merkel. *Týdeník Respekt XXVII*. 17.-23. 10. 2016, s. 44.

Mazanec, Jan. „Bioplynová stanice postavila proti sobě lidi, radnici i firmu.“ *Pelhřimovský deník*. 27. 9. 2011, s. 1–3.

MV ČR. 2011. Místní referenda 2006-2011. (online, cit. 15. 3. 2012). Dostupné z: <<http://www.mvcr.cz/clanek/obcanske-aktivity-118893.aspx?q=Y2hudW09Mw%3d%3d>>.

Pilný, Ivan. 2011. „Referendum – manipulace nebo demokracie?“ [online]. [cit. 15. 3. 2012]. Dostupné z: <http://pilny.blog.idnes.cz/c/224603/Referendum-manipulace-nebo-demokracie.html>.

Prečan, Vilém (ed.). 1990. *Charta 77. 1977-1989. Od morální k demokratické revoluci. Dokumentace*. Bratislava: Čs. středisko nezávislé literatury, Scheinfeld-Schwarzenberg a ARCHA.

Seibert, Eduard. 2011. „Kdybych mohl promluvit 17. 11. na Václaváku“ [online]. [cit. 15. 3. 2012]. Dostupné z: <http://seibert.bigblogger.lidovky.cz/c/230846/Kdybych-mohl-promluvit-1711-naVaclavaku.html>

Štengl, Zdeněk. „Rozkvetou v Tyršových sadech opět jiřinky?“ *Pardubický deník*, 19. 9. 2011, s. 8.

Štern, Jan. „Takhle to dál nejde.“ *Magazín Víkend DNES*, 25. 6. 2011, s. 36.

Uhl, Petr 1979. „Alternativní společenství jako revoluční avantgarda“. In Prečan, V. (ed.). 1990. *Charta 77. 1977-1989. Od morální k demokratické revoluci. Dokumentace*. Pp. 81-88. Bratislava: Čs. středisko nezávislé literatury, Scheinfeld-Schwarzenberg a ARCHA.

Vohryzek, Josef 1979. „Úvaha uvnitř dobře zazátkované lahve“. In Prečan, V. (ed.). 1990. *Charta 77. 1977-1989. Od morální k demokratické revoluci. Dokumentace*. Pp. 64-72. Bratislava: Čs. středisko nezávislé literatury, Scheinfeld-Schwarzenberg a ARCHA.

Žižek, Slavoj. 2016. *Slovenian cultural critic Slavoj Žižek sees "awakening" with Trump presidency*. Video. [online]. [cit. 10. 1. 2017]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=cJZfYhxo3ZM>

Žižková, Olívie. 2016. *Evropo dýchej*. Hudební klip. [online]. [cit. 10. 1. 2017]. Dostupné z: <https://www.youtube.com/watch?v=meXpKEhXKxw>