

**ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE – PHILOSOPHICA ET HISTORICA 5/1970**

**SOCIOLOGICA 3**

**PŘÍSPĚVKY  
K DĚJINÁM SOCIOLOGIE**

**UNIVERSITA KARLOVA PRAHA 1970**

ČÍSLO 1000/1975

**PŘÍSPĚVATELÉ:**

PhDr. JANA JEZDINSKÁ

PhDr. JAROSLAV KAPR

PhDr. MILENA MANOVÁ

PhDr. MILOSLAV PETRUSEK

PhDr. JAN SEDLÁČEK

PhDr. EDUARD URBÁNEK

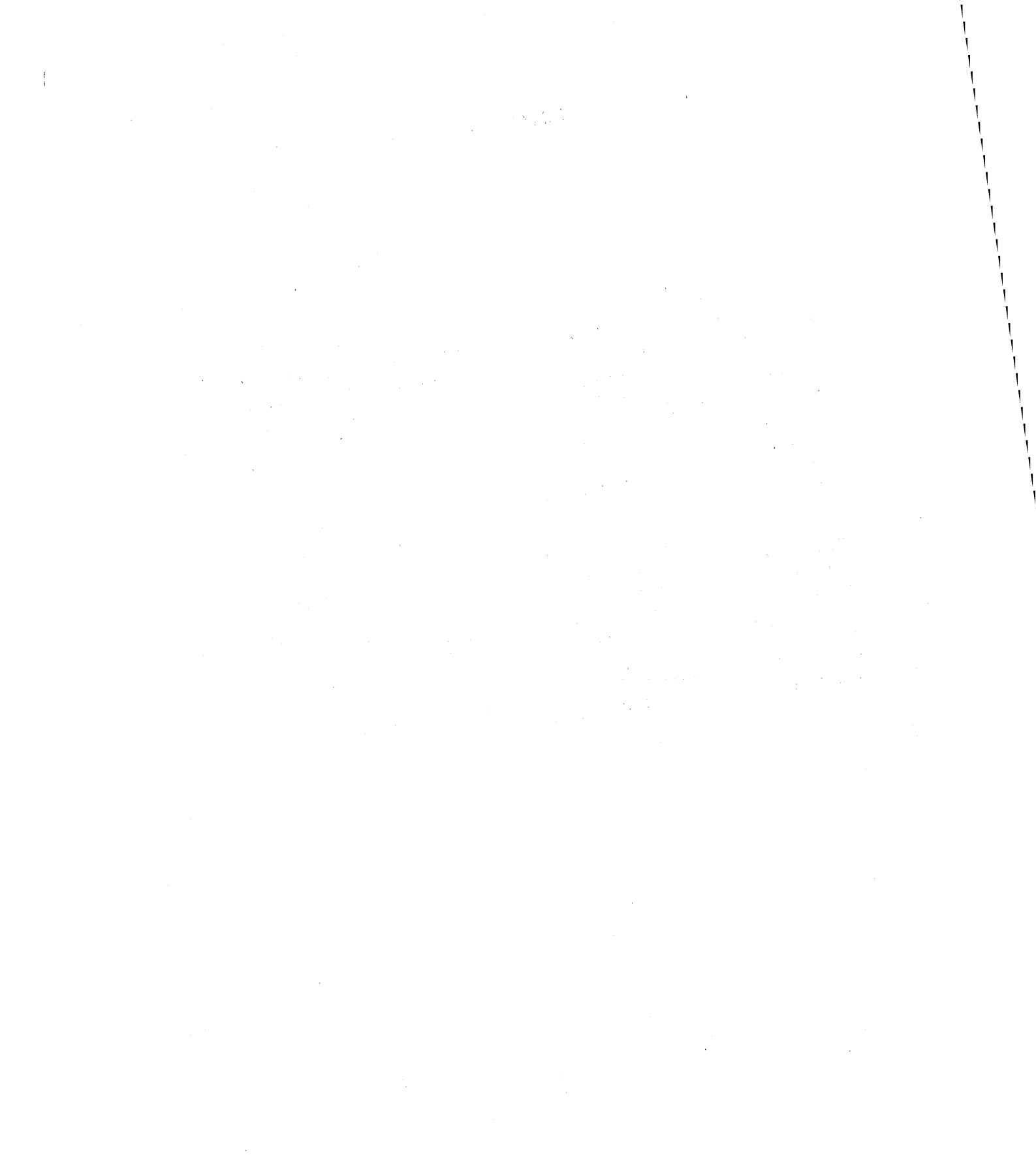
## UVODNÍ POZNÁMKA

Přírodní vědy zkoumají realitu objektů odhlížejíce od vlastní historie, která v tomto smyslu nemá bezprostřední účinek na to, aby individuum pochopilo a osvojilo si jejich aktuální stav. Naopak společenské vědy jsou zatím ve stadiu, kdy netvoří všeobecně přijímaný homogenní systém metod a obecných teorií a k porozumění jejich jednotlivým směrům a teoretickým proudům je nutno znát jejich historii, onen původní soubor vlivů teoretických a sociálních, který dal vzniknout určitým koncepcím společnosti.

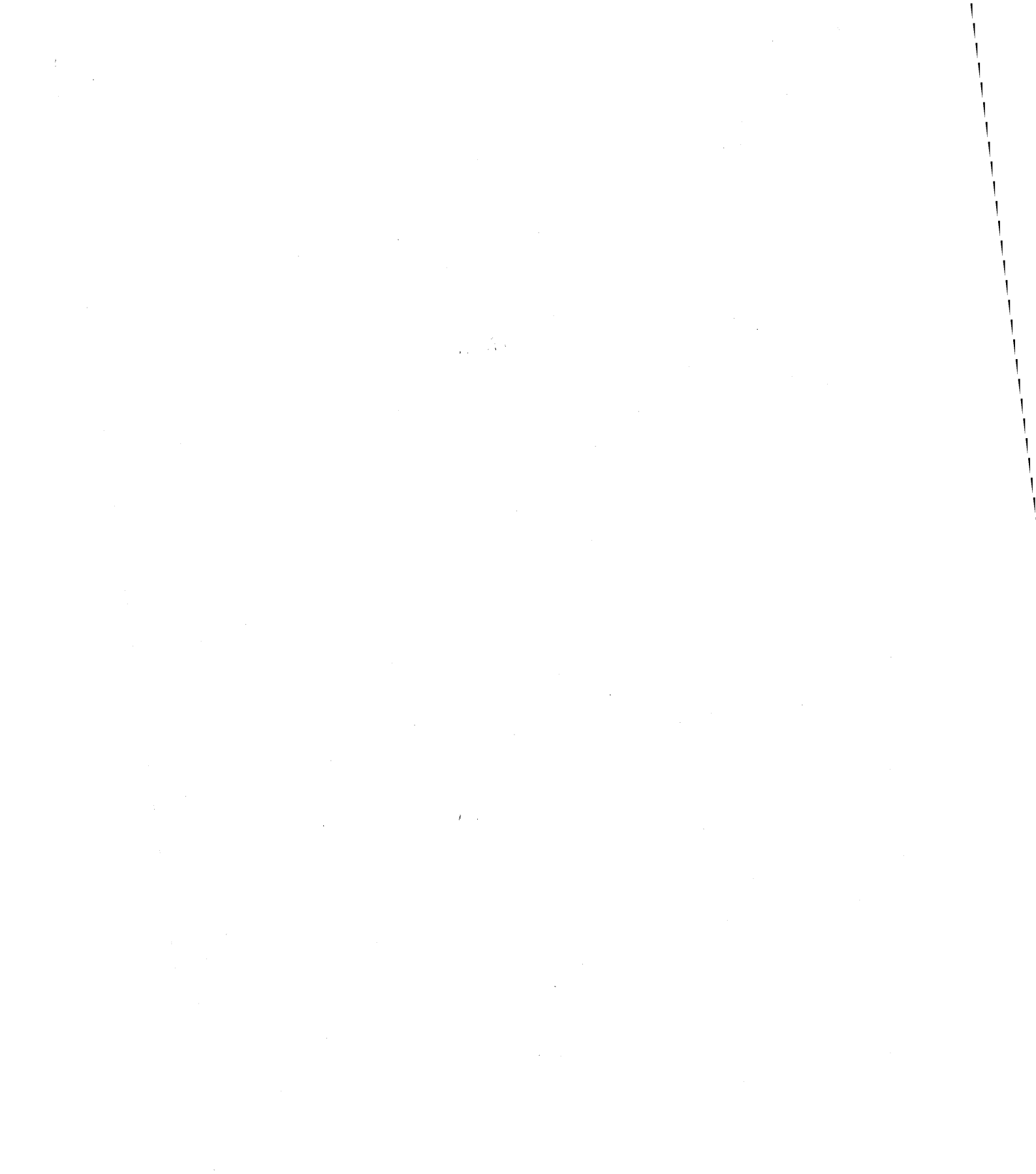
Katedra sociologie se tímto sborníkem pokusila alespoň částečně splatit dluh, který pociťuje v tomto kontextu vůči historii sociologie, přičemž ovšem tento sborník není soustředěn jen a pouze jen na historické problémy, ale má i jiná zaměření.

V intenzivním proudu událostí minulých let jsme však jako instituce i jako jednotlivci věnovali více pozornosti kritice a analýze aktuálních obecných sociologických teorií, metodám sociologie i vyrovnání se s panujícím kvantitativním empirismem než analýze historie jednotlivých osobností, koncepcí i jednotlivých pojmů sociologie.

Provedení takové historické analýzy, a zejména její uvedení do konfrontace s marxistickou koncepcí sociologie a společenských věd vůbec, je úkolem velmi žádoucím. Náš sborník tento úkol nemůže pochopitelně splnit, je jen prvním pokusem, prvním náznakem cesty a úsilí, které bude nutno v tomto směru vynaložit.



**STATI**



JAN SEDLÁČEK

## DĚJINY SOCIOLOGIE JAKO SOCIOLOGICKÁ DISCIPLÍNA

### 1. MOTIVY ANALÝZY

Každý, kdo se poněkud hlouběji zabývá dějinami sociálního myšlení a sociologie, zpravidla si dříve či později položí základní otázku, zda má toto jeho úsilí nějaký význam pro soudobou sociologii, zda má smysl studovat názory lidí na společnost, jak se vyvíjely od onoho okamžiku, kdy byl člověk schopen uvažovat o sociálních problémech, až po dobu poměrně nedávnou. Podobně jako na mnohé jiné klíčové otázky soudobé sociologie neexistuje ani na tuto otázku mezi dnešními sociology shodná odpověď. To souvisí především s nejednotností stanoviska, z něhož k ní přistupují. Dá se však říci, že zejména mezi představiteli empiristického směru v sociologii, který má ve světové sociologii stále silný vliv, převládá mínění, že soudobý sociolog se bez znalosti dějin sociálního myšlení i dějin sociologie může docela dobře obejít. Vychází se přitom z toho, že sociologie je chápána především jako věda o současnosti, a její vlastní dějiny jsou pro ni samu tudíž něčím zcela vedlejším. Argumentuje se zpravidla tím, že analýzou dějin sociologie nepoznáme nic jiného než minulost vlastního oboru, a toto poznání nemá tedy pro sociologii o nic větší význam než například poznání dějin lékařství pro medicínu, dějin přírodních věd pro současnou biologii apod.

Tyto formulace vycházejí mlčky z jednoho společného předpokladu: že totiž ideálem a vzorem výstavby sociologie jako vědy má být model přírodních věd, že soudobá sociologie se už prakticky tomuto modelu přiblížila, a že tudíž vše, co jí předcházelo, je vůči ní v takovém vztahu jako například předvědecká biologie k biologii dnešní, alchymie k vědecké chemii apod., a podle toho je třeba s tím také zacházet

Zdá se, že subjektivní pohnutky tohoto postoje jsou pozitivní. Obecně vzato, jde o to, aby závěry, k nimž dospívá sociolog, brala společnost stejně vážně a stejně závazně, jako je tomu se závěry exaktních přírodních věd. Soudím však, že oblasti společenského života, o nichž může soudobá sociologie takto vypovídat, jsou poměrně velmi úzké a týkají se nezářídka problematiky značně banální. Nicméně zastánci tohoto pojetí sociologie se domnívají, že pouze toto je skutečná věda a všechny ostatní názory na společnost, nezaložené na metodologii a teorii vybudované podle vzoru přírodních věd, jsou pouhou spekulací, metafyzikou a do sociologie nepatří. Tyto ná-

zory navazují na jednu verzi pozitivistické tradice a Mills v Sociologické imaginaci<sup>1)</sup> je označuje jako „abstraktní empiricismus“.

Ostrá polemika s „abstraktním empiricismem“ v otázce vztahu k dějinám sociologie i k řešení jiných problémů, tak jak ji vede například C. W. Mills v uvedeném díle, by nebyla nutná, kdyby si tento proud nečinil nárok být jediným skutečně vědeckým proudem v soudobé sociologii, kdyby se v něm tedy neprojevovaly – jak říkají někteří sociologové – imperialistické tendence a kdyby uznával to, co dnes musí uznat každý reálně a kriticky uvažující odborník v sociologii, že totiž soudobá sociologie nemá ráz vědecké disciplíny v tom smyslu, jak je vědeckost chápána v oblasti studia přírody. Sociologie – stejně jako některé další tzv. společenské vědy – se od přírodních věd (např. od chemie, fyziky, biologie apod.) odlišuje především tím, že se rozpadá na celou řadu směrů a škol, které se mezi sebou neliší snad pouze tematikou, tj. výsekem objektivní reality, na niž se především zaměřují, nebo metodami, které hlavně rozvíjejí (takové směry a školy existují i ve vědách přírodních), leč často podstatně rozdílnými názory na tutéž otázku i rozdílnou metodologií. Tato diferenciací doprovází jak známo vývoj sociálního myšlení, sociologie i sociologické metodologie od jejich počátků.

Pokud jde o vztah soudobých sociologických směrů a škol k dějinám vlastního oboru, zdá se, že můžeme rozlišit zhruba tři základní postoje: 1. ty, které význam studia dějin sociologie pro soudobého sociologa absolutně popírají, 2. ty, které se tak či onak hlásí k určitému předchůdci jako k „zakladateli“ svého směru nebo školy, avšak soustavným studiem dějin sociálního myšlení či sociologie se dále nezabývají, 3. ty, které považují hlubší znalost dosavadního vývoje vlastního oboru za zcela nezbytnou.

Do první skupiny nesporně patří už zmíněný „abstraktní empiricismus“, o jehož některých představitelích v této souvislosti velmi výstižně napsal P. Sorokin tato slova: „Mladší generace amerických sociologů a psychologů otevřeně prohlašuje, že ve všech minulých stoletích nedošlo k žádnému významnému objevu v oblasti, která je předmětem jejich zkoumání; existovaly pouze jisté nejasné „kabinetní filosofie“; skutečně vědecká éra v těchto disciplínách začala teprve v posledních dvaceti až třiceti letech spolu s publikací výsledků jejich vlastních výzkumů nebo výzkumů osob patřících k jejich klikám. Činíce si zvláštní nárok na objektivismus, přesnost a vědeckost, noví sociologičtí a psychologičtí Kolumbové neúnavně prezentují tuto iluzi jako vědeckou pravdu.“<sup>2)</sup>

O druhé námi vymezené skupině směrů a škol píše polský sociolog Jerzy Szacki, že historii sociálního myšlení a sociologie zaměňuje „pověstmi o počátku“,<sup>3)</sup> a to proto, že tyto projevy zájmu sociologů o dřívější názory na sociální jevy připomínají právě „pověsti o počátku“, jak se s nimi setkáváme u přírodních národů. Jsou jakými

1) Praha, 1968, kapitola třetí.

2) P. A. Sorokin: Fads and Foibles in Modern Sociology and Related Sciences, London 1958, s. 3–4.

3) J. Szacki: Wstęp. Perspektywa historii myśli społecznej, v díle: H. Becker, H. E. Barnes: Rozwój myśli społecznej od wiedzy ludowej do socjologii, I. díl, Warszawa 1964, s. 13.



určením vlastní genealogie, přičemž nemá zásadní význam to, co se dělo mezi oním víceméně mýtickým počátkem a současností. Píše se zpravidla pouze o „hrdinech“, kteří založili „vědu o společnosti“, případně daný směr nebo školu. Přitom volba genealogie je často dosti libovolná. Je zřejmé, že rovněž v tomto případě má zájem o dějiny vlastního oboru spíše pouze deklarativní ráz a k hlubší analýze dějin sociologie nijak nepřispívá.

Podstatně odlišný vztah k historii sociálního myšlení a sociologie má ta skupina směrů a škol, kterou jsme v naší klasifikaci uvedli na třetím místě. Jde o takové školy a směry, které se hlásí k principu historismu v sociálním bádání a které tento princip ve své vědecké činnosti rovněž prakticky uplatňují. Z toho důvodu razí někteří sociologové<sup>4)</sup> pro jejich označení souhrnný název historická sociologie. Tento široký a po mnoha stránkách diferencovaný proud soudobé sociologie, v němž čelné a průkopnické místo patří sociologii marxistické, se vyznačuje několika typickými rysy, mezi nimiž je třeba jmenovat snahu prozkoumat počátky společenského života lidí, sledovat vznik a vývoj různých forem sociální organizace, sociálních struktur a sociálních institucí, zkoumat otázku stadiálnosti evoluce sociálních typů a struktur a odhalit a formulovat zákony společenského vývoje. Je pochopitelné, že sociolog vytyčující si takovéto cíle se nemůže obejít bez znalosti obecné historie, leč ani bez znalosti onoho reflexu společenské reality, jak se ve výrazné podobě projevuje ve společenském vědomí a jak je zachycován dějinami sociálního myšlení a sociologie. Přitom rozhodně nelze tvrdit, že by tento proud zaujímal v soudobé sociologii jakési okrajové místo a že by z hlediska společenské praxe byl bezvýznamný. Zdá se, že to, co o významu tohoto proudu pro soudobou sociologii napsal C. W. Mills v Sociologické imaginaci, je zcela výstižné a není zapotřebí k tomu dodávat nic dalšího.

Domnívám se, že z hlediska takto pěstované sociologie, a tudíž rovněž z hlediska sociologie marxistické spočívá smysl a význam studia dějin vlastního oboru pro dnešního sociologa v těchto rysech:

1. Dějiny sociologie skýtají bohatý a zajímavý materiál pro jedno ze speciálních odvětví sociologie, tj. pro sociologii vědění. Chápeme-li sociologii vědění jako disciplínu zabývající se především problematikou podmíněnosti názorů určitých společenských skupin i jedinců jejich sociálním postavením a situací, ve které žijí, pak není sporu o tom, že předmětem jejího zájmu musí být vedle jiných forem společenského vědomí rovněž sama sociologie. Ta má však v tomto případě zcela zvláštní a výjimečné postavení, neboť sociolog zde aplikuje metody používané zpravidla při zkoumání mimosociologických myšlenkových struktur na svůj vlastní obor. Podrobuje tak sociologii a její vývoj témuž objektivnímu a kritickému rozboru, jak to činí u jiných disciplín, což může vést k velmi závažným a z hlediska dalšího vývoje sociologie velmi podnětným poznatkům. Je pochopitelné, že takováto analýza je bez hlubší a soustavnější znalosti dějin sociologie nemyslitelná.

<sup>4)</sup> Např. H. E. Barnes: Historical Sociology, New York 1948.

2. Poznání historie vlastního oboru učí sociologa zdravému skepticizmu. Každý, kdo se vývojem sociologie zabývá, si velmi brzy uvědomí podmíněnost veškerých poznatků o společnosti místem a dobou, ve kterých vznikaly. Zjistí, že i u nejvýznamnějších představitelů sociálního myšlení a sociologie minulosti nacházíme vedle geniálních postřehů celou řadu banálních myšlenek, respektive teoretických závěrů, hypotéz a prognóz, které se z hlediska dalšího společenského vývoje ukázaly jako nesprávné a neuskutečnitelné. Studium dějin sociologie učí tak sociologa historismu, což je jedna z nedůležitějších metodologických zásad ve společenských vědách, a chrání ho před dogmatismem. Je pochopitelné, že všechny tyto poznatky a principy si sociolog může osvojit i studiem dějin jiných oblastí společenského vědomí, nicméně se domnívám, že analýza historie vlastního oboru je zde nejpoučnější.

3. Dějiny sociologie mohou být pro soudobého sociologa rovněž bohatým pramenem inspirace. Způsoby, jak byly určité sociální problémy teoreticky řešeny v minulosti, jsou pro nás velmi často už pouze antikvární záležitosti, avšak problémy a otázky samy často zůstávají a je třeba se jimi zabývat. I v sociologii – podobně jako ve filozofii – existují tzv. věčné otázky, se kterými se bude každá sociologická škola a generace tak či onak potýkat. Znalost dějin sociologie může být v tomto případě rovněž zdrojem poučení, i když často pouze negativním. Pro sociologa jsou tak dějiny jeho vlastního oboru nejen nenahraditelným pramenem nápadů, ale nezřídka rovněž přehlídkou postupů, jak dané otázky řešit nelze, což obojí jistě není zanedbatelné.

4. Přes dobovou i místní omezenost byla ovšem řada teoretických, zejména však metodologických otázek sociologie vyřešena v minulosti nejednou správně. Dějiny sociologie nejsou snad jen jakýmsi hřbitovem dávno mrtvých myšlenek a postupů. Soudobí sociologové mohou mnohé od svých předchůdců přejmout. V marxisticky orientované sociologii je tato myšlenka všeobecně přijímána, neboť její reprezentanti přímo programově navazují na materialistické pojetí dějin, konstituované a rozvinuté zhruba před sto lety Karlem Marxem a rozpracovávané později jeho nejvýznamnějšími žáky. Avšak i celá řada nemarxistických sociologických směrů a škol – pokud si nekladou jen omezené úzce sociografické cíle – se uvědoměle hlásí k těm či oněm sociologům minulosti a přejímá mnohé z jejich teoretického systému i metodologie. Tak soudobí teoretické elity se velmi často odvolávají například na V. Pareta, funkcionalisté na E. Durkheima, představitelé institucionalistické školy na M. Webera apod. Sociolog tedy v žádném případě – i přes velikou proměnlivost objektu, který zkoumá – nemusí začínat stále znova a z ničeho. Některé otázky byly uspokojivě vyřešeny už před ním. Soudobý sociolog to však musí vědět. Znalost dějin sociologie ho tak chrání – máme-li se inspirovat výše uvedeným Sorokinovým přirovnáním – před plavbou do míst, která už jsou dávno známa a zmapována, jinak řečeno, před pracným a často velmi vyčerpávajícím objevováním objeveného.

V této souvislosti je snad vhodné uvést jako zvláště názorný příklad celá desetiletí trvající neznalost Marxova díla mezi většinou, a to i často velmi významných, nemarxistických sociologů. Bez ohledu na to, jak a čím bylo toto přehlížení teorie a metody marxistického materialistického pojetí dějin v uvedeném prostředí způsobeno,

je třeba je považovat za neodpustitelné a též i z čistě tzv. vědeckého hlediska, na něž se toto prostředí rádo odvolává, za neúnosné. Vedlo to totiž k tomu, že nemarxističtí sociologové v minulosti, ale často i dnes velmi pracně v některých otázkách dospívali a dospívají k týmž závěrům, které už dávno před nimi formuloval Marx a jeho nejvýznamnější pokračovatelé. Tuto tezi je možné dokázat na celé řadě konkrétních příkladů. Takzvaná sociologie vědění se například ve 20. a 30. letech dopracovala, pokud jde o vztah společenského vědomí a jeho nositelů, zhruba k týmž základním poznatkům, které byly formulovány v zárodečné podobě už v Marxově a Engelsově Německé ideologii. V oblasti sociologie politiky dospívá novější nemarxistická sociologie k modernímu pojetí politických stran jako zorganizovaných struktur plnicích určité funkce v politickém životě, až prakticky počátkem padesátých let našeho století zásluhou díla M. Duvergera, ačkoli na institucionální a organizační aspekt života politických stran upozorňoval už M. Weber a V. I. Lenin zdůrazňoval a teoreticky propracovával tyto rysy u marxistické strany nového typu už na počátku XX. století. Podobně takový klíčový pojem soudobé sociologie, jakým je pojem role, nejenže nalézáme u Marxe, ale jeho pojetí celé této otázky zahrnuje celou řadu aspektů, k nimž se nemarxističtí sociologové dopracovali až teprve poměrně nedávno, jak na to upozorňuje E. Urbánek.<sup>5)</sup>

Na neznalost marxismu mezi nemarxistickými sociology poukazuje rovněž např. P. Machonin a výstižně píše: „Mnozí nemarxističtí autoři zcela bezděčně vycházejí z výše uvedených (tj. marxistických – J. S.) filosoficko-historických předpokladů, považují je za samozřejmá východiska vědy o společnosti a neuvědomují si, že dávno před Durkheimem, M. Weberem, Parsonsem, teoretiky konfliktualismu či ekonomického růstu, industriální společnosti aj. byly formulovány Marxem. (...) Dílo Leninovo je pak mezi sociology známo minimálně, ač je velmi poučné svým odmítáním vulgárního ekonomismu i postižením složitosti odumírání tříd.“<sup>6)</sup>

5. Konečně poslední význam znalosti dějin sociologie spatřuji v tom, že z nich soudobý sociolog může čerpat celou řadu dobře vytvořených a dobou prověřených pojmů a termínů. Je paradoxní, že mnozí představitelé „abstraktního empiricismu“, popírající smysl studia dějin vlastního oboru pro soudobého sociologa, tak činí, a přitom vůbec neznají původ těchto pojmů a termínů. Pojmová a terminologická výbava má v každé myšlenkové struktuře zcela základní a klíčový význam, také proto, že vedle jiných faktorů zajišťuje kontinuitu ve vývoji daného oboru. Nelze tudíž ani po této stránce význam dějin sociologie podceňovat.

5) Viz jeho stať O pojmu sociální role, v díle Problémy soudobé sociologie, Acta Universitatis Carolinae — Philosophica et historica č. 4, Praha 1968, a zejména pak jeho stať Role, masky, charakter, v díle Marx a dnešek, Praha 1968.

6) P. Machonin: Konceptuální rámec a základní teoretické předpoklady výzkumu sociální stratifikace, v díle P. Machonin a kolektiv: Československá společnost, Bratislava 1969, s. 18.

## 2. PROBLÉM POČÁTKU

Ani na otázku, kdy vlastně sociologie vznikla, neexistuje mezi soudobými sociology jednotná odpověď. Není to nic nepochopitelného, máme-li stále na mysli to, co jsme napsali už výše, že sociologie se vždycky v minulosti rozpadala a i dnes rozpadá na mnoho škol a směrů. Protože v sociologii zatím neexistují, pokud jde o metodologii, a zejména o teorii, až na malé výjimky takové postupy a poznatky, které by byly všeobecně přijímány a považovány za vědecké, je těžké stanovit nějaký přesný bod, kde končí nevědecká spekulace a kde začíná vskutku exaktní a vědecky plně hodnotná sociologie.

V nemarxistické sociologii se často setkáváme s tím, že každý sociologický směr nebo škola o sobě prohlašují, že vědecká sociologie vzniká až teprve v okamžiku, kdy se objevily názory a metody jejich vlastních představitelů, a že všechno, co předcházelo, bylo nevědecké. Ve velmi výrazné podobě to nacházíme například u A. Comta, H. Spencera, u všech reprezentantů tak početných směrů naturalistického redukcionismu, ale rovněž u soudobého „abstraktního empiricismu“, jak na to poukázal například P. Sorokin ve výše citované knize. Důsledkem této tendence je pak skutečnost, že dějiny nemarxistické sociologie se nám, pokud bychom brali v potaz pouze to, co o sobě jednotliví její představitelé prohlašují, jeví jako celá řada stále znovu podnikaných pokusů o „založení vědy o společnosti“, tedy jako vývoj značně diskontinuální s velmi slabými kumulativními prvky.

Spor o „počátek vědecké sociologie“ je vlastně pouhou reprodukcí výše popsaného sporu o smysl studia dějin sociologie pro soudobého sociologa. I zde se vyhranila v zásadě dvě protikladná stanoviska, reprezentovaná na jedné straně tzv. historickou sociologií, na straně druhé sociologií empiristickou. Vynikající polský sociolog S. Ossowski k této otázce napsal, že „(. . .) sociologie jako věda se zrodila dvakrát, a po každé jako jiná věda. Poprvé vzniká jako zvláštní disciplína v první polovině XIX. století. Název, který byl pro ni v té době vymyšlen, vyjadřuje přesvědčení, že její předmět, metody a úkoly jsou zvláštní, že je něčím jiným než filosofie či historie, které doposud měly nad společenskými otázkami patronát. Podruhé se sociologie rodí ve XX. století jako empirická věda v podstatě osvobozená od jakékoli spekulace a podřízená přesným direktivám empirických výzkumů. (. . .) Adepti této nové disciplíny používají pro ni obyčejně názvu ‚empirická sociologie‘, existuje však tendence ztotožňovat tuto ‚empirickou sociologii‘ se sociologií *tout court* a učinit z tradiční sociologie buď složku sociální filosofie, sociální antropologie nebo konečně – s nejmenším despektem – sféru sociální teorie“.<sup>7)</sup>

Představitelé historické sociologie vyslovují tedy zpravidla názor, že sociologie jako objektivní společenská věda vznikla na počátku XIX. století, zatímco tzv. empiričtí sociologové kladou vznik této disciplíny přibližně do 30.–40. let našeho století, a to proto, že teprve v těchto letech začala být takovými vědci, jako je Lazarsfeld,

7) S. Ossowski: O osobliwościach nauk społecznych, Warszawa 1962, s. 200 a 201.

Stouffer aj., systematicky aplikována pravidla experimentálních výzkumů na společnost a data takto získaná začala být kvantitativně zpracovávána a verifikována. U empirických sociologů se projevuje zřejmá tendence vést ostrou hraniční čáru mezi tzv. vědeckou, tj. jejich sociologií, a vším tím, co jí pod stejným názvem předcházelo, a považovat empirickou sociologii za uskutečnění onoho odvěkého snu, podle kterého se sociologie stane plně hodnotnou vědou v okamžiku, kdy se metodologicky i teoreticky maximálně přiblíží přírodním vědám, a naplní se tak postulát jednoty věd, formulovaný novopozitivisty.

V této stati, která si klade jen omezené cíle a chce na určité problémy spíše pouze upozornit než je vyčerpávajícím způsobem řešit, není místa na to, abychom se zabývali všemi pochybnostmi, které toto pojetí sociologie vyvolává. Přesvědčivé a výrazně je formulovali takoví sociologové, jako C. W. Mills,<sup>8)</sup> M. Hirszowiczová<sup>9)</sup> a J. J. Wiatr.<sup>10)</sup> Nejde mi zde o nic jiného, než ukázat, že ani ve svém základním tvrzení, totiž v tom, že pojetí sociologie prosazované empirickou sociologií je něčím úplně novým, bez jakýchkoli historických tradic, a tudíž že znamená jakýsi základní obrat od předvědeckého stadia ke stadiu vědeckému, nemají abstraktní empirikové úplně pravdu. Spolu se St. Ossowským si dovoluji na jejich adresu říci, že „(...) moderní empirická kvantitativní sociologie má svoji prehistorii v dobách, kdy plně převládaly tradiční metody. Jednou z prehistorických prací tohoto nejnovějšího směru, která – přes to, že ve srovnání se Stoufferovými či Lazarsfeldovými výzkumy používá primitivnějších prostředků – se stala klasickým dílem a neztratila dodnes svůj význam, je čtyřicet let starý Thomasův a Znanieckého *The Polish Peasant*. Tendence k empirickým výzkumům – přes teoretické spekulace a přes zápal pro formulaci příčinných vysvětlení založených na intuitivních předpokladech – charakterizuje Durkheimovu školu, přičemž výzkumy uskutečňované v meziválečném období Halbwachsem, Czarnowským a Le Brasem směřují ke kvantitativnímu zpracování sebraných materiálů na základě přesně určených kategorií podmiňujících faktorů a na základě indexů psychických postojů. Předchůdcem těchto prací byl sám Durkheim, a to v díle, které vzniklo ještě v XIX. století (*Le suicide*, 1897). Alex Inkeless vidí právě v tomto díle počátek moderní empirické sociologie. Je ovšem možné jít ještě dále do minulosti. Proč neuznat za předchůdce této moderní empirické sociologie Le Playe s jeho výzkumy dělnických rozpočtů v různých zemích, které prováděl v pátém a šestém desetiletí minulého století? A proč by v prehistorii moderní sociologie mělo chybět dílo mladého Engelse o dělnické třídě v Anglii (1844), napsané ještě dříve, než se objevil název ‚sociologie‘?“<sup>11)</sup>

Domnívám se, že z těchto několika vět na adresu empirických sociologů a jejich názorů týkajících se vzniku sociologie jako vědy plyne přinejmenším jedno velmi důležité obecnější poučení, které se nám potvrdí ještě v dalším výkladu: že totiž

<sup>8)</sup> Cit. dílo, zvláště třetí kapitola Abstraktní empiricismus.

<sup>9)</sup> M. Hirszowicz: *Konfrontacje socjologiczne*, Warszawa 1964, s. 16–22.

<sup>10)</sup> J. J. Wiatr: *Szkice o materializmie historycznym i socjologii*, Warszawa 1962, s. 44–50.

<sup>11)</sup> S. Ossowski: cit. dílo, s. 202–203.

hledat nějaký určitý bod obratu v sociologii od spekulace k vědě, snažit se jej dokonce přesně časově stanovit a odsoudit všechno, co mu předcházelo, je činnost nejen značně obtížná, ale dokonce marná.

S pokusy zásadním způsobem odlišit názory na společnost, jak se vyvíjely v rámci sociální filosofie a filosofie dějin zhruba do první poloviny 19. století, od sociologie, se setkáváme rovněž mezi autory, kteří v mnohém navazují na tradice historické sociologie. Většina z nich se odvolává na E. Durkheima, který o této otázce napsal: „Jméno sociologie bylo vytvořeno Augustem Comtem, a označuje vědu o společnostech. Bylo-li slovo nové, bylo to proto, že věc sama byla nová; novotvar byl nezbytný. Ovšemže spekulace o věcech politických a sociálních ve smyslu velmi širokém začala před 19. stoletím: Platonova *Ústava*, Aristotelova *Politika*, nesčetná pojednání, pro něž tato dvě díla byla vzorem, jako úvahy Campanellovy, Hobbesovy, Rousseauovy a jiné, zabývala se již těmito otázkami. Avšak tyto rozličné studie se lišily od studií, které označujeme jako sociologické, podstatným znakem. Nebylo ve skutečnosti jejich předmětem popsat a vysvětlit, *jaké společnosti jsou nebo jaké byly, nýbrž zkoumat, jaké mají být, jak se mají organizovat*, aby byly co možná nejdokonalější. Zcela jiný je cíl sociologa, který studuje společnosti prostě proto, *aby je poznal a jim porozuměl*, stejně jako fyzik, chemik a biolog zacházejí s jevy fyzikálními, chemickými a biologickými. Jeho úkolem jedině jest dobře určit fakta, která studuje, a objeviti zákony, podle nichž se tato fakta vytvářejí (...).“<sup>12)</sup>

Jakkoli se zdá, že tento názor do značné míry vystihuje některé základní odlišnosti mezi „předsociologickým“ sociálním myšlením a sociologií, nedomnívám se, že by mohl být zcela přesvědčivým a spolehlivým kritériem pro přesné stanovení bodu obratu ve vývoji teorie společnosti a pro přesné určení vzniku sociologie. Studiem dějin sociální filosofie můžeme totiž zjistit, že se tu u některých autorů setkáváme s tím, co Durkheim považuje za typické až pro sociologii, totiž s relativně přesným popisem daného stavu společnosti nebo některé její složky (např. u Machiavelliho), a na druhé straně řada už nesporně sociologických systémů se také pokouší o to, čím Durkheim charakterizuje sociální filosofii – o určité prognózy, jaká by společnost měla být (např. pozitivismus v comtovské podobě).

Příčinu vzniku kvalitativně nových názorů na společnost, jak se s nimi začínáme setkávat zejména na přelomu 18. a 19. století a v první polovině 19. století, je třeba hledat nikoli ve vývoji společenské teorie samotné, nýbrž v širší společenské situaci, jak se vytvořila v této době v nejvýznačnějších zemích západní Evropy, zejména ve Francii a v Německu. Pak pochopíme jednak to, proč sociologie jako objektivní poznání společnosti vzniká až relativně velmi pozdě, a za druhé to, proč hned od počátku nemá podobu jedné všeobecně přijímané vědy, ale vnitřně se člení do celé řady proudů, směrů a škol.<sup>13)</sup>

<sup>12)</sup> E. Durkheim: Sociologie a sociální vědy, Brno 1948, s.3.

<sup>13)</sup> Řešení této otázky v naší sociologické literatuře zatím nejvýstižněji naznačila I. Dubská v práci *Auguste Comte a vytvoření sociologie*, Praha 1963.

Velmi schematicky vyjádřeno, vítězství buržoazních revolucí v hlavních západoevropských zemích odstranilo nejvýznamnější *společenské* bariéry, které se doposud objektivnímu poznání sociální reality stavěly do cesty a zrod nové společnosti zároveň odhalil celou řadu nových prvků společenského života, které doposud byly jen těžko postřehnutelné. Zároveň se však také nutně vyjevily nové sociální rozpory, jejichž řešení se společenská teorie ani praxe nebude moci vyhnout.

Za nejdůležitější společenské podmínky vzniku a rozvoje sociologie jako objektivní vědy o společnosti považují tyto:

1. Žádná oblast společenského života nesmí být pro badatele tabu, žádná otázka týkající se života společnosti nesmí být bez kritického rozboru apriorně považována za vyřešenou. Je zřejmé, že teprve vítězství buržoazních revolucí otevírá cestu k tomu, aby byla tato podmínka splněna, a to tím, že z této oblasti odstraňuje monopol církve, a náboženské řešení sociálních otázek se tak může stát předmětem kritické analýzy.

2. Princip proměnlivosti společnosti, princip sociálního vývoje a s ním spjatý metodický princip historismu se musí stát běžně uznávanými principy ve společenské teorii. To se ovšem mohlo uskutečnit teprve tehdy, když se zejména v 17. a 18. století historický proces natolik zdynamizoval, že se tyto jeho zásady díky buržoazním revolučním přeměnám staly zjevné.

3. Ve společenském myšlení muselo převládnout mínění, že dějiny nejsou dílem nějaké nadpřirozené bytosti, že jejich průběh není fatálně determinován nějakou mimolidskou entitou, ale že jsou výsledkem vlastní činnosti lidí, vzájemného střetávání různých společenských skupin. Také k rozšíření tohoto poznatku přispěly zejména události spjaté s přechodem hlavních západoevropských zemí od feudalismu ke kapitalismu.

Celkově tedy můžeme shrnout, že společenské podmínky vzniku objektivní vědy o společnosti se vytvářejí v západní Evropě zejména během 18. a první poloviny 19. století. Konkrétní výraz pak nacházejí v celé řadě pokusů o konstituování takové vědy, z nichž díky své systematickosti vyniká v rámci nemarxistické sociologie zejména pokus Comtův. V rámci sociologie pěstované na principech dialektického materialismu a hlásící se k socialistickým tradicím je pak klíčovým bodem Marxovo materialistické pojetí dějin. Avšak ani vznik comtovské sociologie, ani vznik Marxova pojetí společnosti si není možné představit bez oné přípravné práce vykonané jejich předchůdci. V dějinách sociálního myšlení neexistují totiž přesně zjistitelné ostré předěly. Proto se domnívám, že při odpovědi na otázku, kdy sociologie jako objektivní věda o společnosti vznikla, nemůžeme mít na mysli nějaký přesný časový okamžik, leč celou epochu, která započala s odstraněním hlavních společenských překážek kladených této vědě do cesty v období feudalismu.

### 3. OTAZKA KLASIFIKACE

Důležité místo v každém pokusu o analýzu dosavadního vývoje sociologického myšlení zaujímá klasifikace jeho hlavních proudů, směrů a škol. Žádný historik sociologie se nemůže této otázce vyhnout, nechce-li, aby jeho výklad dějin sociálního myšlení měl zcela chaotický ráz. Kromě toho, že tato klasifikace vnáší do analýzy prvek systematickosti, je důležitá ještě z jednoho ne zcela zanedbatelného důvodu: má rovněž svůj aspekt pedagogický. Výklady dějin sociálního myšlení a sociologie jsou totiž zpravidla určeny těm, kteří se s danou disciplínou seznamují. Je tudíž zapotřebí, aby byly psány s maximálním zřetelem na přehlednost, logickou vnitřní strukturu a systematickost, čehož nemůže být dosaženo bez správné klasifikace.

Je ovšem pochopitelné, že v závislosti na tom, k jakému proudu soudobé sociologie se autor přiklání, mohou být kritéria této klasifikace, a tudíž také její výsledky velmi různé. Nejznámější pokusy o zmíněnou klasifikaci bychom mohli rozdělit do dvou skupin. Předně by šlo o ty, které se snaží postihnout hlavní vývojové trendy sociologie globálně, maximálně abstrahovat od jejich dílčích odlišností a zvláštností a rozčlenit tak dosavadní vývoj sociologie do malého počtu velmi obecných proudů. Za druhé jde o konkrétnější klasifikaci, ve které se daleko více přihlíží ke specifické jednotlivých směrů a škol. Ráz takového členění má převážná většina dnes nejznámějších příruček dějin sociologie.

Z hlediska soudobé sociologie hlásící se k historickým tradicím považují za nejvýstižnější globální klasifikaci dosavadního vývoje sociologie tu, kterou podává C. W. Mills v Sociologické imaginaci.<sup>14)</sup> Mills zde píše, že ve zmíněném vývoji můžeme pozorovat tři převládající tendence:

1. Tendence k teorii dějin. Jako příklad takového pěstování sociologie uvádí Comta, Spencera a M. Webera. Takto chápána sociologie se vyznačuje těmito společnými obecnými znaky: a) je encyklopedická, neboť se zabývá komplexním společenským životem člověka, b) je současně historickou a systematicko-historickou vědou, to znamená, že pracuje s historickým materiálem a pokouší se o periodizaci dějin.

2. Tendence k systematické teorii „podstaty člověka a společnosti“. Výrazným rysem těchto snah v sociologii je statické a abstraktní pojetí složek sociální struktury na velmi vysoké úrovni obecnosti. Příkladem takového pěstování sociologie může být sociologický formalismus reprezentovaný zejména Simmelem a von Wieseem.

3. Tendence k empirickým výzkumům soudobých společenských faktů a problémů. Zde je sociologie chápána jako zkoumání některé speciální společenské oblasti. Příznačné je, že se tu pozornost tříští na mnoho úseků a vládne tu jakýsi druh „metodologického exhibicionismu“. Za hlavní představitele této tendence považuje Mills G. Lundberga, S. Stouffera, S. Dodda a P. F. Lazarsfelda.<sup>15)</sup>

<sup>14)</sup> Viz cit. vyd., s. 23–24.

<sup>15)</sup> Za pozornost stojí modifikace a další propracování této obecné klasifikace dosavadního vývoje sociologie v díle M. Hirsowiczové Konfrontacje socjologiczne, cit. vyd., I. kap.



Pokud jde o konkrétnější klasifikaci dosavadního vývoje sociologie, setkáváme se v nejnámějších a nejreprezentativnějších příručkách dějin této disciplíny<sup>16)</sup> zpravidla s kombinací několika klasifikačních kritérií. Mezi nimi vystupují do popředí zejména kritéria obsahová, chronologická a národní. Námi uvedené pořadí kritérií je zároveň pořadím jejich důležitosti. Znamená to tudíž, že za základní a klíčové je vesměs považováno hledisko obsahové příbuznosti různých směrů a škol. Toto pojetí má pochopitelně své velké výhody: ve vývoji sociologie je tak zachycena určitá vnitřní logika, výklad je přehledný, systematický a pro studujícího nejvhodnější. Na druhé straně ovšem nelze nevidět, že v tomto přístupu se skrývají i určitá nebezpečí a úskalí. Hlavní bych spatřoval v tom, že ve jménu kritéria klasifikace je někdy konkrétní bohatost jednotlivých směrů a škol ochuzována, a dále v tom, že je mnohdy ztížena časová a prostorová orientace ve vývoji sociologie.<sup>17)</sup>

Za nejpropracovanější pokus o podrobnější klasifikaci dějin sociologie v soudobé literatuře považuji citovanou práci D. Martindala. Tato práce je mimo jiné významná také tím, že se zatím nehlouběji ze všech příruček tohoto druhu zabývá samotnou metodologií a teorií dějin sociálního myšlení a sociologie, takže určitou klasifikaci nejen provádí, ale také se jí snaží přesvědčivě zdůvodnit.

Martindale dělí celý dosavadní vývoj sociologie do pěti velkých proudů. Pro první z nich používá názvu pozitivistický organicismus a jeho výklad rozčleňuje do tří podskupin, přičemž v první se zabývá jeho společenskými a filosofickými zdroji, ve druhé tzv. klasickým obdobím pozitivistického organicismu a ve třetím jeho transformací a rozkladem.

Druhým proudem je tzv. teorie konfliktu. Zde si Martindale nejprve všímá jejich základů, poté velkých ideologických konfliktů XIX. století a nakonec sociologických teorií konfliktu.

Třetím proudem je formální škola sociologické teorie a výklad je zde zaměřen na její filosofické základy, dále na její novokantiánskou větev a konečně na její fenomenologický směr.

Pro čtvrtý proud použil D. Martindale názvu sociální behaviorismus. Zabývá se zde jeho pojmovými základy, dále jeho pluralisticko-behaviorální větví, symbolickým interakcionismem, sociálně činnostní větví a vývojem teorie sociálního jednání.

Konečně posledním proudem v této klasifikaci je sociologický funkcionalismus. Martindale věnuje nejprve pozornost jeho povaze a zdrojům, dále se zabývá jednak

<sup>16)</sup> Považujeme za ně zejména tyto: P. Sorokin: Sociologické nauky přítomnosti, Praha 1936; H. E. Barnes, H. Becker: Social Thought from Lore to Science, Boston, New York, Chicago, Atlanta, San Francisco, Dallas, London 1938; E. Chalupný: Vývoj sociologie v 19. století (1835–1904), Praha 1948; D. Martindale: The Nature and Types of Sociological Theory, Boston 1960; J. Szecepański: Socjologia. Rozwój problematyki i metod, Warszawa 1961.

<sup>17)</sup> Jak jsem se z vlastní pedagogické činnosti přesvědčil, hrozí toto nebezpečí zcela reálně studentům sociologie, kteří často velmi přesně vědí, do kterého směru toho kterého myslitele či školu zařadit, avšak časová orientace jim mnohdy úplně uniká právě proto; že v popředí klasifikace zcela jednoznačně stojí obsahová příbuznost, zatímco chronologická návaznost je zdůrazňována daleko méně.

makrofunkcionalismem, jednak mikrofunkcionalismem a skupinovou dynamikou v soudobé sociologii.

Kromě už zmíněných předností považuji za velmi pozitivní rys Martindalovy práce tu skutečnost, že svým záběrem se jí podařilo, a to aniž by nějak překročila únosný rozsah, zachytit jak nejdůležitější fáze přípravného stadia vzniku sociologie, tak vývoj sociologie v XIX. a na počátku XX. století, a obě tato období velmi organicky spojit s výkladem současných hlavních směrů a škol. Po této stránce jde mezi příručkami podobného druhu o práci ojedinělou.<sup>18</sup>

Závěrem chci znovu zdůraznit, že tato stať si nečiní nárok na to být vyčerpávající analýzou všech otázek, kterými se zabývá. Šlo mi spíše o to, zdůraznit potřebnost studia dějin sociologie pro soudobého sociologa a upozornit na některé hlavní problémy, které dnes před historikem sociologie stojí.

<sup>18)</sup> V této souvislosti mi ovšem nejde o to zaujmout stanovisko k hodnocení jednotlivých směrů, jak je autor provádí. S tím pochopitelně nemusíme vždycky souhlasit, což však nemění nic na vhodnosti jeho celkové klasifikace.

**EDUARD URBÁNEK**

## **LENIN A SOCIOLOGIE**

(Základní sociologické problémy v Leninových raných spisech)

Oslavy 100. výročí narození Vladimíra Iljiče Lenina mají být mimo jiné podnětem k zamyšlení nad aktuálním smyslem celého Leninova díla, veškeré jeho praktické, politické i teoretické činnosti. Jistě nejde a nemůže jít jen o opakování a formální zdůraznění aktuálnosti těch či oněch problémů či otázek, které Lenin řešil a rozvinul. Leninovo dílo patří do řady těch děl, které neztrácejí smysl, význam i aktuálnost tím více, čím více let uplynulo od doby jejich vzniku. Vůbec v oblasti společensko-vědního myšlení, stejně asi jako v umění, nerozhoduje o kvalitě díla vždy doba vzniku – podle zásady čím pozdější, tím hlubší, modernější nebo podnětější. Teoretické dílo a také mnohdy i praktická činnost velkých osobností (dokonalá jednota teoretické a praktickopolitické činnosti, organizátorské každodenní činnosti v politických zápasech, jak ji nacházíme u Lenina, není tak běžná a častá), k nimž Lenin patří bez jakékoli pochyby, neztrácí svůj význam a smysl nikdy. Hluboké a všestranné dílo takových osobností, jako je Lenin, spíše s odstupem doby ještě získává na významu. Teprve postupně a s odstupem si uvědomují další generace všechny hluboké souvislosti, zásadní a všestranný význam Leninova praktického i teoretického díla. S dalším vývojem vystupují do popředí nové a nové významné souvislosti, s překvapením objevujeme nové stránky a nové významy. Sebekriticky zjišťujeme, že jsme mnohé otázky a hluboká Leninova řešení nedocenili, přisuzovali jsme jim jen dobový význam, nebo jsme na ně v určitých souvislostech pozapomněli. Je povinností všech těch, kdo se hlásí k marxistickému světovému názoru, k marxistické metodologii a ideologii, znovu a znovu se vracet k Leninovi – nikoli pro vnější formální, okázalé přihlášení, ale pro objevování dalších podnětů, pro hluboká poučení pro současnou práci ve společenských vědách, při rozvíjení marxistických společensko-vědních disciplín a v neposlední řadě i při teoretickém a ideologickém boji. V dané souvislosti bych se chtěl záměrně omezit především na určitý okruh problémů a otázek, které se dotýkají Leninova vztahu k sociologii, jeho koncepce marxistické sociologie. Půjde zejména o Leninovu koncepci marxistické sociologie a o jeho vztah k sociologii, jak je vyložen a načrtnut zvláště v jeho raných pracích Kdo jsou přátelé lidu a jak bojují proti sociálním demokratům, Ekonomický obsah narodnictví a jeho kritika v díle P. Struva a Jakého dědictví se zříkáme. Kromě uvedených prací budou ještě v určité souvislosti analyzovány některé Leninovy kratší stati a studie z deva-

desátých let a z počátku 20. století, v nichž Lenin rozebírá a rozvíjí základní kategorie marxistické sociologie.

Soustředění pozornosti především na Leninovy rané práce a na studie z počátku 20. století je podmíněno několika okolnostmi. Především ne vždy byly tyto práce v teoretické činnosti naší filosofie a sociologie dostatečně využity a oceněny. Studium raných Leninových prací nám dále ukáže, jak hluboce, promyšleně a s velkou znalostí přistupuje Lenin k aplikaci a rozvíjení základních myšlenek Marxova odkazu, s jakou udivující suverenitou vystupuje tento velmi mladý marxista při obhajobě, rozvíjení a uplatňování Marxovy metody a Marxových základních teoretických přínosů. V Leninově teoretickém díle vládne vzácná kontinuita: těžko by bylo možné vykonstruovat zásadní rozdíl mezi mladým a pozdějším Leninem, jak se o to pokoušejí mnozí buržoazní teoretikové ve vztahu k Marxovi.

Omezení dané stati především na rané práce je tedy úmyslné a odpovídá především možnému rozsahu. Není snad dáno tím, že by se Lenin zabýval sociologií jako disciplínou nebo sociologickou problematikou jen v těchto raných spisech. Vždyť značná část celého Leninova teoretického přínosu patří především do oblasti klasických i soudobých sociologických problémů. Jedna Leninova stať dokonce nese název Statistika a sociologie. I mnozí autoři, kteří nejsou marxisty, neopomenou zdůraznit, že Lenin patří svou koncepcí revoluční marxistické strany mezi zakladatele sociologie politických stran a sociologie politiky (např. M. Duverger). Nakonec i klasická Leninova práce Stát a revoluce s proslulým sešitem o státu (Marxismus o státu) patří mezi nejhlubší a nejaktuálnější Leninovy práce, které se zabývají problematikou po výtce sociologickou. Ve svých raných pracích se však Lenin jednak zabývá problémy sociologie poprvé a jednak se zvláště zabývá poměrem marxismu k sociologii a pojetím marxistické sociologie výslovně. Nejde zde tedy jen o analýzu problémů, které jsou tradičně i dnes do sociologie zařazovány, jde o otázky obecné sociologie, o její obecná teoretická i metodologická východiska. Shodou okolností se teprve u Lenina výslovně konstatuje, že marxismus je sociologickou teorií a že existuje marxistická sociologie. Je známo, že Marx a Engels nikdy výslovně o sociologii nemluvili a termínu sociologie nepoužívali. Existují marxisté, které bych nazval slovními, pro něž sociologie neexistuje potud, pokud o ní nenajdou výslovnou zmínku u Marxe a Engelse. Neberou v úvahu, že Marx a Engels svým materialistickým pojetím dějin vytvořili teprve předpoklady pro vědeckou sociologii, že v další své činnosti také kromě těchto předpokladů vytvořili řadu děl, která jsou dodnes uznávána jako klasická sociologická díla. (To se týká např. Engelsovy práce Postavení dělnické třídy v Anglii, Marxových děl o revoluci a třídních bojích ve Francii, Engelsova Původu rodiny, soukromého vlastnictví a státu apod.). Každá solidní učebnice dějin sociologie zařazuje Marxe i Engelse samozřejmě do řad předchůdců či vlastních zakladatelů sociologie, a nikdo kromě některých svérázných marxistů nepochybuje, že marxismus má svou vlastní sociologickou koncepci a že existuje marxistická sociologie. Nakonec sám fakt, že Marx a Engels nepoužili výslovného výrazu sociologie a že své pojetí dějin a společnosti nazvali materialistickým pojetím

dějin, má své určité historické, dobové a snad i osobní důvody a příčiny. Marx a Engels vytvářejí základy materialistického pojetí dějin v době, kdy se pojem sociologie ještě vůbec nerozšířil, a nebyl proto také znám. O institucionální bázi sociologie, jak ji známe z dnešní doby, nebylo tehdy ani potuchy. Comtovo dílo sice Marx i Engels znali, ale seznámili se s nimi relativně pozdě. Ke Comtovi neměli nikdy zvlášť vřelý vztah. O jeho díle se vyjadřovali kriticky, odpuzoval je Comtův pozitivismus, jeho úzkoprsý šosácký názor, i když mu přiznávali určité zásluhy v tom, že prokázal smysl pro syntézu a encyklopedičnost. Marx dokonce použil v korespondenci ostřejšího výrazu a mluví v souvislosti s Comtem o podělaném pozitivizmu.<sup>1)</sup> Více však Marx a Engels oceňovali Saint-Simona, od něhož stejně většinu geniálních podnětů Comte jako Saint-Simonův žák převzal.

### 1. LENINOVO POJETÍ SOCIOLOGIE

Jinak se vytváří Leninův vztah k pojmu sociologie i k sociologii jako disciplíně. Leninovy rané práce se objevují koncem 19. století, tj. v době, kdy je již sociologie rozvinutá a kdy ruští představitelé takzvané subjektivní sociologie se opírají mimo jiné o výsledky vývoje sociologie v 19. století. Ve svých raných spisech Lenin výslovně mluví o sociologii, ukazuje, v čem je podstata Marxova převratu ve společenských vědách a zdůrazňuje, že Marx mimo jiné svým materialistickým pojetím dějin vlastně poprvé vytvořil základy vědecké sociologie. Vytvoření materialistického pojetí dějin považuje Lenin za začátek marxistické sociologie a za začátky vědecké sociologie vůbec. Byl to právě Lenin, který se zejména ve svých raných spisech kromě ekonomie zabývá především sociologickou problematikou a v této souvislosti interpretuje základní metodologické a teoretické předpoklady marxistické sociologie a současně rozpracovává řadu základních sociologických kategorií. V Leninových pracích se setkáváme s kategorií metody, třídy, skupiny, interese, byrokracie, zákona, determinismu, vztahu historické zákonitosti k dějinné aktivitě živých, jednajících individuí. Lenin dále rozvíjí problematiku ekonomické struktury, opakovatelnosti, společenskoekonomické formace (v této souvislosti je zajímavé uvést fakt, že Stalin Marxův pojem společenskoekonomické formace ani jednou neuvádí) a vývoje společnosti jako přírodně historického procesu, jako zákonitého procesu vzniku, vývoje a zániku společenských organismů. Již v raných pracích Lenin hluboce zdůvodňuje princip stranickosti, materialistické objektivity proti objektivismu na jedné straně a subjektivní metodě na straně druhé.

Lenin výslovně pojednává o sociologii a rozvíjí řadu základních sociologických kategorií zejména v pracích *Kdo jsou přátelé lidu* a *Ekonomický obsah narodnictví*. Důležité je, jak již bylo naznačeno, že materialistické pojetí dějin je podle Lenina

1) V Marxově a Engelsově korespondenci se zmínky o Comtovi objevují až v šedesátých letech minulého století, v roce 1895 v dopise F. Tönniesovi se ještě Engels dosti obsírně vrací k posouzení Comta. Viz Marx, Engels, *Vybrané dopisy*, s. 164 a 239, Svoboda 1952.

marxistickou sociologií. Podle Lenina byla základní Marxova „idea materialismu v sociologii geniální ideou“. Nebude na škodu zopakovat si základní myšlenky Leninova výkladu Marxe již proto, že Leninova interpretace je nejvýstižnější a současně také poučná pro tvořivý a zásadový přístup Leninův k Marxovi. Je to nutné také ještě z jiného důvodu. Když u nás byla obnovována po patnáctileté vynucené přestávce sociologie, všichni, kteří v sociologii pracovali, se nesporně upřímně a s vnitřním subjektivním přesvědčením hlásili k pojetí sociologie marxistické, která vychází především z metodologických teoretických a světonázorových východisek Marxových. Leninův přínos a další rozvíjení Marxových myšlenek bylo do určité míry nedoceněno. Leninské výročí by tak mělo být podnětem, aby i zde byl plně doceněn význam a přínos Lenina, neboť velmi četné otázky, které řeší ve svých raných pracích, nadhazuje nyní soudobá sociologie jako „staronové“ problémy (zejména však problémy spjaté s hodnocením, s angažovaností a se stranickostí).

V Leninově pojetí to byla především Marxova geniální idea materialismu v sociologii, která umožnila vědecký přístup ke zkoumání společnosti tím, že nahradila subjektivismus a psychologismus v pojetí dějin jako shluku nahodilostí nebo mechanických příčin či záměrných činů jednotlivců pojmem ekonomické struktury neboli systémem výrobních vztahů. Pro nekritické obdivovatele strukturalistických koncepcí americké sociologie bude jistě překvapením, že pojem struktury byl znám Marxovi<sup>2)</sup> i Leninovi, a že to byl právě pojem ekonomické struktury jako systému nebo souhrnu výrobních vztahů, které lidé vytvářejí nevědomky a živelně ve své výrobní společenské činnosti. Lenin zdůrazňuje, jak Marx právě tím, že ze spleti velkého množství společenských vztahů vyjmul vztahy výrobní jako základní a určující, jako strukturu každé historicky dané společnosti, umožnil také vědecký přístup k pochopení samotné společnosti. Sám pojem výrobních vztahů jako ekonomické struktury naplnil pojem společnosti vědeckým a konkrétním obsahem a smyslem.

Druhý významný Marxův přínos pro sociologii tkví podle Lenina v tom, že pojem výrobních vztahů jako ekonomické struktury společnosti umožnil aplikovat na společnost ono vědecké kritérium opakovatelnosti, které je jedním z předpokladů vědeckého zachycení různých v dějinách se vyskytujících společností. Tím, že historicky rozmanité formy společenské činnosti lidí mohly být kvalitativně určeny jako strukturálně opakovatelné, bylo možno stanovit jejich shodu i odlišnost a opakující se typy ekonomických struktur jednotlivých zemí podrobit vědecké analýze. V této analýze se pak každý jednotlivý historicky a národně podmíněný typ rozvoje například kapitalistické společnosti měří tím, jak se blíží obecnému pojmu ekonomické struktury a ideálnímu průřezu kapitalistické společnosti v Marxově a pak i v Leninově pojetí. (Marx zdůvodnil a předvedl tento postulát při analýze klasické země kapitálu Anglie a Lenin pak opakoval a zdůvodnil – s určitými historickými odlišnostmi – tento postulát při zkoumání vývojových stupňů kapitalismu v Rusku.)

2) U Marxe se pojem struktury vyskytuje již v Německé ideologii.

Kritérium opakovatelnosti, spočívající především na pojmu výrobních vztahů či ekonomické struktury, umožnilo rovněž rozlišení vztahů materiálních a ideálních jako dvou odlišných skupin vztahů, které jsou sice ve vzájemném vztahu jako část určitého konkrétního společenského celku, nemohou však být metodologicky směřovány. Směšování vztahů materiálních a ideologických, nebo dokonce pojetí, které veškeré společenské vztahy vyvozuje z vědomé činnosti lidí, z jejich idejí a hodnotí společenské epochy podle jejich vědomí, je základem subjektivismu a psychologismu. Je konečnou překážkou vědeckého pojetí společnosti. Tyto přístupy se znovu objevují v určité modifikaci v soudobé sociologii, takže nakonec původní exaktní či údajně exaktní behavioristické přístupy končí v idealistickém pojetí lidského jednotlivce, který je zkoumán mimo konkrétní historické struktury, kdy stránka motivace je buď úplně ignorována, nebo se chápe velmi omezeně v kategoriích podnětů a chování, které je reakcí na vnější podněty.

Analýza materiálních společenských poměrů umožnila postřehnout opakování a pravidelnost (stejný typ ekonomické struktury či systém výrobních vztahů) a byla podkladem pro zevšeobecnění opakujícího se typu výrobních vztahů různých zemí v pojem společenskoekonomické formace. Tento pojem Lenin zdůrazňuje ve své interpretaci Marxe velmi často a z jeho interpretace vyplývá, že právě pojem formace představoval u Lenina něco celistvého, organického a všestranného (nejen kostra či struktura dané společnosti, ale i maso a krev); v této souvislosti není také u Lenina vzácný pojem společenský organismus, rovněž používaný Marxem, který neznamena a nemá znamenat redukci společnosti na biologické vztahy, nýbrž hlubokou analogii s vývojem a procesy, které nacházíme u živých organismů v přírodě.

Třetí zásluhu Marxe vidí Lenin v tom, že vyjmutí a vytyčení výrobních vztahů jako určujících a rozhodujících pro vývoj celé společnosti dalo pevný základ k pojetí historického procesu nejen jako střídajících se společenských formací, ale též jako přírodně historického procesu. Nejde zde zase o redukci společenského vývoje na naturalistickou koncepci, která ztotožňuje společnost s přírodou, nýbrž o zdůraznění myšlenky determinismu společenského vývoje, která vychází z koncepce zákonitosti lidských dějin (tedy ne z idejí a ideálů), ale současně nepopírá ráz dějinného procesu jako produktu živelné, neplánovité společensko-praktické činnosti.

Tyto Marxovy myšlenky však Lenin neopakuje nebo nepřejímá nekriticky předem jen proto, že jsou Marxovy. Poukazuje na historicky podmíněnou omezenost Marxovy koncepce, na její počáteční hypotetičnost a neprověřenost. Napřebírá Marxovu koncepci automaticky jako jediné vždy možnou, správnou a samozřejmě vědeckou. Ztotožňuje se s Marxem proto, že se domnívá, že Marx byl jediný, kdo svou hypotetickou koncepcí o vývoji člověka v dějinách a o lidské společnosti nejprůkazněji dokázal. Potvrzením a ověřením hypotézy materialistického pojetí dějin je například Marxův Kapitál, který je důkazem použití a ověření sítě základních kategorií a pojmů o společnosti a člověku. Lenin jde tak daleko, že dokonce připouští možnost (možnost jen v dané souvislosti teoretickou), že by Marx mohl být překonán, kdyby někdo s podobnou dokonalostí, přesvědčivostí a vědeckostí dovedl podat takový obraz kapita-

listické formace, jaký podal Marx v *Kapitálu* při analýze kapitalistického výrobního způsobu. Pokud toto provedeno nebylo a jiný důkaz podán nebyl, není ani Marx překonán a jeho analýza kapitalismu je synonymem vědy o společnosti. Lenin v této souvislosti zdůrazňuje, že Marx si nečinil nárok na objasnění všech fází vývoje společnosti a její konkrétní analýzu, protože vědecky prozkoumal a stačil prozkoumat jen kapitalistickou formaci. Vědecky vysvětlit jiné formace je možné též na základě materialistického pojetí dějin, je to však úkol, který podle Lenina teprve musí být splněn. Splněn může být především s použitím Marxových metod, které tvoří zase podle názoru Lenina nejcennější část Marxovy teorie a které ortodoxní marxismus přejímá bezpodmínečně. Zde se Lenin výslovně vyjadřuje již koncem 19. století k otázce, kterou o několik desetiletí později nadhodil a odpověděl ve stejném duchu G. Lukacs ve své stati *Was ist orthodoxer Marxismus?* Považuji Leninovu myšlenku za tak důležitou, že přímo ocituji místo, kterému vždy nebývá věnována pozornost: „Marxisté přejímají bezpodmínečně z Marxovy teorie jen drahocenné metody, bez kterých si nelze ujasnit společenské vztahy, a tudíž kritérium svého úsudku o těchto vztazích vidí naprosto ne v abstraktních schématech a podobných nesmyslech, nýbrž v jeho správnosti a shodě se skutečností.“<sup>3)</sup>

Toto Leninovo stanovisko vyžaduje určité objasnění, protože je – jako všechny jeho koncepce – formulováno v určité souvislosti. Nelze je chápat jako redukci marxismu na pouhou metodu. Takovou interpretaci marxismu rozvíjeli spíše kritikové marxismu nebo revizionisté. Marxismus je metoda, nástroj analýzy složitých společenských vztahů a problémů, je však také použitím, aplikací této metody. To znamená, že marxismus za více než sto let svého vývoje obsahuje také určité výsledky, jichž bylo pomocí této metody dosaženo, je též souhrnem určitých pouček a teorií. Tyto výsledky však nelze absolutizovat nebo přeměnit v určité abstraktní filosofické schéma, které slouží bez konkrétní analýzy k snadnému vysvětlení jakékoli etapy historického vývoje, jak si to představovali a marxismu přisuzovali představitelé ruské subjektivní narodnické sociologie. Proti těmto vulgarizátorům marxismu Lenin zdůrazňuje podmíněnost jednotlivých historických pouček, ví, že jednotlivé poučky mohou zastarat, potřebují doplnění, dalšího rozvinutí, nebo musí být nahrazeny novými. Sám Lenin, právě jako ortodoxní marxista, svým dílem dokázal, že nelze vždy a za všech okolností lpět na některých Marxových poučkách či teoriích, když nová situace, nové poměry či okolnosti si vynucují další rozvinutí a prohloubení marxismu. Kdyby Lenin chápal marxismus jen jako abstraktní filosofické schéma, které otevírá bez konkrétní analýzy a bez historických souvislostí přístup k pochopení a vysvětlení každého problému, pak by nikdy nebyl schopen rozvinout svou teorii imperialismu a teorii o možnosti vítězství socialistické revoluce v jedné zemi nebo v několika málo zemích. Lenin tak svým pojetím ortodoxie v marxismu vytváří metodologický a teoretický základ, který zabraňuje možné redukci marxismu na ab-

3) V. I. Lenin, *Spisy* 1, str. 205.



straktní, neplodné spekulativní schéma, a na druhé straně znemožňuje redukovat jej na pouhou metodu, pro niž nejsou důležité základní, rozhodující a klíčové poučky, které tvoří ideové bohatství marxismu a jsou nástrojem řízení a organizování praktickopolitického revolučního zápasu. Lenin svým pojetím dává možnost marxismus rozvíjet a tvořivě obohacovat a současně zachovat jeho revoluční teoretický a praktickopolitický základ.

Vedle základních teoretických a metodologických problémů, jež rozvinul a zdůvodnil Lenin ve svých raných pracích, kde mluví o koncepci marxistické sociologie a o marxismu jako doposud jediné vědecké sociologii, podává také rozvinutí základních sociologických kategorií marxismu. Jde především o teorii tříd a třídního boje, která podle Lenina tvoří jeden ze základních kamenů celé stavby Marxovy koncepce dějinného procesu. Leninská teorie tříd a třídního boje byla mnohokrát komentována, vysvětlována a zdůrazňována. Avšak v pracích, které se u nás zabývaly leninskou teorií tříd, najdeme především odkazy na Leninovy pozdější práce. Zvláště bývá uváděna klasická Leninova definice třídy. Je však nesporným faktem, že Lenin podává velmi hluboký výklad teorie tříd a třídního boje již ve svých raných pracích. Studium jeho raných prací a této problematiky v nich obsažené je v mnohém ohledu důležité pro pochopení jeho pozdějších prací právě ve vztahu k teorii tříd a třídního boje. Všimněme si některých těchto otázek podrobněji.

## 2. LENINOVO POJETÍ TŘÍD V JEHO RANÝCH PRACÍCH

Základní otázky marxistické teorie tříd rozvinul Lenin v souvislosti s polemikou se Struvem. Nebylo to náhodné. P. Struve, který patřil k představitelům „legálního marxismu“, byl určitým dobovým soupeřem revolučního marxismu v boji proti narodnické ideologii. Struve byl nesporně vzdělaný publicista, ve svých spisech se snažil vystupovat jako marxista a současně se již opíral o znalost soudobé, zvláště pak německé sociologie. Ve své práci Kritické poznámky k otázce ekonomického vývoje Ruska se snažil vystupovat proti narodnictví jako marxista, který zná a obhajuje základní Marxovy koncepce, které se dotýkají především rozvoje kapitalismu a jeho vývojových zákonitostí. Lenin byl ochoten ocenit určitý dílčí přínos Struveho v boji proti narodníkům i v propagaci základních marxistických pouček. Viděl však velmi přesně i základní nedostatky Struveho přístupu k marxismu a k základním problémům vývoje kapitalistické formace. Byl to jeho úzký objektivismus, jeho zastřená buržoazní stranickost, která podle Lenina značně omezovala Struveho úvahy a způsobovala jeho nedůslednost, a tím i komolení marxismu. To se projevvalo zejména ve dvou základních otázkách – v pojetí tříd a koncepci historické nutnosti. Struve se odvolává na významného německého sociologa G. Simmela, který nesporně patří k čelným postavám německé i světové sociologie. Struve se ale v polemice s narodníky, s jejich subjektivním přístupem k dějinnému procesu, který vysvětlují z činů historických osobností, snaží poukázat na to, že dějinný proces nelze

vysvětlit z činů jednotlivých osobností. Podle něho šlo o nalezení nového elementu při vysvětlování vývoje společnosti. Tento nový element byl nalezen v pojmu sociální skupina a umožňuje zdůvodnit, že prvky individuálnosti vznikají ze sociálních příčin. Lenin uznává tuto argumentaci, jen důrazně podotýká, že pojem skupina sám o sobě je ještě příliš neurčitý a libovolný. Proti obecné a abstraktní teorii skupin vůbec zdůrazňuje ohromný význam teorie tříd a třídního boje. Leninovy argumenty jsou v této souvislosti velmi aktuální. Soudobá sociologie rozvinula intenzivní bádání o sociálních skupinách, existují dokonce tendence chápat sociologii jako vědu o sociálních skupinách, nebo dokonce – v extrémní podobě – jako vědu o malých sociálních skupinách. Není pochyby o tom, že kromě tříd existují i jiné netřídní skupiny a vrstvy. Soudobá koncepce sociálních skupin je však – zvláště v západní sociologii – velmi abstraktní, často formalistická, a třídami se téměř nezabývá, nebo jsou jen na okraji jejího zájmu. Tam, kde se někteří sociologové zabývají v rámci obecné teorie skupin i problematikou tříd, volí často velmi formalistický a schematizující přístup, v němž základní otázka tříd jako nejdůležitějších společenských skupin zaniká, a je tudíž, ať úmyslně nebo někdy bez ohledu na úmysly, odsunována do pozadí, na okraj zájmu (tento přístup se projevuje například u G. Gurvitche, který se zabýval nejen obecnou teorií skupin, ale i velmi formalisticky teorií tříd; u amerického teoretika G. Homansa není problém tříd v rámci obecné teorie skupin dotčen vůbec). Ale uveďme již slova samotného Lenina, která znějí velmi časově, jako by mluvila k dnešním sporům. „Sám o sobě je tento pojem (Lenin má na mysli pojem skupina, E. U.) ještě příliš neurčitý a libovolný; kritérium pro rozlišování ‚skupin‘ lze spatřovat jak v jevech náboženských a etnografických, tak politických, právních atd. Není pevného znaku, podle kterého by bylo možno v každé z těchto oblastí rozlišovat ty či ony ‚skupiny‘. Teorie třídního boje však znamená ohromnou vymoženost vědy o společnosti právě proto, že naprosto přesně a jasně určuje metody definice, že individuální vyplývá ze sociálního.“<sup>4)</sup> Dále pak Lenin znovu reprodukuje své základní myšlenky o převratu ve společenské vědě, který provedl Marx, když formuloval své základní myšlenky materialistického pojetí dějin. Proti subjektivní sociologii Lenin argumentuje tím, že její pojetí dějin jako činů osobností, a zvláště pak historických osobností, není vůbec s to vysvětlit čím, jakými okolnostmi, poměry a postavením je určováno jednání těch či oněch jednotlivců či osobností. Její představitelé tím upadali do subjektivismu, protože relativně správnou myšlenku, že dějiny dělají živé osobnosti se svými zájmy, záměry či vůlí, nedovedli spojit s konkrétní historickou analýzou sociálních struktur, v nichž daní jednotlivci žijí a které tyto jednotlivce determinují. Teorie zájmů či záměrů, která vychází z atomizovaných individuí, postrádá základní myšlenku o strukturaci těchto zájmů a motivů na základě společenských historických struktur, které jsou ještě navíc třídně antagonistické a skládají se z třídně podmíněných individuí s protikladnými zájmy. Lenin tyto myšlenky formuluje takto: „... činy živých osobností v rámci každé takové společensko-ekonomické

4) V. I. Lenin, Spisy 1, s. 426–427.

formace, činy naprosto odlišné, a, zdálo by se, takové, že je nelze nijak uvést v soustavu, byly shrnuty a redukovány na činy skupin, osobností odlišujících se od sebe úlohou, kterou hrály v soustavě výrobních poměrů, a podmínkami výroby, a tudíž i podmínkami jejich životního postavení, zájmy, které byly určovány tímto postavením – krátce na činy tříd, jejichž bojem byl určován vývoj společnosti. Tím byl vyvrácen dětinsky naivní, čistě mechanistický názor subjektivistů na dějiny; ti se spokojovali nic neříkající tezí, že dějiny dělají živé osobnosti, nechťeli prozkoumat, jakým sociálním postavením a jak jsou podmiňovány jejich činy.<sup>5)</sup>

Tento poněkud dlouhý citát byl nutný proto, abychom doslovně ukázali velké bohatství myšlenek, které zde Lenin formuluje. Jsou to všechno myšlenky velmi živé a velmi aktuální. Lenin zde poukazuje na ohromný metodologický a přímo heuristický význam teorie tříd pro pochopení činů jednotlivců i pro pochopení pohybu vývoje celé společnosti. Teorie tříd vysvětluje logicky a souvisle činy jednotlivců, vysvětluje individuální ze sociálního. Současně Lenin poukazuje na to, že proslulá subjektivní koncepce dějin jako činů individuů končí v mechanistickém pojetí, poněvadž není schopna logicky vysvětlit rozmanitost, různorodost a protichůdnost lidského jednání a individua chápe mimo společenské struktury, v nichž jsou zařazena. Tato kritika subjektivismu se přímo hodí na všechny soudobé behavioristické a psychologizující sociologické koncepce, které rovněž činí abstraktní individuum výchozím bodem své analýzy chování a v podstatě dospívají k mechanistické redukci.

Nakonec Lenin ve dvou uvedených citátech podává zárodky své pozdější definice třídy, jak ji známe ze stati Velká iniciativa. Lenin nikdy nedefinoval třídy jen na základě abstraktního pojmu vlastnictví a jeho definice třídy se nikdy neomezuje na pouhý pojem vlastnictví, který je sám o sobě stejně abstraktní jako pojmy společnost vůbec, pokrok vůbec apod. Při definování tříd Lenin vždy usiluje o konkrétní definici třídy, chápe třídy jako skupiny lidí, které zaujímají zvláštní postavení, mají své zájmy, hrají svou zvláštní úlohu v soustavě výrobních poměrů. Abstraktní pojem vlastnictví, který bývá velmi často i dnes uváděn jako hlavní a jediný znak pro rozlišování tříd a jejich vznik, neříká nic konkrétního o různých historických formách vlastnictví, nemožňuje je analyzovat jako součást určitého historicky vzniklého a historicky podmíněného systému výrobních vztahů. Lenin to na jiném místě výslovně říká, když pojem tříd nerozlučně spojuje s pojmem společenských výrobních vztahů. „Politická ekonomie se naprosto nezabývá výrobou, nýbrž společenskými vztahy lidí ve výrobě, společenským výrobním řádem. Jsou-li tyto společenské vztahy objasněny a prozkoumány do všech důsledků, je tím určeno i místo každé třídy ve výrobě.“<sup>6)</sup>

Lenin ve svých raných pracích a v jednotlivých statích nadhodil ještě další problém, který se týká teorie tříd a třídního boje. Na několika místech uvádí a vysvětluje smysl a význam Marxovy teze, že „každý třídní boj je bojem politickým“. Tento aforistický výrok Marxův bývá často opomíjen, stejně jako jiný podobný výrok z Ko-

5) V. I. Lenin, Spisy 1, s. 428.

6) V. I. Lenin, Spisy 3, s. 51.

munistického manifestu, který říká, že „dělníci nemají vlast“. Buď jsou oba tyto výroky považovány za naprosto jednoduché a jednoznačné, a pak se jim nevěnuje pozornost. Nebo jsou skutečně významnými výroky, které ve zkratce vystihují, v souvislosti s dalšími teoretickými úvahami, určité Marxovo hluboké pojetí, které je však třeba vysvětlit a částečně dešifrovat. Lenin si ve svých raných statích dal práci a zkoumá tyto Marxovy aforistické výroky jako významnou součást jeho pojetí tříd a třídního boje. Nesmí se především vysvětlovat jednoduše v tom smyslu, že každé střetnutí či srážka třídních subjektů v historii je skutečným, a tedy opravdovým třídním bojem. Lenin obrací Marxův výrok a prohlašuje: Třídní boj je skutečně třídním, všestranným třídním bojem jen a tehdy, když zasahuje oblast politiky, a v oblasti politiky zase to podstatné, tj. dotýká se otázky politické moci a státu. Marxovu myšlenku, že každý třídní boj je bojem politickým, interpretuje Lenin tak, že je součástí procesu přeměny třídy o sobě v třídu pro sebe, procesu přeměny příslušníků třídy v uvědomělý, aktivně organizovaný subjekt dějinného procesu. To je právě úkol revoluční strany, její organizační, ideové, výchovné a propagační činnosti. Aby byl každý třídní boj dělníků politickým, je nutno, aby byl organizován, veden a řízen, prodchnut třídním uvědoměním a aby zasahoval oblast politiky jako celonárodní, všeobecný boj třídy proti třídě o politickou moc. Lenin k tomu říká: „Každý třídní boj je boj politický – těmto slovům Marxovým by bylo nesprávné rozumět v tom smyslu, že každý boj dělníků proti pánům je vždy bojem politickým. Je třeba jim rozumět tak, že boj dělníků proti kapitalistům se nevyhnutelně stává politickým bojem tou měrou, jak se stává bojem třídním. Úkol revoluční strany je právě v tom, změnit organizováním dělnictva, propagací a agitací mezi ním jeho živelný boj proti utlačovatelům v boj celé třídy, v boj určité politické strany za určité politické a socialistické ideály.“<sup>7)</sup>

Lenin zde tedy nejen vysvětluje, ale současně rozvíjí Marxovu tezi o nutnosti změnit akce či vystoupení dělníků v důsledný všennárodní, organizovaný, uvědomělý politický boj třídy proti třídě. A současně rozvíjí tyto myšlenky v zárodky učení o poslání a nutnosti revoluční strany, v teorii o rozhodující roli strany při přeměně boje dělníků v důsledný třídní politický boj. Tyto zárodky jsou již tedy obsaženy v raných pracích a ve slavných spisech Co dělat a Krok vpřed, dva kroky vzad jsou důsledně rozvinuty v celistvou, hlubokou teorii o poslání a historické nutnosti dělnické revoluční strany.

### 3. LENINOVO POJETÍ STRANICKOSTI

V úzké souvislosti s teorií tříd a třídního boje, jak ji Lenin již podává a rozvíjí ve svých raných pracích, je jeho proslulá koncepce stranickosti. Obvykle se udává, že princip stranickosti Lenin rozvádí a zdůvodňuje ve své známé stati Stra-

7) V. I. Lenin, Spisy 4, s. 218.

nická organizace a stranická literatura. Ve skutečnosti jsou základy teorie stranickosti jako nutného a zákonitého předpokladu vědeckosti marxistické společenské teorie obsaženy již v Leninových raných pracích. Lenin rozvádí a zdůvodňuje své pojetí stranickosti především v politice proti Struvemu, proti jeho úzkému objektivismu, který byl v podstatě zastřenou formou buržoazní stranickosti.

Leninovo pojetí stranickosti nemá však nic společného s primitivním zjednodušováním a zkreslováním skutečnosti, ani s přizpůsobováním vědecké analýzy požadavkům, které přicházejí z mimovědecké oblasti. Je to princip, který vyplývá z pochopení zvláštností dějin třídní společnosti, které jsou výsledkem střetávání a boje protikladných třídních subjektů. Poznání takových procesů v sobě zcela zahrnuje moment stranickosti, který je podle Lenina zárukou větší objektivnosti a vědeckosti. Poukazování na historickou nevyhnutelnost určitého procesu, jeho nezbytnost či nutnost, s jakým se například setkáváme u P. Struveho ve vztahu ke kapitalismu, není plně vědeckým přístupem. Vědecký přístup k analýze třídní společnosti vyžaduje podle Lenina pochopení a odhalení toho, které třídní subjekty, jaké třídní zájmy a potřeby stojí za tou či onou historickou tendencí, které třídní zájmy prosazují nebo naopak brzdí svou aktivitou ten či onen proces. Ten, kdo dokazuje anonymní nutnost nebo nevyhnutelnost určitého dějinného procesu v třídní společnosti a není schopen dešifrovat třídní subjekty a třídní zájmy stojící za těmito procesy, se dostává často na pozici apologetiky dané skutečnosti. Nevyhnutelný proces (ve skutečnosti zdánlivě nevyhnutelný, poněvadž se ignorují opačné tendence a zájmy, které se neprosadily nebo prohrály) je pak pro něho jediné možný či správný a dějiny mají fatalistický ráz. Sociolog-materialista tím, že ukazuje, které třídy stojí za určitou potřebou či nevyhnutelností, podává hlubší a přesnější výklad a stanoví svůj názor. Materialismus prostě v sobě zahrnuje nutný prvek stranickosti ve smyslu hodnocení jevů nebo událostí z hlediska určité třídy nebo skupiny jako subjektu, který řídí, ovládá či prosazuje určitou tendenci nebo nevyhnutelný historický proces.

Kdo zná dobře Leninův vztah k Marxovi, ví, že Leninovy úvahy byly inspirovány Marxovými myšlenkami z předmluvy k práci 18. brumaire Ludvíka Bonaparta. Zde se Marx ohrazuje proti subjektivismu Victora Huga i proti zdánlivé Proudhonově objektivitě při posuzování historické role Napoleona III., která končí jeho apologetikou. Nejde však jen o historické problémy 19. století. Marxovo a pak i všestrannější Leninovo zdůvodnění stranickosti si podržuje svůj soudobý aktuální význam. Není tak nahodilé, že soudobá sociologie při vytyčování takových staronových problémů, jako je otázka hodnocení či závazků a angažovanosti sociologa a sociologie, dospívá k stejným a podobným závěrům jako Lenin, i když nejsou tak všestranně a hluboce zdůvodněny jako u Lenina. Tvrdí-li západoněmecký Dahrendorf, že ten, kdo hlásá princip nehodnotící vědy či sociologie prosté hodnocení, vystupuje objektivně na straně silnějších a obhajuje status quo, pak se přibližuje k Leninově myšlence, že princip nestranickosti je principem sytých a silných proti slabým. Když americký sociolog A. Gouldner vystupuje proti lhostejné, neangažované a čistě technicky či technologicky orientované sociologii, která nechce mít nic společného s vě-

deckou a osobní angažovaností společenské vědy, a když vyhláší nutnost plnit určité závazky (commitments) vůči společnosti a jejím pokrokovým silám, pak jen naráží na problém, který již před více než sedmdesáti lety výstižně, hluboce a všestranně, s použitím téměř stejné terminologie osvětlil Lenin. Chtěl bych svůj příspěvek zakončit citováním relativně málo známé Leninovy myšlenky, která ještě více vystihuje a vyjadřuje základní smysl jeho koncepce stranickosti a vnitřní angažovanosti, která je tak samozřejmá, že podle Lenina ani není nutno mluvit o závazku. „Jestliže určité učení vyžaduje na každém veřejném činiteli neúprosně objektivní analýzu skutečnosti a na její půdě vznikajících vztahů mezi třídami – jakým zázrakem je pak možno dělat z toho závěr, že veřejný činitel nemá sympatizovat s tou či onou třídou, že se to pro něho nesluší? Je dokonce směšné jen mluvit o závazku, neboť žádný živý člověk se nemůže nestavět na stranu té či oné třídy, (když poznal jejich vzájemné vztahy), nemůže se neradovat z úspěchů dané třídy, nemůže se nezarmoutit nad jejími neúspěchy, nemůže být nerozhorlen na ty, kdo jsou k této třídě nepřátelští, na ty, kdo překážejí jejímu rozvoji rozšiřováním zaostalých názorů“.<sup>8)</sup>

<sup>8)</sup> V. I. Lenin, Spisy 2, s. 526—527.

EDUARD URBÁNEK

## MARXOVA TEORIE TRÍD A JEJÍ KRITIKOVÉ V SOUDOBÉ SOCIOLOGII

Snad málokterá část Marxova materialistického pojetí dějin byla dříve i v současnosti předmětem tak špatného kritického hodnocení jako jeho teorie tříd a třídního boje. Již po desetiletí je marxistická, a především pak Marxova koncepce tříd kritizována za jednostrannost, za ekonomický redukcionismus, za přílišné a jednostranné zdůrazňování vlastnictví na úkor jiných údajně důležitých či významných kritérií sociální diferenciacce. Častým závěrem podobných kritik Marxovy koncepce tříd bylo tvrzení, že Marx v otázce tříd zastaral, že je překonán, že jeho jednostrannost či údajný ekonomismus je nahrazen nyní poslední všestrannou vědeckou analýzou. I soudobá sociologie v posledních desetiletích postupuje obdobně, nikoliv však úplně stejně. Na rozdíl od buržoazních kritiků marxismu druhé poloviny devatenáctého století či prvních desetiletí století dvacátého volí poněkud jiné postupy. Dříve stačilo buržoazním teoretikům Marxe odsoudit, zatratit, poukázat na jeho omyly, které mu většinou na základě neznalosti jeho vlastního díla kritikové přisoudili. Často se také mohli bohužel odvolat na Marxovu jednostrannost a jeho omyly, které ve skutečnosti nacházeli u jeho méně kvalifikovaných či nehodných žáků a stoupců, kteří Marxe sami nechtěně vulgarizovali. Neznalost Marxových autentických textů nebyla tehdy u Marxových kritiků závadou či nedostatkem, spíše byla předpokladem tím horlivějšího a také nekvalifikovaného „vyvrácení“ Marxe.

Dnes nelze Marxe odsoudit či pohodlně vyvracet. Je nutné alespoň částečně Marxe znát, poněvadž i nemarkvistická akademická obec, či alespoň její lepší část Marxe čte, zná z autentických děl, která jsou dnes daleko více dostupná než v minulosti. Kromě toho existují již početnější marxistické odborné kádry, které jsou schopny vulgarizaci či neznalost Marxe odhalit a pranýřovat. Dnes patří k dobrému tónu i nemarkvistické sociologie nějakým způsobem Marxe citovat, ocenit některé jeho přínosy do dějin myšlení a přiznat jeho určité zásluhy. Teprve po těchto povinných slovech uznání, úcty či poklony velkému mrtvému teoretikovi nastupuje vlastní překonání či vyvrácení Marxe v některých základních bodech jeho učení. Jde ovšem o údajné překonání nebo vyvrácení. Při bližším přístupu a při analýze těchto ambiciózních pokusů o vyvrácení či překonání Marxe se ukáže, že výsledky jsou daleko chudší než původní úmysly a proklamace. V dané stati bych se chtěl zaměřit na analýzu dvou pokusů významných představitelů soudobé sociologie, kteří se ambiciózně

pokusili vyvrátit a překonat Marxe tím, že podali svůj vlastní výklad třídní diferenciace či sociální stratifikace. Jde o koncepci dvou významných žijících sociologů, kteří i u nás v posledních pěti až osmi letech vyvolali určitý ohlas a kteří v té či oné míře ovlivnili vývoj některých sociologů v naší zemi. Mám na mysli čelného a nejvýznamnějšího představitele americké strukturálně funkcionalistické koncepce T. Parsonse a západoněmeckého sociologa R. Dahrendorfa. Výběr těchto dvou tak odlišných postav by mohl vyvolat na první pohled údiv. Vždyť R. Dahrendorf patří k těm evropským sociologům, kteří snad nejvíce podrobili ostré kritice základní koncepci T. Parsonse, a zvláště pak jeho pojetí rovnováhy, harmonie, konsensu a společenské stability. Proti Parsonsově koncepci pak vytyčil teorii sociálního konfliktu, sociální disharmonie a dokonce i třídního konfliktu. Je vůbec možné pojednávat o obou tak protichůdných autorech v určité stejné souvislosti? Přes všechny významné rozdíly a základní kritičnost R. Dahrendorfa proti Parsonsovi mají však skutečně jeden rys společný; oba navrhují proti Marxovi a marxismu sice odlišnou koncepci tříd a sociální stratifikace, oba však kritizují Marxe a ambiciózně se domnívají, že překonali Marxovu teorii tříd. Každý samozřejmě v rámci své základní koncepce. Parsons rozvíjí a zdůvodňuje svou funkcionalistickou, integrativní, evaluativní koncepci sociální stratifikace, Dahrendorf zase nastínil svou základní koncepci tříd, která vychází z pojmu panství (Herrschaft) a v konečných důsledcích dospívá přes tvrzení o universalitě panství k myšlence o věčnosti a neodstranitelnosti tříd a sociální nerovnosti. Všimněme si nejdříve základní koncepce sociální stratifikace, jak ji rozvíjí na základě strukturně funkcionální linie T. Parsonse.

### 1. T. PARSONS A JEHO KONCEPCE SOCIÁLNÍ STRATIFIKACE

T. Parsons zaujímá v řadě představitelů strukturně funkcionální koncepce významné místo. Patří skutečně k nejvýznamnějším a také nejvíce sporným autorům strukturalistické linie. Na rozdíl od koncepce sociální stratifikace, kterou rozvinuli na bázi určitých dílčích předpokladů K. Davis a W. E. Moore ve stati *Some Principles of Stratification* v roce 1945,<sup>1)</sup> vychází T. Parsons ze své obecné teorie jednání. Nepovažuje teorii sociální stratifikace za soběstačnou, zařazuje ji jako součást své celkové koncepce obecné teorie jednání a strukturně funkcionálního pojetí sociálního systému. Stať K. Davise a W. Moora se stala základem pozdější diskuse o sociální stratifikaci v americké sociologii. Tato diskuse do určité míry pokračuje dodnes a každý, kdo se zabývá teorií sociální stratifikace, považuje za nutné se o ní zmínit a odvolat se také na kritické ohlasy.<sup>2)</sup>

T. Parsons však svou první významnou stať o sociální stratifikaci napsal již v roce 1940. Jde o stať s názvem *An Analytical Approach to the Theory of Social Stratifi-*

1) K. Davis, W. E. Moore v *Class, Status and Power*, str. 47—53, The Free Press, New York 1966.

2) Naposled se o této diskusi zmiňuje a referuje o ní polský autor W. Weselowski v přeložené práci *Třídy, vrstvy, moc, Svoboda* 1969.



cation. Později se k této problematice vrací ve stati, která je věnována hodnocení přínosu Marxe a Engelse ke společenským vědám v souvislosti se stým výročím slavného Komunistického manifestu. Jde o studii *Social Classes and Class Conflict in the Light of Recent Sociological Theory*, která byla přednesena na sjezdu Americké ekonomické společnosti v prosinci 1948 a vyšla tiskem až v roce 1949. V revidované a velmi rozsáhlé stati *A Revised Analytical Approach to the Theory of Social Stratification* z roku 1953 se Parsons znovu vrací ke svým výchozím myšlenkám a široce se snaží své úvahy podložit poznámkami, které se týkají vlastní stratifikace americké společnosti. Všechny základní Parsonsovy stati, které se týkají sociální stratifikace, vyšly shodou okolností ve sborníku,<sup>3)</sup> který také budeme používat při kritickém hodnocení ambiciózních úmyslů T. Parsonse podat všestrannější a vědecktější výklad sociálně třídní diferenciaci, než byl podle Parsonse s to dát K. Marx.

Na rozdíl od K. Davise a W. E. Moora, kteří vycházejí z myšlenky všeobecnosti tříd a zdůvodňují jejich nutnost funkcionální nezbytností či funkcionální důležitostí, vychází T. Parsons z obecné teorie jednání a z takzvaného morálního hodnocení (evaluation) individuí jako jednotek sociálního systému. Sociální stratifikace je podle Parsonse především procesem diferencovaného zařazování individuí podle určitého postavení (anglický výraz je ranking). Toto hodnostní zařazování či zařazování individuí podle postavení (rank) umožňuje tato individua jako jednotky sociálního systému interpretovat jako nadřazená či podřazená v určitých společensky významných souvislostech. Každé jednání individua jako jednotky sociálního systému je zaměřeno na cíl, musí proto také existovat výběr cílů, a tím i oceňování možných alternativ. Každé jednání, ať již jednotky systému, tj. aktéra či kolektivu, je také hodnocením těchto jednotek systému. Nejde však o hodnocení individuí jako individuí a také hodnocení nemůže být individuální. Nemá-li dojít k funkcionálně nežádoucímu stavu nedostatečné integrace sociálního systému, musí být hodnocení ve shodě s obecným hodnotovým morálním systémem. Sociální stratifikace je pak definována jako zařazování jednotek do postavení ve shodě se standardy obecného hodnotového systému. Každý sociální systém má určitý, na morálním hodnocení spočívající systém uspořádání či zařazování jednotlivců do určitého postavení. Původně se tedy fakt stratifikace vyvozuje z morálního systému hodnocení jednotlivců a z jejich zařazování do určitého sociálního postavení. Dále se však všeobecně předpokládá, že na morálním hodnocení spočívající systém má integrativní a funkcionální smysl. Jde tedy v podstatě o funkcionalistickou teorii stratifikace, i když východisko se zdá být původně odlišné. Chod Parsonsových úvah lze vyjádřit asi takto. Aby společnost či sociální systém byl udržen v rovnovážném a integrovaném stavu, musí existovat sociální stratifikace. Sociální stratifikace vyplývá z existence normativní, hodnotící morální škály vzorů či norem, které zajišťují společenskou rovnováhu a dostatečnou integraci systému. Zdá se, že jde o tautologii. Funkcionální nutnost integrace společ-

<sup>3)</sup> Jde o sborník *Essays in Sociological Theory* v revidovaném vydání The Free Press, New York 1966.

nosti vyžaduje existenci obecného hodnotového systému a obecný hodnotový systém, z něhož vyplývá stratifikace, zajišťuje integraci a rovnováhu sociálního systému. Ve skutečnosti jde tedy o tautologii, která je zastřena tím, že se zdánlivě prvenství přičítá obecné struktuře normativních či hodnotících vzorů, které se zase přičítají integrativní a funkcionální poslání. Ani výhrada, že jde o konstrukci obecného teoretického systému stratifikace, věc zásadně nemění, poněvadž při konkrétním zkoumání nějakého konkrétního sociálního systému (v daném případě americké společnosti a její stratifikace) se ukáže, že podle Parsonse se americká skutečnost velmi podobá obecné teoretické konstrukci struktury obecného teoretického systému, v němž je sociální stratifikace aspektem této struktury.

Parsons ovšem rozlišuje v rámci obecného teoretického systému stratifikační škálu jako integrovanou řadu měřítek, podle nichž se provádí nebo má provádět hodnocení a skutečný systém efektivních vztahů nadřazenosti nebo podřazenosti jako systém stratifikace. Při zkoumání konkrétní, tj. americké společnosti se však nápadně stratifikační systém shoduje se stratifikační škálou jako integrovanou řadou měřítek, poněvadž je nutné udržet a zachovat integraci a rovnováhu daného systému.

Z přijaté definice stratifikační škály však vyplývá, že sama tato škála je variací nebo funkcí obecnější variace hodnotové orientace. Proto můžeme podle Parsonse vypracovat klasifikaci pro určité významné rozdíly v hodnocení, které se také historicky různě projevují. Jde o tyto možné základy diferencovaného hodnocení: Členství v příbuzenské skupině, osobní vlastnosti, výkony, vlastnictví, autorita a moc. Jde tedy o šest bodů, podle nichž může být na základě hodnocení ve stratifikačním systému nějaké společnosti přiznán status jednotlivci. Zde je také základ „překonaní“ či vyvrácení Marxe v jeho jednostranné koncepci sociální diferenciaci podle Parsonsova mínění. Marx sice má zásluhu, jak Parsons přiznává, že proti individualistickým utilitaristickým koncepcím individua a jeho zistného zájmu zdůraznil, že zájmy jsou strukturovány, podléhal však příliš jednostrannému pojetí a viděl prý strukturu kapitalismu příliš jako prostou, jednotnou a nedělitelnou entitu. Nerozlišoval proto mezi různými proměnnými, které v dané souvislosti mají význam, proto také přecenil význam třídního konfliktu, který není v souvislosti s existencí mnoha proměnných nutný jako dříve. Parsons se snaží rozebrat kombinace a vlivy všech šesti proměnných znaků, i když je v poslední stati o stratifikaci redukuje na tři znaky. Uznává jen kvality, výkony a vlastnictví, ostatní tři – rodinnou příslušnost, autoritu a osobní kvality zařazuje pod obecný pojem kvality, kterou nechápe jako vlastnost čistě osobní, ale jako řadu možných vlastností jednotky sociálního systému.

Největší rozpory a nedůslednost však u Parsonse objevíme tam, kde přechází od obecné teoretické konstrukce sociální stratifikace, kterou vyvozuje z obecného hodnotového systému a hodnotícího zařazování jednotlivců jako nad – či podřazených ke konkrétnímu popisu (jde spíše skutečně o popis, a ne o analýzu) americké společnosti. Především zjistíme, že mnoha základních kategorií obecného teoretického systému se vůbec nepoužívá a že nakonec stratifikační systém americké společnosti je především odvozen z výkonu a aktivity jednotlivce v daném sociálním systému, tj.

především ze systému socioprofesionálních rolí, které jsou založeny na dělbě práce. To odpovídá Parsonsově základní myšlence, že americká společnost je přes všechny možné výhrady a možné teoretické přiznání vlivu jiných proměnných převážně založena na výkonu a status jednotlivce je právě určen na základě výkonu v povolání jednotlivce... "we treat American society as having a value system very close to the universalistic-achievement or performance ideal type".<sup>4)</sup> V revidované stati dokonce tento akcent převládá, protože v první stati z roku 1940 byl Parsons ještě dosti ochoten přiznat negativní roli vlastnictví, rodinného původu a odkazování a dědictví pro získání statutu. Rodinný původ, nahromaděné vlastnictví získané bez výkonu dědictvím, odkazem nebo dokonce nezákonnými cestami může dalekosáhle určovat výchozí podmínky pro získání statusu a být argumentem proti teorii statusu získaného výkonem i proti proslulé koncepci „stejných možností pro všechny“.

Americká společnost je v Parsonsově popisu založena především na výkonu, z výkonu povolání pak vyplývá příjem, který je u běžné americké rodiny především příjmem hlavy rodiny a určuje pak status celé rodiny. Prestiž je rovněž závislý na povolání a jeho zařazení do prestižní škály. Vlastnictví, zvláště zděděné, může hrát určitou roli, ale jen velmi malou. Rozhodující vlastností amerického systému sociální stratifikace je relativní „uvolněnost“, neexistence vyhraněné hierarchie prestiže, neexistence jednoznačné vrcholné elity nebo vládnoucí třídy, velmi pružné přechody a mobilita mezi skupinami a relativní tolerance vůči mnoha cestám k úspěchu. V žádném případě není americká společnost beztřídní společností, spíše představuje v rámci třídních společností její odlišný typ. Hlavním vzorem je od vrchu dolů široký a difúzní vzor s několika volně integrovanými prvky. Bezpochyby je nyní hlavním jádrem status z povolání a výdělek z povolání. V Americe se nepodařilo vytvořit elitu vládnoucích bohatých rodin, jen velmi volně můžeme mluvit o podnikatelské a manažerské elitě. Průmysloví kapitáni starého ražení odevzdávají své pozice nové skupině manažerů a byrokratů, oddělení vlastnictví a kontroly je běžný fakt. I volná elita je vystavena konkurenčnímu tlaku a pro vrcholné pozice se stále více vyžaduje vzdělání. Je možné proto mluvit o značně otevřené a měnící se elitě. Mezi vrchní třídou a střední třídou existují proto plynulé přechody.

Vrcholem nesouladu mezi složitě konstruovanou teorií a faktickým popisem americké stratifikační struktury je Parsonsovův názor na třídu, která je nejnižší, na skupinu, kterou Parsons nazývá „common man class“. Celková základní tendence americké společnosti je tendence, která z americké společnosti činí více než kdy jindy společnost střední třídy. V nejnižší třídě však lze pozorovat odchylky od vzorů střední třídy, je zde možné pozorovat posun od převládajícího cíle „úspěchu“ na cíl „jistoty“. Konkrétněji to znamená ztrátu zájmu na výkonu ať již kvůli sobě samému, nebo pro možnost dělat důležitější věci, anebo pro povznesení rodinného statusu větším příjmem nebo zdůrazněním větší prestiže. Role v zaměstnání se u těchto vrstev nestává hlavní

4) T. Parsons, *Essays in Sociological Theory*, str. 415.

sférou činnosti, nýbrž je prostředkem pro zajištění snesitelného životního standardu, je nutným zlem. Nejnižší třída se tak odchyluje od základních amerických vzorů chování, nemá velké úsilí o úspěch, nechce jít vpřed.

To jsou základní rysy konkrétní americké společnosti a jejího rozvrstvení, jak je podává T. Parsons v druhé části své rozsáhlé stati o revidovaném přístupu k sociální stratifikaci. Popis se fakticky nevymyká z rámce běžných apologetických a téměř propagandistických popisů americké společnosti. Vzniká otázka, k čemu bylo nutno konstruovat tak složitý teoretický systém sociální stratifikace, když nemá nic společného s faktickým popisem a také je pro tento popis nepotřebný.<sup>5)</sup> Pak má asi jiný smysl. Objektivně je celková teoretická konstrukce nikoliv hlubokým teoretickým výkonem, který překonává Marxe, ale fakticky apologetikou statu quo a vychvalováním americké společnosti v její historicky dané formě třídních a z toho plynoucích sociálních rozdílů. Integrativní a funkcionální role stratifikace v podstatě znamená toto: rozdělení rolí, příjmů, prestiže a diferencovaných výhod politické a ekonomické moci je v dané historické formě nutné tak jak je, a proto, že je nutné, je správné. Parsons ztotožňuje postulát společenské rovnováhy s historickým stavem americké společnosti a tento její stav je jediným kritériem funkcionálnosti a integrace.

Apologetické a objektivně konzervativní prvky Parsonsova systému se ještě více projevují v tom, že téměř ignoruje analýzu etnických prvků americké společnosti, jen se letmo zmiňuje o rasovém problému a barevných minoritách. Jeho úvahy o nejnížší třídě v podstatě vedou k závěru, že je to třída „deviantní“. Je sama vinna tím, že nemá úspěch. Nerespektuje nebo nepřijímá aktivně vládnoucí normy a hodnoty, vidí v práci jen prostředek k zajištění existence, a ne svůj příspěvek pro rozvíjení a udržení systému, v němž by mohla sledovat cíle svého úspěchu. Parsonsova koncepce sociální stratifikace je apologetikou v tom smyslu, že také klade břemeno společenských neduhů na neúspěšné sociální vrstvy. Tím omlouvá společenské neduhy a rozpory. Její teoretická úroveň i faktické důsledky, které z toho plynou, neospravedlňují náročný záměr Parsonsův podat všestrannější koncepci sociální stratifikace a přesnější analýzu příčin sociálních konfliktů než Marx. Ani v tomto případě Marx nebyl vyvrácen, a tím spíše překonán.

## **2. DAHRENDORFOVA KONCEPCE TŘÍDY ZALOŽENÁ NA POJMU PANSTVÍ**

R. Dahrendorf se jistě významně liší svým pojetím sociologie i svým základním zaměřením od Parsonse a jeho strukturalistické sociologie. Je naopak, jak již bylo řečeno, jedním z nejpřísnějších kritiků základních předpokladů strukturalistických východisek. Akcent na sociální konflikt, sociální změnu, dokonce i zájem o revoluci jako sice výjimečnou, ale přesto možnou formu řešení sociálního konfliktu,

<sup>5)</sup> Tuto myšlenku velmi ostře formuluje J. E. Bergman ve své práci *Die Theorie des sozialen Systems von T. Parsons*, Frankfurt a. M. 1967.

ho výrazně odděluje od Parsonse. V teorii tříd má však společnou snahu překonat Marxe a ambiciózní představu, že svou koncepcí třídy skutečně Marxe překonává.

Již ve své práci z padesátých let *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft* podává Dahrendorf základní výklad svých nových myšlenek, svou novou koncepcí třídy, kterou vyvozuje z pojmu panství (Herrschaft), který původně přejímá od M. Webera. Postup je podobný jako u Parsonse. Nejdříve kladné ocenění některých nesporných pozitivních stránek Marxovy koncepce tříd a pak kritické výtky Marxovi za to, co viděl v teorii tříd podle Dahrendorfovy představy nesprávně. Výtek je mnoho a jsou až kupodivu stejné jako výhrady četných kritiků Marxovy koncepce tříd, které byly již vysloveny před Dahrendorfem. Marx prý neprávem směšuje filosofický a sociologický přístup, chybně prý tvrdil, že třídní konflikt je universální, chybné bylo i jeho přesvědčení, že kapitalismus je poslední třídní společnost. To zase podmiňuje Marxův nesprávný názor na mimořádné zostřování třídního konfliktu a mesianistické poslání proletariátu. Marx chyboval i v použití dialektiky jako imanentního vývojového zákona dějin. Ovšem největší nedostatek, který přímo leží v základě jednostranné a jen pro určitý historický úsek kapitalismu oprávněné teorie tříd je údajné Marxovo mylné a nedůsledné pojetí vlastnictví. Vycházet při formulování základní koncepce vzniku a existence tříd z pojmu vlastnictví znamená určovat obecné zvláštním. Fungující soukromé vlastnictví, v němž spadá právní titul v jedno s právem kontroly nad výrobou, je historicky přechodným jevem. Odpovídá v podstatě kapitalismu 19. století. Marx prý chybně chápal vlastnictví velmi úzce jako právní titul vlastnictví a z něho vyplývající nárok na kontrolu. Vlastnictví prý pro Marxe nebylo zvláštní případ panství, nýbrž naopak panství zvláštní případ vlastnictví. Proto také Marx mohl na základě svého úzkého pojetí vlastnictví předpokládat, že s likvidací právního titulu vlastnictví mizí třídy. Ve skutečnosti jiné pojetí vlastnictví, které je chápe jen jako zvláštní případ panství, umožní vytvořit jinou koncepcí tříd, takovou koncepcí, jejímž klíčovým pojmem je panství. Zde pak Dahrendorf formuluje klíčovou myšlenku celé své práce. Touto myšlenkou je také konečně překonán Marx, poněvadž veškeré dosavadní kritiky Marxe nepřekeňaly. Podle Dahrendorfa je Marx v teorii tříd překonán tehdy, když kritérium toho, zda někdo disponuje nebo nedisponuje fungujícím soukromým vlastnictvím, je nahrazeno kritériem podílu na panství nebo vyloučením z pozic panství.<sup>6)</sup> Struktura panství a autority jak celých společností, tak i v jednotlivých institucionálních oblastech uvnitř společnosti je určujícím základem tvoření tříd a třídního konfliktu. Kontrola nad výrobními prostředky je jen zvláštní případ panství, její spojení s juristickým soukromým vlastnictvím je principiálně nahodilý jev industrializující se společnosti.

Z těchto základních předpokladů tvoření a existence tříd z pojmu panství a z kritéria účasti či vyloučení z pozic panství vyplývají další důsledky. Struktury panství a autority nejsou jediné v oblasti průmyslu, vyskytují se v řadě institucí či mocen-

<sup>6)</sup> *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*, str. 138, Stuttgart 1957.

ských svazů (Herrschaftsverbände), kterých je v moderní společnosti mnoho. Existuje tedy několik základních sfér, v nichž existují třídy. Je to nejen oblast průmyslu, ale i sféra státu, politických stran, odborů nebo i byrokratických struktur církve. V moderní industriální společnosti existuje tedy mnoho tříd, poněvadž existuje mnoho svazů panství, a tam, kde je panství, je vždy skupina nositelů mocenských pozic a proti nim skupina, která je z držení těchto pozic vyloučena. To ovšem znamená, že třídy jsou neodstranitelné, v určitém smyslu věčné, tak jako je neodstranitelné panství a z toho vyplývající dělení členů svazů panství na třídu, která má podíl na panství, a třídu, která je z panství vyloučena. Mezi těmito dvěma protichůdnými nositeli pozic existuje protiklad zájmů, vzniká zde třídní konflikt.

Základním výchozím pojmem, který umožňuje pochopit a vysvětlit existenci tříd i existenci třídního konfliktu, je u Dahrendorfa tedy panství. Ve své knize o třídách a třídním konfliktu Dahrendorf v podstatě přejímá pojem panství a svazu panství od M. Webera. Panství nebo autoritu definuje ve shodě s M. Weberem jako naději najít pro nějaký rozkaz určitého obsahu poslušnost u příslušných osob. Dále nijak tento pojem nerozvádí a nezduvodňuje. Teprve v dalších studiích, které vyšly v roce 1967 v rozsáhlém souboru pod názvem *Pfade aus Utopia*, Dahrendorf pokračuje ve svých základních úvahách o panství jako určujícím základu existence tříd. Současné tyto úvahy ještě rozšiřuje, zabývá se dosti podrobně problematikou původu nerovnosti mezi lidmi, zdůvodňuje daleko hlouběji myšlenku o universalitě panství a zabývá se současným stavem teorie stratifikace v soudobé sociologii. Pro účely této statě jsou zvláště důležité jeho následující studie *Amba, Amerikaner und Kommunisten*, *Die gegenwärtige Lage der Theorie der sozialen Schichtung*, *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen* a nakonec *Lob des Thrasymachos*.

Podle Dahrendorfa patří otázka o původu nerovnosti mezi první otázky sociologie jako vědy. Od 18. stol. je otázka v každém století formulována poněkud jinak. V 18. stol. byla výslovně vytyčena jako otázka nerovnosti, v 19. stol. byla analyzována v rámci teorie tříd, ve 20. stol. sociologie řeší tuto otázku pod názvem či v rámci problematiky sociální stratifikace. V dosavadních diskusích bylo v podstatě formulováno pět koncepcí, které odpovídají na otázku, která tranzitivní síla společnosti vyvolává intranzitivní systém sociálního rozvrstvení. Je to buď vlastnictví, panství, hodnocení či oceňování různých pozic, funkcionální nutnost či nezbytnost a nakonec kombinace panství s ekonomickým přístupem. Dahrendorfova koncepce třídní nerovnosti je založena na kritériu panství. Dahrendorf vychází z předpokladu univerzality panství. Je-li panství univerzálním jevem v dějinách, je univerzální také sociální stratifikace či sociální nerovnost, která je založena na existenci panství. „Panství a struktury panství předcházejí logicky struktury sociální stratifikace.“<sup>7)</sup> Postulát univerzality panství je především formulován ve statích *Amba, Amerikaner und Kommunisten*. Podle Dahrendorfa má předpoklad univerzality panství velmi závažné důsledky.

7) *Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen* v *Pfade aus Utopia*, str. 374, München 1967.

Politické důsledky spočívají v tom, že postulát univerzality panství zdůvodňuje nensmyslnost utopického úsilí, protože všechny utopické systémy počítají s předpokladem společnosti bez panství jako se svým základním konstitutivním znakem. Zvláště má předpoklad univerzality panství podle Dahrendorfa zničující důsledky pro marxistické společenské sny. Sociologické důsledky hypotézy o univerzalitě panství se projevují v tom, že sociální nerovnosti, tj. systémy sociální stratifikace a konflikty z nich vyplývající, se dají redukovat na problémy panství.

Dahrendorf je opatrnější než Parsons, předpokládá určité námitky proti své koncepci předem. Ví, že hypotézu univerzality panství nemůže jednoznačně a zvláště pak empiricky prokázat. Jednak narážíme na hranici induktivního poznání vůbec, nikdy nejsme s to říci, že všechny případy, které mohou být důležité, byly zahrnuty a vyčerpány. I naše historické znalosti jsou neúplné a fragmentární a nakonec srovnávací analýza společností naráží na hranici nejisté budoucnosti. Proto formuluje svou hypotézu ve formě postulátu, a ne tvrzení. Nelze přesvědčivě prokázat soud, že ve všech historických společnostech byly struktury panství, ale je možné spíše formulovat nutnost panství v každé společnosti. „Panství patří ke společnosti. V lidských společnostech musí existovat struktury panství.“<sup>8)</sup>

Proti takto formulované nutnosti panství v každé společnosti vystupuje mnoho různých koncepcí, které zdůvodňují možnost nebo nutnost společnosti bez panství. Jsou to především koncepce, které proti panství kladou 1. společnost jako organismus (Marx, Tönnies), 2. kooperaci nebo asociaci (to jsou běžné představy 17. a 18. století), 3. společnost jako tržní řád, společnost je chápána jako seberegulující bez potřeby řídicích zásahů mocenského centra. Sem patří podle Dahrendorfa liberální ekonomické teorie, marxismus i moderní koncepce vycházející z kybernetických představ o seberegulujících systémech.

V další části studie Dahrendorf rozebírá tři typické pokusy o prokázání možnosti společnosti bez panství. Prvním příkladem je popis organizace segmentárního systému kmene Amba v Ugandě, který podle soudobých etnografů patří ke kmenům bez vládců. Dahrendorf se domnívá, že organizace Amba není společností bez panství, je to jen společnost s málo výrazným mocenským centrem, kde spíše převládá činnost judikativní a exekutivní, činnost zákonodárná je skryta a jednorázově připisována legendární postavě krále či panovníka, který dal kmeni řád a normy, a ty se jen opakovaně aplikují. Podobně ani druhý příklad – popis americké mocenské struktury v proslulé Riesmanově knize *Osamělý dav* – není důkazem společnosti bez panství, ale jen popisem společnosti bez výrazné mocenské struktury v centru. Riesmanova koncepce mocenské struktury v USA spočívá podle Dahrendorfa na dvou základních pilířích: 1. Je to myšlenka politického systému jako trhu vetovacích skupin nebo sdružení bez ústřední řídicí instance; 2. i nadále existují pozice panství, ale jejich držitelé již nejsou ochotni vykonávat moc, protože definice rolí pozic panství se tak změnila, že svým nositelům právě znemožňují vykonávat panství.

<sup>8)</sup> Cit. dílo, str. 316.

Třetím případem údajné společnosti bez panství je prý Marxova a Engelsova představa či utopie o nahrazení politické moci státu asociací sdružených výrobců, kde stát ztrácí svůj politický charakter a kde nastoupí místo státu správa, řízení věcí a procesů. Ani tato představa není udržitelná a nakonec patří mezi utopie.

Amba, organizace segmentárního systému afrického kmene, Riesmanova koncepce amorfní politické struktury v USA i marxistický ideál asociace či správy věcí a řízení procesů jsou jen popisem společností bez centralizované a výrazně organizované moci. Převládá spíše činnost soudní a výkonná, legislativní, tj. vydávání norem, je jednorázová, konkrétně u kmene Amba se připisuje legendárnímu králi, u Američanů je odvozena ze stále platné ústavy a u komunistické utopie se předpokládá jednorázovost revoluční legislativy po provedeném převratu. Nejsou to tedy společnosti bez panství a moci, jde jen o decentralizované formy panství. Všechny tyto tři typy společnosti mají jedno společné. Málo výrazná mocenská struktura, decentralizace moci a převaha soudní a výkonné činnosti (vynucování a dodržování norem a jen jednorázový legislativní akt) jsou významnými rysy společností stagnujících, málo nebo nedostatečně se rozvíjejících. Těmto společnostem hrozí stagnace, zastavení vývoje nebo reprodukce sociálních stereotypů bez historicky významných změn. Dahrendorf zde dospívá k formulaci základní myšlenky, která zdůvodňuje nezbytnost panství v jeho výrazně centrální podobě. Kde panství buď není, nebo je příliš decentralizováno, není také sociální změna, hrozí zde stagnace, zastavení vývoje nebo nuda nekonečné správy bez normativních inovací. Společnost bez panství nemá ani podněty, ani nástroje změny. Musí zůstat ve všech základních strukturách taková, jaká je. Zná sice ještě struktury panství ve smyslu struktur správy a donucení k předpokládaným normám.<sup>9)</sup>

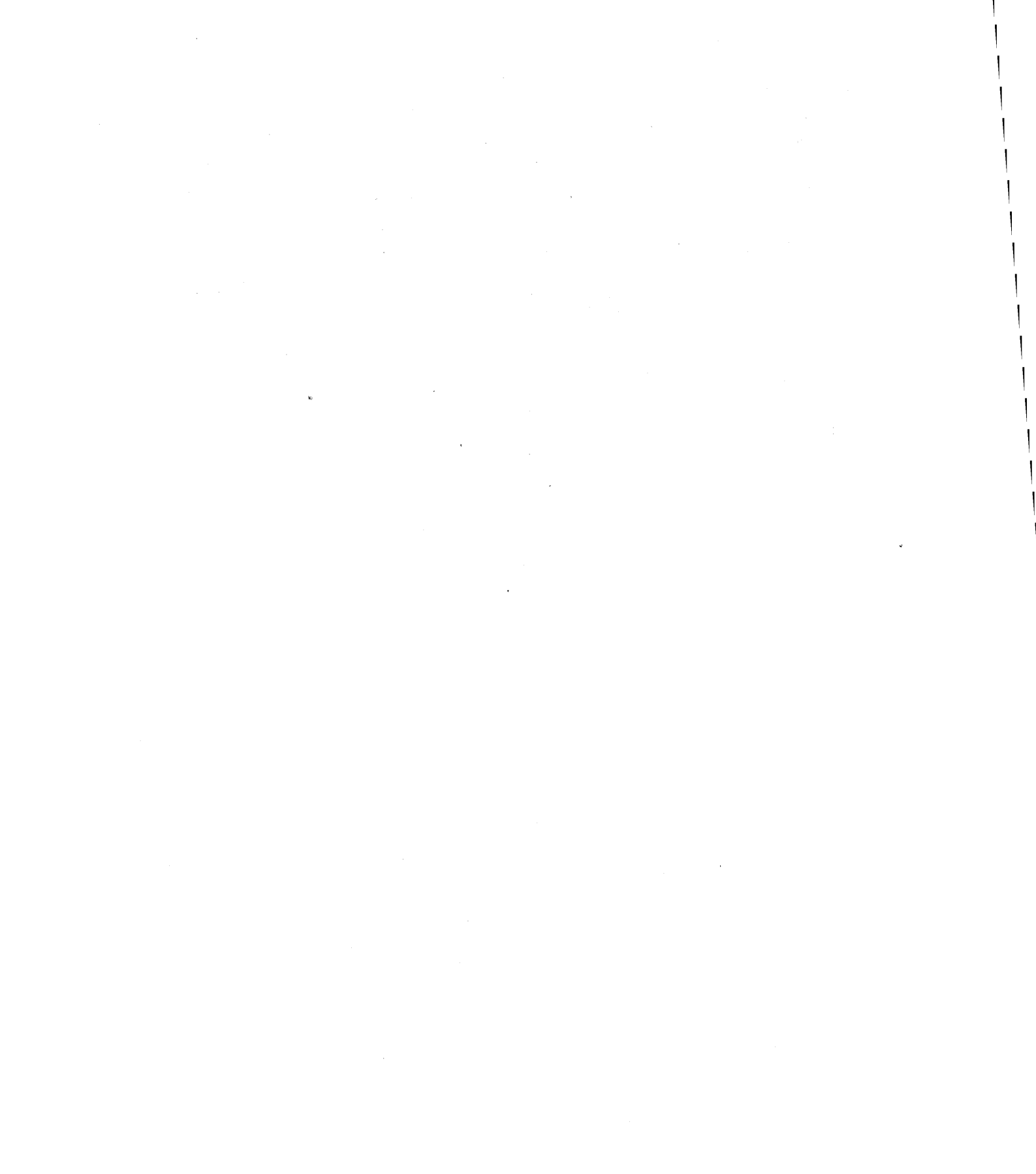
Dahrendorf tedy zajímavým způsobem zdůvodňuje univerzalitu panství. Panství je nutné a nezbytné v každé společnosti, jinak hrozí stagnace, zastavení vývoje, bezdějinnost. Je-li však všeobecným jevem struktura panství, existuje nutně také dělení společnosti na skupinu, která se podílí na panství, a na skupinu, která je vyloučena z mocenských pozic. Existují tedy nutně třídy. Věčnost či univerzálnost panství tak vede oklikou k tvrzení o nutnosti a věčnosti tříd. Ten, kdo chce odstranit třídy, odstraňuje hybné síly vývoje, a to musí fatálně vést k stagnaci nebo nanejvýš k nudnému opakování téhož. A protože panství nutně vede k existenci tříd a sociální nerovnosti, je i nerovnost nutná a věčná a jsou nutné a věčné třídy. Snaha odstranit třídy a z nich vyplývající sociální nerovnost je utopická představa, rovnost je nemožná a každý praktický pokus nastolit sociální rovnost ve smyslu odstranění tříd a panství musí nutně skončit terorem.

Dahrendorf tak „překonává“ Marxe a jeho nesprávnou teorii tříd, která nanejvýš měla oprávnění pro 19. století koncepcí, která v podstatě stvrzuje věčnost tříd a sociální nerovnosti poukazem na nutnost panství jako nezbytnou podmínku nejen

<sup>9)</sup> Cit. dílo, str. 331.



existence tříd, ale i sociální změny a vývoje. Objektivní smysl Dahrendorfovy koncepce spočívá v apologetice sociální nerovnosti, v obhajobě věčnosti tříd a v nemožnosti jejich odstranění. Každý pokus o odstranění tříd a sociální nerovnosti naráží podle Dahrendorfa na úskalí a nese s sebou nebezpečí stagnace a bezdějinnosti, nudy sociální nehybnosti a musí fatálně skončit v teroru, protože je úsilím o prosazení utopické představy, která je v rozporu s vědeckou sociologií a historickou nutností. Dahrendorfovo „překonání“ Marxe vyúsťuje v pesimistickou a bezperspektivní koncepci, která fakticky odzbrojuje a varuje před každým pokusem o nastolení sociální rovnosti ve smyslu odstranění tříd, protože riziko a nebezpečí jsou natolik veliké, že je lépe smířit se s tím, že ideál rovnosti je nedosažitelný a sociální nerovnost ve smyslu zachování tříd a panství je historickou nezbytností každé lidské společnosti. Lepší, dokonalejší a důslednější apologetiku tříd a sociální nerovnosti si již nelze představit, ať jsou subjektivní úmysly Dahrendorfovy jakékoliv. A navíc je Dahrendorfova koncepce v křiklavém rozporu s jeho požadavky osobní i profesionální angažovanosti sociologa a sociologie i s požadavkem neustálého prověřování politických a morálních důsledků vědeckého počínání.



JANA JEZDINSKÁ

## WEBEROVA KONCEPCE ČLOVĚKA VE SVĚTĚ

V této stati nám neběží o sociologické rozbory Weberova sociologického díla a ani o specifické rozbory sociologických metod, jako spíše o nejhlubší možné uchopení jeho sociologického díla – totiž o postžení jeho *základního vědeckého postoje*. Co označujeme pod tímto pojmem?

Vědecký postoj charakterizuje vědeckou činnost, vědu. Vědu však nechápeme jako vytváření metodologických postupů nebo jako zkoumání tohoto vytváření, nýbrž v prvé řadě jako vytváření *ontologického režimu*.<sup>1)</sup> To znamená, že chápeme problém vždy jako filosofický problém. V tomto smyslu zkoumání problému vědy neznámá obrácení pozornosti na metodologii vědy nebo na filosofii vědy. Podle Merleau-Pontyho<sup>2)</sup> nepostihuje problém vědy analýza jazyka vědy nebo zkoumání univerzálních pravidel vědeckého myšlení. A je zřejmé, že nejméně se přiblížíme k uchopení problému vědy, jestliže jednoduše koncipujeme oddělení vědy od filosofie.

Jsme-li zaměřeni na postžení problému vědy, musíme se nejprve tázat, co je to filosofie. Filosofie nikdy neoznačuje obecný a abstraktní přístup k zvolenému problému. Podle Merleau-Pontyho filosofie není ani spekulace o nejobecnějších prvcích struktury vybraného předmětu zkoumání a není ani tím, co přichází v „poslední instanci“. *Filosofie je dialog člověka se světem*. V této podobě ji obsahuje každá věda – ať chce nebo nechce, vědomě nebo nevědomě.

Na základě těchto zjištění nelze filosofii chápat jako doplněk vědy, nýbrž jako podstatnou a přirozenou součást každé vědecké teoretické činnosti. Filosofická reflexe může jen navíc poukazovat na samozřejmost budování ontologického režimu v dosavadních vědeckých systémech.

Optávněnost filosofie při řešení problému vědy vyrůstá ze samotného vnitřního ustrojení vědy. *Filosofie je ve vědách*. Proto ji nelze uchopit v tom, co vědci o filosofii říkají, ani v tom, co se rozhodují uplatnit ve svých vědeckých zkoumáních. Filosofii ve vědách postihneme jedině jako odpověď na otázku po ontologickém režimu, který věda vytváří svými specifickými postupy ve své specifické oblasti zkoumání.

Přistoupíme-li konečně k tázání po tom, co je to věda, pak věda jako taková ve vytváření ontologického režimu vypovídá o člověku ve světě a o tom, jak sobě ro-

1) Viz L. Nový, K problému vědy v marxismu a v současné nemarxistické filosofii, v. *Filosofický časopis* č. 5, Praha 1967.

2) Tamtéž, str. 726.

zumí ve své teoretické činnosti. Potom věda není jen poznávací činností – a tím spíše ne pouze metodologií – nýbrž je podstatně jednou ze *struktur bytí člověka ve světě*.

Je zřejmé, že smyslem rozboru vztahu filosofie a věd je postižení problému vědy jako takové. Toto odkrytí nám potom umožňuje odhalit problém, jenž nás zde nejvíce zajímá, problém vztahu filosofie a sociologie. V této souvislosti se musíme uchýlit ke konstatování, že vše, co jsme uvedli při určování vztahu filosofie a věd platí ve stejné míře i o vztahu filosofie a sociologie. Sociologie, která má za předmět zkoumání „lidskost“ nebo sociálnost lidské skutečnosti, je evidentně dialogem člověka se světem. Proto v ní vystupuje markantně do popředí fenomén vztahu filosofie a vědy jako filosofie *ve vědě*. Odmítáním uvedeného způsobu řešení tohoto vztahu vyjevovala a vyjevuje sociologie v podobě selhávání objektivity vědeckých výsledků všechny problémy a omyly dosavadního pojetí filosofie a vědy a jejich vzájemného vztahu.

Problém vztahu filosofie a sociologie se konkrétně řeší zkoumáním vztahu mezi sociologií jako vědou a sociologií jako metodologií. Sociologie jako věda vytváří určitý ontologický režim, vždy je jejím bytostným smyslem vypovídat o bytí člověka ve světě jako v přírodě a v dějinách. Naproti tomu sociologie jako metodologie se zabývá metodologickými postupy, je instrumentalitou, která vymezuje vědeckou činnost jako specifickou teoretickou činnost. Kvůli záměru nebo hledisku se stupeň její „teoretičnosti“ pokaždé mění.

Řídíce se charakterem Weberova základního vědeckého postoje a záměrem rozbrat jeho strukturu, rozdělil jsme tuto studii do tří částí: Člověk ve světě jako v přírodě a v dějinách; Jednání; Poznání.

### ČLOVĚK VE SVĚTĚ JAKO V PŘÍRODĚ A V DĚJINÁCH

Je známo, že Max Weber přiřkládá ve své sociologii největší význam sociálnímu jednání. Toto jednání odkazuje na svého nositele – člověka. Kdo je člověk? Odpověď na tuto otázku je východiskem rozboru struktury Weberova vědeckého postoje.

Podle Webera je člověk buď předmětem kauzální analýzy nebo interpretativního porozumění. Je-li předmětem kauzální analýzy, pak se o něm dovídáme jako o struktuře. Z tohoto hlediska je člověk chápán jako předmět mezi předměty.

Je-li člověk předmětem interpretativního porozumění, pak je chápán jako vykonavatel významně orientovaného neuvědomělého chování. Cílem tohoto přístupu je postižení významné souvislosti jednání, které poukazuje k sociálním vztahům a k vytváření struktur skupin, a tím společenské struktury samé.

Skupina se nemůže stát nezávislou realitou, protože význam vždy odkazuje k vědomí, které je individuální. Podle Webera je struktura skupiny pro sociologa srozumitelná jen ve významných vztazích mezi vůdcem a jejími členy. Jakmile abstrahueme od těchto významných souvislostí, stává se skupina předmětem kauzální analýzy.

Všechny procesy vědomí, které probíhají při výkonu významně orientovaného jednání, například hodnocení prostředků vzhledem k cíli, volba cíle, předvídaní možných důsledků atd., jsou záležitostmi individuální vůle. Podle Webera je tato vůle přírodní povahy. To znamená, že Weber chápe člověka jako přírodní bytost a cílevědomé jednání jako přírodní činnost. Člověk jako nositel významu je modifikací v podstatě přírodního bytí. Potom při uchopení významu významných souvislostí platí vlastně modifikovaná přírodní pravidla.

Na jedné straně postihuje tedy Weber člověka v jeho specifičnosti a výlučnosti jako jednající bytost (ve smyslu nositele racionálního vztahu mezi kategoriemi cíle a prostředků) a jako poznávající bytost. Na druhé straně, jde-li o uchopení bytí člověka, postihuje jej jako předmět mezi předměty, jako přírodní bytost. Weber tak zůstává u tradičního pojetí člověka jako subjektu.

Co se týká „vztahu člověka ke světu,“ resp. člověka ve světě, Weber jej nechápe jako problém. K fenoménu světa přistupuje samozřejmě. Ne že by se nezajímal o vnější skutečnost, ale nikdy ji přímo netematizuje. Zabývá se jen gnoseologickým řešením problému světa. Pro Webera empirická realita je v neustálém pohybu a vývoji, v nekonečné rozmanitosti a nevyčerpatelnosti jako přírodní dění.

Podle Webera je nám dění světa samo o sobě nepřístupné. Člověk přistupuje k empirické realitě přes hledisko určované hodnotovou orientací, vztažením empirické reality k subjektu – a vztažení vždy znamená mé hledisko, můj postoj, mé hodnoty – uniká Weberovi její fakticita. Přítomnost hlediska v každém vědeckém zkoumání vede k neschopnosti postihnout podstatu věci, ono „o sobě“. V tomto Weberově názoru pocítujeme vliv kantovské představy světa.

Odmítnutím „o sobě“, které by existovalo nezávisle na nás, platí Weber ztrátou možnosti toto „o sobě“ vůbec někdy postihnout vcelku. Na druhé straně přístup k realitě přes hledisko neznámá pro Webera ztrátu objektivnosti poznávání.

Přistoupíme-li nyní ke zkoumání Weberova „vztahu člověka k přírodě a k dějinám“, resp. člověka v přírodě a v dějinách, musíme říci, že oba vztahy nikdy nečiní výslovným tématem svého vědeckého zájmu. Empirická realita je pro něho především přírodou, přírodním děním, v němž existuje oblast, která je specifickou přírodou, v níž platí specifické přírodní zákony – oblast lidské nebo sociální skutečnosti.

Podle Webera všechno záleží na hledisku. Zajímá-li nás empirická realita z hlediska jejích přírodních vlastností, budujeme přírodní vědy. Jindy zkoumáme empirickou realitu z hlediska jejího významu jako kulturní realitu – a proto budujeme kulturní nebo společenské vědy.

Weber také často hovoří o dějinnosti kulturní reality, zejména ve svých praktických sociologických výzkumech. Jenže vždy o ní hovoří v podobě konstatovaných a zjištěných faktů, daností, s nimiž se sice musí počítat, ale které se nestávají předmětem vědeckého rozboru.

Na závěr předběžného vymezení Weberova základního vědeckého postoje musíme uvést, že ve svém sociologickém díle nevědomě vytvořil určitou ontologii, pro niž je typické pojetí bytí jako bytí předmětu pro vědomí.

## JEDNÁNÍ

Po obecném vymezení Weberova vědeckého postoje můžeme přikročit k podrobnějšímu rozboru jednotlivých určení tohoto postoje.

Jak již bylo řečeno, primárně Weber chápe člověka jako jednající bytost. U Webera každý rozbor struktury sociálního jednání znamená odhalení sociálních struktur společnosti. Zpočátku nebylo smyslem této činnosti její praktické hodnocení, nýbrž pochopení toho, jak lidé jednají jako hodnotící bytosti. Později se Weber zajímá o genezi a zánik různých sociálních vztahů, a to proto, aby porozuměl společenské struktuře určité doby.

Obrátíme-li nejdříve pozornost na fenomén jednání, pak Weber dělá především rozdíl mezi lidským jednáním a sociálním jednáním.<sup>3)</sup> Lidské jednání je buď duševní činností, nebo vnějším jednáním – to znamená jednáním, které je zaměřeno k předmětu – anebo může znamenat nejednání, nečinnost.

Je-li cíl nebo záměr jednání zaměřen na lidi, pak mluvíme o sociálním jednání. Jenže ne každé jednání orientované na lidi je sociálním jednáním. Například náhodné setkání lidí. Podstatou sociálního jednání je cílevědomost, jsoucno uvědomělého cíle nebo záměru. Podle Webera právě cílevědomé jednání a cílově nevědomé jednání je vlastním předmětem sociologie.

Společenskou strukturu tvoří vedle sociálního jednání také sociální vztah. Společnost je totiž dynamická struktura sociálních vztahů, změn a sociálních konfliktů, které jsou výrazem pohybu různých vrstev sociálního jednání. K. Marx i M. Weber chápou člověka jako nositele sociálních vztahů.

Základním určením sociálních vztahů je vzájemnost. Vzájemnost neznámá zde vzájemnost významů, které jednající bytosti připisují sociální struktuře. Vzájemnost znamená zúčastněnost. Stejně může být sociální vztah výrazem sociálního boje. Sociální boj je typem cílevědomého jednání zaměřeného na prosazení své vůle. Modifikovanými způsoby sociálního boje je soutěž a selekce.

Nejbezprostředněji je sociální vztah obyčejem nebo zvyklostí. Pro tyto sociální vztahy je typické, že nejsou zúčastněným vnucovány vnějším tlakem, nýbrž se dodržují dobrovolně. Naproti tomu autorita vyjadřuje sociální vztah, který je člověku vnucován společností. Weber uvádí legitimní autority: konvenci a zákon. Konvence je jednání, které je vymezeno pravděpodobností, že bude následovat sankce, jestliže individuum tuto konvenci nedodrží. Na rozdíl od konvence je zákon výrazem pro takové jednání, které je prosazováno oficiálním orgánem disponujícím všemi dostupnými prostředky nátlaku. Podle toho se řídí platnost legitimní autority. Může být založena na nátlaku, jehož nositelem je buď individuum nebo instituce, nebo na dohodě členů skupiny ji respektovat. Z jiného hlediska je platnost autority zaručována respektováním tradice, vírou v rozum, uznáváním určitých hodnot.

Sociální jednání je v určitém smyslu vždy již výrazem sociálního vztahu. V tako-

<sup>3)</sup> J. Freund, *The sociology of Max Weber*, New York 1968, str. 102 a další.

vém případě přibírá další charakteristiky: pravděpodobnost a adekvátnost. Weber uznává čtyři základní typy tohoto jednání: společenské jednání, souhlasné jednání, institucionální jednání a skupinové jednání. Weber v tomto smyslu podrobně rozebírá podnik, odborové sdružení a instituci.

Sociální jednání je možné postihnout buď jako podstatný fenomén při vytváření společenské struktury, anebo tematizovat samu jeho strukturu. Z tohoto hlediska je sociální jednání složeno ze dvou vrstev: z vrstvy kauzálních souvislostí a z vrstvy významných souvislostí. Z hlediska významu chápeme sociální jednání jako jednání cílevědomé. To znamená, že jednání probíhá se znalostí podstaty věci, se znalostí společenských souvislostí a konečně se znalostí sebe sama, svých biologických a psychologických vlastností. Východiskem cílevědomého jednání je společenské dění, jehož člověk při svém jednání nejbezprostředněji používá a využívá.

Je zřejmé, že společenský vztah neexistuje nezávisle na svém nositeli – člověku. Kromě toho k uskutečnění společenského vztahu je třeba vůle. Toto chtění je jinými slovy cílem nebo záměrem jednání. To, co vede k uskutečnění vůle, jsou prostředky k jednání. Jestliže cíl a prostředky, které se původně nalézají ve vědomí, odpovídají společenské situaci, realizují se jako rezultat jednání. Původně je tedy vztah cíle a prostředků vztahem racionálním.

Strukturu pohybu cílevědomého jednání můžeme rozložit na tři momenty:<sup>4)</sup> 1. sociální vztah nebo sociální dění, které nezávisí na člověku, 2. racionální pohyb, pomocí něhož vzniká určitý cíl, který se spojuje se znalostmi určitých prostředků, 3. vlastní jednání člověka, které teprve realizuje zvolený nebo nezvolený cíl, a podle toho buď dosahuje, nebo nedosahuje zamýšleného výsledku.

Tyto tři momenty lidského jednání, ve skutečnosti nerozložitelné, můžeme dále analyzovat. Především je možné provést další analýzu sociálních vztahů ve formě účasti ve vzájemném orientování významně nevědomých jednání. Dále můžeme analyzovat sám racionální pohyb, který je výrazem vztahu mezi cílem a prostředky. Tento pohyb můžeme přirovnat k úsudku, který však má svou vlastní logiku. Logika jednání se liší od logiky myšlení zejména v tom, že v jednání se musí počítat s vnější skutečností.

Kategorie cíle a prostředků sociálního jednání určuje typ cílevědomého jednání. To znamená, že určení cíle jednání předpokládá, že člověk plně ovládá příslušné prostředky. Proto je vztah cíle a prostředků vztahem vzájemné závislosti a podmíněnosti: volba cíle podmiňuje stanovení prostředků a prostředky, které máme k dispozici, podstatně ovlivňují kladení cíle. V procesu volby a dosahování cíle je nejdůležitější znalost prostředků.

Cílevědomý charakter sociálního jednání je podstatně vymezen časovostí. Cílevědomost neznámá pouze, že budoucnost určuje minulost. Obraz zamýšleného výsledku jednání působí sice jako cíl našeho jednání, jenže tento obraz sám byl vybu-

<sup>4)</sup> L. Tondl, K problému kausální analýzy společenského jednání, Praha 1957.

dován na základě minulých dějin člověka a jeho realizace vždy probíhá v přítomnosti.

Cílevědomé jednání vede k výsledkům nebo rezultatům, které nelze přesně předvídat. Člověk sice jedná tak, jak se rozhodne, ale nevolí své cíle jako nezávislá a neomezená bytost. Především je rezultat jednání modifikován společenskou situací, v níž se člověk vždy již nachází. Dále je omezen onou materiální půdou, na níž se racionální vztah cíl – prostředky pohybuje, oněmi biologickými a psychologickými vlastnostmi. Člověk tyto danosti může překračovat jen díky zkušenostem a vědomostem, tedy zvyšováním racionality subjektivní motivace, která potom také zvyšuje pravděpodobnost odpovídání rezultátu jednání zvolenému cíli.

Na tomto místě bychom mohli provést kritiku Weberova pojetí vztahu cíle a prostředků jako racionálního vztahu. Z hlediska moderního myšlení bychom mohli tento vztah pochopit jako strukturu intencionálních aktů, které nakonec odkazuje k vytvoření struktury smyslu nebo významu, což právě úzce souvisí s vymezením vrstvy významné souvislosti cílevědomého jednání. Sám cíl jednání člověk konstituuje stejným způsobem jako vytváří strukturu smyslu. Proto chápeme vztah cíle a prostředků jako intencionální vztah, i když máme na paměti další podstatná určení cílevědomého jednání.

Vztah mezi cílem a prostředky jako vyjádření významné souvislosti neurčuje vyčerpávajícím způsobem cílevědomé jednání. Podle Webera musí být tato souvislost vždy doložena fakty, to znamená, že musíme ještě vyhledat kauzální souvislost. Proto Weber chápe vztah „prostředky – cíl“ také jako nesený kauzální souvislostí.

Rozbor struktury cílevědomého jednání ve smyslu kauzální analýzy si můžeme ukázat na Weberově postupu při uvádění Leifermannova názoru,<sup>5)</sup> že záměrné ničení spotřebních statků je národohospodářsky správné, poklesnou-li ceny výrobních nákladů. Weber si klade otázku, jak zajistit oprávněnost Leifermannova názoru.

Weber přitom postupuje takto: nejprve uvádí předpoklady, za nichž by uvedený názor platil. To znamená: existenci trvalého zájmu na rentabilitě u týchž osob, které mají stabilní potřeby, 2. výlučné panství soukromokapitalistických vztahů prosazujících se na základě svobodné směny na trhu, 3. nestrannou státní moc, vystupující vždy jako pouhý garant. Vykonstruováním ideálního stavu, za něhož by Leifermannův názor platil, vytváří Weber ideální typ sociálního jednání, který by potvrdil oprávněnost jeho názoru.

Potom Weber přistupuje ke konkrétnímu průběhu jednání. Zde již nemůže platit nic než fakta: že při daném technickém cíli je  $x$  jediným vhodným prostředkem opatření  $y$ , někdy ještě  $y^1$ ,  $y^2$ ; že v tomto případě mezi  $y$ ,  $y^1$ ,  $y^2$ ... existují rozdíly ve způsobu účinku a racionalizace; že dosažení cíle  $x$  současně vyžaduje přijmout „vedlejší účinky“  $z$ ,  $z^1$ ,  $z^2$  atd. Potom tedy následuje struktura cílevědomého jednání jako síť kauzálních souvislostí.

Srovnáním ideálního stavu, za něhož by Leifermannův názor platil, s konkrétním

<sup>5)</sup> M. Weber, Sinn der Wertfreiheit der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften, v. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1968, str. 529.



průběhem jednání, zachyceného nyní jako síť kauzálních vazeb, přistupuje Weber k hodnocení oprávněnosti tohoto názoru: jedině je-li pevně dán ekonomický cíl a prostředky, které stejným způsobem působí v každém důležitém lidském zájmu, by měla Leifermannova věta vědeckou platnost.

Pro Webera je tedy při zjišťování a ověřování zvoleného problému charakteristické, že se nespokojuje pouze s uchopením významné souvislosti cílevědomého jednání. Spíše je pravdou, že základem jeho způsobu rozumění jednání – na nějž převádí vysvětlení každého společenského jevu – je postižení kauzálních souvislostí, na nichž teprve buduje uchopení specifičnosti cílevědomého jednání: pochopení významné souvislosti.

Cílevědomé jednání má blízko k pracovní činnosti. Práce, výrobní činnost, produktivní činnost, to jsou jiné názvy pro cílevědomé jednání. Proto je Weberova koncepce sociálního jednání velmi blízká Marxově teorii předmětné praxe a vůbec marxismu, zejména v podobě filosofie praxe. Při analýze práce jako produktivní činnosti je však problém cílevědomosti méně důležitý. Hlavní důraz se klade na postižení problému produktivnosti, tvořivosti, protože ona vytváří specifičnost pracovní činnosti.

Na závěr pojednání o struktuře cílevědomého jednání jako sociálního jednání musíme zdůraznit, že specifičnost tohoto fenoménu tvoří cílevědomost, která je určena vztahem cíle a prostředků. Weber chápe tento vztah jako vztah logický. Domníváme se, že je třeba jít dále a postihnout tento vztah jako strukturu intencionálních aktů. I když chápeme cílevědomost jako nositele jedinečného v struktuře jednání, uvědomujeme si zároveň, že vztah cíle a prostředků je spoluurčen společenskou situací a biologickou a psychologickou výbavou individua.

Pokud bereme v úvahu jednání samo, pak je Weber konstituuje na základě koncepce oddělování racionálních subjektivních motivů a sociálních vztahů; toto oddělování poukazuje na ontologický dualismus. Moderní myšlení však již dospělo k zrušení protikladnosti subjektu a objektu, a proto také odmítlo ontologické oddělování jednání od poznání.

## POZNÁNÍ

Weber chápe člověka rovněž jako poznávající bytost. To je druhé důležité určení Weberova vědeckého postoje, jež se nyní chystáme prozkoumat podrobněji.

Weber v podstatě uznává dva druhy poznání: kauzální analýzu a interpretativní porozumění. Především se budeme zabývat Weberovým pojetím kauzality.

Pro pozitivismus byl běžný názor, že v kulturních nebo společenských vědách je rozhodující nalezení „zákonitého opakování“ určitých příčinných vazeb, z nichž je potom formulován zákon. Tento způsob poznávání společenské reality byl převzat z přírodních věd. Zde bylo poznávání spojeno s přesvědčením, že analýzou empirického materiálu a generalizující abstrakcí můžeme dospět k objektivnosti poznání.

Výrazem podstatného zde byly obecně platné zákony. U tohoto přírodovědeckého způsobu porozumění vědeckému poznávání se zdá, že se obejde bez hlediska a bez hodnocení. Dále se tomuto způsobu porozumění vymyká postižení individuality, jedinečnosti a zvláštnosti společenské reality. Tato část reality je chápána jako nahodilá a nepodstatná.

Podle Webera<sup>6)</sup> je nemožné zcela popsat kauzální podmíněnost předmětů. Poznávání nekonečné reality je založeno na předpokladu, že předmětem vědeckého zkoumání je vždy jen část reality. Proto neexistuje žádná objektivní vědecká analýza všech sociálních jevů, která by byla nezávislá na zvláštních a podmíněných hlediscích, podle nichž jsou všechny zkoumané předměty vybrány, analyzovány a rozčleněny.

Jedinečnou dějinnou konstelaci je možné kauzálně vysvětlit jen jako následek předcházející konstelace. Takto můžeme pokračovat donekonečna, aniž zachytíme onu jedinečnost. Proto Weber koncipuje zvláštní pojetí kauzality, typické pro zkoumání jedinečného dění. Jak již bylo řečeno, protože je nemožné podat vyčerpávající kauzální regres zvoleného jevu, vybírá Weber příčiny, k nimž lze přiřadit podstatné struktury zkoumaného společenského dění. To znamená, že při zkoumání jedinečnosti dění neznamená pojem kauzality tradiční zjišťování obecných zákonů a kauzálních souvislostí, nýbrž zjišťování, které dějinné konstelaci můžeme zkoumaný jev jako výsledek nebo rezultat přiřadit. Problém přiřazení kulturního významu může být vymezen pouze odhalením obecně očekávaných vlivů příčiny zkoumané souvislosti. Přitom běží o adekvátní příčiny souvislosti, o aplikaci kategorie objektivní možnosti.

Weber k tomu účelu buduje metodu objektivní možnosti a adekvátní příčinnosti. Nevytváří ji jako všechny ostatní metody v souvislosti se svým sociologickým zkoumáním, nýbrž v polemice s historikem E. Mayerem, týkající se problému vysvětlení konstelace zvláštnosti historické události. Weber často používá této metody ve svých sociologických analýzách – známé je použití této metody při hledání podstatné příčiny nebo podmínky vzniku kapitalismu.

Strukturu této konstelace vytváří nespočetně podnětů, ale všechny nejsou pro historika stejně důležité. Historik pokaždé při vědeckém zkoumání postupuje tak, že mezi nimi vybírá. Z jakého důvodu přiznává větší důležitost jedné příčině a od ostatních odhlíží? Jaká logická operace vede historika k tomu, aby takto jednal?

Aby historik uchopil kauzální souvislost zvolené události, musí abstrahovat od jejího skutečného průběhu a konstruovat možnou příčinu, tedy příčinu nereálnou, aby zjistil míru objektivitu vědeckého postižení události, a tak zhodnotil význam původního průběhu. A co dělá tuto příčinu objektivní? Je to fakt, že je založena na znalosti obecných podmínek skutečně proběhlého vývoje.

Příčinu, kterou v procesu poznávání vyjímáme a udělujeme jí význam, nevybíráme nutně, není nutnou příčinou. Nikdy mnoho nechybí k tomu, aby to byla jiná z příčin. Proto ani výsledek, který z této metody vyplývá, není nutným výsledkem, který by

<sup>6)</sup> M. Weber, Objektivität sozialwissenschaftlichen Erkenntnis, v. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre, Tübingen 1968.

stoprocentně následoval, kdyby to bylo možné. Jenže zde nejde o skutečné zjišťování toho, „co by se stalo, kdyby“, nýbrž o zjištění významné příčiny, která vyvolala původní průběh události.

Z uvedeného vyplývá, že podle Webera v kulturních vědách je povaha kauzality jiná než v přírodních vědách. V kulturních nebo společenských vědách mluvíme o pravděpodobnosti, která vyplývá z nekonečné rozmanitosti empirické reality. Proto není ani možné vědecky postihnout nesčetné rozmanité podněty, které vytvořily skutečný vývoj události.

Stupeň pravděpodobnosti objektivně možné konstrukce je relativní. Je-li pravděpodobnost vyplývající z objektivně možné konstrukce velmi vysoká, Weber navrhuje, abychom mluvili o adekvátní příčinnosti, a je-li nízká, o druhotné příčinnosti.

Pochopení této metody je závislé na pohledu na dějiny. Chápeme-li vývoj nebo prostě pohyb dějin jako pole nerozhodných možností, nikdy nemůžeme přesně vědět nejen to, „co by bylo, kdyby“, ale ani to, co bude. Dějiny nejsou racionální, ale historik je racionalizuje tím, že s úspěchem tvoří objektivně možné konstrukce. Tím Weber rozlišil to, co běžně spojujeme, dějiny a historickou vědu.

Historická věda je lidským výtvořem, který je sice ve vztahu k dějinám omezeným a nedokonalým, ale neexistoval by bez historika. Historická věda reprezentuje „lidský“ způsob chápání skutečnosti dějin a jistě je lhostejné zkoumat, zda je adekvátním výtvořem vzhledem ke konkrétnímu průběhu dějin. Zjistit tuto relaci není v silách lidské bytosti a není toho ani třeba. Historická věda představuje náš způsob chápání dějin, naše vidění, a proto ani dějiny nemohou být pro nás něčím jiným, než právě tím, čím jsou v historické vědě. Jenže čím jsou v historické vědě než odkryté ve své pravdě? Neboť člověk se vždy již ocitá v dějinách.

Potud o významu kauzality v procesu poznávání kulturní nebo společenské reality. Při zkoumání společenské reality se stává výrazem podstatného uchopení jedinečnosti a zvláštního zvoleného jevu. Ve vědeckých postupech sociologie bylo nutné brát zřetel k onomu fenoménu „lidskosti“, uchopit ho a porozumět mu.

Weber chápe fenomén „lidskosti“ společenské reality především jako problém hodnot a hodnocení. Empirická realita se stane kulturní realitou tehdy, uvedeme-li ji do vztahu k hodnotám. Kulturní nebo společenská realita je tedy částí empirické reality, která se pro nás stala významnou. V jakém smyslu a v jakých vztazích se poznávání kulturní reality řídí hodnotami?

Podle Webera<sup>7)</sup> probíhá poznávání kulturní reality tak, že k určitému kulturnímu dění vždy zaujímáme určitý postoj. Tento postoj zaujímáme proto, že vybrané společenské dění má pro nás význam. V samém procesu poznání hraje rozhodující roli hledisko. Na základě tohoto hlediska zkoumající vědomě nebo nevědomě vztahuje zvolené kulturní procesy k univerzálním kulturním hodnotám a podle toho také व्यवádá souvislosti, které jsou pro něho významné. Hledisko je právě jiný název pro

<sup>7)</sup> Tamtéž.

onen vztah k hodnotám. Volba zvláštních stránek společenského dění, zaujímání postojů k dění a jeho zkoumání z různých hledisek, je vždy určováno hodnotovou orientací.

Hodnotová orientace je něco jiného než praktické hodnocení neboli takzvané hodnotící soudy. Okolo pojmu hodnotícího soudu probíhaly již za Weberova života prudké diskusní boje, které vyplývaly z nepřesného definování obou pojmů. Ještě dnes jsme často svědky, že se význam obou pojmů mate. Pojem hodnotícího soudu bývá často ztotožňován s významem, jehož nositelem je právě hodnotová orientace, totiž s metodologickým principem.

Účastníci vzpomenutých diskusí, které probíhaly okolo roku 1904, chápali problém poznávání kulturní reality jako problém samotného praktického hodnocení. Za cíl si kladli vypracování posledních hodnotových axiomů, které rozhodujícím způsobem ovlivňují hodnotící hledisko.

Proti tomuto způsobu vidění problému poznávání kulturní reality Weber správně namítal, že problémem sociologie není problém hodnocení a ani praktického hodnocení, nýbrž problém metodologického zkoumání kulturní nebo společenské reality. Weber tento problém metodologického zkoumání řeší pomocí pojmu vztahu k hodnotám neboli již uvedeného pojmu hodnotové orientace.

Hodnotová orientace je především metodologický princip volby části reality, která nás zajímá, nebo volby problému. Chceme-li hodnotovou orientací vymezit důkladněji, je to činnost určování. Činnost určování sama je ve svém posledním vymezení intencionálním aktem. Činnost takto vymezená odkazuje k vytváření struktury smyslu ve vědomí.

Pro Webera je hodnotová orientace logickým vztahem, racionální činností, již nalézáme za každým procesem poznávání. Je oním metodologickým principem, který je nositelem torelantnosti, a tímto i schopnosti vedení vědeckých diskusí. Proto porozumění významu hodnotové orientace v procesu poznávání je charakteristické pro každé kultivované myšlení.

Po volbě předmětu zkoumání pokračuje proces poznávání prosíváním podstatného od nepodstatného. Dále definujeme působení výběru nebo volby na historickou individualitu. Zkoumáme kauzální vztahy, určujeme, kam až nás zajímá kauzální regres, snažíme se porozumět významné souvislosti kulturního nebo společenského jevu.

Všechny uvedené procesy poznávání určuje hodnotová orientace; určuje onu činnost prosívání, definování, působení volby, nahrazování, omezování, a dokonce i ono určování samo. Hodnotová orientace určuje rovněž eliminování etického hodnocení, oné emocionality, různých přesvědčení, předsudků atd. Za každým poznávacím aktem stojí podle Webera hodnotová orientace.

Poznávání ve svém celku probíhá podle Webera tak, že přiřazujeme navzájem rozdílná hlediska, v nichž a jimiž se empirická realita vždy teprve stává kulturní realitou. Výklad kulturního významu je zcela heterogenní kauzální analýze. Podle Webera oba druhy myšlenkového pořádku – kauzální analýza a interpretativní porozumění – nejsou v žádných nutných logických vztazích. Interpretativní porozumění

směřuje k pochopení smyslu – Weber často přímo uvádí strukturu smyslu – k porozumění významným souvislostem. Proto je pro Webera typické používat v sociologii metody porozumění.

Metoda porozumění je založena na teorii interpretace. Předně je interpretativní činnost určována hodnotovou orientací. Interpretací ozřejmujeme smysl, význam, nyní již ne „jako takový“, nýbrž konkrétně daný. To znamená, že interpretativní činností vykládáme konkrétní strukturu smyslu. Interpretace má několik vrstev a podle Webera rozlišujeme tři základní vrstvy: filologickou, hodnotovou neboli etickou a racionální.<sup>8)</sup>

Pro sociologii je nejdůležitější racionální interpretace, která umožňuje pochopit pomocí kauzality nebo porozumění smyslové vztahy mezi různými kulturními jevy anebo mezi prvky téhož kulturního jevu. Racionální interpretace je jinými slovy analýzou, jejímž cílem je určit hodnoty, k nimž je racionální činnost orientována, neboli je činností konkrétního určování smyslu. Pro Webera je však interpretace logickou činností. Teprve po vymezení teorie interpretace je možné uvést metodu porozumění. Jejím úkolem je odpovědět na otázku: jak, jakými prostředky konkrétně postihneme smysl, význam, to znamená i s jeho obsahem. V pozdějším období Weber vypracovává empirickou a vysvětlující metodu porozumění, kterou potom dále diferencuje na racionální a iracionální porozumění.

Máme-li důkladněji vymežit vztah mezi interpretací a porozuměním, pak musíme interpretativní činnost chápat jako činnost primární vzhledem k porozumění, jako buď citové vcítění se, nebo rozumové postižení. V této souvislosti však jde spíše o racionální postižení samo nebo vcítění samo, ne postižení něčeho, nýbrž rozbor této činnosti samé.

Porozumění je již více u věci, je již spíše výsledkem, který je bezprostředně zaměřen ke svému obsahu a k poznání tohoto obsahu, který je jednou kauzální souvislostí, podruhé zase souvislostí rozumění. Porozumění je již „sociologickou záležitostí“, je to již rezultat, který směřuje mimo sebe, který je již výslovně konkrétnem.

U Webera je metoda porozumění konkrétně vždy porozuměním struktury sociálního jednání. Tato struktura je totožná se společenskou strukturou. Proto je pro Webera sociologie vědou o poznávání kauzálních a významných souvislostí sociálního jednání. Potom jednání gnoseologicky úzce souvisí s poznáním.

Při poznávání struktury sociálního jednání napřed začínáme vcitováním se do logiky iracionálních pocitových a afektivních souvislostí jednání. Tuto činnost vcítění se umožňuje konvence, která přikazuje cítit a myslet určitým způsobem. Jenže takto můžeme ve vědeckém zkoumání dospět ke konvenčním závěrům.

Proto je nutné začít znovu a logicky uvažovat o problému daném sociálním jednáním a vystihnout bod, v němž se logická konstrukce odchyluje od toho, co se považuje za normativně správné. Racionálnost konstrukce má fundovat hodnotu jako prostředek pro správné kauzální přiřazování.

<sup>8)</sup> J. Freund, cit. práce, str. 57.

Abychom mohli odpovědět na otázku po správnosti nebo chybnosti empirického nebo konkrétního jednání, potřebujeme racionální, buď empirickotechnické, nebo logické konstrukce. Tato konstrukce racionálně správného jednání je potom jeden z případů ideálního typu. Srovnáním racionální konstrukce s empirickým průběhem zjistíme rozpornost, odlehlost nebo zase relativní přiblížení empirického jednání k ideálnímu jednání. Podle toho potom popisujeme empirické jednání jednoznačnými pojmy a vysvětlujeme je kauzálním přiřazováním a porozuměním jeho smyslu.

Porozuměním smyslu sociálního jednání se snažíme o postížení specifičnosti tohoto jevu, což se na úrovni postihování společenské struktury kryje se záměrem uchopit individualitu a zvláštnost společenského dění. K uskutečnění tohoto cíle však nepoužíváme obecných zákonů, protože nemohou postihnout fenomén individuálnosti, nýbrž typů. Z hlediska formy je typ strukturou intencionálních aktů, z hlediska obsahu je utopií, kterou získáme stupňováním prvků nebo vlastností jevů, jež jsme si zvolili za předmět zkoumání. Výběr prvků nebo vlastností je řízen hodnotovou orientací. Pomocí těchto ideálních typů postihujeme význam nebo smysl. Tím se vědecké poznávání povznáší nad pouhé konstatování kauzálních souvislostí.

Shrneme-li, pak Weber chápe postížení fenoménu „lidskosti“ společenské reality na jedné straně jako postížení problému hodnot a hodnocení a na druhé straně jako uchopení jedinečnosti a zvláštnosti společenské skutečnosti. Neboť chápeme-li strukturu hodnoty jako strukturu smyslu a hodnocení jako činnost udělování smyslu, pak řešení problému hodnot a hodnocení se zároveň kryje s řešením problému významu a porozumění významné souvislosti kulturního nebo společenského jevu. Porozumění problému hodnot a významu je potom důležité pro řešení problému vědecké objektivity při poznávání jedinečné skutečnosti. Objektivita kulturního poznání je nesena právě významem nebo smyslem.

V chápání problémů poznávání byl Weber v mnohém ovlivněn Kantem. Především od něho převzal názor o omezenosti lidské poznávací činnosti. Poznávací činnost nemůže nikdy postihnout nekonečnou rozmanitost empirické reality, protože se k ní dostává vždy přes určité hledisko. Právě existence hlediska zbavuje Webera možnosti postihnout fakticitu zkoumaného předmětu ono „o sobě“.

Pro Webera je typické, že chápe gnoseologické problémy z metodologického hlediska. Všechny Weberovy metody jsou chápány jako metodologické principy, které konstituují činnost porozumění jednání „prakticky“, a ne „teoreticky“, což by znamenalo tematizovat samu činnost porozumění. Jenže „teoretické“ konstituování porozumění považoval Weber za výslovný problém filosofie, a ne sociologie. Tím tedy odděluje filosofický a sociologický, resp. vědecký přístup, i když mu bylo cizí ztotožňování filosofie se spekulací.

Weberova metodologie je budována pro zvládnutí jediného cíle: postihnout jedinečnost a zvláštnost individuálního dění. Proto se v ní koncentruje originalita Weberova pojetí sociologického poznávání. Ve svých „konkrétních“ výzkumech vždy postupuje tak, že zaujímá k realitě určitý postoj na základě hodnotové orientace, vždy si klade za cíl porozumět zvolenému problému a vždy k tomu používá metody ideál-

ního typu nebo metody objektivní možnosti anebo kauzální analýzy kauzálních souvislostí. Porozumět Weberovu sociologickému dílu znamená především porozumět jeho způsobu poznávání. A právě svým záměrem vždy porozumět – jenž ovládá celé jeho dílo – je Weber moderní. Odtud je třeba vycházet při přemýšlení o dalším vývoji sociologie: z jeho vytváření a uplatňování metody porozumění, z jeho úsilí o postižení smyslu nebo významu, z jeho vytváření neempirických – to znamená nereálných – konstrukcí.

Porozumění Weberovu základnímu vědeckému postoji – o jehož odkrytí a pochopení nám zde běželo především – vyžaduje hlubší seznámení se s moderním filosofickým myšlením. Na závěr této stati chceme o tomto jeho postoji vyslovit podle našeho názoru nezávažnější soud. Weberovy přímé i nepřímé výpovědi o fakticitě člověka ve světě jsou vzácné. Člověka pojímá na jedné straně v jeho specifičnosti a výlučnosti jako jednající a poznávající činnost. Na druhé straně, jde-li o postižení *bytí* člověka, postihuje jej jako přírodní bytost, to znamená jako předmět mezi předměty, jako obecný případ svého druhu. Z ontologie, Weberem nevědomě vytvořené, vyplývá potom základní nedostatek: jeho sociologie vypovídá o člověku ve světě – přes všechna konkrétní dílčí určení – jako o abstraktní bytosti.

Na druhé straně nejvýznamnější předností Weberovy sociologie je zaměření se na uchopení jedinečnosti, zvláštnosti a individuality člověka ve světě, to znamená specifičnosti zvoleného fenoménu, toho, co jej dělá tím, čím je, tedy prostě: uchopení člověka ve světě. Nejhlubším smyslem této intence je snaha po odkrytí fenoménu „lidskosti“, lidské skutečnosti – a fenomén lidskosti se nekryje s fenoménem společenskosti – odkrytí oné struktury nebo struktur, jejichž ignorování bylo a je příčinou selhávání kulturních nebo společenských věd, a proto v neposlední řadě také sociologie.

V této stati jsme postihli problematiku Weberovy sociologie „teoreticky“, i když nejkonkrétnějším způsobem: neboť o co jiného nám v *každém* vědeckém výkonu jde, ne-li o postižení člověka ve světě? Na druhé straně si uvědomujeme jednostrannost „teoretického“ uchopení, a chápeme jej jako úvod ke zkoumání Weberova sociologického díla. Úvodem je v tom smyslu, že *teprve odtud* se mohou provádět jak „praktické“ rozbory sociologických metod, tak sledování jejich konkrétního uplatňování ve spisech *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* a *Wirtschaft und Gesellschaft*.





MILOSLAV PETRUSEK

## POJEM A PROBLÉM SOCIÁLNÍ DISTANCE V SOCIOLOGII

Tato úvaha, věnovaná některým teoretickým aspektům problému sociální distance, je součástí větší teoreticko-empirické studie o vztahu sociální diferenciaci a interakce v podmínkách socialistické společnosti. Problém sociální distance není samozřejmě *klíčovým* sociologickým problémem analýzy třídní a skupinové diferenciaci socialistické společnosti, je nicméně otázkou, která má svou teoretickou i bezprostředně praktickou závažnost. Většina marxistických sociologů se dosud oprávněně orientovala na rozbor *objektivních podmínek* „přechodu od jednotné sociálně ještě nestejnorodé společnosti pracujících k jednotné sociálně stejnorodé beztřídní společnosti“,<sup>1)</sup> pozornost věnovaná *psychosociálním procesům*, které tento přechod provázejí, však byla přiměřeně omezená. Československá společnost v posledních letech nadto stála a stojí před problémy podstatně jiné povahy – přeceňování dosaženého stupně ve vývoji „sbližování společenských tříd, vrstev a skupin“ mělo své známé negativní důsledky, které se projevíly – v teoretické rovině – v pokusech popírat dokonce jakýkoli význam třídní diferenciaci a mezitřídních vztahů. Sociologická analýza sociální struktury socialistické společnosti se však na druhé straně neobejde jednak bez studia i těch diferenciací, jež nejsou s třídní diferenciací identické, jednak bez soustavného poznávání odrazu základních a určujících objektivních procesů ve vědomí a chování lidí. Věnujeme-li tedy pozornost právě této druhé stránce věci, pak s vědomím, že „sám pojem ‘diferenciaci’, ‘různorodost’ atd. nabývá naprosto odlišného významu podle toho, na jaké sociální prostředí je uplatňován“.<sup>2)</sup>

Studium sociální distance jako jednoho z průvodních psychosociálních procesů objektivních společenských přeměn pokládáme za závažný proto, že v této oblasti se specifika mezilidských vztahů v socialistické společnosti projevují mimořádně markantně. Polský sociolog Jan Malanowski, který se tomuto problému – pokud víme – poprvé empiricky právě v podmínkách socialistického uspořádání věnoval, to formuluje takto:

„Jedním z ukazatelů mezitřídní integrace jsou přátelské a sousedské vztahy. Čím je společnost demokratičtější, tím menší roli mezi dobře známými a sousedy hraje faktor společenské příslušnosti. Ve společnostech s ostrými třídními předěly jsou kontakty

<sup>1)</sup> Problemy izmeněnija socialnoj struktury sovětskogo obščestva, Moskva 1968, str. 27.

<sup>2)</sup> V. I. Lenin: Ekonomický obsah národnictví, Spisy, sv. 1., Praha 1951, str. 429.

na úrovni přátelské, rodinné a sousedské mezi příslušníky různých společenských tříd slabé... Ve zřízení socialistického typu je navazování přátelských kontaktů mezi představiteli různých společenských tříd přirozenou věcí. Stupeň rozpětí mezi třídních kontaktů mezi přáteli a sousedy můžeme tedy také chápat jako ukazatele stírání sociálních diferenciací mezi lidmi. Můžeme předpokládat, že lidé, kteří navazují přátelské vazby a přitom náleží do různých společenských tříd, nepocítují vůči sobě sociální distanci...<sup>3)</sup>

Cílem následujících úvah není informovat o výsledcích empirických šetření na toto téma, ačkoliv materiály tohoto druhu jsou zpracovány a tvoří součást empirické části zmíněné rozsáhlejší studie – chceme se pouze pokusit načrtnout základní problémy teoretické a pojmoslovné povahy, jejichž řešení pokládáme za předpoklad jakékoli empirické analýzy. Následující úvahy proto v jistém smyslu také zpřesňují výchozí Malanowského tézi, kterou však lze v obecné rovině pokládat za nosnou hypotézu.

### SOCIÁLNÍ DISTANCE JAKO DEFINIČNÍ ZNAK VRSTVY

V sociologii – ať už je náš názor na tuto skutečnost jakýkoli – není neobvyklé uvažovat některé problémy v termínech zdánlivě geografických, topografických či geometrických. Řada sociologů mluví o sociálním či sociokulturním prostoru, Jenningsová zavádí pojem „životního prostoru“, Kurt Lewin rozpracovává „teorii pole“ a principy „topologické psychologie“, dokonce Lenin definuje společenskou třídu „*místem* v historicky určeném způsobu výroby“ atd. Většina z těchto pojmů však nebyla mechanicky přenesena z geometrie či geografie a mnohé z nich mají přesně vymezený empirický smysl, i když jejich teoretické definice jsou mnohdy stále ještě dosti vágní a diskusní. Mezi pojmy tohoto druhu patří i kategorie „sociální distance“, pojem, jímž je fixován mimořádně významný sociální, psychosociální a psychologický vztah, proces a stav, které nelze při rozboru problematiky sociální diferenciacie nikterak obejít.

Někteří autoři pokládají sociální distanci za definiční znak společenské třídy či vrstvy, nebo alespoň za jeden z nejvýznamnějších korelátů vertikální sociální diferenciacie. U Arnolda Rose např. čteme, že „... podstatnou charakteristikou třídy je pocit sociální distance“<sup>4)</sup>, obdobně definuje společenskou třídu i Mac Iver,<sup>5)</sup> Newcomb pak zjišťuje, že všechny druhy třídních distancí jako jsou příjem, bydliště, vzdělání (tedy diferenciační znaky operacionálně definující vrstvu!) „jsou těsně spjaty s jiným druhem odlišnosti, jímž se sociální psychologové přímo zabývali – s frekvencí asociace a interakce“, přičemž aktuální asociaci lze „analyzovat v souvislosti se sociální distancí“.<sup>6)</sup>

<sup>3)</sup> J. Malanowski: Stosunki klasowe i różnice społeczne w mieście, Warszawa 1967, str. 284.

<sup>4)</sup> A. Rose: Sociology. The Study of Human Relations, New York 1965, str. 296.

<sup>5)</sup> Mac Iver: Society: A Textbook of Sociology. New York 1937, str. 78.

<sup>6)</sup> T. M. Newcomb, R. H. Turner, P. E. Converse: Social Psychology, The Study of Social Interaction, New York 1965, str. 423.

Dospět k tomuto zjištění na základě i zcela mimovědecké zkušenosti není přirozeně nesnadné – v každé stratifikované společnosti existují bariéry, které znemožňují, nebo alespoň znesnadňují interakci mezi příslušníky odlišných sociálních tříd a vrstev: existenci sociální distance tedy každodenně „zakouší“ každý příslušník výrazněji vertikálně diferencované společnosti. Můžeme tedy zdůvodněně předpokládat, že z existence sociální distance můžeme usuzovat na existenci právě tohoto typu makrostrukturálního uspořádání společnosti a naopak. *Míra empiricky zjiřitelné sociální distance je tedy současně mírou stupně stratifikačního rozpětí*, jež existuje v daném sociálním systému, jak se projevuje ve sféře sociálního chování. Z tohoto důvodu je tedy nutno problému sociální distance věnovat příslušnou pozornost i v souvislosti s naším tématem, a to tím spíše, že sociální distance může být negativně vymezena jako absence interakčních systémů, které by spojovaly příslušníky odlišných sociálních vrstev.

### SOCIÁLNÍ A PSYCHOSOCIÁLNÍ DISTANCE

Uvažujeme-li o sociální distanci v souvislosti s makrostrukturální analýzou, musíme pojmu sociální distance dát zcela jednoznačný význam, který – bohužel jako řada jiných stejně významných pojmů – v soudobé sociologii ani sociální psychologii nemá.

Pojmu samého, jak známo, poprvé použili Gabriel Tarde, a zejména George Simmel, který je v této souvislosti často citován i v soudobé literatuře. Kontext, v němž byla kategorie sociální distance použita Simmelem, a zejména Leopoldem von Wieselem, je povýtce teoretický, u Simmela má dosti výrazný podtext psychologický,<sup>7)</sup> u Wieseho je vázán na jeho formalistickou klasifikační koncepci. Do běžného sociologického povědomí kategorie sociální distance však vstoupila především pod vlivem Parkovým, a zejména pak v podobě výrazně zempirizované – jako *Bogardova škála sociální distance*, která je dodnes v různých modifikacích organickou součástí metodologické výbavy soudobé sociologie.<sup>8)</sup>

Jaké jsou charakteristické rysy dnes už klasického Bogardem navrženého způsobu měření sociální distance?

1. Předmětně, tj. z hlediska sociálních útvarů, které jsou podrobovány měření, jsou Bogardova škála a všechny její variace vztaženy k národnostním, etnickým a rasovým skupinám, přičemž za základní determinantu existence sociální distance se pokládá fakt příslušnosti k tomuto typu skupiny, tedy makrostrukturální faktor.

2. Základním cílem je zjistit stupeň sociální distance mezi uvažovanými sociálními útvary a z tohoto hlediska je seřadit.

7) Srv. *The Sociology of George Simmel*, Glencoe 1950, str. 307, kde se diskutuje zejména otázka vztahu sociální distance a vzájemné percepce interagujících osob.

8) Srv. E. S. Bogardus: *Measuring Social Distance*, *Journal of Appl. Sociol.*, 1925, str. 299 n, též: *Social Distance and Its Origins*, tamtéž, str. 216n, též: *Immigration and Race Attitudes*, Boston 1928, též: *Social Distance*, Los Angeles 1959.

3. Kvantitativní vyhodnocení získaných dat poskytuje základní obraz o stupni sociální distance, samo kvantitativní vyhodnocení však nesmí být absolutizováno, protože mechanické „matematické“ porovnávání míry sociální distance je zavádějící.<sup>9)</sup>

4. Formulace instrukce výrazně připomíná jednu ze základních sociometrických direktiv: „Snad nejvýznamnější aspekt měření sociální distance spočívá v tom, že orientuje subjekt na to, aby srovnání činil v souvislosti s životní situací.“<sup>10)</sup>

Obdobně je totiž v sociometrii formulován požadavek „specifikovaného kritéria“, tedy direktiva, aby sociometrický výběr probíhal v konkrétní situaci. Bogardovu škálu lze tedy pokládat v jistém smyslu za sociometrickou techniku, a ne náhodou proto Moreno sám řadí Bogarda k jedné ze „sociometrických disciplín“, ke skupině tzv. diagnostické sociometrie.<sup>11)</sup>

5. Výchozí hypotéza, která měření sociální distance inspirovala, se týkala vztahu behaviorálních a postojových korelátů skupinové příslušnosti. Předpokládalo se, že verbalizovaný behaviorální akt (např. odmítnutí sousedství nebo požadavek zbavení volebního práva apod.) je výrazem pocitu nepřátelství, nadřazenosti apod. Tím byl pro určitý konkrétní problém sociometrické povahy současně otevřen problém konzistence postojové soustavy, ale také vztahů mezi kognitivními, emocionálními a hodnotícími elementy postojové soustavy a tendence k chování na jedné straně a reálným chováním na straně druhé.

6. Měření sociální distance se významně váže na otázky existence předsudků a zejména v těchto souvislostech se většinou realizovalo. E. L. Hartley to jednoznačně formuloval jako problém „amerického dilematu“ – dilematu mezi „vírou ve stejnou příležitost před zákonem“ a „existencí obecně rozšířených diskriminačních preferencí“.<sup>12)</sup>

Tato formulace problému – pokud bychom ji přirozeně generalizovali a vyňali z konkrétního kontextu – je, myslím, společensky závažná zejména pro společnosti, které se rozvíjejí na bázi socialistických programů: na jedné straně socialistická, rozhodně nejvýrazněji antidiskriminační ideologie v oblasti vztahů mezi etnickými a rasovými skupinami, na druhé straně stále ještě přežívající předsudky, vzájemná neznalost a nedostatečný sociální kontakt.

Rekapitulace Bogardova přístupu byla nezbytná proto, že nám umožňuje formulovat tvrzení, že *původní pojetí kategorie sociální distance je výrazně sociologické* – pojem sociální distance je vztažen k makrostrukturálním útvarům, respondenti nejsou tedy chápáni jako individualizované osobnosti, ale jako reprezentanti velkých sociálních skupin, základní determinanta sociální distance je nep psychologická – existence distance je podmíněna faktorem příslušnosti k velkému sociálnímu útvaru. Teprve

<sup>9)</sup> Srv. podrobněji na toto téma Ch. Bird: Social Psychology, New York 1940, str. 167.

<sup>10)</sup> Tamtéž.

<sup>11)</sup> Srv. J. L. Moreno: Méthode expérimentale, sociométrie et marxisme, Cahiers int. de sociol., 1949, 6, str. 46.

<sup>12)</sup> E. L. Hartley: Problems in Prejudice, New York 1946.

v druhé řadě jsou předmětem zájmu další, v tomto případě sociopsychické koreláty zjištěné sociální distance a eventuálně navrhovaná sociotechnická opatření, o nichž dále pojednáme.

Proti tomuto pojetí pak stojí *psychologická koncepce* sociální distance, která se váže na mikrostrukturální kontext a na sféru interpersonálních vztahů. Tak např. Tamotsu Shibutani píše, že „mluvíme-li o sociální distanci, zajímáme se o stupeň psychologické blízkosti, která napomáhá plynulosti a spontánnosti interakce“<sup>13)</sup> takže párovou kategorií k takto pojaté „sociální distanci“ je „družnost“ v individuálně psychologickém smyslu. Lze pak formulovat obecná, avšak nepřilíš říkající tvrzení typu „pro některé lidi je charakteristické, že se snaží zachovat sociální distanci, jsou vždy chladní a racionální; jiní zcela bezprostředně přijímají okolní lidi a spontánně reagují na jejich obtíže i radosti“ apod.<sup>14)</sup>

S takto pojatou kategorií „sociální distance“, pro níž navrhuje specifitější termín „*psychosociální distance*“, pak souvisí ovšem komplex zcela jiných problémů, které se však alespoň v některých bodech s problematikou námi diskutovanou stýkají.

1. Jedním z problémů je problém příčin existence interakčních bariér, které se vážou na individuální, osobnostní charakteristiky interagujících osob: tento problém je obvykle pojednáván v souvislosti s tzv. sociometrickými dispozicemi.

2. Psychosociální distanci lze zkoumat v souvislosti se schopností empatie, což je problematika po výtce psychologická.<sup>15)</sup>

3. Tvrzení, že psychosociální distance závisí na tom, jak vnímáme jiné, je důležitá zejména v jedné ze svých konkrétních aplikací, např. ve formě – „jestliže je sociální distance velká, pak člověk vidí v jiném člověku pouze dílčí případ určité sociální kategorie“<sup>16)</sup> přičemž schopnost identifikovat příslušnost jedince, vůči němuž máme velkou sociální distanci, je podmíněna existencí statusových symbolů. Tezi pak lze reformulovat i tak, že existence statusových symbolů umožňuje udržovat psychosociální distanci, nebo si ji dokonce vynucuje i tam, kde existuje vzájemně pozitivní sociopreferenční orientace.

4. Takto reformulované tvrzení se pak jednoznačně vztahuje k otázce eufunkčnosti sociální a psychosociální distance, o níž budeme uvažovat dále podrobněji.

Terminologické i věcné rozlišení dvou přístupů k problematice sociální distance nám tedy umožňuje předejít terminologické konfúzi, která by nutně vyústila v konfúze věcné, zejména v nežádoucí a nezdůvodněné psychologizování. Pojmu *sociální*

<sup>13)</sup> T. Shibutani: *Society and Personality, An Interactionist Approach to Social Psychology*, cit. podle rus. vyd. *Socialnaja psychologija*, Moskva 1969, str. 305.

<sup>14)</sup> Tamtéž, str. 294.

<sup>15)</sup> Nemůžeme na tomto místě diskutovat o teoretických problémech tohoto typu, protože to přesahuje míru naší odborné kompetence. Sám pojem empatie je v mnoha ohledech diskutní a i slovníková vymezení jsou svrchovaně neuspokojivá a vágní. Srv. např. vymezení W. C. Recklesse v H. P. Fairchild (ed.): *Dictionary of Sociology*, New Jersey 1965. Empirický přístup k problému je obsažen ve studii R. F. Dymondové *A Scale for the Measurement of Emphatic Ability*, *Journ. Consulting Psychology*, 1949, str. 127n.

<sup>16)</sup> T. Shibutani, c. d., str. 307.

*distance* budeme tedy výhradně používat v jednoznačně sociologickém smyslu, tedy ve smyslu behaviorálního korelátu odlišné příslušnosti k makrostrukturálnímu útvaru a zavedeme pojem *psychosociální distance*, který fixuje jednak interpersonální (psychosociální) konkretizaci sociální distance, jednak existenci interakčních bariér, které se na existenci sociální distance přímo nevážou a konečně tzv. sociometrickou či sociopreferenční distanci.<sup>17)</sup>

Toto širší pojetí pokládáme – na rozdíl od Mirry Komarovského, který se domnívá, že „identifikace sociální distance s nějakou překážkou ve vzájemném porozumění činí pojem příliš obecným, než aby byl vůbec užitečným“<sup>18)</sup> – za funkční, i když se samozřejmě chceme důsledně vyhnout vzájemnému zaměňování obou pojmů.

### HORIZONTÁLNÍ A VERTIKÁLNÍ SOCIÁLNÍ DISTANCE

Každé zmnožování termínů, ať už zaváděním definicí nových, nebo redefinicí pojmů již zavedených, musí být vždy dostatečně odůvodněno, abychom neporušovali klasické pravidlo Occamovy břitvy. Činíme-li tak při detailnější pojmoslovné analýze problému sociální distance, pak proto, že dosavadní terminologické konvence se nám zdají věcně neuspokojivé. Bogardus sám zavedl kategorie horizontální a vertikální distance, jejich rozlišení, tak jak vstoupilo do běžné sociologické literatury se nám však zdá dílem nepřesné, dílem nefunkční.

*Vertikální distance* bývá obvykle definována jako „zdrženlivost nebo omezenost sociální interakce mezi individui, která náležejí do skupin, jež jsou z hlediska statusu seřazeny jako vyšší nebo nižší“<sup>19)</sup> a v tomto smyslu bývá sociální distance někdy definována i obecně: pojem sociální distance je pak chápána jako identický, synonymní s pojmem vertikální sociální distance.<sup>20)</sup>

Komarowsky však dále konstatuje, že 1. „diference, jež způsobují sociální distanci, mohou být – rasa, národnost, třída a institucionalizovaná role“ a 2. že „sociální distance nemusí vylučovat určitý stupeň intimity“. Tato doplňující tvrzení pokládáme za zcela zavádějící. Pokud jde o první problém – „zdroj sociální distance“ – vycházíme z marxistického předpokladu, že sociální distance mezi rasovými, národnostními a etnickými skupinami obecně je *horizontální sociální distancí*, protože tyto sociální útvary primárně určené biosociálními faktory nemohou být objektivně hierarchizovány jako „vyšší“ nebo „nižší“, což je ostatně předpoklad sdílený moderní sociální a kulturní antropologií značně obecně a bývá vyjadřován zejména jako kritika tzv. etnocentrismu nebo „falešného evolucionismu“.<sup>21)</sup>

<sup>17)</sup> Konkrétně jde o distanci mezi příslušníky téhož makrostrukturálního útvaru v rámci např. malé sociální skupiny.

<sup>18)</sup> M. Komarowsky: Social Distance, in: H. P. Fairchild, c. d., str. 281.

<sup>19)</sup> M. Komarowsky, tamtéž.

<sup>20)</sup> A. M. Rose např. definuje sociální distanci jako „pocit separace mezi osobami nebo skupinami, který je důsledkem statusových nebo kastovních rozdílů“. Srv. Sociology, 1965, str. 730.

<sup>21)</sup> Srv. např. C. Lévi-Strauss: Race et histoire, Paris 1953, polský překlad pod titulem Rasa i nauka, Warszawa 1961.

Objektivním faktorem, který podmiňuje sociální distanci mezi těmito sociálními útvary, jsou totiž *kulturní diference* (arci v širokém sociologicko-antropologickém významu tohoto slova), které ovšem definují právě horizontální sociální distanci. Sociální distance mezi společenskými třídami v marxistickém smyslu je zvláštním případem kvazi-vertikální distance, protože ani společenské třídy nemohou být nazírány jako objektivně hierarchicky seřazené. Budeme proto v těchto souvislostech mluvit o „třídní distanci“ a termín „vertikální sociální distance“ rezervujeme nadále výhradně pro *distanci mezi sociálními vrstvami*, která je manifestována psychosociální distancí mezi individui náležejícími k odlišným statusovým kategoriím.

Druhé doplňující tvrzení, že totiž tento typ distance nevyklučuje jistý druh či stupeň intimity, znemožňuje definovat *sociální distanci jako absenci primárních sociálních vazeb mezi příslušníky odlišných statusových kategorií*. Samozřejmě, že jsme si vědomi, že sociální distance vyjadřuje *kontinuum* sociálních vztahů (ostatně je tradičně měřena *škálou* sociální distance), jejímž jedním pólem, který vyjadřuje absenci distance, je právě nejintimnější sociální vazba operacionálně obvykle definovaná uzavřením sňatku. Můžeme tedy formulovat tezi, že mezi příslušníky sociálních vrstev, mezi nimiž existuje sociální distance, může docházet k jednotlivým případům absence sociopsychické distance, což je ovšem ze sociologického hlediska „deviantní“ jev. Konkrétně řečeno – mezi příslušníky výrazně odlišných statusových kategorií může vzniknout sociopsychická vazba, sociopreferenční vztah atd., kteréžto jednotlivé případy (sociologicky ne nezajímavé) ovšem nevyvracejí empiricky zjištěné pravidelnosti. Zavádět do definice vertikální sociální distance výjimku, „deviaci“ jako definiční znak pokládáme tedy za věcně neúnosné.

O sociální distanci se dále mluví v souvislosti s *institucionalizovanou rolí* – předpokládá se totiž, že v institucionalizované roli, která se vždycky váže na určitou pozici v institucionální (organizační) struktuře, je implikována určitá sociální nebo psychosociální distance. Kdybychom tento problém uvažovali „modelově“, pak nás budou zajímat především tyto jeho aspekty:

1. Každý organizační systém má hierarchickou strukturu, to znamená, že lze mluvit o statusové diferenciaci, a současně tedy i o poziční – objektivně dané – distanci. Obecně platí, že „čím menší statusová distance mezi nějakými dvěma individui, tím menší behaviorální distance“<sup>22)</sup> neboli – použijeme-li terminologie, kterou jsme zavedli, – *čím menší sociální distance* (daná objektivní příslušností k vrstvě), *tím menší psychosociální distance mezi bezprostředně interagujícími osobami*. Tato reformulace může být odvozena ze dvou základních premis – 1. z předpokladu, že sociální organizace je obvykle miniaturizací globální společnosti v tom smyslu, že podstatná část statusové hierarchie, která je zjištělná v globální společnosti, je současně identifikovatelná v sociální organizaci<sup>23)</sup> a 2. z obecného tvrzení – „jestliže vzrůstá frekvence

<sup>22)</sup> T. M. Newcomb, R. T. Turner, P. E. Converse: *Social Psychology*, New York 1965, str. 340, kde je problém pojednán podrobněji.

<sup>23)</sup> Srv. např. kapitulu *Status and Status Hierarchy* v B. B. Gardner, D. G. Moore: *Human Rela-*

interakce mezi dvěma nebo více osobami, vzrůstá současně stupeň jejich vzájemné obliby<sup>24)</sup> zmenšuje se tedy jejich psychosociální distance. Psychosociální distance je tedy v tomto případě projekcí či interpersonální konkretizací distance sociální.

2. Formální struktura organizace obvykle předpokládá interakci i mezi osobami odlišných statusových úrovní, tedy mezi osobami, mezi nimiž existuje sociální distance. Sociální vztahy mezi těmito osobami mají obvykle charakter sekundárních vztahů, na behaviorální úrovni se neprojevují eventuální socioemocionální vazby, *sociální distance tedy přímo implikuje – přes předepsaný či z hlediska výkonu podstatných činností nezbytný kontakt – psychosociální distanci.*

3. „Výjimkou z pravidla“ může být situace, kdy přes objektivní sociální distanci vznikají mezi jedinci pozitivní socioemocionální vztahy, mizí tedy, či alespoň se zmenšuje psychosociální distance.

4. Protože vznik pozitivních socioemocionálních vztahů mezi jedinci na různých statusových úrovních nebo v komplementárních institucionalizovaných rolích<sup>25)</sup> může, jak je empiricky ověřeno, vést k disfunkčním důsledkům, je někdy v definici role přímo předepsána psychosociální distance. Z tohoto hlediska pak můžeme uvažovat o *efektivnosti psychosociální distance*, která se obvykle odvozuje z předpokladu, že „jestliže se lidé vzájemně poznávají na neformální základně, vznikají osobní závazky a projevuje se shovívavost, která brání striktnímu dodržování konvenčních norem“.<sup>26)</sup>

Toto konstatování bylo nejednou empiricky ověřováno<sup>27)</sup> a zdá se, že i pro socialistickou společnost, v níž je zjiřitelný pokles míry sociální distance, platí, že z hlediska efektivity činností orientovaných k dosahování organizačních cílů je nezbytné pravidlo o nezbytné míře psychosociální distance. Zdá se ostatně, že právě socialistická společnost vyvinula zajímavý model řešení tohoto problému, protože už ve formální struktuře organizačních systémů jsou zabudovány alespoň dvě paralelní řady interakčních systémů, které se právě stupněm psychosociální distance liší.<sup>28)</sup>

tions in Industry, Organizational and Administrative Behavior, Homewood, 1964, str. 245n. Statusová hierarchie v rámci organizace má ovšem řadu svých specifíků, není tedy prostou, mechanickou projekcí vertikální diferenciací globální společnosti, což zvláště platí pro společnosti socialistické.

<sup>24)</sup> Srv. G. C. Homans: Social Behavior, Its Elementary Forms, London 1961, str. 186, kde je současně obsažena diskuse o mezích platnosti tohoto tvrzení.

<sup>25)</sup> Každá role, jak známo, předpokládá komplementární roli: role manžela roli manželky, role lékaře roli pacienta, role velitele roli podřízeného, role dítěte roli rodiče atd., komplementární role ovšem nemusejí být nezbytné ve vztahu „vyšší“ pozice k „nižší“, pro náš případ je však podstatný ten typ komplementárních rolí, mezi nimiž existuje jistá poziční (z hlediska organizace) distance, např. role lékaře — role sestry, role ředitele — role učitele, role velitele roty — role velitele družstva apod.

<sup>26)</sup> T. Shibusani: Society and Personality, cit. vyd., str. 314. Pojem „konvenční norma“ není v tomto konkrétním kontextu nejvhodnější, jde nám především o normy organizační.

<sup>27)</sup> Srv. zejména F. E. Fiedler: Leader Attitudes and Group Effectiveness, Urbana 1958. Některá korigující zjištění přináší J. W. Thibaut, H. H. Kelley: The Social Psychology of Groups, New York 1969, str. 281.

<sup>28)</sup> Charakteristickým příkladem je armádní organizace, kde je psychosociální distance předepsána i v „etiketě“: na úrovni velení je velitel nekritizovatelný, na úrovni stranické organizace je naopak kritika možná a žádoucí.



5. Empirická zjištění vedou ovšem k jisté modifikaci některých striktních formulací – zejména se poukazuje na to, že případná polarita psychosociální distance a pozitivní sociopreferenční orientace se obvykle na úrovni reálného chování řeší „kompromisem“: reálné chování je kompromisem mezi chováním, které si jedinec přeje (sociopreferenční orientace), a normovaným, vzorcovaným, předepsaným chováním, jak je zakotveno v roli.<sup>29)</sup>

Náš jistě neúplný výčet případů vztahujících se k problému lze uzavřít zjištěním, že 1. institucionalizovaná role neimplikuje bezprostředně sociální distanci, může však být projekcí sociální distance v organizační struktuře, 2. že v definici institucionalizované role je obvykle předepsán, nebo se alespoň předpokládá určitý stupeň psychosociální distance, že tedy 3. institucionalizovanou roli nemůžeme chápat jako činitel, který by přímo vedl ke *vzniku* sociální distance. Bylo by tedy vhodnější mluvit o *institucionalizované psychosociální distanci*, která je jen v některých případech projekcí vertikální sociální distance.

Horizontální sociální distance, jak řečeno, je dána kulturní diferenciací mezi sociálními útvary, které, objektivně a nejobecněji vzato, nemohou být jako celky nazírány jako „vyšší“ nebo „nižší“. Tento typ sociální distance tedy *není identický s psychosociální distancí na téže statusové úrovni*, jak by mohlo být eventuálně mechanicky odvozováno ze samého termínu a analogie s pojmy vertikální a horizontální diferenciace a mobility. *Pojem horizontální distance vyjadřuje absenci primárních sociálních vztahů* (tedy existenci psychosociální distance), ale nejen to – mnohdy také nepřátelství, podezřívavost, antagonismus *mezi sociálními skupinami, které jsou samy stratifikovány ve striktním slova smyslu*, to znamená, že každá z nich má vlastní statusovou hierarchii a v rámci každé z nich tedy existuje vertikální sociální distance. Je ovšem třeba podtrhnout, že stratifikační rozpětí ve skupinách, mezi nimiž existuje horizontální distance, bývá velmi často podstatně rozdílné, takže skutečnost, že značná část populace jedné ze skupin se kumuluje do nižších statusových kategorií, vede k tomu, že horizontální distance *se jeví* jako distance vertikální, přesněji, že oba typy se prolínají, nemohou však být ztotožněny. „Modelovým“ případem je vztah „bílého“ a „černého“ obyvatelstva Spojených států, který byl předmětem řady šetření i teoretických úvah. Jaké zajímavé problémy lze v této souvislosti otevřít?

1. Sociální distance obecně a horizontální distance (ve smyslu, jak zde pojem vymezuje) zvláště byly šetřeny především v souvislosti s předsudky, to znamená, že se jednak sledovalo, jak existence sociální distance vede ke vzniku a upevňování předsudků ve vztazích k jiným skupinám, jednak jak již vzniklé předsudky a hodnotové stereotypy umožňují (mnohdy uměle) sociální distanci udržovat. Analyzovat horizontální distanci pouze ve vztahu k předsudečným postojům však znamená – z hlediska důsledně sociologického výkladu problému – pohybovat se vlastně v bludném kruhu,

<sup>29)</sup> Srv. M. Petrusek: Sociometrie, Praha 1969, str. 74n, kde je problém diskutován v souvislosti s analýzou Hareova schématu vztahu „osobnosti“ a „role“. Srv. A. P. Hare: Handbook of Small Group Research, Glencoe 1962, str. 14n.

totiž na úrovni sociálně psychologických (zajisté ne nedůležitých) analýz *pouze* postojové sféry, čemuž se ostatně nevyhnula ani proslulá Dollardova koncepce „obět-ního beránka“ či obecnější teorie frustrace a agrese, která byla hned zpočátku aplikována právě na rasové a etnické vztahy, tedy nepřímo i na problém horizontální distance.<sup>30)</sup> Důsledněji sociologický pokus, protože do úvahy zabudovává objektivní podmínky existence diskriminované skupiny, reprezentuje proslulé dílo Gunnara Myrdala Americké dilema,<sup>31)</sup> zvláště pak modifikovaná původně Embreeho koncepce tzv. kumulativní kauzality. Není naším úkolem analyzovat celou koncepci, pokusíme se však ukázat na ty její nosné myšlenky, které mohou být eventuálně podnětné i pro analýzu některých našich specifických problémů. Myrdal píše: „Předsudek bílých a diskriminace udržuje černochoy na nízké životní úrovni, na nízké úrovni zdraví, vzdělání, návyků i morálky. To pak dále posiluje předsudky bílých. Předsudky bílých a životní standard černochoy se tak vzájemně produkují ... Jestliže se některý z činitelů změní, způsobí to současně změnu druhého činitele.“<sup>32)</sup> Myrdal tedy zdůrazňuje, že předsudek, a tedy z hlediska našeho problému i vysoká sociální distance jsou současně produktem, ale i příčinou nízkých objektivních charakteristik skupiny, která je objektem předsudečných postojů i vysoké sociální distance.<sup>33)</sup>

V tom je i podstata oné koncepce „kumulativní kauzality“, která se na první pohled zdá, jako by byla ve výrazném rozporu s marxistickou premisou priority objektivních podmínek, jako by kladla na stejnou úroveň dvě řady jevů, které jsou sice kauzálně spjaty, z nichž však jedna determinuje vznik druhé. Takové kritické hledisko by však bylo příliš zjednodušující a mechanistické; jakkoli by základní sociotechnický, reformní a podobný přístup, který by důsledně vycházel z marxismu, oprávněně kladl důraz na podstatné změny především v objektivních životních podmínkách diskriminované skupiny. Taková radikální změna, jak ukazuje současná situace v americkém hnutí potlačovaných menšin, je však v podmínkách kapitalistického uspořádání společnosti, byť vyspělého, nerealizovatelná. Toto tvrzení není ideologickou proklamací: aniž chceme celý problém, který je již léta předmětem soustředěného zájmu amerických sociologů, jakkoliv zjednodušovat, stačí nahlédnout do studie T. F. Pettigrewa a K. W. Backa, kteří si kladou otázku – proč nebylo dostatečně využito sociologického potenciálu v oblasti desegregačního úsilí?<sup>34)</sup>

<sup>30)</sup> Srv. J. Dollard aj.: *Frustration and Aggression*, New Haven 1954 (1. vyd. 1939).

<sup>31)</sup> G. Myrdal: *An American Dilemma. The Negro Problem and Modern Democracy*, New York 1944.

<sup>32)</sup> Tamtéž, str. 123. Cit. podle J. Wiatr: *Zagadnienia rasowe w socjologii amerykańskiej*, Warszawa 1959, str. 123. Protože jsem Myrdalovu knihu neměl k dispozici, konfrontoval jsem Wiatrovu reprodukci a analýzu s jinými prameny, zejména s kapitolou *Race and Color* v seriózní práci J. Madge: *The Origins of Scientific Sociology*, London 1963, str. 255–287.

<sup>33)</sup> Uvedme ilustrativně, že na modifikované Bogardově škále černoši na jednom jejím pólu — uzavření sňatku — neobdrželi u 500 bílých dospělých příslušníků střední třídy z jižních amerických států ani jeden „hlas“, přes 70 % naopak žádalo jejich vyloučení ze sousedství a vystěhování do zvláštních zón, 28 % požadovalo zbavení volebního práva a téměř 10 % bylo dokonce pro vysídlení ze země. Srv. E. T. Prothro, O. K. Miles: *Social Distance in the Deep South as Measured by a Revised Bogardus Scale*, *Journ. of Social Psychology*, 1953, str. 171.

<sup>34)</sup> T. F. Pettigrew, K. W. Back: *Sociology in Desegregation Process: Its Use and Disuse*, in:

Na první místo kladou „strach velkých soukromých nadací a ústavů a státních výzkumných zařízení“, které „byly krajně neochotné podpořit výzkum desegregačního procesu“, dále „atmosféru odporu k rasové změně ze strany krajních segregacionistů, kteří se snažili omezit jak společenskovední výzkum, tak jeho aplikace“, a teprve na posledním místě sebekriticky konstatují, že svou roli sehrála i mezi sociology značně rozšířená tendence orientovat studium rasových vztahů spíše na statické elementy, které udržují segregaci, než na dynamické prvky, které desegregační proces urychlují. Třídní podmíněnost možností aplikace i sebelépe míněných a koncipovaných socio-technických opatření je tedy zcela zřejmá.

Socialistický systém není ovšem k otázkám, jež sledujeme v sociologickém kontextu jako problém horizontální sociální distance, lhostejný. Z Myrdalovy koncepce „kumulativní kauzality“, neadekvátní co do sociotechnické aplikace pro kapitalistický systém, však plyne zajímavé a empiricky doložitelné zjištění, které budeme podrobněji demonstrovat v empirické části naší studie na případu cikánského obyvatelstva. Je totiž nepochybné, že i zde nízká úroveň cikánského obyvatelstva ve všech statusových ukazatelích, ale současně rasová odlišnost produkovala předsudek, který na druhé straně umožňoval soustavnou reprodukci nízkých životních podmínek. *Velmi podstatná změna v životních podmínkách sama o sobě totiž nelikviduje ani předsudek, ani možnost návratu k původnímu životnímu stylu*, což lze empiricky doložit. Návrat k původnímu životnímu stylu může být a mnohdy je produktem právě výrazné distance, která již sice nemá objektivní zakotvení, ale vyrůstá z nepřekonaného a přezívajícího předsudku. Vyplyvá z toho požadavek intenzivní výchovy a systematického kontaktu – ne pouze na obecné úrovni deklarace rovnoprávnosti, nýbrž na bázi psychologicky promyšlené a inteligentně vedené propagandy: ta totiž musí být orientována nejen k těm, jejichž dosavadní úroveň byla nízká a kteří byli objektem předsudečných postojů, ale i k těm, kteří byli či jsou nositeli těchto postojů.

2. I tento problém sociologická, ovšem zejména sociálně psychologická literatura sledovala, a to dokonce z hlediska, které nás bezprostředně zajímá. Jeden z nejvýznamnějších badatelů v této tematické orientaci – *Gordon W. A. Allport* – navrhl v roce 1951 soubor „technik pro redukci skupinových předsudků“, kde se zabývá také *významem vzájemných kontaktů, které by vedly k omezení sociální distance*, a tedy i k redukci předsudečných postojů. Vychází z oné – výše již diskutované – obecné teze, že „kontakt vede k přátelství“, ale zdůrazňuje současně, že „některé druhy kontaktů sice vedou k vzájemnému porozumění a přátelství, ale i opak je možný“: „Kontakty jsou neužitečné mezi lidmi nerovného statusu nebo mezi lidmi, kteří jsou si rovni v tom, že nemají status (chudí bílí a chudí černí). Kontakty v místě bydliště jsou bezmocné, jestliže jsou vnímány jako ohrožující invaze.“<sup>35)</sup>

P. F. Lazarsfeld, W. H. Sewell, H. L. Wilensky (eds.): *The Uses of Sociology*, London 1968, str. 706n.

<sup>35)</sup> G. W. Allport: *Techniques of Reducing Group Prejudice*, in: *Personality and Social Encounter*, Boston 1964, str. 246.

Allport tedy de facto upozorňuje na to, že kontakt sám o sobě, a tím spíše jen formálně organizovaný nebo „objektivně“ vynucený (např. shodným bydlištěm), k redukcí předsudku nejen nevede, ale může jej dokonce umocnit. Formuluje tedy „pokusný zákon“ – „předsudek se zmenšuje tehdy, jestliže se členové odlišných skupin stýkají na stejné statusové úrovni, aby dosahovali společných cílů,“ a dále jej konkretizuje tak, že by mělo jít o plánované zařazování příslušníků odlišných skupin (mezi nimiž existuje předsudek a horizontální distance) do společných pracovních skupin, protože pak projevy „tolerance jsou větší“: jsou totiž splněny oba předpoklady kontaktu – stejná statusová úroveň a existence společného zájmu. Allport si je ovšem vědom, že platnost jeho „pokusného zákona“ je do značné míry podmíněná, my pak musíme dodat, že sama idea je sice nosná (ukážeme na empirickém materiálu dále, jakou roli hrají právě pracovní kontakty v posilování pozitivních inter-individuálních vztahů), jako součást komplexnějšího „reformního programu“ však trpí týmiž obecnými nedostatky jako celá řada analogických pokusů. Především – Allport petrifikuje existující stratifikační rozpětí a neuvažuje o možnostech radikálnější proměny společenského uspořádání a nepřipouští, že pojem „společného zájmu“ může být interpretován daleko širě než v miniaturizující sociálně psychologické podobě. Vyloučení osob, které „postrádají status“ (jimiž rozumí „chudé bílé“ a „chudé černé“), je nadto více než problematické.

3. Empirická data totiž ukazují, jakkoli je nelze dramatizovat, že v amerických podmínkách právě „chudí bílí“ nebo – v terminologii warnerovské – „příslušníci nižších tříd“ patří mezi nejzarytější „negrofogy“. Na tento fakt upozornil zvláště výrazně Myrdal, který tuto skutečnost vyvozuje z konkurenční pozice obou skupin: „Přítelem černocho nebo tím, kdo je mu nejméně nepříznivě nakloněn, je spíše vyšší třída bílých, lidé, kteří mají zajištěné ekonomické a sociální bezpečí a tvoří skutečnou nekonkurující skupinu.“<sup>36)</sup>

Tato interpretace provedená v kvazi-třídní terminologii byla již několikrát podrobena marxistické sociologické analýze. Je třeba ještě zdůraznit, že pojmosloví západní sociologie subsumuje pod tutéž kategorii nejen část proletariátu ve vlastním slova smyslu, ale i deklasované elementy, čímž ovšem nebudiž řečeno, že část dělnické třídy nepodléhá předsudečným postojům. Ve fázi, kdy proletariát dospívá do stadia vysokého třídního uvědomění, však pro něj nejsou tyto postoje typické. Klasická marxistická literatura se tímto problémem zabývala především v souvislosti s otázkami národnostních hnutí, národnostní autonomie apod., které nacházely odraz v aktuálních problémech hnutí. Základní stanovisko, jež je implicitní polemikou s Allportovou ideou „společenského zájmu“, kterou jsme označili za sociálně psychologickou maniaturizaci této kategorie, je vyjádřeno např. u Stalina takto: „Ale politika nacionalistického útisku je nebezpečná pro věc proletariátu i z jiné stránky. Odvádí pozornost širokých vrstev od sociálních otázek, od otázek třídního boje k otáz-

<sup>36)</sup> G. Myrdal: An American Dilemma, podle J. J. Wiatr, c. d., str. 128.

kám, které jsou 'společné' proletariátu i buržoazii. A to vytváří živnou půdu pro lživou agitaci o 'harmonii zájmů', pro zastírání třídních zájmů dělnictva, . . ."<sup>37)</sup>

Lenin – v konkrétním kontextu polemiky s kadety a jejich „demokratickým pojetím národnostní otázky“ píše, že „demokracie nikdy nestrpí, aby se Slovan stavěl proti Turkovi, když je třeba stavět slovanského a tureckého rolníka společně proti slovanským a tureckým statkářům a bašibozukům“.<sup>38)</sup>

Necitujeme tyto myšlenky náhodou. Jestliže Allport vylučuje ze svého reformního programu osoby „postrádající status“, protože kontakt mezi nimi nemůže přinést minimalizující efekt pokud jde o předsudečné postoje, pak formuluje vůči marxistickému stanovisku antitezi, kterou by bylo nutno dokázat. Skutečnost, že předsudečné postoje sdílejí skutečně především – sociálně psychologicky vzato – lidé „frustrování“, nespokojení atd., kteří jsou kumulováni v nižších statusových kategoriích, takovým důkazem ovšem není.<sup>39)</sup>

Naopak – všechna zamýšlená sociotechnická opatření by měla být zaměřena právě k těmto kategoriím, přičemž ovšem reformní efekt, který by nebyl provázen likvidací toho, co nazývá Myrdal „strukturální chudobou“, bude asi nepatrný.<sup>40)</sup>

Problém však má ještě jinou stránku, ptáme-li se po *příčinách předsudečných postojů a výrazné horizontální distance v nižších statusových kategoriích*. Pomineme-li (ne jako objektivně nedůležité, ale z našeho hlediska stojící „mimo téma“) působení propagandy, záměrné udržování těchto postojů, bezprostředně ekonomické faktory, z nichž jedním je nepochybně vztah konkurence, např. pokud jde o přístup k některým zaměstnáním apod., je třeba upozornit i na to, že horizontální distance je provázena *postojovou superioritou*. Tato superiorita je čistým výrazem etnocentrismu, o němž jsme mluvili, výrazem s řadou významných sociálních důsledků. Lidé, kteří náležejí do těžší statusové kategorie, mezi nimiž však existuje horizontální distance, si „subjektivně“ nejsou rovni – udržování horizontální distance kompenzuje vlastní statusovou pozici, vlastní objektivní „inferioritu“, vytváří zdání objektivně vyšší, nadřazenější pozice. Udržování distance je tedy současně udržováním vlastního statusu – ať reálného či zdánlivého. To je ostatně jedna z centrálních idejí klasického Bogardova přístupu: „Sociální distance vyplývá z udržování sociálního statusu, to znamená z udržování *statu quo* v sociálních vztazích. Člověk tím, že udržuje *jiné* v distanci, udržuje své vlastní postavení mezi svými přáteli. Ztrátu téměř čehokoliv v životě lze nésti snáze než ztrátu sociálního statusu, a to je *raison d'être* udržování sociální distance.“<sup>41)</sup>

37) J. V. Stalin: Marxismus a národnostní otázka, Praha 1950, str. 24.

38) V. I. Lenin: Kadeti a nacionalisté, Spisy sv. 18., Praha 1957, str. 372.

39) Empirický důkaz vysoké korelace mezi antisemitskými postoji a politickou a ekonomickou nespokojeností přinesl Campbell, který zjistil, že zatímco tyto postoje zaujímá jen 15 % osob spokojených, u osob naprosto nespokojených je to celých 67 %. Srv. A. A. Campbell: Factors Associated with Attitudes Toward Jews, in: T. M. Newcomb, E. L. Hartley: Readings in Social Psychology, New York, 1947.

40) Srv. na toto téma úvahu Leonarda Reissmana ve studii o sociální stratifikaci in N. J. Smelser: Sociology, New York 1967.

41) E. S. Bogardus: The New Social Research, Los Angeles 1926, str. 217.

Cílevědomě udržovaná sociální distance tedy znamená konzervování daných společenských vztahů a jejich radikální proměna tedy musí být naopak nutně provázána změnou v sociální distanci mezi členy dané společnosti. Ne náhodou je tedy jednou z centrálních idejí socialistické ideologie idea *sblížení společenských tříd, vrstev a skupin*; tedy – jinak řečeno – idea překonání sociální distance mezi nimi.

MILENA MANOVÁ

## ČLOVĚK V POHLEDU SOCIOLOGICKÉ ANTROPOLOGIE

Sociologická antropologie reaguje na ty problémy, které ostatní sociologické směry v podstatě neřeší nebo záměrně přehlížejí. Jde zejména o reflektování a analýzy lidského konání ve společnosti, čili o svéhybnou veličinu, vytvářející společenskou strukturu, která se může nazývat osobností, integrovanou aktivní jednotkou apod. Hlavní nedostatek, který sociologická antropologie vytýká sociologickému bádání, spočívá v tom, že se pokouší v sociálním zachycovat pouze determinální veličiny, že chce odhalovat pouze zákonitosti společenského dění, že ji takřka nezajímá to, co se nedá měřit (přesto, že některé antropologie samy upadly do tohoto exaktního postupu – viz např. měření typů a jejich vliv na pohyb ve společnosti), a že se tímto systemizováním vytváří ze společnosti mechanismus, který má svou hybnost kdesi mysticky utajenu a je ochuzen, zbaven toho, co společnost dělá společností – lidské aktivity. Je zbaven poukazu na lidskou činnost. Mohlo by se sice namítnout, že se těmito problémy zabývá sociální psychologie, ale i ta vidí v člověku většinou jakýsi výsledek vnějších sil, člověk se nakonec stává skladbou vyjadřující tyto síly a už vůbec se ztrácí jako aktivní tvůrce skutečnosti.

Sledování, jak člověka ovlivňuje společenská skutečnost, samozřejmě nelze hodnotit jako zkoumání, které se snad zabývá něčím neskutečným, nýbrž pouze jako takové, jež v realitě preferuje pouze jednu stránku, nebo dokonce pouze jednu stránku vidí. Neboli není analyzován a nahlížen ten proces, jímž člověk realitu tvoří, nýbrž pouze jak tato realita svého tvůrce zpětně ovlivňuje. Podotýkáme ovšem, že sice je nazírána tato sekundární stránka, avšak ne ve smyslu toho, jak vytvořené působí na svého tvůrce, nýbrž jako něco transcendentního. A právě to bychom chtěli vyzvednout jako nejdůležitější poukazy sociologické antropologie. Musíme jim však upřít autorství, neboť tyto poukazy poprvé vyjádřil pro sociologii hodnotným a použitelným způsobem již Karel Marx.

Chceme-li se zabývat problematikou sociologické antropologie, měli bychom si ujasnit nejdříve, co se vlastně rozumí pod pojmem antropologie. Budeme-li se však pokoušet o jednoznačné zodpovězení této otázky, octneme se v rozpacích, neboť existuje celá řada nejrůznějších pojetí od nejšířšího, podle kterého je antropologie prostě věda o člověku, až po chápání antropologie v úzkém, speciálním smyslu, majícím na zřeteli člověka a jeho zkoumání pouze z určitých speciálních hledisek.

Ale i když existuje v současné literatuře mnoho zaměření, i když je předmět antro-

pologie vymezen velmi nejednotně, v jednom se přece všechna pojetí shodují: že totiž vědeckým ústředním tématem je člověk. Člověkem se však zabývají i mnohé jiné vědy, a proto nás ani tolik nepřekvapí, že někteří autoři pokládají antropologii za jeden ze tří základních biologických oborů (spolu se zoologií a botanikou), jiní ji nazývají přírodní vědou studující změny lidského organismu v čase a prostoru, a opět podle jiných je to hraniční věda mezi vědami přírodními a vědami společenskými; problémy antropologie se řeší na základě zákonitostí přírodních i společenských. Předmětem antropologie jsou pak vzájemné vztahy mezi biologickou povahou lidí a sociálními procesy.

Podle některých antropologů zaujímá klíčové postavení antropologie tzv. fyzická, zabývající se studiem biologie lidstva. Původ a vývoj lidských plemen, stanovení a klasifikace jednotlivých antropologických typů a jejich rozšíření v minulosti i přítomnosti jsou předmětem etnické antropologie. Takzvaná antropogeneze nebo prehistorická antropologie nebo paleoantropologie se zaměřuje na studium původu a vývoje lidstva na zemi. Kulturní antropologie studuje existenci a činnost člověka v různých geografických a klimatických podmínkách a přimyká se k etnologii a etnografii.

Vývojem člověka a duchovní kultury se zabývá sociální antropologie. Předmětem studia jsou problémy vztahů, společenských organizací, rodinných vztahů, forem sexuálního života, řeší se otázky vnitřní stavby společnosti v závislosti na biologickém a společenském vývoji člověka. Tím se velmi blíží sociologii a psychologii.

V novější době se zavádí pro antropologii označení biologie obyvatelstva.<sup>1)</sup> V Německu představuje sociální antropologie humánní biologické zaměření výzkumu, zatímco v anglosaské literatuře označuje sociálně antropologickou sociologii přírodních národů neboli tzv. etnosociologii.

Další nedostatek jasného rozlišení jednotlivých zaměření či disciplín je směšování sociální antropologie s kulturní antropologií. V řadě zemí (mezi nimi ve Velké Británii a USA) je antropologie pěstována jako věda o člověku, jeho kulturním a sociálním vývoji.

V současné literatuře převládá širší výklad a pojetí antropologie. Člověk je v antropologii charakterizován již nejen jako živočich vyrábějící nástroje, ale jako tvor společenský, kulturní, sociální a morální. Předmětem antropologie se pak stává obecná rovina lidského jednání a lidských vztahů. Člověka však nelze chápat jen jako společenského tvora na různých stupních sociability, ale i jako jednotlivce, který sice pod vlivem společnosti, ale na základě svých biopsychologických zvláštností utváří svou psychiku vědomí, svoji osobnost.

Rozhodně nelze vědu o člověku rozpracovat jen na rovině jednotlivých společenských věd, neboť tyto vědy nestačí objasnit problematiku člověka a společnosti. V systému věd o člověku náleží významné místo filosofii a sociologii. V každém sociálním systému se vyskytuje problém abstraktního člověka, jeho totality a místa

<sup>1)</sup> Das Fischer Lexikon-Anthropologie, Frankfurt 1959, str. 296.



v přírodě, ale i problémy konkrétního člověka jako individua i příslušníka určité skupiny. Člověk ve své složitosti, dynamice a dialektice dějin se postupně humanizuje, seberealizuje a projektuje do budoucna, a tím vytváří svůj zvláštní lidský svět v kosmu. Člověk není jen jednotlivec, individuum, izolovaný sociopsychický element, ale je především příslušník určité sociální skupiny, třídy, je produktem kultury, je ohraničený nejen svým sociálním prostředím, ale i daným stupněm historického vývoje. Filosofie odhaluje podstatu existence člověka, sociologie mluví o člověku jako a společenském tvorů vyskytujícím se v různých rolích, dokreslit jeho obraz složité sociokulturní aktivity ještě reálněji je úkolem sociologické antropologie. Tato disciplína má odhalovat tvář člověka jako tvůrce, aktivního herce svého životního dramatu.

Vznik antropologie se klade do daleké minulosti. Za jejího zakladatele bývá pokládán Aristoteles, neboť ten první užil tohoto názvu. Přesto však, že se antropologie spojuje již s Aristotelovým jménem, je to disciplína stále nehotová. Její vývoj je záležitostí velmi mnohoznačnou. Zdá se, že antropologie v sociologii je vlastně požadavek, nikoliv realita. Je to konstruování hlavně z torz starší filosofie a biologie.

Teorii nebo ideu člověka měla evropská filosofie velmi dlouho společnou s teologií. Bylo to vlastně až v 17. století, kdy se filosofie emancipovala od teologie. Až do té doby nelze mluvit o filosofické antropologii, otázka člověka se řeší v rámci biologie. Nejde zde o zkušenostní vědu. Člověk ve smyslu teologickém a tak, jak byl viděn ve scholastické filosofii, je výtvor boží. Bůh člověka bezprostředně stvořil tím, že s materiálním tělem spojil duchovní individuální a nesmrtelnou duši.

Descartem se filosofie v 17. století emancipovala od teologického svazku, aniž by byla ateistickou. Ve smyslu přírodních věd interpretovala tělo člověka jako těleso proti jinému tělesu. Přišlo se k přísnému dualismu: Lidskou duší se zabývala psychologie, jejími formami vyjadřování jazykověda, logika a jiné duchovědy. Toto dualistické schéma bylo mimořádně dlouho živým a použitelným. V Německu byl tento vývoj přerušen díky německému idealismu, filosofické epoše, která je spojena se jmény Kant, Fichte, Hegel, Schelling. Nefilosofovali dualisticky, nýbrž spiritualizovali člověka, neboť nechtěli filosofii znovu podříditi teologii.

V okamžiku, kdy se filosofie počíná osvobozovat od teologie, je třeba otázku: co je člověk? vyjádřit a zodpovědět v nových kategoriích. To učinil Descartes svou formulí, že „člověk je stroj, ve kterém sídlí nesmrtelný duch“. Tato odpověď se projevila jako aplikovatelná na dualistickou organizaci přírodních věd i duchověd.

Pod názvem filosofické antropologie se představovaly velmi různé a navzájem sotva srovnatelné snahy. Antropologie v pragmatickém pojetí Kanta měla být systematicky nastíněným populárním úvodem k poznání světa.<sup>2)</sup>

Fichtova antropologie je učením o lidské duši. Od psychologie ji však odlišuje

2) A. Gehlen, Studien zur Anthropologie und Soziologie. Zur Systematik der Anthropologie, Darmstadt, 1963, str. 11.

“ztělesnění duše“. Tělo je pojímáno jako reálné vyjádření duše, přičemž duše se jeví zcela metafyzicky jako individuální bytí, jako konečná substance.

Tělo je podle Fichta představou vnitřního organického „předobrazu“, ve kterém se vyjadřuje duše. Tato myšlenka se objevuje i u Herdera a znovu ji můžeme nalézt v romantismu až k četným dnešním autorům. Základem celé školy je teze, že vnější je výrazem vnitřního. Je zde představa těla jako „výrazového pole“ duše. Podle Herdera není člověk „nechybujícím strojem“ v rukou přírody, ale stává se sám sobě účelem a cílem sebepřetváření. To, že člověk vytváří kulturu, odlišuje ho od každého zvířete a zároveň hu určuje, zdůrazňuje Gehlen.<sup>3)</sup>

Výchozím bodem je lidské konání. Člověk ve své možnosti existence je odkázán na určitá konání, z nichž nejdůležitější jsou předvídající, plánovitě změny věcných obsahů, konání sloužící životu, akty a stanoviska vůči jednotlivým předmětům a brzdám, které zasahují až do podnětové sféry. Tam, kde u zvířete můžeme mluvit o prostředí (Umwelt), je u člověka kulturní sféra. Zvíře se cítí v prostředí jistěji než člověk ve svém obydlí.

Až do poloviny 19. století se teoretický zájem o člověka soustředil na pokusy vyjádřit člověka jako součást světa. Filosoficky je vyvrcholením těchto pokusů Hegel. V pohegelovské filosofii se zájem o člověka rozdělil do dvou proudů. Izolované individuum a svět lidských vztahů jsou vysuzovány z pojmu individuality. Reprezentanty prvního se stávají Feuerbach a Kirkegaard. Druhý proud, představovaný Marxem, přináší ideu zakořenění individua v procesu společenské práce. Je zde rozvíjena myšlenka, jak tento proces tvoří přirozenou základnu k osvobození člověka. Souběžně se rozvíjí i obecná orientace na biologii člověka, obecná antropologie a sociologie.

Jedním z moderních směrů je antropologie filosofická. Tomuto zaměření je odpírán status antropologické disciplíny. Filosofická antropologie je pokládána za disciplínu filosofickou. Vzhledem ke specifické člověka je nebezpečí extrémů při řešení této problematiky buď z hlediska filosofie nebo z hlediska zoologie, jakož i nebezpečí diletantismu, které je způsobeno zvláštním postavením člověka mezi přírodními vědami a vědami o kultuře. Gehlen vysvětluje, že filosofická antropologie se dosud neprosadila jako samostatný a metodicky uvědomělý výzkumný obor proto, že filosofie, zvláště v Německu, se dosud neoddělila od metafyzických tendencí.<sup>4)</sup> Metafyzická antropologie však nutně končí v ontologických výpovědích, tj. vztahujících se na totalitu světa. Zcela otevřeně metafyzickým a konečně ontologickým způsobem byla ještě pojata podle Gehlena antropologie Maxe Schelera, který patří k nejvýznamnějším představitelům současné filosofické antropologie.<sup>5)</sup> V r. 1928 se objevila kniha Maxe Schelera Die Stellung des Menschen im Kosmos.

<sup>3)</sup> A. Gehlen, Studien zur Anthropologie und Soziologie. Zur Systematik der Anthropologie, cit. dílo, str. 22.

<sup>4)</sup> A. Gehlen, Anthropologische Forschung, Reinbek 1961, str. 141.

<sup>5)</sup> Max Scheler, Die Stellung des Menschen im Kosmos, München, 1947.

Člověka neinterpretoval Scheler ve srovnání nebo ve vztahu k bohu, nýbrž tím, že se ptal na podstatný rozdíl mezi člověkem a zvířetem. Ptal se na rozdíl v podstatě těchto dvou způsobů bytí. A tím byl opět zaveden do otázky po člověku biologický problém. Právě ten problém, který antropologii přenechával obvykle lékařům a zoologům jako tzv. fyzickou antropologii. Podle Schelera to, co dělá člověka člověkem, není ve srovnání s inteligentními zvířaty ani inteligence, ani představivost, ani paměť, neboť ve všech – v inteligenci, představivosti, paměti, schopnosti volby, v používání nástrojů spočívá rozdíl ve stupni mezi nejvyššími zvířaty a lidmi, ale žádný principiální rozdíl. Zvláštní lidský princip, znamenající rozdíl v podstatě, se nazývá duch. Bytost mající ducha není spoutána pudy, nemá stejný vztah k prostředí jako zvíře. Je schopna postavit se do protikladu vůči prostředí, distancovat se od něho. Zdůrazňuje věcnost, vnitřní svobodu, určenost lidského poznání a jednání. Scheler říká: Člověk má svět, má otevřenou sféru věcí kolem sebe, je „weltoffen“, i sebe sama může člověk zpředmětnit, má sebevědomí. Je „Neinsager“ k životu v sobě. Schelerův dualismus nespočíval mezi „tělem“ a „duší“, nýbrž mezi „duchem“ na jedné straně a oduševnělým tělem na druhé. Proti duchu stavěl život.

Zvláštnost postavení člověka v přírodě spočívá také v tom, že člověk je fyzicky nedostatečně vybaven organickými ochrannými prostředky, jistotou, instinkty. Člověk by se svou vrozenou fyzis, se svým nedostatkem instinktu byl neschopen života, kdyby tento nedostatek nebyl kompenzován schopností změnit přírodu tak, aby mu sloužila. Vzpřímená chůze, ruce, jedinečná schopnost učení, plastičnost jeho pohybů, inteligence, věcnost, otevřenost umožní člověku, aby se dovedl pohybovat i v pralese.

Významné místo mezi filosofickými antropology zaujímá také Helmut Plessner,<sup>6)</sup> který popsal excentricitu člověka v odlišení od zvířete a od rostliny. K filosofické antropologii směřoval Erich Rothacker, jiným představitelem byl Klages, který pojal ducha jako moc vněvitální, životu nebezpečnou. Leopold v. Wiese se zařadil svou prací „Homo sum“ mezi sociologické antropology. Za zakladatele moderní sociální antropologie je pokládán James Frazer. A. Ploetz rozlišuje antropologickou sociologii a sociální antropologii. Ve shodě s Nietzschem je u něho člověk pojat jako „Neinsager zum Trieb“. Podobně jako Freud zaměřuje pozornost na neurotiky, poukazuje na jejich zvětšený rádius působení a upozorňuje na to, že okrajové neurotizace jsou možné i u normálních lidí při těžkém situačním tlaku, a mohou proto být důležité sociálně dynamicky, jako masový jev struktury. Vlastní stabilita osobního způsobu bytí člověka má však být v každém případě vůči nim zajištěna. Hildebrand<sup>7)</sup> staví pospolitost (Gemeinschaft) výrazně do protikladu k organismu. Gemeinschaft tvoří osoby jako samostatné jednotky. Části jsou před celkem, neboť osobnost, která se vyskytuje jen jako jednotlivec, má sama vlastní substanciální charakter, sebevědomí

<sup>6)</sup> O některých představitelích soudobé sociální a filosofické antropologie pojednává F. Keiter, *Mensch und Gesellschaft*, sborník *Handbuch der Soziologie*, W. Ziegenfuss, Stuttgart, 1956, str. 247.

<sup>7)</sup> W. Ziegenfuss, *Wesen und Formen Soziologie*, cit. sborník, str. 247.

a vnitřní bytí (Innesein), které chybí pospolitostem a které na ně jako celek nepřecházejí. V analogii prostor – vnější svět osoby tvoří ve svém styku navzájem interpersonální prostor, který je mezi nimi vlastním médiem. I nenávist probíhá v médiu interpersonálního prostoru. Jestliže postoje jako láska nebo nenávist jsou mezi dvěma osobami, pak dochází k formálnímu nejvyššímu bodu duchovního styku, k vzájemnému vztahu lásky nebo nenávisti.

Dále můžeme v současné literatuře o člověku pozorovat dvojí proud. Jeden vychází ze studia praktické akce člověka, z jeho chování v závislosti na situaci i na jeho dispozicích. Tento proud sleduje vývoj člověka spíše s vývojem ostatní živé přírody. Zaměřuje se na určité vnější reakce člověka vzhledem k popudům, které jsou dány. Proti tomuto behaviorálnímu zaměření stojí v opozici proud antropologický, usilující o podání jisté specifické charakteristiky člověka a zdůrazňující především jeho odlišnost od živé přírody. Snaží se vystihnout psychické obsahy lidského jednání, životní pocit člověka, jeho prožitek světa atd. Proklamuje se zásada, že je nutno pojímat lidské jednání jako klíčový fenomén. Viktor v. Weizsäcker užil termínu, který se ukázal velmi užitečný: Handlungskreis. Jednání jako klíčové téma člověka. Jednání jako komplexní kruh pohybu. Americkým pragmatistům, jako např. Johnu Deweyovi, patří v tomto ohledu trvalá zásluha, neboť si vzali za základ člověka jako jednající bytost. V poslední době kniha H. Arendta *Vita activa* přináší cenné podněty v tomto směru.

Vlastní potíže filosofické antropologie s empirickou metodou se však projeví teprve tehdy, když se jasně ukáže, že zde musí jít o integrující vědu. Na nový trend integrování věd upozornil W. Schölgen. Jako příklad uvedl sociální vědy, a také zdůraznil, že onen nový typ integrujících věd se ve vědeckých kruzích setkává ještě se zásadní nedůvěrou a odmítáním.

Otázkou integrální antropologie se zabývali i naši antropologové a sociologové. Za předmět integrální antropologie pokládají totalitu obecných problémů věd o člověku. Integrální antropologie nemůže být podle jejich názoru samostatnou vědní disciplínou. Je badatelským oborem pracovníků různých věd spolupracujících za společným účelem.<sup>8)</sup>

V případě filosofické antropologie má samozřejmě platit, že „modelová“ představa člověka musí být s to zahrnout disciplíny morfologie, fyziologie, psychologie, jazykovědy atd. Pojmy a představy, kterých se u takového modelu člověka používá, musí platit pro „člověka“ specificky a přitom být tak obecné, že jsou použitelné pro stránku fyzickou i psychickou, což platí např. pro pojem jednání. Základní antropologický pojem jako jednání není rozvinut v žádné jiné vědě. Každá empirická teorie se osvědčuje svou schopností uspořádání skutečností a pojmů a fyziologická antropologie empirická měla ještě být s to povznést se nad schematickou modelovou představu lidí a přinejmenším integrovat v sobě základní fenomény sociálních vztahů, dějiny

<sup>8)</sup> K. Mácha, Sborník prací k otázkám integrální antropologie, red. Josef Wolf, Praha 1968.

rozvoje kultury, a měla se rovněž zamyslet nad klíčovým postavením institucí jako manželství, vlastnictví, panství i nad podstatou a pojmem institucí vůbec.

Příkladem kulturně sociologické koncepce je teorie kultury Pitirima Sorokina. Předmět kulturní antropologie je podle něho koncepce člověka. Člověk a jeho kultura je základní charakteristika člověka. Smyslem a funkcí antropologie fyzické je být bází a východiskem antropologie kulturní.

Filosofická antropologie dosáhla svého vrcholu ve svém hlavním představiteli A. Gehlenovi. Gehlen vychází z německé předválečné sociologie, v níž se odrážejí vzájemné ovlivňování sociologie a psychologie. Tato tendence byla pro německou sociologii charakteristická stejně jako sociologie kultury, vycházející od Vierkandta, a věda o sociálních interakcích, jejímiž představiteli byli Alfréd Weber a Alexandr von Rüstow. Neméně důležitá byla i sociologie vědění, představovaná původně Mannheimem, později rozvíjená T. W. Adornem, N. J. Lieberem, Koblerelem aj. Adorno a Max Horkheimer vytvořili obecné teorie společnosti a jejími následovníky byli H. Plessner, H. Freyer a A. Gehlen. Ve svém díle věnuje Gehlen pozornost dějinám antropologie, zabývá se problematikou fyzické, sociální a kulturní antropologie, otázkami ras, odcizení, charakterizuje člověka a zaměřuje se na jeho vztah ke svobodě.

Jeho práce *Anthropologische Forschung*<sup>9)</sup> a *Zur Geschichte der Anthropologie*<sup>10)</sup> se snaží vysledovat původ a pojetí antropologie. Pokouší se o rozlišení antropologie fyzické a filosofické, určuje hlavní znaky i vývoj obou. V knize *Geschichte der Anthropologie* připomíná, že již dávno existovala fyzická antropologie jako doplněk zoologie. Zpočátku je vlastně jednou stránkou zoologie. Studuje lidské tělo. Tato věda byla na počátku pěstována jako nauka o rasách (*Rassenkunde*). V jejím rámci se rozvíjí etnologie. Pozornost se však zaměřuje na cizí a vzdálené národy. Kant ve svém spise *Antropologie* mluví o různých rasách a národech – je to konglomerát fyzického a etnologického zkoumání. Tento etnologický zájem je tak starý jako západní kultura, poznamenává Gehlen.

Stránka etnologická se spojila se sociologií a anatomií a byla založena Berlínská společnost pro antropologii, etnologii a prehistorii. Pro tuto dobu je charakteristická spolupráce lékařů, národopisců, prehistoriků, statistiků. Tato úzká spolupráce zůstala zachována ještě dnes v USA. Nastalo však dělení, štěpení, vznikaly nové specializace. Osamostatnila se genetika. Jako jiná samostatná větev se rozvíjelo učení o původu lidstva. Vlastní rasová teorie vyžadovala téměř umělecký pohled na kvalitu tvarů a forem. Jako nová disciplína se vyčlenila sociální antropologie. Zabývala se zkoumáním souvislostí mezi společenskou vrstvou, dědičností a nadáním, dědičnými nemocemi a kriminalitou.

V USA zůstalo většinou zachováno staré spojení etnografie, vědy o kultuře, sta-

<sup>9)</sup> A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, cit. práce.

<sup>10)</sup> A. Gehlen, *Zur Geschichte der Anthropologie*, *Anthropologische Forschung*, cit. práce, str. 7.

tistiky a sociologie. Pouze anatomie připadla fakultám. Z tohoto starého konglomerátu se vyvinulo něco, co se nazývá kulturní antropologie. Toto zaměření dalo možnost využití pro výzkum malých společností, hlavně primitivních, a tzv. přírodních národů. Američané však poskytují příklad tohoto kulturně antropologického směru výzkumu i v jeho aplikaci na velký, moderní, vysoce civilizovaný národ.

Protipólem fyzické antropologie je antropologie filosofická, která rovněž navazuje na starší tradice a od poloviny dvacátých let se živě rozvíjí různými směry. Existenciální filosofický směr se koncentroval rovněž na téma člověka. Důležitým úkolem filosofické antropologie bylo určení jejího vztahu k psychologii. Snaží se pojmut obě stránky člověka: duševní i tělesnou. Podstatný rozdíl mezi obrazem člověka minulosti a tím, který se nyní rozvíjí díky trpělivé práci mnohých, vidí Gehlen hlavně v tom, že již nevysvětlujeme na člověku buď ducha, nebo pudy, že jsme dostali smysl pro pluralistické v člověku a zároveň ho vidíme na pozadí daných společenských poměrů. Každé učení o člověku je třeba vidět na pozadí jeho doby. V tom je velký rozdíl mezi Freudem a Gehlenem. Antropologický pojem osobnosti můžeme chápat jen v úzké souvislosti s pojmem institucí, které dávají vlastní kvalitě osoby vývojovou šanci.

Nejnámějším Gehlenovým dílem je *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*.<sup>11)</sup> Tato kniha je ukázkou antropologie v jejím moderním pojetí. Antropologii zde definuje jako vědu o člověku ve smyslu přírodovědeckém i sociálním, jako vědu o člověku jako svébytné, zvláštní bytosti, a přitom současně identické s prostředím, ve kterém žije, existuje, působí a tvoří. Takto pojatá antropologie je přirozeným východiskem sociálních věd, uměnovědy i filosofie. Distančuje se od teologického i biologického pojetí, které jsou v protikladu, od metafyzických koncepcí člověka i od nesprávně pochopené filosofické antropologie. Zaujímá kritické stanovisko k Schelerovi. Klade si za úkol vytvořit vlastní koncepci, snaží se o postižení problematiky člověka v protikladu determinismu a svobody. Zdůrazňuje nutnost spolupráce různých specializací a badatelských tendencí, neboť to je nutným předpokladem pro pochopení člověka v jeho totalitě, je to hledisko nové antropologie.

Zdá se, že Gehlen chápe sociální podstatu člověka jako zvláštní způsob jeho přírodního bytí. Důležitou stránkou jeho antropologie zůstává ocenění přirozených stránek lidské bytosti.<sup>12)</sup> Na rozdíl od zvířete je člověk bezbranný, bez instinktu, nespecializovaný. Nedostatek instinktivních, vysoce specializovaných orgánů, svět jako neomezená, nekonečně otevřená sféra jeho existence a nutnost žít, to jsou podle slov Gehlena jen různé stránky jedné a téže lidské základní situace. Proto je neobyčejně důležitá schopnost člověka jako učící se bytosti.<sup>13)</sup> Může se naučit i těm nejsložitějším pohybům, naučil se desítkám tisíc různých povolání. Chybí mu ale vrozená správnost

<sup>11)</sup> A. Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Athenäum Verlag, Bonn 1950.

<sup>12)</sup> A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, cit. práce, str. 33.

<sup>13)</sup> A. Gehlen, *Anthropologische Forschung*, cit. práce, str. 10.

instinktivních pohybů. Zvíře však nemá plastičnost a šíří smyslových konání, které člověku nahrazují chybějící vrozenou jistotu začlenění do skutečnosti. Tyto stránky člověka předpokládají kulturu, tj. změněnou, zpracovanou, inteligentním konáním nově formovanou přírodu. Sem patří i rodina, manželství, sociální uspořádání.

Všechny lidské společnosti, říká Gehlen, znají celkovou interpretaci světa a vlastní úlohu člověka na tomto světě, která se vztahuje na konání. Podařilo se biologické pojetí znovu spojit s kulturně historickým, aniž bychom museli zavádět dualistické schéma, a tím opět metafyziku. Pojetí člověka jako jednající bytosti pokládá Gehlen za velmi užitečné a důležité. Neboť se tak klade most mezi biologickým pojetím člověka a pojetím kulturně vědeckým. Žijeme v době, kdy již není problematické panství nad přírodou. Gehlen vyzvedává lidskou inteligenci, nazývá ji velkou, svobodnou a vůči všemu otevřenou, je to inteligence, která zná věci, správně soudí, ví, co se stalo, aniž by to všechno zkusila. To je vědění. Existuje vyšší identita svobodného myšlení s událostmi a skutečnostmi a jen úplným oddělením myšlení od života se dosáhne vnitřního souladu obou.<sup>14)</sup>

Ve stati „Das Ende der Persönlichkeit“<sup>15)</sup> si všímá různých pojetí člověka v současnosti i v dávné minulosti právě vzhledem k lidské aktivitě. Pro antiku je člověk racionální konatel. Podle starokřesťanského pojetí je lidské konání slepé, člověk jedná ve tmě, nezná záměry boha, neví, jaký plán bůh sleduje, když jedny státy vytváří, jiné nechává zanikat, jedny krále povolává, jiné nechává odcházet. Teprve Descartes – jak jsme již výše uvedli – se utkal s teologií. Myšlenka, že člověk je konatel, nezanikla. Stoikové ukazovali, jak proti chaosu stála vždy svoboda jednání.

Jaké je dnešní přesvědčení člověka o sobě samém? Společnost, civilizace, technika, to jsou faktory, které utvářejí člověka v jeho specifickém smyslu. Gehlen ukazuje na jejich vliv a snaží se spravedlivě zvážit dobré i špatné, co přinášejí. Vidí nejen dehumanizační vliv techniky, ale i ten, který identifikuje člověka se světem. Jen částečně lze souhlasit s tvrzením, že masová kultura ohrožuje osobnost, neboť ještě nikdy nebyla tak diferencovaná a vyjádřenischopná subjektivita. Ještě nikdy nebyli lidé vybaveni tak jemnými anténami, ujišťuje Gehlen. Na jedné straně však můžeme hovořit o velké znalosti subtibility individuálního nitra, která vrcholí Nietzschem a Freudem, na druhé straně lze pozorovat uniformování duší. Uniforma se nosí vědomě a právě tak subjektivita. Kriticky se staví Gehlen k dalšímu znaku moderního světa, k rutínérství a rutínérům, které pokládá za typické jako osobnosti společnosti orientované zcela na výkon; jiným negativním prvkem je, že všechna veřejnost je pod hypnózou sociálního. Každá instituce, která musí usilovat o moc, podřizuje se diktatuře představ, které máme o sociálním. Jiným nebezpečím je zjednotření. V žádném případě nemůže být přehlédnuto, že práce stojí v moderním světě na prvním místě. Páteří života je povolání. Je však také profesionální deformace, která, jak se zdá,

<sup>14)</sup> A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit*, Berlin 1933, str. 163.

<sup>15)</sup> A. Gehlen, *Das Ende der Persönlichkeit*, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, cit. práce, str. 329.

je podle jeho názoru naprosto nevyhnutelná. Se specializací souvisí ztráta osobnosti. Stáváme se sami sobě odcizeni.

Osobnosti hrozí nebezpečí. Gehlen upozorňuje na výrok Hanse Freyera, který zdůraznil, že moderní člověk nežije, ale je žit. Je nesen proudem stoupající produkce a iluzemi masových sdělovacích prostředků. Tento člověk by však měl být jednoho dne probuzen.

Gehlenu zajímala otázka svobody člověka. Této problematice věnoval samostatnou práci *Theorie der Willensfreiheit*.<sup>16)</sup> Chápání člověka jako jedináčeho subjektu úzce souvisí s problémem svobody. Proto zkoumání této otázky přikládá Gehlen velkou důležitost.

Nejvyšší svoboda není svoboda morální, prohlašuje Gehlen.<sup>17)</sup> Kdyby se lidé narodili svobodní, neměli by pojem dobra a zla, neboť jednotu svobody a nutnosti, která je splněna v pravdivém myšlení, v pravdivém konání, nazýváme tím tvořivým, co je v souladu se sebou samým. Specificky lidskou kvalitou je pochopit sebe sama jako subjekt, říká Gehlen. Člověk není pouze subjektem o sobě a pro sebe, ale naopak, stává se sám pro sebe objektem, a to je podstata jeho racionality. Antropologie, která chce postihnout lidskou podstatu člověka, přichází tedy k závěru o dialekticky protikladné jednotě lidského já, což však vyjádřil svým způsobem již Hegel. Dále se zabývá problémem fyzické svobody vůle a moci, vnitřní jednoty rozumu a vůle; poukazuje na dialektický vztah k zákonitosti, řeší vztah svobody a nutnosti. V této práci se objevuje opět aspekt historický, Kantovo a Fichtovo pojetí svobody. Kant a Fichte zkoumají svobodu ve vztahu k zákonu a zákonitosti. Zvláště je zde patrné navazování Gehlena na Fichta. Kantovské a fichtovské pojetí svobody rozvádí ve stati *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*.<sup>18)</sup> Cítuje Fichta, který ve svých spisech vypracoval představu, že člověk realizuje svobodu tím, že znovu nabývá vlády nad produkty své samostatnosti, jež se mu vymkly. Od Fichta vede nit k Marxovi a jeho chápání odcizení, které spočívá v tom, že vlastní díla a produkty lidské činnosti a spolupráce se takřka osamostatňují a nabývají převahy a ovládají pak chování lidí spíše samy ze sebe, než aby byly ovládány lidmi.<sup>19)</sup> Gehlen se snaží dokázat, že „materialistické nebo idealistické přestrojení“ je zde lhotejné, že jen na povrchu existuje mezi Fichtovým filosofickým idealismem a materialistickým dynamismem Marxovým protiklad.<sup>20)</sup>

Pokusme se nyní ujasnit si to základní, to podstatné, oč Gehlenovi v jeho díle jde. Zdá se nám, že když Gehlen podnikal mohutnou výpravu po oceánech filosofie, aby si opatřil základnu pro své vykročení, ponořil své síť příliš hluboko a příliš široce je

<sup>16)</sup> A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit*, Berlin, 1933.

<sup>17)</sup> A. Gehlen, *Theorie der Willensfreiheit*, cit. práce, str. 163.

<sup>18)</sup> A. Gehlen, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, *Studien zur Anthropologie und Soziologie*, cit. práce, str. 232.

<sup>19)</sup> K. Marx: *Ekonomicko-filosofické rukopisy*, Praha, 1961.

<sup>20)</sup> A. Gehlen, *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, cit. práce, str. 239.



rozestřel. Tuto skutečnost bychom nepovažovali za zásadně špatnou, naopak, autorovi se ovšem stalo, že to, co se mu podařilo získat, převyšuje jeho systematický habitus. Na Gehlenově myšlení jsou nesporně patrné vlivy Kanta, Fichta, Feuerbacha, Marxe, Freuda, abychom jmenovali alespoň ty nejreprezentativnější, a všichni ho rozněcují a podněcují. Domníváme se však, že Gehlen nedokázal správně odhadnout konsekvence a korelace prací uvedených autorů, postřehnout zásadní neslučitelnosti mezi nimi, a dává tak mnohé do jedné řady, do řady, v níž se nemohou nacházet. Děje se tak např. u Fichta s Marxem, Hegela s Feuerbachem, Kanta s moderní lékařskou antropologií atd. Gehlen např. říká, že Feuerbach aplikuje fichtovsko-hegelovské schéma odcizení na teologii. Je sice pravda, že schéma si Feuerbach vypůjčil, ale již se zde neříká, že ve feuerbachovském schématu mnoho chybí a že to, co chybí, není zanedbatelné. Na to velmi správně poukazuje i Marx. Dále ještě považujeme za neúnosnou Gehlenovu domněnku, že protiklady mezi Marxem a Fichtem jsou víceméně povrchovým zdáním. Podle našeho názoru tyto protiklady tkví naopak v samém jádru již z toho prostého důvodu, že světové názory byly pilířem pro jejich teorie odcizení.

Zdá se nám, že Gehlenovým mistrem je více Fichte než Marx. Tuto domněnku nám potvrzuje zejména jeho práce *Theorie der Willensfreiheit*, kde se snaží dokázat existenci svobody, neboť bez svobody by člověk nevystupoval jako tvořivá aktivita. V tomto závažném spise je patrný fichtovský spekulativní přístup při řešení problému svobody a je zde abstrahováno od Marxova řešení této otázky totální praxí. Tento přístup je pro Gehlena charakteristický i v ostatních spisech. Z reflektovaných autorů vyloupl Gehlen úhelný problém odcizení a opětného vzkříšení člověka překonáním odcizení a ztotožnil se s ním. V tomto problému spočívá podle našeho názoru hlavní těžiště Gehlenova úsilí a zaměření. Z Fichtova odkazu přijímá Gehlen důležitou myšlenku, že podstatou člověka je jeho vlastní pochopení, a dodává, že je tomu tak přesto, že člověk je zároveň dědicem přírodních pudů, u nichž je zřejmé, že právě ony nás zbavují vlády nad sebou a způsobují, že jsme domněle svobodní ve svévoli. Marxův vliv je pak patrný na posunu fichtovské problematiky v poukazu na to, že člověka nelze analyzovat a chápat pouze jako vědomí sebe. Že nelze vidět v člověku jen pudy, ale že je nutné člověka chápat jako pluralitu na pozadí společenské reality. Neboli ve smyslu lidstva chápat lidství na pozadí jeho výtvorů, to znamená na více či méně odcizené realitě. Člověk pak, vypůjčíme-li si psychologickou terminologii, vystupuje v úsilí autora jako figura. A to by snad bylo možno zobecnit pro antropologii vůbec. Označení figura a pozadí se nám zdají dosti výstižnými, neboť, jak víme, figura a pozadí si mohou vyměňovat své role, takže pozadí nám může být též figurou pro případ jiného potřebného úhlu pohledu, a důležité pak je, že je-li společenská realita (např. jakožto instituce) figurou, našemu vnímání zůstává pozadí (člověk) a instituce se nestávají monstry nikoho. Tento přístup je již jistým krokem k překonání odcizení, dezalienaci, a o to sociologické antropologii podle našeho názoru převážně jde.



**RECENZE**



**Stanislaw Kozyr-Kowalski**

**MAX WEBER A KAROL MARKS**

*Warszawa, Książka i Wiedza, 1967, 544 str.*

(K padesátému výročí úmrtí Maxe Webera)

Díla, která nám po sobě zanechávají velcí teoretikové společnosti, bývají zpravidla mnohovrstevná, a to také proto, že se v nich autoři většinou neomezovali na úzký výsek společenské problematiky, a dále proto, že se názory těchto teoretiků během jejich života často velmi intenzivně vyvíjely. Obě tyto skutečnosti pochopitelně vedou k tomu, že rovněž pozdější interpretace metodologie a teorie zmíněných autorů je značně obtížná a že může dospívat k velmi odlišným výsledkům. Kromě toho je takováto interpretace vždy velmi podstatně ovlivněna samotnými teoretickými a metodologickými východisky vykladače. Toto vše platí i o díle jednoho z největších sociologů přelomu 19. a 20. století Maxe Webera i o pracích, které o něm až doposud byly napsány. U Webera interpretační obtíže zvyšuje ještě skutečnost, že některé klíčové pojmy a kategorie svých studií nevymezil zcela jednoznačně.

V jedné otázce se však shodují všichni Weberovi vykladači: že šlo o zjev ve světové sociologii zcela mimořádný, který se důstojně řadí vedle jmen největších průkopníků a tvůrců této vědecké disciplíny. Weber nejenže podstatnou měrou přispěl k rozvoji obecně sociologické teorie a metodologie, ale svým dílem položil zároveň základy, nebo se významně spolupodílel na konstituování takových speciálních sociologických disciplín, jako je sociologie náboženství, hudby, politiky, vědy, práva, města, vesnice, výchovy a průmyslu. Kromě toho nelze opomenout ani jeho vklad do teorie sociální stratifikace.

Jednou z nejdiskutovanějších a nejkontroverznějších otázek mezi Weberovými vykladači minulosti i současnosti je problematika vztahu tohoto myslitele ke Karlu Marxovi. Existuje tu celá škála názorů, od těch, které tyto dva velikány sociálního myšlení kladou zcela jednoznačně metodologicky i teoreticky proti sobě, až po ty, které v jejich díle vidí mnoho podstatných shodných rysů, takže v pracích Maxe Webera spatřují spíše rozvinutí než popření některých klíčových názorů Karla Marxe.

Do těchto diskusí se zapojili rovněž někteří autoři hlásící se k marxistickým teoretickým a metodologickým východiskům, vždy však víceméně okrajově a nepřiliš soustavně. První studií, která má ambice být relativně vyčerpávajícím pokusem o řešení této otázky z marxistických pozic, je rozsáhlá práce příslušníka mladší generace polských sociologů Stanislava Kozyra-Kowalského Max Weber a Karel Marx s charakteristickým podtitulem Sociologie Maxe Webera jako „pozitivní kritika historického materialismu“.

Hned v úvodu je třeba napsat, že uvedená studie patří hloubkou svého záběru, fundovaností a vyčerpávající znalostí jak díla Weberova, tak i Marxova k tomu nezasvěcenějšímu, co bylo o vztahu těchto dvou myslitelů napsáno. Sympaticky působí hlavně to, že se autor nesusazuje běžně tradovanými, často však značně povrchními názory na tento problém, jak se zakořenily v myšlení marxisticky orientovaných teoretiků i jejich odpůrců a že se dal cestou obtížnější, avšak jediné možnou, tj. takovou, která ho přivedla k novému prostudování toho, co sám Weber skutečně napsal, i k nezkreslenému výkladu názorů Marxových, zejména jeho pojetí vztahu objektivních ekonomických

kých zákonitostí a aktivní role lidského subjektu a jeho vědomí v dějinách. Kozyr-Kowalski tak koriguje nejen některé zjednodušené názory na vztah Webera a Marxe, ale zároveň mu tato konfrontace umožňuje přispět nejedním novým postřehem k výkladu teorie a metodologie obou těchto velikánů, a tím zprostředkovaně i k rozvoji soudobé teorie společnosti.

Z této skutečnosti plyne, že v recenzované knize není snadné — jak na to upozorňuje sám autor v předmluvě — vést výraznou dělící čáru mezi historickým přístupem a teoretickou reflexí. Obojí se navzájem prolíná, což je další důkaz toho, jak užitečné, ba přímo nezbytné je studium dějin sociologie a sociálního myšlení pro řešení mnoha důležitých teoretických a metodologických problémů soudobé vědy o společnosti.

Kromě toho je třeba upozornit ještě na jednu pozoruhodnou stránku knihy, zdůrazněnou výslovně rovněž samotným autorem. Celou studii je možné chápat také jako příspěvek ke zkoumání forem recepce marxismu světovou vědou. Výzkumy tohoto typu tvoří zvlášť zanedbanou oblast soudobé vědy, mají však velký teoretický význam. Jak píše polský sociolog v předmluvě ke své knize, „umožňují m. j. najít jednu z forem empirické verifikace určitých tvrzení z oblasti sociologie vědeckého poznání, která hrají důležitou roli ve sporech o 'aktuálnost' či 'zastaralost' marxismu, o smysl kladení marxismu proti jiným směrům soudobé humanistiky“.

První kapitola recenzované práce, nazvaná Max Weber na pozadí soudobé vědy a své epochy, v úvodní části podává stručný výčet těch oblastí sociologie, k jejichž rozvoji Weber nejvýznamněji přispěl. Dále si krátce všímá recepce názorů tohoto sociologa v dnešní době v takových zemích, jako je NSR, USA a Francie.

Ve druhé části první kapitoly pak autor jakoby v kostce naznačuje, co bude hlavním předmětem zájmu jeho studie. Píše, že by se těžko mezi seriózními weberology našel někdo, kdo by popíral Marxův vliv na autora *Wirtschaft und Gesellschaft*. Že však tento vliv je mnohem větší, než jak obvykle soudí nemarxističtí badatelé. Kromě toho zdůrazňuje, že ti, kteří píší o velkém vlivu Maxe Webera na soudobou sociologii, často zapomínají, že tento vliv je zároveň zprostředkovaným vlivem Marxovým. To podle Kozyra-Kowalského zcela zřejmě platí například o T. Parsonsovi. Polský autor z toho pak vyvozuje, že i buržoazní autoři svým akcentováním modernosti Weberovy sociologie nepřímo přiznávají rovněž modernost některých klíčových prvků metodologie i teorie marxismu, avšak explicitě se vyslovení takového soudu brání.

Jakkoli autor recenzované knihy je dalek toho, aby popíral, že Weber byl subjektivně i objektivně odpůrcem a kritikem Marxe a historického materialismu, zdůrazňuje, že u obou těchto myslitelů nacházíme mnoho společného. Tento jeho názor je velmi výstižně a výrazně vysloven např. na str. 18: „Ve Weberově odkazu zaujímá důležité místo marxovská problematika, jsou v něm přítomny — v méně nebo více modifikované formě — fundamentální kategorie marxismu. Úroveň a typ vědecké abstrakce, již Weber při zachycování a analýze sociálních jevů používá, připomíná často styl Marxova teoretického myšlení: analýza sociálních jevů v kategoriích společenskohistorických makrostruktur, jisté konvergence mezi Weberovými ideálními typy a Marxovou vědeckou abstrakcí, hledání souvislostí mezi různými aspekty kultury a ekonomickou činností, jakož i sociální existenci velkých společenských skupin, antipsychologismus a uznání toho, že při zkoumání společnosti má velký význam mnoho postulátů historismu. Styl Weberova badatelského myšlení i postupu způsobuje, že je mnohem bližší Marxovi, i tehdy když se s ním dostává do sporu, než představitel nejednoho směru buržoazní vědy, afirmující jednotlivá teoretická tvrzení či metodologické direktivy marxismu.“

Poté, když se stručně vyrovnal se základními rysy názorů na vztah Webera a Marxe mezi nemarxistickými autory, podává Kozyr-Kowalski krátký přehled toho, jak se s uvedenou otázkou vyrovnávali autoři hlásící se k marxismu. Zmiňuje se nejprve o Lukácsovi, dále o Kautském, Gramscim a Goldmannovi, z polských autorů pak o Schaffovi a Langovi.

Ve třetí části první kapitoly si autor všímá soudobých tendencí k integraci humanitních oborů jako podmínky zvědečtění práce v celé této rozsáhlé oblasti. Referuje stručně o polemikách, které jsou okolo této problematiky vedeny, a vyslovuje názor, že popularita a vliv Maxe Webera v sou-

dobém buržoazním sociálním myšlení jsou tak velké mimo jiné také proto, že jeho dílo zůstává v nemarxistické vědě jedním z nejzávažnějších pokusů o integraci humanistiky. Weber byl schopen sehrát relativně úspěšně tuto nebývale náročnou integrační roli proto, že jeho erudice a schopnost pracovat v různých oborech společenských věd byly zcela výjimečné. Byl nejen vynikajícím historikem, znalcem teorie státu a práva, ekonomem a filosofem, ale stačil rovněž sledovat nejnovější poznatky z oblasti psychologie a dokonce i přírodních věd. Někteří z Weberových znalců neváhají srovnávat tento univerzalizmus autora *Wirtschaft und Gesellschaft* s univerzalizmem Goethovým. Kořeny tohoto univerzalizmu se Kozyr-Kowalski snaží odhalit v další části první kapitoly, v níž se zabývá studiem a vědeckou kariérou Maxe Webera.

Poté Kozyr-Kowalski přechází k výkladu a kritice jedné z nejnámějších složek Weberova díla — k jeho teorii byrokracie. Za východisko k této problematice mu slouží Weberova kritika akademické vědy. Weber, zejména ve svém díle *Věda jako povolání*, dospěl k závěru, že kapitalismus a s ním spjatá byrokratizace stále intenzivněji zasahuje i do oblastí, kde bychom to nejméně očekávali, mezi nimi také do vědeckých institucí. Vycházeje z Marxe, považuje oddělování dělníka od výrobních prostředků za jeden z nejcharakterističtějších znaků kapitalistické kultury. Ve vědeckých institucích se tato tendence projevuje tak, že vědecký pracovník je oddělován od prostředků nutných k badatelské práci. To má vliv jak na osobní postavení badatele, tak na mechanismus výběru vědeckých pracovníků. Weber se domnívá, že tato situace umožňuje, aby do vědeckých institucí pronikali lidé se zcela průměrným intelektem a aby ve vědecké kariéře některých lidí byly rozhodující nikoli jejich schopnosti a jimi dosahované výsledky, nýbrž faktory mimovědecké. I když celou otázku blíže neobjasňuje, je zřejmé, že jednu z hlavních příčin této skutečnosti spatřuje právě v byrokratizaci vědy.

Jakými rysy se podle Maxe Webera vyznačuje každá moderní byrokratická organizace? Kozyr-Kowalski shrnuje na základě díla *Wirtschaft und Gesellschaft* tyto rysy do šesti bodů:

1. Panuje v ní princip kompetence, jejíž rozsah je stanoven a regulován právními předpisy.
2. Je vybudována na zásadě úřední hierarchie.
3. Většina rozhodnutí má písemnou formu.
4. Každý úředník musí mít k výkonu svých funkcí určitý stupeň vzdělání.
5. Úřední funkce jsou vykonávány jako povolání.
6. Veškerá úřední činnost podléhá přesně stanoveným obecným formálním normám.

Kozyr-Kowalski se domnívá, že řada aspektů Weberovy teorie byrokracie si podržuje svůj význam a diagnostickou platnost dodnes. Přesto však tuto teorii plně nepřijímá a vytýká jí — podle mého názoru zcela oprávněně — tyto hlavní nedostatky:

- a) Zmíněná teorie ztotožňuje dva rozdílné sociální jevy: správu (administrativu) a byrokracii.
- b) Weber často zaměňuje ideální a skutečné fungování byrokracie, jinak řečeno popis její reálné činnosti s popisem norem, zásad a postulátů její činnosti ideální.
- c) Weberovy postřehy týkající se byrokratické organizace jsou často značně povrchní, takže je možné na ně aplikovat marxovskou kategorii „vulgární vědy“, již je označována tendence degradovat vědeckou teorii na úroveň běžných poznatků o společnosti, kterými disponuje tzv. zdravý rozum.

Přes tyto výhrady k Weberově obecné teorii byrokracie považuje Kozyr-Kowalski Weberův postřeh o byrokratizaci vědy, vědeckých institucí a vědeckého života za správný a dodává k tomu, že byrokratickou strukturou podmíněná společenská situace vědeckých pracovníků vytváří možnost, aby se objevila tendence chápat vědu nikoli jako cíl sám o sobě, ale pouze jako prostředek umožňující co nejrychlejší postup po stupních akademické hierarchie. Kozyr-Kowalski poté sám přispívá k teoretickému rozpracování této problematiky tím, že zavádí vlastní pojem techniky byrokratického vzestupu, jímž označuje ty postoje ve vědě a ty způsoby badatelského postupu, které neslouží skutečným potřebám vědy a společenské praxe, mohou však být užitečné z hlediska akademické kariéry. Tyto techniky shrnuje polský sociolog do sedmi bodů:

1. Pseudoerudice, čímž se rozumí to, že jsou často citovány a kritizovány názory „z druhé ruky“.
2. Tvůrčí parazitismus, tj. přivlastňování si myšlenek jiných autorů, aniž se uvede pravý zdroj.
3. Učenost, neboli zakrývání nedostatku samostatných myšlenek či badatelských postupů pseudo-

erudici apod. 4. Kult autorit. 5. Badatelský minimalismus čili útek od náročné a badatelsky obtížné problematiky. 6. Aritmetická a demokratická teorie pravdy. Znamená to, že badatel se ve svých závěrech řídí nikoli meritorní hodnotou argumentů, nýbrž míněním většiny. 7. Fetiš modernismu, tj. přehlížení toho, čeho se v dané oblasti vědecké práce dosáhlo v minulosti.

K problematice teorie byrokracie ve Weberově sociologii se pak Kozyr-Kowalski vrací hlouběji a obsáhleji ještě v deváté části první kapitoly. Vychází zde ze správné myšlenky, že tuto problematiku nelze vysvětlit bez toho, aniž prozkoumáme souvislost Weberovy teorie byrokracie s jeho společenskopolitickým postojem. Píše, že někteří polští autoři, jejichž díla si vysoce váží (a v této souvislosti jmenuje M. Hirsowiczovou a její práci Sociologické konfrontace), tuto souvislost neoprávněně podceňují. A přitom právě všude tam, kde Weber píše o byrokracii, se zvláště ostře projevují některé klíčové rysy jeho světového názoru, mezi nimiž polský autor jmenuje jeho afirmaci kapitalistické civilizace spolu s citem pro řadu jejích negativních stránek, obhajobu kapitalismu před konzervativně feudální i socialistickou kritikou, snahu po změně politického systému v Německu i odmítnutí perspektivy socialistického vývoje společnosti. Autor dále M. Hirsowiczové vytýká to, že svůj výklad Weberovy teorie byrokracie staví hlavně na znalosti díla *Wirtschaft und Gesellschaft*, zatímco podle něho nejjasnější výklad těchto otázek obsahuje Weberova politická brožura *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*. Kozyr-Kowalski nesouhlasí ani s tím, že by Weberovo pojetí byrokracie bylo zcela oproštěno od hodnotícího významu.

Celkový rozbor vlivu světového názoru M. Webera na jeho badatelskou činnost obsahuje šestá část první kapitoly. Polský autor přesvědčivě zdůvodňuje, proč je při Weberově charakteristice zcela zdůvodněné jeho zařazení mezi tzv. uvědomělé představitele buržoazní společenské vědy, že však jeho akceptace kapitalismu jako projevu racionalismu západní civilizace není nekritickou apologetikou tohoto systému. V této souvislosti je zajímavé srovnání Marxova a Weberova pojetí kapitalismu, které Kozyr-Kowalski provádí.

Weber se domníval, že boj proti buržoazii v Německu v jeho době razí cestu reakci. Proto se ve své praktické činnosti snažil oslabit vliv sociální demokracie na dělnickou třídu. Také jeho vztah k revolučnímu hnutí v Rusku je velmi negativní. Po únorové revoluci napsal článek, ve kterém dokazuje, že v Rusku nemůže být řeči o skutečné demokracii. Vyzývá přitom německou sociální demokracii, aby se nedala svést zdáním a aby ve jménu solidarity s ruskými socialisty nepodnikala žádné akce, které by mohly přinést škodu zájmům Německa. Říjnovou revoluci přijímá otevřeně nepřátelsky. Předpovídá rychlý krach socialistického experimentu v Rusku a soudí, že moc bolševiků nevydrží déle než tři měsíce. V sovětech dělníků a vojáků vidí pouze vojenskou diktaturu, nikoli však generálů, ale kaprálů.

Ze všech těchto politických postojů i z celé řady dalších vyvozuje Kozyr-Kowalski správný závěr, že Weberův příklad ukazuje, jak „v určitých společenských situacích veliký a kritický duch znamená ještě příliš málo k tomu, aby se nestal obětí předsudků vlastních epoše“.

Závěrečné části první kapitoly recenzované knihy jsou věnovány rozboru Weberových výzkumů rolnických poměrů v Německu, burzy, situace dělníků ve velkém průmyslu a byrokracie. Kozyr-Kowalski uzavírá, že v těchto Weberových výzkumech a studiích převládá zájem o svět sociálních makrostruktur, problémy ekonomického, sociologického, historického a právního rázu se zde proplétají a jsou setřeny ostré a výrazné hranice mezi sociologií, historií, ekonomikou a psychologií. Weber se málo stará o to, kde v jeho výzkumech končí sociologie a kde začíná ekonomie, kde opouští hospodářskou historii, aby vstoupil do oblastí nadvlády sociologie kultury nebo sociální psychologie. Tyto vědy jsou pro něho pouze momenty analýzy, umožňující řešení nějakého společensky závažného problému a formulaci programu sociálně politické činnosti. Politická orientace badatelské činnosti Maxe Webera tak úzce souvisí s tendencí k integraci různých disciplín vědy o společnosti, s neustálým překračováním demarkačních linií mezi jednotlivými odvětvími humanistického vědění, které se představitelé akademické vědy snaží starostlivě zachovat. Po této stránce je Weber velmi blízký Marxovi. Kozyru-Kowalskému z toho vyplývá obecnější závěr, že všude



tať, kde existuje úzké sepětí mezi teoretickou prací ve společenských vědách a sociální praxí, projevuje se rovněž intenzivní snaha k integraci humanitních oborů.

Druhá kapitola recenzované knihy má název M. Weber o roli hodnot v humanitním poznání a marxovské pojetí třídnosti věd o společnosti. Jak je z nadpisu zřejmé, zabývá se celá tato kapitola jedním z hlavních aspektů Weberovy metodologie a snaží se jej posoudit z marxistických hledisek. Kozyr-Kowalski se k postulátu vědy oproštěné od hodnotících soudů staví kriticky. Svoje kritické připomínky shrnuje do čtyř hlavních bodů:

1. Poukazuje na mnohoznačnost zmíněného postulátu.
2. Zdůrazňuje kontroverzní ráz určitých předpokladů, z nichž otevřeně nebo mlčky vycházejí jeho zastánci.
3. Upozorňuje na jisté skutečnosti, jež tito zastánci ignorují nebo neberou v úvahu.
4. Odhaluje ideologická východiska, tj. hodnoty, jež se ve zmíněném postulátu projevují.

Každý z těchto bodů polský autor podrobně rozpracovává a dospívá k tomuto závěru: „Postulát vědy oproštěné od hodnotících soudů buď vyžaduje, aby ze zkoumání byly vyloučeny všechny jevy, kterým člověk ve svém společenskohistorickém životě dodal určitý hodnotící smysl, anebo aby vědec disponoval čarovnou mocí, která by mu umožňovala očistovat od tohoto smyslu nejen slova, ale samotné sociální jevy. Domnívám se, že postulát vědy oproštěné od hodnocení, formulovaný H. Rickertem a M. Weberem, se nedá smířit s jejich názorem, že předmětem zájmu humanitních oborů je kultura neboli souhrn jevů spjatých s hodnotami. Kritické postulátu vědy oproštěné od hodnocení upozorňují, že tento postulát je neuskutečnitelný, neboť předmětem společenských věd je kultura, tj. soubor jevů, jež vždy souvisejí s cíli činnosti, postojí a hodnotami uznávanými člověkem.“

Ve druhé, třetí a čtvrté části druhé kapitoly se Kozyr-Kowalski podrobněji zabývá třídním, hodnotícím smyslem teoreticko-metodologických struktur vědy o společnosti a s tím spjatým problémem objektivnosti humanitního poznání, uvádí a dokazuje, že postulát vědy oproštěné od oceňování a norem je mimoempirický a sám o sobě hodnotící a popisuje metody, jak se dají odhalovat hodnotící předpoklady ve vědě o společnosti. Jde podle něho, obecně vzato, o čtyři základní postupy, jimiž můžeme dokázat třídni a hodnotící povahu společenských věd:

1. Tím, že v nich odhalíme nevyhnutelnou přítomnost určitých hodnotících předpokladů, kategorií a tvrzení, jež mají jak oceňující a normativní, tak popisně empirický smysl. A poněvadž hodnotící kategorie a tvrzení mají vesměs rovněž empirický smysl nebo empirické důsledky, můžeme je oceňovat v kategoriích pravdy a lži.

2. Tím, že analyzujeme hodnoty, na které se daný směr nebo badatel odvolává, když formuluje na základě vědeckých zjištění postuláty praktické činnosti. Protože praktický přechod od empirických zjištění k praktickému využití vědeckých výsledků nemůže být uskutečněn bez určité hodnotící volby a protože toto praktické využití může být v různém vztahu k zájmům a společenské situaci daných tříd a skupin, musí mít celá věda o společnosti, a zejména věda s praktickou orientací třídni nebo ideologický ráz, aniž přitom jakkoli ztrácí možnost získat pravdivé poznatky o sociálním procesu.

3. Tím, že odhalíme souvislosti mezi výzkumnou problematikou, kterou daný směr nebo vědec preferuje, a sociální existencí, jakož i formami sociálně historické praxis určitých skupin a společenských tříd. Ani toto kritérium třídnosti a ideologické povahy vědy o společnosti nevyklučuje oceňování jejich badatelských zjištění v kategoriích pravdy a lži.

4. Tím, že odhalíme vzájemnou podmíněnost mezi určitými teoreticko-metodologickými strukturami a jejich užitečností při výzkumech problematiky důležité z hlediska sociální existence a forem sociálně historické praxis daných společenských tříd a skupin. Ani v tomto případě nás odhalení třídniho smyslu určité teoreticko-metodologické struktury nezbavuje povinnosti ocenit její empirický smysl. Stane se to zřejmější, připomeneme-li myšlenku, že volba určité výzkumné aparatury a metody předpokládá přijetí určité teorie, kterou je zase možné hodnotit jako pravdivou nebo nepravdivou.

Poněvadž základním posláním celé recenzované knihy je konfrontace některých klíčových teore-

tických a metodologických rysů Marxova a Weberova sociálního myšlení, věnuje Kozyr-Kowalski rozsáhlou závěrečnou pátou část druhé kapitoly rozboru některých forem Marxovy materialistické dialektiky. Autor v ní podle svého názoru správně ukazuje, že v interpretaci Marxových myšlenek, a to jak mezi odpůrci jeho učení, tak i mezi jeho přívrženci a pokračovateli, existuje ne jeden rys, který — jak se zdá — není v plném souladu s duchem a někdy dokonce ani s literou díla tohoto myslitele. Konkrétně to znamená, že např. mnohé kritické výtky M. Webera na adresu K. Marxe jsou spíše výsledkem nepochopení či zjednodušení Marxových názorů než oprávněným postižením případných skutečných nedostatků a omylů. Proto Kozyr-Kowalski, dříve než přistoupí k Weberově „pozitivní kritice historického materialismu“, pokouší se na základě rozboru Marxova díla o vlastní interpretaci některých klíčových otázek materialistického pojetí dějin, což se mu pak stává dobrým východiskem k tomu, aby dokázal, že Weberova kritika Marxe není často kritikou děl tohoto autora, nýbrž spíše kritikou určité jejich pozdější interpretace.

Vlastní interpretaci rozčlenil polský autor do čtyř oddílů, z nichž první se zabývá kritikou ekonomického rozumu, druhý kritikou běžného rozumu a pojmem „vulgární vědy“, třetí problematikou teoretických modelů a čtvrtý materialistickým historismem. Ve všech těchto oddílech je celá řada nových a zajímavých postřehů, které jsou nesporně významným příspěvkem k věrné interpretaci Marxových názorů. Chci se stručně zmínit alespoň o některých.

Autor především zdůrazňuje, že Marxovi odpůrci viděli často v historickém materialismu „ekonomický monokausalismus“, vědecky neoprávněnou „redukcí“ všech druhů kultury na hospodářské jevy a podceňování relativní autonomie mimoekonomických aspektů společenského života. Nepovšiml si skutečnosti, že hlavní Marxovy „ekonomické“ práce jsou proniknuty tendencí k sociologizaci a historizaci hospodářských jevů, že v nich dominuje pokus zpochybnit tezi o existenci „čistě ekonomických“ zákonů, pokus ukázat, že hospodářské procesy jsou vůči jiným stránkám sociální reality nikoli absolutně, leč pouze relativně autonomní. Má-li ekonomismus znamenat „redukcí“ všech druhů kultury na „hospodářské faktory“ a má-li se abstrahovat od obtíží spjatých s vymezením, jaký pravý smysl má v tomto kontextu výraz „redukcce“, pak stejně zdůvodněné je tvrzení, že v Kapitálu „redukuje“ Marx ekonomické jevy na společenskohistorické procesy.

Sám Marx věnoval vždy ve svých dílech velkou pozornost kritice dvou forem ekonomismu: ekonomistickému ahistorismu a reifikaci ekonomických jevů. Jsou to nikoli věcné vlastnosti materiálních výrobních sil, nýbrž s těmito silami určitým zákonitým způsobem spjaté vztahy mezi skupinami, vzniklé v ekonomickém procesu, co odlišuje v Marxově teorii jednotlivé výrobní způsoby. Právě v kategorii výrobního způsobu se nejnázorněji projevuje, jak silná je u Marxe tendence k sociologizaci a historizaci hospodářských procesů.

Dále si Kozyr-Kowalski klade otázku, v čem spočívá zvláštnost marxovské badatelské metody, tj. materialistické dialektiky. Odpovídá, že patrně ve dvou jejích obzvláště významných aspektech: v kritice vulgarizace vědy a dále v analýze sociální skutečnosti pomocí kategorií teoretické abstrakce, pro něž polský autor používá názvu teoretické modely.

Podle Marxe se vulgární věda vyznačuje dvěma vlastnostmi: 1. opakuje zjištění dávno formulovaná dřívějšími badateli, a to nejčastěji překrouceně a povrchně, 2. její objevy, poznatky o společnosti a způsob interpretace sociálních faktů nepřekračují horizont běžných představ. Vulgarizace vědy má často apologetický ráz.

Teoretickým modelem nazývá Kozyr-Kowalski souhrn kategorií a tvrzení tvořících spjatou teoretickou strukturu, která umožňuje získat z vysoce abstraktních kategorií a tvrzení, jež se zpravidla neobjevují v běžných představách o společnosti, kategorie a tvrzení pojímající společenské jevy a vztahy v celém jejich konkrétním bohatství, ve formách, v jakých se projevují v běžném vědomí, v běžných představách lidí o jejich vlastní sociální existenci. Při konstrukci teoretického modelu je přijímán předpoklad, že kdyby existovala společenská skutečnost, jež by se vyznačovala těmi a pouze těmi elementy nebo aspekty, které jsme zachytili pomocí zvolených kategorií, pak by dané procesy probíhaly v čisté, klasické a výrazné podobě. Teoretický model má

podle Marxe prokázat badateli společenských vztahů podobné služby, jaké prokazuje přírodovědci experiment.

Stejně důležitou formou marxovské dialektiky, jako je metoda teoretických modelů, je i **historismus**. Marxova direktiva historismu doporučuje pojímat všechny společenské jevy jako historické procesy. Znamená to: 1. uvést podmínky, které vznik daného jevu způsobily, 2. stanovit podmínky nutné pro jeho trvání, 3. odhalit podmínky, za nichž se daný jev musí změnit nebo zaniknout.

Když si polský autor touto interpretací hlavních rysů Marxovy společenské teorie a metody připravil půdu ke konfrontaci, přechází ve třetí kapitole nazvané Protestantismus a kapitalismus čili spor o dějnotvorný význam idejí k širokému výkladu a kritice Weberových názorů souvisejících s problematikou náboženství vůbec a s otázkou vlivu protestantismu na vznik kapitalismu zvláště.

Analýza této problematiky zaujímá v recenzované knize klíčové místo, a to proto, že sám Max Weber označil ve svých videňských přednáškách z dubna 1918 svoji sociologii náboženství za pozitivní kritiku historického materialismu. Podle Kozyra-Kowalského se Weberův vztah k historickému materialismu v průběhu jeho života měnil. Zhruba do roku 1896 byl pod silným vlivem historického materialismu a dokonce otevřeně uznával tezi o rozhodujícím významu přeměn v základně pro všechny formy kultury. Jeho pojetí historického materialismu se však velmi blížilo tehdejšímu pojetí této teorie a metody mezi teoretiky německé sociální demokracie. Práce *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* znamená ve Weberově intelektuálním vývoji obrat. Zahajuje jeho mnohaleté kritické překonávání Marxe. To mimo jiné ovšem znamená, že zmíněnou pozitivní kritiku historického materialismu chápe Weber rovněž jako svého druhu sebekritiku, jako formu, kterou se vyrovnává se svým minulým badatelským postojem.

Kozyr-Kowalski uvádí, že „pozitivnost“ jeho kritiky je třeba chápat v dvojitým smyslu: 1. Nezástává u formulace více nebo méně výstižných výtek vůči Marxově teorii, ale je především pokusem o zjištění užitečnosti této teorie v základních, pozitivních empirických výzkumech. Všechny Weberovy badatelské úmysly v oblasti sociologie náboženství integruje pokus postavit proti Marxovi vlastní, pozitivní teorii, vysvětlující vliv idejí na sociální život a dějinný proces, jakož i roli náboženství v genezi západoevropského kapitalismu. 2. Weberova tvorba je nejen kritikou, ale i asimilací mnoha prvků historického materialismu.

Celá třetí kapitola je podrobným rozбором Weberova pojetí vztahu idejí (reprezentovaných zejména náboženstvím) k ekonomickému životu. Kozyr-Kawalski zde velmi pěkně popisuje a interpretuje weberovský pojem „ducha kapitalismu“, vykládá Weberovo pojetí kapitalismu, srovnává je s pojetím Marxovým, rozebírá rovněž sociálně historické podmínky protestantské revolty a protestantismus jako celek. Dvě závěrečné části třetí kapitoly mají zvláště velký význam pro výklad Weberovy metodologie, neboť je v nich srovnáván ideální typ s logickou definicí a jsou v ní interpretovány základní rysy tzv. „chápací sociologie“.

Ideální typ je zvláštní metodou, pomocí níž se vymezují pojmy. Přitom však sám Weber klade tuto metodu vymezování proti klasické definici. Rozdíl ale nespočívá v tom, že by snad vymezování pomocí ideálních typů bylo méně přesné, než je tomu v klasických definicích, jak se domnívají někteří autoři. Rozdíl se týká především kritéria, kterého používáme, když určujeme, zda daný předmět nebo jev mohou být začleněny pod určitý termín. Jde o to, že formálně logické definici odpovídá statická subsumpce, prováděná podle schématu „buď ... anebo“, zatímco ideálnímu typu odpovídá dynamická subsumpce, prováděná podle schématu „více ... méně“.

Jestliže byl stanoven soubor znaků *s* jako rozsah pojmu *A* a soubor znaků *z* jako rozsah pojmu *B*, který je pojmu *A* protikladný, pak se designátem pojmu *A* může stát pouze ten předmět, který se vyznačuje souborem znaků *s*, a nikoli souborem znaků *z*. Daný předmět buď patří do třídy předmětů *A*, nebo do třídy předmětů *B*. Nemůže být zároveň jak předmětem *A*, tak předmětem *B*. Daná náboženská skupina je buď sektou, nebo církví, daná společenská organizace má buď byrokratickou strukturu, nebo byrokratickou strukturu nemá.

Jiné kritérium uznání určitého předmětu za designát určitého názvu používáme naproti tomu

v případě ideálního typu. Stanovíme-li soubor znaků  $s$  jako rozsah pojmu  $A$ , a soubor znaků  $z$  jako rozsah pojmu  $B$ , který je protikladný pojmu  $A$ , pak v případě ideálního typu není závazná zásada, že se nějaký předmět může stát designátem pojmu  $A$ , jestliže se vyznačuje souborem znaků  $s$ , a nikoli souborem znaků  $z$ . V ideálním typu může být nějaký předmět uznán za designát pojmu  $A$ , který je protikladný pojmu  $B$ , existuje-li větší adekvátnost mezi jeho znaky a souborem znaků  $s$ , vlastních pojmu  $B$ . Někjaký předmět může být uznán za designát pojmu  $B$ , protikladného pojmu  $A$ , existuje-li větší adekvátnost mezi jeho znaky a souborem znaků  $z$ , vlastních pojmu  $B$ , než mezi jeho znaky a souborem znaků  $s$ , vlastních pojmu  $A$ . Neexistuje čistý předmět  $A$ , neboť se v něm zároveň objevují vlastnosti předmětu  $B$ , právě tak jako se v předmětu  $B$  objevují vlastnosti předmětu  $A$ . Neexistuje čistá církev, daná náboženská skupina je zároveň církví i sektou; může být více sektou než církví nebo více církví než sektou.

Je-li takovéto pojetí ideálního typu důsledně aplikováno, je zřejmé — a Kozyr-Kowalski na to zvlášť upozorňuje — že metoda ideálních typů je schopna postihnout reálné společenské jevy a jejich souvislosti mnohem přesněji než klasická formálně logická definice, a to proto, že v sociální realitě se nesetkáváme s „čistou“ třídou, „čistou“ církví, „čistým“ národem apod., ale pouze s jevy, které jsou třídou, církví či národem ve větší či menší míře, také proto, že skutečnost má dynamický charakter, že hraniční čáry mezi jednotlivými jevy se objevují teprve jako výsledky určitých procesů, že dynamika vlastní sociální realitě způsobuje, že se tyto hraniční čáry mění a stírají.

Čtvrtá kapitola knihy nazvaná Sociologie asijských náboženství nebo sociologie kultury Asie? se zabývá hlavně rozбором názorů, které vyslovil Max Weber ve třech svých dílech věnovaných problematice východních náboženství, a to v knize Konfuzianismus und Taoismus, Hinduismus und Buddhismus a Das antike Judentum. Všechna tři tato díla mají pro pochopení Weberových názorů velký význam, a to proto, že zatímco v Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus je předmětem zkoumání v podstatě pouze jedna stránka vzájemného působení náboženství a společnosti, konkrétně řečeno, vliv náboženství na sociální proces, ve svých studiích o východních náboženstvích věnuje Weber mnoho pozornosti závislosti náboženství na souhrnu společensko-historických podmínek. V Die protestantische Ethik ho náboženství zajímalo jako síla umožňující kapitalistický vývoj v západoevropských zemích. Naproti tomu v dílech o asijských náboženstvích chápe náboženství jako faktor, který znemožnil samostatné formování kapitalistických poměrů v Číně a v Indii. Weber výslovně zdůrazňuje, že náboženství je pouze jedním z mnoha činitelů, které v těchto zemích zabránily rozvoji kapitalismu. Proto jeho práce ze sociologie čínského a indického náboženství jsou v podstatě studii o podmínkách, které znemožnily vznik kapitalismu ve dvou největších společnostech Dálného Východu.

Ve weberovské sociologii asijských náboženství spatřuje Kozyr-Kowalski výrazný pokus o využití a asimilaci jistých teoretických prvků historického materialismu. Projevuje se to zejména tam, kde Weber hledá souvislosti mezi určitou formou náboženství a společenskou situací určitých sociálních skupin. To, že Weber připisuje daným společenským skupinám určité formy religiozity, že postřehl podmíněnost náboženství sociální diferenciací, že zdůrazňuje souvislosti, jaké existují mezi konfliktem různých forem religiozity a různých náboženství a sociálními konflikty, to vše sblíží weberovský badatelský postup s teorií historického materialismu.

Ve své sociologii východních náboženství se Weber staví proti tomu, aby náboženství bylo chápáno pouze jako odraz určité sociálně ekonomické situace. Snaží se ukázat, že ekonomické motivy jsou právě tak skutečnými determinantami lidského jednání jako motivy sociálně ekonomické a že náboženství je relativně samostatnou dějnotvornou silou.

V kapitole páté, nazvané Weberova teorie společenského procesu a historický materialismus, se polský autor souhrnně vrací k otázkám, které roztroušeně řešil v celé knize — k celkovému srovnání Marxova a Weberova pojetí dějin. V její první části ukazuje, že by bylo velkým zjednodušením považovat M. Webera jednoznačně za představitele idealismu v sociální teorii. V druhé části pak srovnává Weberovu sociologii východních společností s marxovskou teorií „asijského výrobního způsobu“ a zdůrazňuje, že weberovské bádání v této oblasti dokazuje správnost mnoha názorů

K. Marxe na vývoj některých mimoevropských civilizací. Klíčové místo v této kapitole zaujímá autorův pokus o kritiku tzv. teorie faktorů.

Knihu uzavírá stručné shrnutí nejdůležitějších poznatků, ke kterým polský autor dospěl. V závěru je připojena velmi cenná bibliografie prací Maxe Webera a bibliografie použité literatury.

Přínos knihy spatřuji hlavně v těchto rysech:

1. Je doposud nejhlubším a nejrozsáhlejším hodnocením díla Maxe Webera z marxistických pozic. 2. Na rozdíl od mnoha dřívějších výkladů vztahu Maxe Webera a Karla Marxe zdůrazňuje, že mezi těmito dvěma mysliteli existuje v teorii i metodě řada společných rysů. 3. Přihlíží rovněž k méně známým Weberovým dílům a na jejich základě koriguje některé zakořeněné zjednodušené soudy o tomto autorovi. 4. Konfrontace Marxových a Weberových názorů je v knize často velmi dobrou příležitostí k výrazné a věrné interpretaci Marxe. 5. Kapitola čtvrtá, věnovaná sociologii asijských náboženství, je jedním z nejhlubších rozborů Weberových názorů na tuto otázku v celé světové literatuře o Weberovi. 6. Kniha obsahuje velmi přesný výklad základních kategorií a pojmů Weberovy sociologie. Díky tomu je vhodným úvodem ke studiu všech děl tohoto autora a je necenenitelnou pomůckou pro každého, kdo se zabývá dějinami sociologie.

*Jan Sedláček*

### **DAHRENDORFOVA CESTA Z UTOPIE (PFADE AUS UTOPIA)**

(Ralf Dahrendorf, *Pfade aus Utopia*, München, 1967, 404 stran.) Takto symbolicky nazval Dahrendorf soubor vybraných statí, z nichž většina byla již publikována dříve buď v jiných jeho publikacích knižních, nebo v časopisech. Jednotlivé statí tvoří šestnáct kapitol sevřených do šesti větších tematických celků.

První část má název Úvod do sociální vědy, druhá část Ke kritice sociologie v jejích dějinách, třetí část nazval Člověk a společnost, čtvrtou část Rovnováha a proces, pátou část Proti statickému soudu v sociologické teorii a poslední, šestá část se nazývá Panství a nerovnost.

Kapitoly Sociologie a industriální společnost, Sociální věda a soud, Struktura a funkce, Funkce sociálních konfliktů a Cesta z utopie, která se stala podkladem pro symbolický název celého díla, jsou obsaženy již v jeho práci *Gesellschaft und Freiheit*. Stať *Homo sociologicus*, tvořící zde jednu z kapitol, vyšla již dříve jako knižní monografie, kapitola Sociologie a lidská přirozenost byla publikována jako dodatek ke knize *Homo sociologicus* v jejím 4. vydání. Sociologie v Německu byla uveřejněna v r. 1959 v časopise *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, Chvála Thasymachova vyšla anglicky v USA, v Německu byla uveřejněna poprvé v této knize. Amba, Američané a komunisté byla publikována již dříve pod poněkud jiným názvem v Evropském archivu pro sociologii. Některé kapitoly tvoří původní přednášky, které buď nebyly dosud publikovány vůbec, jako O možnosti zkušenostně vědní sociologie, Karel Marx a teorie sociální změny (ve formě přednášky byla proslovena v Oxfordu 1964), Současné postavení teorie sociálního rozvrstvení (předneseno na Světovém kongresu pro sociologii v Evianu), O původu nerovnosti mezi lidmi (přednášky na universitě v Tübingen v r. 1961), nebo přednášky, které zatím vyšly jako vysokoškolská skripta: Cesta zkušeností vědy a Elementy sociologie.

Ralf Dahrendorf patří k významným současným sociologům v Německé spolkové republice. Naše veřejnost neměla zatím možnost seznámit se s jeho tvorbou, neboť dosud ani jedna z jeho prací nevyšla v českém překladu.<sup>1)</sup> Okruh problémů, které Dahrendorf ve svém díle zpracovává, je velmi široký. Zahnuje celou škálu sociologických problémů od otázek obecné sociologické teorie přes zkoumání společnosti určité epochy, určité země, až k individuu, nejmenší části této společnosti.

Předkládaná kniha je svým výběrem statí určitým obrazem autora. Jsou zde kapitoly zabývající se obecnou sociálněvědní problematikou, kapitoly věnované analýzám společnosti, převážně společnosti určité epochy, hlavně současné společnosti rozvinuté průmyslové země. V některých statích analyzuje konkrétní společnost, k níž sám bezprostředně náleží, tj. společnost Německé spolkové

republiky. Snaží se postihnout její typické rysy, zamýšlí se nad její strukturou a jejími perspektivami. Zabývá se otázkami charakteru národa a státu, demokracie a svobody, rovnosti a panství, a ukazuje zároveň, jak se tato problematika odráží v konkrétní společnosti, na konkrétním území a v konkrétní epoše. Všimá si, jaké možnosti poskytuje společnost jedinci pro jeho seberealizaci. Analyzuje vzájemné vztahy jedinců v této společnosti i jedinců k této společnosti, zajímá ho, jak společnost přispívá k svobodnému rozvíjení individua, či jaký nátlak na něho činí. V souvislosti s tím se zabývá problematikou odcizeného člověka, nositele rolí, odlidštěného člověka, kterého nazývá homo sociologicus.

Dahrendorf je vyhraněný odpůrce teorií industriální společnosti a použití názvu industriální společnost pro označení průmyslově a technicky vyspělých soudobých kapitalistických zemí. Polemizuje s určováním povahy sociální stratifikace industriální společnosti, jak to vyplývá z jeho pojetí stratifikační třídní struktury. Nazývá industriální společnost mýtem, produktem sociologické fantazie, který nechává nezodpovězeny základní otázky společnosti dnešní doby. Argumentuje tím, že sociologie industriální společnosti by musela být nehodnotící. Musela by vyloučit z věcné analýzy předsudčení a předsudky badatele, aby byla vědou. Jestliže však nahlédneme sociologický obraz industriální společnosti, ukáže se, že zde nelze mluvit o svobodě hodnot. Je to hodnotící obraz harmonie, integrace, uznání skutečného jako smysluplného a správného. Pojem průmyslové společnosti obsahuje element přátelského zevšeobecnění. Míží v něm zvláštní rozdíly jednotlivých společností. Společnosti se rozplývají ve všeobecném modelu, který dává všem zemím stejné naděje. Jsou tyto společnosti vskutku tak podobné? Není pojem industriální společnosti pokusem vyrovnat zvláštní a snad méně příjemné znaky německé nebo americké či jiné společnosti? Anglie je však vlastní liberální demokracie a Německo moderního autoritativního státu. Amerika a SSSR jsou průmyslové společnosti, a přece jejich soupeřství vtiskuje charakter naší epoše. Máme-li řešit tyto centrální sociologické problémy, musíme se zbavit idylického mýtu industriální společnosti. V industriální společnosti nezmizela nerovnost mezi lidmi. Změnily se pouze formy nerovnosti. Společnost výkonu, která je ve skutečnosti společností diplomů a poukazů k oprávnění, je právě tak málo přirozená a spravedlivá, jako byla společnost původu a majetku. Právě tak nelze jednoduchým „ano“ nebo „ne“ zodpovědět otázku, zda v této společnosti není již žádné „nahore“ ani „dole“. Harmonizující přičuť pojmu industriální společnost jej vihá do zajetí ideologie. Výpovědi, že směřujeme ke společnosti výkonu, k nivelizaci, zmasovění, vzbuzující pocit vědeckosti, ve skutečnosti jsou čistým proroctvím, neboť pro předpovědi budoucnosti chybí sociologické teorii jakákoli základna. (Sociologie und industrielle Gesellschaft, str. 64.) Je zřejmé, že moderní sociologie industriální společnosti není nic jiného než ideologie byrokraticko-maloměšťácké vrstvy, která se sama pokládá za „střední stav“ a která ovládá mnohé moderní společnosti. Ideologie harmonické industriální společnosti slouží vládnoucí horní vrstvě k získání legitimní báze. Potřebuje ideologii pokud možno neutrální, jejíž ospravedlňující charakter není zjevný, ideologii pod jménem věda. Dahrendorfova kritika industriální společnosti je namířena proti zjednodušujícím schématům, které z určitého stupně vývoje výroby, technologie a organizace práce vyvozují zjednodušující modely typu industriální společnosti, stírající podstatné rozdíly mezi různými ekonomickými, politickými, sociálními, kulturními a jinými systémy.

Industriální společnost je masová společnost, v níž jednotlivec ztrácí svou individualitu, stává se míčem v rukou demagogů, objektem reklamy a tzv. masových komunikačních prostředků. Je to společnost, která vede k odstranění nerovnosti mezi lidmi ve společně šedivé kaši uniformity.

Dahrendorf analyzuje zvláštnosti industrializace Německa, aby dokázal specifičnost tohoto procesu, a tedy i industriální společnosti na konkrétním příkladě. Zkoumá, jak jednotlivé znaky industrializace konkrétně probíhaly v Německu. Jedním ze zdůrazňovaných korelátů industrializace je mobilizace lidí, dalším průvodním zjevem je urbanizace. K industrializaci patří nezbytně hlu-boká změna ve struktuře povolání, zvláště přechod ze zemědělství do průmyslu, a rozklad rodiny.

Jaké důsledky přináší industriální společnost pro sociální strukturu? Jsou to názory často dosti odlišné a protichůdné. (Die gegenwärtige Lage der Theorie der sozialen Schichtung, str. 336.)

Jedni věří v sociální nivelizaci obyvatelstva a vidí v technickém vývoji posílení existujících sociálních tendencí. Jako příčina této nivelizující tendence se uvádí široké vyrovnání dělnických a zaměstnaneckých schopností, uvolnění hranic vzdělání a zvýšení možnosti konzumu zboží, které se stává automatizací produkce široce přístupným.

Jiní kladou důraz na silnější sociální diferenciaci. Poukazují na to, že jen část dělníků se bude podílet na sociálních přednostech automatizace, zatímco ostatní mohou klesnout na méně produktivní, lehčeji vyměnitelné a sociálně méně jisté pozice s menším sociálním a profesionálním uspokojením. Rozsah této skupiny se oceňuje různě. Buď jen jako rozhořčená menšina, nebo dokonce šedivá většina těch, kteří nemají k nabídnutí nic víc než obecnou kvalifikaci. Za těmito názory se někdy skrývá obava, že se mohou uvnitř pracujících vytvořit nové třídní hranice, a tím sociální napětí. Polemizuje s ideologizováním beztržnosti sociologa Schelského. Dokazuje, že NSR není beztržní společností, není nivelizovanou společností sociální rovnosti. Sociální rovnost bývá často vyjadřována názvem státní občan. Státní občanství znamená v principu státní občanství pro všechny. Role státního občana nese s sebou především rovnostní práva. Stejná občanská práva se ovšem týkají elementu rovnosti vždy jen jako šance účasti, nikoli jeho formy nebo výsledku. Stejně šance pro výběr k vyšším vzdělávacím zařízením je požadavek zahrnutý v pojmu státní občanství. Stejná práva na minimální příjem, který zajišťuje existenční minimum, jsou občanským právem, stejné příjmy však nikoli.

Ralf Dahrendorf je jedním z hlavních představitelů tzv. teorie konfliktu, která vznikla z odporu proti jednostrannosti strukturálně funkcionální analýzy. Navazuje na Marxe a marxistické učení o úloze rozporů a protikladů v sociálním pohybu. Jeho teorie je výrazem těch tendencí západní společenské teorie, které pochopily teoretický význam Marxovy třídní teorie, na druhé straně však odmítají přijmout marxismus a usilují o jeho překonání. (Die Funktionen sozialer Konflikte, str. 263n, Karl Marx und die Theorie des sozialen Wandels, str. 277n). Přejímá Marxovu dialektickou metodu. Společnost je nejen v neustálé proměně svých částí, nýbrž i samotné strukturální formy. Konflikty nejsou nahodilé, jsou systematickým produktem struktury společnosti. Sociální pořádek existuje jen v zákonitosti změn a konflikty a protiklady jsou strukturálním principem společnosti. Proto teorie konfliktu je daleko přiměřenější než všechny otevřené či skryté analogie mezi společností a funkcionálním systémem. (Struktur und Funktion. Talcott Parsons und die Entwicklung der soziologischen Theorie, str. 213n.) Sociologie může znázorňovat sociální struktury a strukturální procesy buď faktickým popisem jejich organizací a institucí nebo pomocí normativních, tj. závazných hodnotových určení, které Dahrendorf nazývá komplementárními metodami sociální analýzy. Každá společnost má strukturu institucí, skupin, rolí. Struktury rolí odpovídají závazným normám. V tomto smyslu se dají změny důležité pro třídní strukturu průmyslové společnosti pochopit jako hodnotové orientace: rozvoj ekonomického racionalismu, prosazení principu výkonu, zobecnění občanských rovných práv a vytvoření forem stability. Teorie integrační i mocenská se navzájem doplňují. Pro jednu je strukturální jednotkou funkcionálně integrovaný systém, udržovaný institucionalizací určitých procesů v rovnováze, která tak označuje stav pořádku. Pro druhou je každá strukturální jednotka mocenským svazkem, který se udržuje donucením a nátlakem a který v sobě nese zárodek svého vlastního přemožení. Je chápána jako nestabilní a v neustálé změně. Komplementarita obou teorií je podle Dahrendorfa v tom, že existují sociální jevy, které se dají vyložit jen integrační teorií (socializace, procesy rozdělování rolí) a jiné, k jejichž vysvětlení potřebujeme mocenskou teorii, především třídních konfliktů. Jde o dvojí tvář sociálních systémů. Strukturálně funkcionální analýza se zaměřuje na integrace na institucionální rovině. Tomu odpovídá v teorii konfliktu analýza zájmů. Zájmy a hodnoty určují směr jednání. Jelikož jsou pozice a role vlastními prvky sociální struktury, mocenská teorie vychází z předpokladu strukturálního protikladu na základě jejich podílu nebo vyloučení z legitimní moci, tedy protikladu mezi dosavadními hodnotami a zájmy nebo mezi mocí a podřízením. V strukturálně funkcionální teorii, která se zabývá podmínkami sta-

bility sociálních systémů, vykazuje rozdělování autority, příjmu, prestiže a jiných odměn jednotnou hierarchií sociálních situací. Až do jistého stupně koreluje autorita s vysokým příjmem a prestiží a naopak. (Sozialwissenschaft und Werturteil, str. 74n.)

Každá zdravá dynamická společnost zná konflikty ve své struktuře, neboť jejich popírání má těžké následky pro společnost stejně jako potlačení duševních konfliktů pro jednotlivce. Dahrendorf uvádí pět druhů sociálních konfliktů. (Funktionen sozialer Konflikte, str. 263n.) Jsou to konflikty uvnitř sociálních skupin, konflikty mezi organizovanými sociálními seskupeními uvnitř regionálních nebo institucionálních oblastí společnosti, konflikty mezi organizovanými a neorganizovanými seskupeními, které zahrnují celou společnost, a konflikty uvnitř větších celků, tj. mezi státy. Konflikt je tedy chápán jako nutný faktor ve všech procesech změny, jako hnací síla změny. Veškerý sociální život je konfliktem, protože je změnou. V konfliktu leží tvořivé jádro celé společnosti a šance svobody zároveň s požadavkem racionálního spravování a kontroly společenských věcí.

R. Dahrendorf je pokládán za předního teoretika teorie tříd. Vyšel ze studia Marxe a snažil se Marxovu teorii tříd spojit se strukturálně funkcionální teorií soudobé americké sociologie. Snaží se pomocí Marxovy metody vytvořit teorii, která by ho překonala především vzhledem k novým jevům soudobé průmyslové kapitalistické společnosti. Třídy jsou podle Dahrendorfa zájmové skupiny, které vycházejí z určitých strukturálních podmínek a vytvářejí sociální konflikty, vedoucí k celkové změně sociálních struktur. Usiluje o vytvoření ucelené teorie, která by měla vnitřní logickou jednotu a byla použitelná pro empirický výzkum jakékoli konkrétní společnosti. (Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen, str. 353n.) Určujícím základem sociálních tříd bylo pro Marxe fungující soukromé vlastnictví výrobních prostředků. Jeho teorie tříd staví ve všech podstatných elementech na tomto určení pojmu tříd. Právě tímto spojením pojmu tříd se soukromým vlastnictvím je teorie tříd omezena na relativně krátký časový úsek evropských sociálních dějin. Teorie tříd na základě rozdělení společnosti na vlastníky výrobních prostředků ztrácí již pak svou hodnotu, když vlastnictví a faktická kontrola jsou rozděleny. Vlastnictví není v žádném případě jedinou formou panství, nýbrž jen jednou z jejich četných podob. Kdo se tedy pokouší určovat panství prostřednictvím vlastnictví, určuje obecné prostřednictvím zvláštního. Kde je vlastnictví, je i panství, ale nikoliv každé vlastnictví implikuje panství. Panství je vztah obecnější. Je třeba zbavit pojem panství jeho úzkého použití jen pro kontrolu hospodářských výrobních prostředků. Stejně jako vlastnictví je formální, je i kontrola výrobních prostředků empiricky jen zvláštním případem těch obecných poměrů panství, které jsou základem Dahrendorfovy definice třídního boje.

Dahrendorf analyzuje otázky moci a panství autority. Moc je vázána na individuální osobnosti, panství na pozice. Specifický rozdíl mezi oběma spočívá v přítomnosti nebo nepřítomnosti legitimní báze kontroly nad ostatními. Moc je v tomto smyslu nelegitimní, faktické panství (Herrschaft), autorita, naproti tomu je legitimní mocí, opíjenou o institucionalizované normy. Panství je vázáno na pozice podnikatele, státního tajemníka atd., nikoliv na majitele těchto pozic.

Analýza tříd a analýza sociálního rozvrstvení jsou neoddělitelné oblasti sociologického výzkumu. Mezi oběma je nepřímá korelace, která spočívá ve skutečnosti, že panství, základní určení sociálních tříd, je zároveň jedním ze základních určení sociálního rozvrstvení. Podle Dahrendorfovy definice jsou třídy konfliktní seskupení, jejichž určující základ je v podílu nebo vyloučení z panství libovolného svazu panství. Stát, průmyslový podnik, kartely jsou svazy panství, které jsou ve všech moderních společnostech, a v nich působí latentní zájmy a kvaziskupiny. Jestliže zná rozvitá industriální společnost zájmové skupiny i kvaziskupiny, pak zná také třídy. Rozvitá industriální společnost je společností třídní. Sociální třídy a třídní konflikt jsou všude tam, kde je panství uvnitř určitých svazů rozděleno na sociální pozice. Můžeme-li ukázat, že existence mocenských svazů je funkční podmínkou sociálních struktur, pak je tím zároveň postulována univerzální existence tříd. V rané i rozvité průmyslové společnosti je průmyslový podnik svazem panství. Kde existují průmyslové podniky, jsou i vztahy panství, tím i latentní zájmy, kvaziskupiny a industriální třídy.



Starý třídní konflikt ještě existuje. Jeho působení je však omezeno na institucionální sféru průmyslu. Ve společnosti však není buržoazie a proletariát v Marxově pojetí a kapitál a námezdní práce nejsou již nositeli sociálního konfliktu ve smyslu teorie tříd.

Ve stati *Amba, Amerikaner und Kommunisten* (str. 315n) se pokouší o vysvětlení distributivních nerovností i třídního konfliktu, přičemž jde o spojení obou problémových oblastí. Konstatuje, že naše historické znalosti jsou stále fragmentární a srovnávací analýza, která by měla pomoci při zjišťování, zda všechny lidské společnosti znají panství, naráží na principiální hranice nejisté budoucnosti, a tedy ani nemůžeme vědět, zda to, co dosud bylo skutečné, také jako skutečné zůstane. Uvádí některé příklady společností bez panství: Tönniesovu „Gemeinschaft“, Marxovy „Gemeinwesen“, o nichž Marx pojednává v souvislosti se zkoumáním struktury indických společností, a „Genossenschaft“ v konfrontaci se strukturou panství. Kmen *Amba* je příkladem segmentárního systému, tj. systému bez politické organizace. Celý systém, který se skládá z určitého počtu segmentů, je držen pohromadě jen díky jejich vzájemné konfrontaci. Protipól k segmentární struktuře panství primitivních společností tvoří tzv. amorfní struktury panství, tj. moderní společnosti bez vlády. Segmentární organizace *Amba*, stejně jako amorfní politické struktury Američanů, jsou popisem v určitém smyslu stagnujících společností.

Mnohé utopie spočívají na myšlence společnosti bez panství. Pokoušejí se vyloučit element panství z lidských společností. K tomu patří podle Dahrendorfa i Marxova idea beztřídní společnosti, přirozeně nekoncipovaná jako utopie. Marx byl při líčení této společnosti velmi opatrný, a díky tomu, že nikdy příliš nepřekročil práh detailního popisu této společnosti, mohou se i dnes marxisté na něho odvolávat. Na rozdíl od některých současných autorů Marxova společnost osvobozená od politického násilí není společností historicky skutečnou. Tato společnost podle jeho předpovědi teprve přijde.

Jak vypadá společnost, ve které není v Marxově smyslu vlastní politické násilí? Příkladem takové společnosti by mohla být podle Dahrendorfa dnešní Jugoslávie. Jugoslávští teoretikové viděli stalinismus jako nutný důsledek centralistické správy a přikládali zvláštní význam pojmu „asociace“ u Marxe. Tato asociace se objevila jako princip decentralizace. I zde podle Dahrendorfova názoru můžeme téměř mluvit o koncepci segmentární struktury panství. Nejsou zde ani obce (*Gemeinwesen*), ani vetovací skupiny, nýbrž hospodářské jednotky — podniky, podnikové kombináty, kolchozy, komuny. Nahrazení státu asociací podniků nebo komun, tato syndikalistická koncepce, nestojí sice u Marxe v žádném případě v popředí, může se však z jeho spisů vyvodit. V každém případě je podle něho možnou verzí nahrazení vlastního politického násilí strukturami jiného druhu. Marx může jistě mnohokráté názorně ukázat na záporné působení struktury panství kapitalistické společnosti jeho doby. Přehlédl však principiální působení panství v lidských společnostech. Jestliže nejsou žádné normy stanoveny, měněny ani překonávány, pak sociální struktury ustrnují v zajetí tradice. Vytvoření panství jako oprávnění ke stanovení norem znamená stabilizaci společnosti ve stavu, v jakém byly tyto normy stanoveny. Transformace panství do pouhé správy znamená tedy prospěch jen pro toho, kdo chce překonat historičnost společnosti, zadržet změnu. V myšlení komunistické utopie má tato transformace vesměs svou vnitřní logiku. V ní jsou překonány s antagonismy společnosti všechny antagonismy dějin. To ovšem znamená, že v porevoluční společnosti vlastně již není nutná sociální změna. Perfektní společnost se již nepotřebuje měnit. Nepotřebuje tedy stanovení nových norem. Stačí, používá-li stále jednou platných norem a přizpůsobuje je novým situacím.

Společnost bez panství postrádá nástroj změny. Musí zůstat stejnou ve všech základních strukturách. Jedním ze znaků evoluce je, že v jejím prvním stadiu vznikají parlamentární instituce, tedy instituce panství, jejichž příkazem je stanovení norem. Charismatický vůdce stanoví všechny nové normy, aby tak vyvolal dojem, že již nepotřebuje v budoucnu žádnou legislativní činnost nebo kontrolu. Utopie pouhého spravování se tím stává druhým kabátem, pod kterým se daří teroru a totalitarismu (str. 332).

Dále se Dahrendorf snaží o určení pojmu panství. Panství podle něho zprostředkovává oprávně-

není zajišťování a udržování norem, používání norem, stanovení a změna norem. Čím silněji budou omezeny funkce panství v institucích společnosti, tím pomaleji se bude tato společnost měnit. Společnost bez vládců (Herrscher) není v žádném případě společností bez panství (Herrschaft). Amba, Američané i komunisté žijí v podmínkách omezeného panství: I omezené panství je však ještě panstvím, prohlašuje Dahrendorf, zdůrazňuje však, že tímto závěrem ještě není dokázán postulát university panství. Je-li společnost panstvím, znamená to také donucení, odcizení, konflikt a změna. Marx vyvozoval politické konflikty z rozdělení soukromého vlastnictví. Dahrendorf je toho názoru, že Marxova teorie konfliktu v posledních desetiletích de facto ztroskotala, a proto sám navrhuje, aby se konflikty spojovaly se vztahy panství, místo se vztahy vlastnictví. Sleduje otázky změn vztahů panství v historických společnostech, všimá si forem modality panství a informuje o diskusi týkající se současného postavení a problémů teorie sociálního rozvrstvení. (Die gegenwärtige Lage der Theorie der sozialen Schichtung, str. 336n.) Diskuse se mimo jiné zaměřovala na otázky, zda sociální rozvrstvení je univerzální nejen empiricky, ale i teoreticky, neboli zda je nutné, nevyhnutelné. Jak a proč se mění formy a vzory rozvrstvení v různých společnostech, jaká tranzitivní síla společnosti je schopna objasnit intranzitivní systém sociálního rozvrstvení. Podle Marxe je sociální rozvrstvení výsledkem nestejně rozdělování vlastnictví, které přináší všechny dělení moderní společnosti. Vlastnictví nebylo v prvotní společnosti, nebo přesněji v prvotně pospolné společnosti (Urgenossenschaft). Opět zmizí, až bude společnost nahrazena pospolitostí (Genossenschaft). Rozvrstvení je výsledkem nerovného umístění pozic ve vztahu k vládnoucím hodnotám, tj. k sankcím, které souvisí se strukturovanou úchylnou. V tomto případě se dá distributivní systém statusu odvodit z produktivního systému panství. Přísně vzato to, co v současné sociologii vystupuje pod jménem teorie rozvrstvení, není většinou vůbec teorií. Spočívá spíše v množství výpovědí a tezí, které můžeme nazvat obecnými orientacemi, parateoriemi nebo obrazy společnosti. Většina teorií o třídě a statusu jsou skutečně parateoriemi nerovnosti. Tato obžaloba je namířena proti empirickým výzkumníkům v oblasti rozvrstvení. Mnohé studie rozvrstvení trpí naivní sebeuspokojující deskripcí, která musí vyvolat nejvážnější pochyby o její hodnotě. Nesprávná teorie je však lepší než žádná teorie, neboť i špatná teorie je obecně krok k lepšímu.

Ve stati Über den Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen (str. 352n) se Dahrendorf snaží odpovědět na otázku, zda je možno nerovnost omezit nebo zcela odstranit a zda je nutnou součástí struktury lidských společností. Tato otázka byla první otázkou sociologie jako vědy. Sociologie však dala pouze problému původu nerovnosti nové jméno. Kde se mluví v 18. stol. o původu nerovnosti, v 19. stol. o tvoření tříd, tam sociologie 20. stol. mluví o terii sociálního rozvrstvení, aniž by tento problém uspokojivě vyřešila. Karel Marx založil sociologii na základě teze o původu rozvrstvení ze soukromého vlastnictví. Engels rozvinul teorii tvoření tříd na základě dělby práce. Dnes však víme, podotýká Dahrendorf, že zrušení soukromého vlastnictví dosazuje nové třídy místo starých, sociální a politický význam vlastnictví byl velmi přeceněn.

Původ nerovnosti mezi lidmi spočívá v existenci sankcemi získaných norem chování ve všech lidských společnostech. Nutnou a dostačující podmínkou nerovnosti ve společnosti je právo. Existuje-li právo, musí být také nerovnost mezi lidmi. To platí právě o společnostech, které znají rovnost před zákonem jako ústavní princip. Pokud normy ještě nepůsobí, není sociální rozvrstvení. Normy jsou však nutnými požadavky chování lidí, a tudíž je těmito normami měřeno chování v roli. Vzniká hierarchické uspořádání sociálního statusu. Normami a sankcemi se rozumí zákonný trest ve smyslu pozitivního práva. S právními normami spojujeme zpravidla jen myšlenku trestu. To je vulgární chápání práva. I pro právní normy, které jsou zvláštním případem sociálních norem, platí, že jejich platnost je garantována negativními sankcemi stejně jako pozitivními. Konformní chování je odměněno každopádně nepřítomností trestu. Již v tomto hrubém rozdělení na konformisty a devianty spočívá moment sociální nerovnosti. V žádném případě není nutné omezovat pojem sankce na trest. Odměna a trest jsou chápány jako nástroje sociálních norem. Sankcionování lidského chování se zřetelem na sociální normy nutně tvoří systém nerovnosti postavení. Sociální rozvrstvení je bezprostředním výsledkem kontroly sociálního jednání prostřednictvím pozi-

tivních a negativních sankcí. Mohli bychom se ptát, poznamenává Dahrendorf, odkud přicházejí normy, které regulují společenské chování, jak se mění tyto normy v historických společnostech.

Původ nerovnosti mezi lidmi nespočívá v lidské přirozenosti, ani ve faktorech historicky omezené skutečnosti jako je vlastnictví. Je spíše nutným znakem všech lidských společností. Ačkoliv diferenciaci všech sociálních pozic, jako je dělba práce nebo mnohost rolí, mohou být takovým univerzálním znakem společnosti, chybí jim k objasnění rozdílů sociálního postavení nutný element hodnocení. Hodnotící diferenciaci, tj. zařazení sociálních pozic a jejich nositelů do hierarchie prestiže a příjmu, je nejprve ovlivněna sankcionováním sociálního jednání v měřítku normativních očekávání. Protože jsou normy a sankce nutné k tomu, aby se jejich dodržování mohlo vynutit, musí existovat nerovnost sociálního postavení mezi lidmi. Tuto myšlenku Dahrendorf dále rozvíjí. Objasnění nerovnosti z nutnosti sankcemi vynutit normované sociální jednání má jisté pojmové konsekvence pro aparát sociologické analýzy. Sociální rozvrstvení bylo definováno jako systém rozdílného rozdělování věcí. Ucta a bohatství, prestiž a příjem jsou obecné nástroje nebo prostředky takové diferenciaci sociálního postavení. Panství však patří k diferencčním znakům sociálního rozvrstvení, tj. rozdělení panství jako náhrady za určité kvality nebo výkony. Panství a struktury panství logicky předcházejí strukturám sociálního rozvrstvení. Dahrendorf poznamenává, že postupně došel k přesvědčení, že rozvrstvení je důsledek struktury panství a integrace je speciální případ donucování. Rozvrstvení vyplývá z panství, integrace a donucení, stabilita ze změny. Zůstává nevyřešena otázka, zda je možno si představit takové společnosti, jejichž systém norem a sankcí funguje, aniž by byla v pozadí struktura panství. Dahrendorf je přesvědčen, že z norem — sankcí — panství se dají odvodit všechny zbývající kategorie analýzy. V každém případě to platí o kategorii sociálního rozvrstvení, která je méně obecná než panství. Systém nerovnosti, který nazýváme sociálním rozvrstvením, je jen sekundární konsekvencí struktury panství a společnosti. Podle Dahrendorfova názoru s jeho rozbor liší od otevřené nebo skryté romantiky à la Rousseau nebo Marx. Jestliže je správné, že nerovnost mezi lidmi plyne z pojmu společnosti jako morální společnosti, pak nemůže existovat ve světě naší skutečnosti společnost plná rovných. Rovnost před zákonem a rovné volební právo jsou možné a také skutečné rovnosti. Ale myšlenka o společnosti, kde je odstraněn rozdíl v sociálním postavení mezi lidmi, překračuje sociologicky možné a má své místo každopádně v oblasti básnické fantazie. Za nerealizovatelnými politickými sliby se obvykle skrývá teror a nesvoboda. Kde nám vládnoucí skupiny nebo jejich ideologové říkají, že v jejich společnosti jsou skutečně všichni rovni, můžeme se spolehnout, že tam jsou určité „jedni rovnější než druzí“, vtípně poznamenává Dahrendorf. Od Parsonse, Barbera, Davise i Moora již nevede žádná cesta k chápání historičnosti lidských společností. To platí pro Rousseaua stejně jako pro Marxe. Taková společnost již nepotřebuje dějiny, neboť všechno je nejlépe uspořádáno. Každý, ať stojí kdekoli, je se svým místem ve společnosti spokojen, protože hodnotový systém spojuje všechny ve velkou šťastnou rodinu. Systém sociálního rozvrstvení je jen měřítkem konformismu chování sociálních skupin. Nerovnost se stává ostruhou, která udržuje sociální struktury v pohybu. Nerovnost znamená vždy prospěch jedněch na úkor druhých. Každý systém sociálního rozvrstvení nese tedy protest i zárodek jeho překonání v sobě. Protože však lidská společnost bez nerovnosti není reálně možná, překonání nerovnosti je vyloučeno. Dahrendorf upozorňuje na Kantovu poznámku k Rousseauovi, že nerovnost je sice bohatý pramen zla, ale i všeho dobra. Nerovnost mezi lidmi dává moment svobody. Plně egalitářská společnost je nejen nerealistická, ale není to ani dobrá myšlenka, neboť v utopii nesídlí svoboda. Utopii nelze uskutečnit. Vede k totalitarismu, jen pomocí teroru lze vyvolat zdání vysněného ráje beztrždní společnosti. Nerovnost sociálního statusu uvnitř jistých hranic vymezených rovností státně občanského statusu je jako médium lidského vývoje, podmínka svobodné společnosti.

Jaký je vztah rovnosti a svobody? Jejich vzájemná závislost a podmíněnost je různá v závislosti na různých vztazích. Jinak se promítá ve vztahu společnosti a individua a ve vzájemném vztahu jednotlivců. Dahrendorf rozlišuje mezi svobodou a rovností státně občanského statusu a mezi svobodou a rovností sociálního statusu. Jsou-li lidé ve svých občanských právech rovni, mohou být

ve způsobu své existence nerovná. Ve společnosti rovných občanů zůstává nevyřešena otázka úlohy jednotlivce. Volební právo je podmínkou možnosti svobody. Volební povinnost je však přinejmenším potenciální omezení svobody, která nemůže být myšlena smysluplně jako součást státně občanského statusu. Rovnost sociálního statusu označuje na rozdíl od státně občanské rovnosti nivelizační čistě sociální účasti. Nevztahuje se na základnu, nýbrž na formy sociální existence. Lidé jsou si rovni jako státní občané, jestliže mají rovnou šanci dosáhnout určitého příjmu nebo určité úrovně vzdělání. Sociální status jednotlivce určují podle Dahrendorfova názoru čtyři faktory: 1. příjem, majetek, 2. sociální prestiž, 3. autorita, 4. úroveň vzdělání. Rovnost v tomto ohledu prohlašuje za utopickou fantazii. Čím je struktura společnosti monolitnější a nivelovanější, tím silněji omezuje aktivní šanci svých občanů a naopak, čím pluralističtější a diferencovanější je sociální rozvrstvení, tím je vhodnější pro množství individuálních potřeb a talentů. Nerovnost sociálního statusu je příkazem šance svobody.

Člověk jako společenská bytost se může realizovat jen ve společnosti a díky této společnosti. Sociální existence člověka je podmínkou možnosti svobody. Zároveň je však i podmínkou nesvobody člověka, neboť společnost znamená vždy násilí a omezení. Jednotlivec podléhá pravidlům hry, normám a očekávaním rolí společnosti okolo něho. Konformismus je strukturální podmínkou každé fungující společnosti. Znamená, že společenská smlouva je zúčastněnými stranami dodržována. Rovnost sociálního charakteru tedy neznamená konformismus. Svoboda je šance lidského seberealizování. Rovnost charakteru však znamená, že člověk ve svém konání jen potvrzuje nebo realizuje společnost. Mezi svobodou všech a rovností sociálního charakteru není žádný spojující článek. Lidé mohou být v takové míře svobodní, v jaké mohou být nerovni ve svém sociálním charakteru. Ztrácejí svou sociální svobodu a svou individuální autonomii, když se pokoušejí navzájem být rovni. Dahrendorf se zamýšlí nad historickým místem a podstatou rozdílů liberalismu a socialismu. Jedno z politických působení liberálního myšlení záleží ve vytvoření možnosti svobody i na úkor rovnosti. Liberální svoboda se stala de facto často svobodou mála na úkor mnohých. Socialismus zvýšil reálnou váhu rovnosti státně občanského statusu, aniž by tato svoboda všech musila zůstat prázdňným příznáním. Socialismus označuje Dahrendorf za právě tak málo egalitářský jako liberalismus pouze svobodný.

Sociologie podle Dahrendorfa pojednává o člověku se zřetelem na nemilou skutečnost společnosti. (Homo sociologicus, str. 127n.) V průsečíku jednotlivce a společnosti stojí homo sociologicus — člověk jako nositel sociálně předem formovaných rolí. Tento člověk není obrazem skutečnosti, ale vědeckou konstrukcí. Homo sociologicus je jako herec, který za všemi rolemi, osobami a maskami zůstává jako takový skutečný, jimi nedotčený. Teprve když je odloží, zůstává sám sebou. Mnoho lidských starostí je spojeno se skutečností, že společnost nutí člověka do drah a forem, které si sám nevyvolil. A přece skutečnost společnosti může být i lešením, které nás udržuje a dává nám jistotu. I v této práci se Dahrendorf zamýšlí nad otázkami svobody člověka jako společenské bytosti. Problém svobody vidí v rovnosti mezi rolemi určenými jednáním a autonomií a poukazuje na dialektický paradox svobody a nutnosti, který homo sociologicus v tomto směru prokazuje. Homo sociologicus zůstane umělým člověkem. Zdá se však, že sociologie zkonstruovala tohoto umělého člověka, a tím se jí určitý, jedinečný člověk, se svým nárokem na úctu a svobodu, rozplynul. Přiblížila se racionálnímu porozumění skutečnosti, ale ztratila ze zřetele autonomního celého člověka, neboť pokud chápe svůj úkol jako morální problém, musí se vzdát racionalizace a analýzy společenské skutečnosti, jakmile usiluje o vědecký pohled, ustupuje morální požadavek individua a jeho svobody do pozadí. Je člověk ve svém jednání předem vypočítatelná, kontrolovatelná společenská bytost? Nebo je bytostí jedinečnou, schopnou autonomie a svobody? Dahrendorf poznamenává, že v jevu, tj. v pozorovatelném jednání, je pro nás člověk determinovanou bytostí hrající role. Avšak tato výpověď se nedotýká skutečnosti, že člověku je mimo jev přiznaný charakter svobody a integrity.

Člověk bez role je podle Dahrendorfa pro společnost neexistující bytost. Jak se člověk dostává ke svým rolím a v jakém postavení vůči nim je? Co vyjadřuje pojem role? Pod sociální-rolí-chápe Dahrendorf nikoli skutečné jednání, nýbrž komplex očekávání jednání. Tato očekávání jednání mají normativní charakter, nemění se libovolně od situace k situaci, nýbrž jsou očekávání pravidelného normativního chování, které za určitých okolností následuje. Sociální role je svazkem norem jednání. Sociální role patří k sociálním pozicím, které se určují jako průsečíky sociálních vztahů v diferencovaném společenském vztahovém rámci. Každé individuum má celou řadu takových pozic, je nositelem nebo majitelem pozic. Ke každé pozici patří sociální role. Majitel pozice je konfrontován s řadou očekávání rolí, podle kterých se měří jeho jednání. Sociální role je pak sumou práv a povinností, které patří k určité pozici, nezávisle na tom, kdo je nositelem této pozice. Předpisy jednání se nevztahují na individuum jako nositele nebo majitele pozic. Pojem rolí je tak odvoditelný ze spojení společenského normování a společenské diference a určuje se jako komplex normativních očekávání jednání, která jsou vázána na sociální pozici. Sociální pozice je v roli sociálních vztahů spojená s jinými pozicemi, takže příslušné sociální role se k sobě rovněž navzájem vztahují. Každá sociální role je výrazem jednoho nebo více sociálních vztahů k druhým majitelům pozic. Téměř každá role spočívá v očekáváních jednání více vztahových osob nebo skupin, které stojí v jiném vztahu k majiteli pozic. Každá z těchto vztahových skupin si činí určité nároky na jednání daného jedince, proto musí na každé z těchto očekávání orientovat své jednání. Očekávání, která vycházejí od jedné vztahové osoby nebo skupiny v rámci jedné sociální role, mohou být označena jako segmenty role. Segmenty rolí budou očekávání jednání v roli jen různě akcentovat. Občas však dochází také k protikladným očekáváním v různých částech jedné role. Tato protikladná očekávání se označují termínem intra-konflikt rolí na rozdíl od termínu inter-konflikt rolí jako protikladu nebo nejednotnosti různých pozicních rolí samých. Jednotlivé vztahové skupiny nebo osoby jedné pozice jsou vzhledem k roli určitého majitele pozice nositeli rolí. Od nositelů rolí vycházejí normy, které očekávají od majitele pozice určité jednání. Rozdíly mezi očekáváním rolí různých nositelů rolí vůči majiteli pozice mohou vést ke konfliktu uvnitř rolí (intra-konflikt rolí). Ještě častěji dochází k inter-konfliktům rolí při kterých individuum nemůže vyhovět požadavkům na čtené pozice, které současně zaujímá. Čím více pozic jednotlivec zaujímá, tím silněji působí na jednotlivce společenská diference pozic a tím více rolí mu společnost přisuzuje.

Nakonec zůstává otázkou, proč se individua podrobují očekáváním rolí. Neboť že je člověk bytostí konformní s rolemi, je axioma, které je základem veškeré teorie rolí. Role označuje způsoby jednání, které jsou pro jednotlivce závazné a jejich závaznost je institucionalizována, a platí tedy nezávisle na mínění jednotlivce. Počátek očekávání rolí a jejich závaznosti je v pravidlech a sankcích. Přizpůsobení chování k předpisům rolí je hodnoceno pozitivně, odklon je sankcionován negativně. Kdo se odchýlí, musí počítat s nepříjemnými následky. Dahrendorf mluví o nutcích, žádaných a možných očekáváním (Muss-, Soll-, Kann-Erwartungen). Tak se mohou sociální role klasifikovat podle hrozby sankcí, které jsou s nimi spojeny. Vnitřní kontrola internalizace socializační sféry a vnější kontrola prostřednictvím mocenských vztahů v diferencované pozici struktury společnosti mají garantovat konformitu chování v roli. Sociální role jsou tedy svazky normativních očekávání jednání vzhledem k majiteli pozice, které jsou vybaveny určitými vnitřními i vnějšími hrozbami sankcí, aby garantovaly až po určitý stupeň jednání konformní s rolí.

Jak jsme v předešlém ukázali, zabývá se Dahrendorf ve své knize Pfade aus Utopia obecnou sociologickou problematikou i analýzou konkrétních společností, snaží se o vlastní přístup a kritický postoj k různým dosud uznávaným teoriím a předkládá vlastní koncepci.

Zdá se být pro něho charakteristická jeho definice sociologie, podle které sociologie pojednává o člověku s ohledem na nemilou skutečnost společnosti. A právě v té „nemilé skutečnosti“ je vyjádřeno jeho chápání člověka ve společnosti. Proto věnuje pozornost otázkám svobody, rovnosti, teorii konfliktu a pojmu role. Seznámili jsme se s problematikou teorie rolí. Pojmy, s kterými jsme se setkali, se zdají na první pohled dosti jasně. Ale při bližším zkoumání se vynořuje řada otázek,

kteřé nás nutí, abychom je konfrontovali s Dahrendorfovou teorií. První otázka platí základnímu axiomatu: Je tomu opravdu tak, že se lidé chovají typickým způsobem konformně s rolí? Dahrendorf ospravedlňuje toto axioma tím, že vědecké teorie, které chtějí něco vysvětlovat, ve skutečnosti s realitou plně souhlasí. Sám k tomu říká: Je jasné, že předpoklad, že lidé se chovají stále ve shodě s rolí, je empiricky nesprávný. To ale nic neznamená, jestliže jde o užitečnost teorie. Legitimita teorie spočívá v tom, zda může přinášet platné objasnění a použitelné prognózy. Nyní je kritérium užitečnosti vázáno na objasnění otázky, zda jde o dobrou nebo špatnou teorii, jistě rozhodující. Ale právě podle tohoto kritéria se ptáme, zda s teorií rolí v jejím současném stavu můžeme opravdu počítat. Víme skutečně více, jestliže řekneme: pan Schmidt hraje úlohu učitele a představení od pana Schmidta stále určité role očekávají? Všechno to se může vyjádřit také bez terminologie teorie rolí. Dahrendorf sám podepřel své tvrzení, že teorie rolí je užitečnou metodou, málo příklady. Uvedme si jeden z jeho příkladů: Podle pozorování tendují děti dělníků na universitě k tomu, aby se staly členy organizací. Toto pozorování se objasňuje tím, že jde o konflikt rolí mezi očekáváním ze strany rodičů dělníků a na druhé straně pozicemi získanými vzestoupením. Sankce rodičů jsou méně hrozivé ve srovnání se sankcemi nových kolegů. Prognóza by mohla znít, že dělnické dítě, které sociálně vzestoupí, v průběhu tohoto vzestoupení svůj původ mnohokrát zradí. I když odhlédneme od snad nepřilíš důležité otázky, zda a v jakém rozsahu toto rozšíření pozorování souhlasí — domníváme se, že má pravdivé jádro —, pak zůstává přesto sporným, zda objasnění tohoto fenoménu ve smyslu teorie rolí je skutečně dobré. Je dělnické dítě na universitě sociální rolí, která se může oddělit od sociální role jiných studentů? Kdo jsou jako vztahová skupina, případně jako nositelé rolí, relevantní kolegové dělnických studentů? Všichni ostatní studenti? Či jen studenti v organizaci? A jaké sankce by měl dělnický student očekávat od svých kolegů, které by byly horší než sankce rodičů? Takové otázky vyvstávají v kontextu analytické teorie rolí, která se snaží objasnit zesílený konformismus vzestoupených skupin. Pojmový aparát teorie rolí není však podle našeho názoru ještě tak dokonalý, aby se pomocí ní daly vysvětlit fenomény tohoto druhu. Dahrendorfova teze, že sociologická teorie nepotřebuje skutečnost přesně zobrazovat, aby byla heuristicky užitečná, je jistě správná. Problém není v tom, že za současného stavu teorie rolí nemůže se axiomatem konformity s rolí chování dosti objasnit. Určitě je teorie tím elegantnější, čím je jednodušší. Tento princip musí být při vytváření teorií respektován, ale nesmí to být na úkor její použitelnosti.

Sociální role se skládají z jednotlivých očekávání rolí, které mají normativní charakter. Ale co dělá tato očekávání normativními a co znamená přitom norma? Domníváme se, že zde je jeden z nejtěžších problémů teorie rolí, který zároveň poukazuje na otázku sankcí a subjektu sankcí. Mnohé role jsou akceptovány, protože hráč rolí žije ve známé obavě ze sankcí svých vztahových skupin. Jiné se zdají jako samozřejmě zahrané. Opět jiné role jsou zjevně internalizovány, subjekt sankcí, od kterého lze očekávat příjemné nebo nepříjemné následky, je sám hráč rolí. Jestliže vypadne z role, jestliže si dovolí příliš velké odchylky, stydí se, cítí se vinen. Hrozba sankcí není tedy jen kvantitativně, ale i kvalitativně různá, podle způsobů norem a vztahu k subjektu sankcí.

Naskytá se další otázka, proč a za jakých okolností řada jednotlivých, rozdílných očekávání jednání tvoří dohromady sociální roli. Jestliže sociální role není definována jako skutečné jednání, pak by mělo být u Dahrendorfa ještě přesněji popsáno samozřejmě předpokládané sociální normování.

Neméně problematická se nám zdá i sociální diferenciacie, z které teorie rolí vychází. Sotva lze pochybovat o skutečnosti diferencované struktury pozic ve společnosti. V sociologii se hovoří o sociálních třídách a vrstvách, o hierarchiích prestiže a statusových rozdílech, a míní se tím právě tato skutečnost, že se individua nacházejí uprostřed společnosti v různě privilegovaných pozicích.

Podle Dahrendorfa panství a dělba práce platí jako dva faktory, které jsou základem sociální diferenciacie. Jestliže má být správný onen postulát teorie rolí, podle kterého korelát každé role je sociální pozicí, pak se nabízí otázka, zda sociální role v plnění různých pracovních funkcí se rozvíjí spíše ve výkonu moci nebo poslušnosti. Další otázka se týká vztahu mezi hráčem rolí a

jeho rolemi. Ve skutečnosti je hra rolí stále více pouhým reagováním na očekávání rolí nebo jako důsledek předem daného vzoru chování.

Vztah sociální role a osoby, proces normování chování a vztah sociální role situace vzhledem k vázání rolí na pozice, to jsou tři problémy, které vyžadují ještě další zkoumání a zpřesnění. Zdá se také nevyhnutelné navázat na antropologické úvahy. Relativní prostota Dahrendorfova pojmu spočívá v ostrém oddělení filosofické antropologie a sociologie.

Metafora o člověku jako hráči rolí vyžaduje zdůvodnění. Její původ ve světě divadla ukazuje člověka jako herce, který ztělesňuje role, jež pro něho napsala společnost. Role, které hraje, jsou mu vnější, může se však s nimi identifikovat, aby ztělesnění bylo hodnověrným. Jsme si jen zřídka vědomi charakteru rolí v našem způsobu jednání. Jsme ponejvíce to, zač se vydáváme, aniž bychom hráli: otec nebo matka, lékař nebo učitel. A přece jsme současně víc a jiné, mnohé zároveň. Za lehkou řečí o hře rolí je vážnost antropologické konstanty. Myšlenka, že za všemi rolemi se skrývá vlastní jádro individuální identity, odpovídá jak filosofické tradici, tak společenskému vývoji.

Zdá se, že rostoucí polarizace otevřenosti a soukromé sféry jako druhé oddělené společenské oblasti potvrzuje idea odcizení. Také Dahrendorfův formalizovaný pojem rolí nabízí interpretaci, podle které nemilá skutečnost společnosti drží spoutaný vnitřní svobodný subjekt, i když se Dahrendorf ozbrojil dobrými argumenty proti takovému chápání.

Je role od hráče oddělitelná či nikoli? Domníváme se, že záleží na druhu a charakteru role, ale v mnohých případech nelze roli odložit, svléknout jako kabát, zvláště to platí o připsaných rolích. Ani hráč rolí nemůže zmizet za scénou. V tom se náš názor liší od Dahrendorfova, který hovoří o odložitelnosti rolí.

Kdo je homo sociologicus? Zdá se, že se nám tato vykonstruovaná postava rozplývá. V jeho podání nevidíme jednoznačnost. Je to člověk umělý nebo člověk skutečný? Je ještě něco mimo kalkul a kontrolu, něco víc než homo sociologicus, říká Dahrendorf na jedné straně. Na druhé straně, jako by to byl člověk živý, neboť jak jinak chápat to, co uvádí v další jeho charakteristice? „Teprve tím, že jednotlivec přijme do sebe příkazy společnosti a učiní z nich určující základ svého jednání, zrodí se podruhé jako homo sociologicus.“ Na jedné straně se stává k tomuto vykonstruovanému člověku velmi kriticky. Nazývá jej strašidlem sociologie, vzdáním se sociologickému obrazu člověka, svědectvím toho, že chceme podávat výstižné teorie sociálního jednání, a nikoli správně a realisticky popsat člověka. Zdůrazňuje, že vědomí celého člověka a jeho nároku na svobodu musí jako pozadí určovat každou větu, kterou sociolog vysloví nebo napíše. Společnost musí být stále přítomna nejen jako skutečnost, ale jako nemilá skutečnost. Na druhé straně pronáší teorie, podle kterých, i když se sociologie táže po člověku, nejde jí věcně o člověka, nýbrž o prostředky a cesty racionálního zvládnutí jeho jednání. Člověk je sociologii v základě lhostejný, protože s „homo sociologicus“ může mnohem více pořídit než s výpověďmi, které se snaží správně vystihnout podstatu člověka. A opět na jiném místě podotýká, že sociolog by měl prohlásit, že podoba člověka není pro něho v žádném případě správně popsána principem konformismu s rolí, že existuje přímo protiklad mezi konstrukcí a jeho ideou podoby člověka, neboť co se v sociologické teorii v žádném případě nedovíme o člověku, je jeho mravní kvalita, která ho činí způsobilým čelit zákonitostem sociologických teorií.

I když přiznáváme klady a přednosti Dahrendorfova ztělesnění sociologické teorie v homo sociologicus, přece pokládáme za trvalý úkol sociologie úsilí o nalezení takových hledisek pro zkoumání člověka a společnosti, která by zahrnovala celou šíři i hloubku rozmanitostí člověka jako představitele lidského rodu.

Dále řeší Dahrendorf otázku vztahu individuů a tříd. Teorii sociálních rolí aplikuje na teorii tříd. Třídy podle jeho názoru spočívají v určité formě na strukturním aranžmá sociálních rolí. Jsou však složeny z jednotlivých osob. Jak se rekrutují sociální třídy a jak se stává individuum jejich členem? Je třídní příslušnost připsaná nebo získaná? Protože každá role v každém svazu panství je v určitém smyslu relativní, a protože každý jedinec náleží ke svazu panství politické

společnosti, je díky této příslušnosti také členem nějaké třídy. Třídní příslušnost se řídí nositelstvím sociálních rolí, rekrutování k sociálním třídám vyplývá z rekrutování k těmto rolím. Tím je princip přiřazení individuí a tříd podřízen přiřazení individuí a autoritativních rolí. Otázka, jak se stává jedinec členem dělnické třídy, se redukuje na otázku, jak se stává dělníkem. Jedinec se narodí do určitého třídního postavení. Dahrendorf se zamýšlí nad tím, zda třídním individuem je fyzicky jedinec či rodina. Dochází k závěru, že tam, kde všichni členové rodiny mají stejnou sociální pozici, je individuem rodina, tam, kde členové rodiny patří k různým třídám, je individuem fyzický jedinec. Domníváme se, že tento názor je přinejmenším sporný a u Dahrendorfa překvapující. Jestliže na jiných místech uznává člověka jako jednotku společnosti, tím spíše by ho měl uznat za jednotku třídy.

Pojem třídy spojuje s pojmem třídního konfliktu. Snaží se o správné poznání sociální stratifikace německé společnosti a vyčlenění tříd jako dominujícího činitele v sociální struktuře rozlišení vrstev a tříd. Usiluje o vybudování teoretické koncepce, která by byla zobecněním empirických dat a mohla se stát základem empirického zkoumání nových jevů. Jde ovšem o to, zda je vůbec možno vytvořit takovou teorii, která by platila přes všechny odlišnosti různých společenských zřízení a pro národy různé kulturní úrovně. Vždyť právě funkcionalistickému modelu sociálního systému, který v podstatě zcela abstrahuje od odlišného společenského vývoje v socialistických a rozvojových zemích, mnozí upírají nárok na obecnou platnost.

Souhlasíme s Dahrendorfem, že může být tolik typů industriálních společností, kolik je forem industrializace. Nicméně všechny industriální společnosti by byly právě jen typy, to znamená, že všechny by bylo možno shrnout pod jeden společný pojem industriální společnost. Zbavíme-li tento pojem neodůvodněných generalizací a ideologického nánosu, jistě najdeme rysy, které jsou společné a které charakterizují proces industrializace i jeho důsledky projevující se v jejich působení na různé sféry sociálního života. Industrializace není jen jevem jednoho státu, je mezinárodním jevem, způsobeným rychlým začleňováním každé části světa do mezinárodního politického a ekonomického společenství, a znamená konec archaických civilizací. Industrializace neznamená setření všech rozdílů mezi různými typy společností. Odmítat však v moderní společnosti jakékoli společné rysy, je podle našeho názoru nesprávné. Domníváme se, že rys, který se obvykle uvádí jako charakteristický pro industriální společnost, tj. tendence k nivelizaci ve smyslu přiblížení horních a dolních vrstev podle příjmu, prestiže, vzdělání a moci, skutečně platí pro všechny moderní společnosti. Totéž lze říci i o dalších rysech, tj. silné koncentraci ke střednímu postavení i silné mobilitě, která podporuje snahu vzestoupit na žebříčku prestiže. Kromě toho jsou samozřejmě podstatné znaky, odlišující jednotlivé typy industriální společnosti: společnost kapitalistickou, či tzv. postkapitalistickou, a společnost socialistickou. Především při analýze stratifikační a třídní struktury musíme mít tento fakt na paměti. Domníváme se, že některé charakteristiky industriální společnosti, jak je uvádí Dahrendorf, jsou v rozporu. Ač pojem industriální společnost prohlašuje za mýtus, sám tohoto pojmu běžně ve svých pracích používá a industriální společnost v první řadě chápe jako masovou společnost, v níž jednotlivec ztrácí svou individualitu, stává se objektem reklamy a tzv. masových sdělovacích prostředků, jako společnost, která vede k odstranění nerovnosti mezi lidmi v společné šedivé kaši uniformity. Dahrendorf odmítá tvrzení některých sociologů o beztřídnosti industriální společnosti. Nesouhlasí však s pojetím, velmi rozšířeným v západních zemích, které společenské třídy ztotožňují se statusovými skupinami, ani s názory, že typu třídní společnosti odpovídá střední fáze industrializace a že v průmyslově výkonové společnosti ještě sice třídní rozdíly existují, ale staly se okrajovým zjevem. Vychází z marxistické teorie tříd, ale na rozdíl od Marxe, podle něhož jsou třídy založeny na rozdílnosti vlastnictví a který ztotožňuje ekonomickou a politickou moc, za rozhodující znak charakterizující jednotlivé třídy pokládá podíl na moci. Souhlasí s Marxovým třídním modelem, vytýká mu však směšování sociálního a třídního konfliktu. Polemizuje s Marxovým pojetím vlastnictví a panství, panství pokládá za vztah obecnější.



Dahrendorf správně postřehl, že Marx chápe třídy důsledně dichotomicky, že jeho model kapitalistické společnosti i předcházejících třídních formací je vyloženě dvoutřídní. Ale na rozdíl od Dahrendorfova pojetí Marxovy protikladné třídy stojí proti sobě nejen v oblasti zájmů ekonomických, ale i ve sféře politiky a ideologie. Další podnětnou myšlenkou Dahrendorfovou je spojování tříd s třídním konfliktem.

I když je celková koncepce Dahrendorfova blízká Marxovi, na mnoha místech, jak jsme již dříve ukázali, s Marxem polemizuje. Dahrendorf se ve své práci jeví jako výstižný analytik dílčích sociálních jevů, domníváme se však, že v globálním smyslu jeho analýzy nejsou tak zdařilé, zdá se, že nedovede vždy správně vystihnout podstatu problému ani jeho řešení. Je to zejména markantně vidět na rozboru Marxova pojetí komunistické společnosti jako nárysu pro princip nejbližší budoucnosti. Prvním omylem Dahrendorfovým je podle našeho názoru fixování tohoto Marxova nárysu. Marx sám jej nepojímá takto fixovaně, nýbrž chápe jej důsledně v nekonečném progresu. To potvrzují přímo explicitní výroky Marxe: Komunismus je nutná forma a energický princip nejbližší budoucnosti, ale komunismus jako takový není cílem lidského vývoje, je to forma lidské společnosti. (K. Marx, Ekonomicko-filosofické rukopisy z r. 1844, Praha 1961, str. 104.) Komunismus je pozice jakožto negace negace, proto je skutečným, pro nejbližší dějinný vývoj nutným momentem emancipace a znovunalezení člověka. Jestliže podle některých interpretů myslí Marx komunismus, který není cílem jen ve smyslu badeufovském, pak komunismus, který by tímto cílem byl, je sám progres humanizace.

Rovněž je neúnosné Dahrendorfovo ztotožňování Marxe s doktrínami utopismu, protože Marxovi se rovnost nerozplývá v jakési stejnosti, nýbrž je naopak zajištěna individuálními rozdíly. Právě tyto individuální rozdíly Marxovi dále zajišťují otevřenost sebestrukturace donekonečna. Přestože Dahrendorf v dílčích momentech analyzuje velmi precizně svobodu individua a s těmito analýzami je možno plně souhlasit, v globálním smyslu, jak se ukázalo u výkladu Marxe, je zcela bezradný, protože nedokázal pochopit, že právě humanizace světa, nebo abychom se vyjádřili přesněji — sebestrukturace — zaručuje i v tom, co je Dahrendorfovi sešněrovanou totalitou, svobodu pro individuum.

Vzhledem k tomu, že Dahrendorf pochopil Marxův nástin komunistické společnosti jako nevyvíjející se, pak je zřejmé, že by z toho plynul v takových společnostech vznik teroru pod záminkou udržování ideálního stavu. To ovšem neplyne z Marxova pojetí komunismu. Vydává Marxe a jeho teorii za antihumanistickou, ovšem díky svému přeinterpretování. V komunistickém Marxově pojetí je prostor pro svobodu; svoboda není sešněrována do pomyslných mezí.

Normy Marxovy komunistické společnosti, z nichž plyne sankcionování, posunuje Dahrendorf do norem současné společnosti. Sankcionování současné společnosti přenáší mechanicky na Marxův model komunistické společnosti, a tím ho chce vyvrátit. Pojmy konformní a nekonformní nelze přenášet do Marxova pojetí komunismu, protože v Marxově pojetí i nekonformismus by byl konformismem svého druhu. Marxovo pojetí je totiž dialektické, a tudíž nevyvíjení, které je podle Dahrendorfa v pojetí Marxově, je vlastně v jeho vlastním pojetí. Kdyby nekonformismus nebyl konformismem svého druhu, nebyl by vývoj. Dahrendorf se tedy mýlí jak v posuzování současné společnosti, tak i v posuzování Marxova modelu. Kdyby každá nekonformita, ať v současnosti nebo v Marxově modelu, měla být sankcionováním umlčena, jak to vyplývá z Dahrendorfa, nebyl by společenský vývoj, a nemůže tudíž tuto svoji kritiku na Marxův model aplikovat z toho důvodu, že Marxova nekonformita je druh konformity.

Tam, kde přechází Dahrendorf do darwinistického chápání nerovnosti, opět podle našeho názoru nesprávně posuzuje Marxe, neboť u Marxe individuální nerovnosti ve smyslu básník, vědec, sochař budou existovat i v komunistické společnosti, avšak absolutní rovnost, rovnost v nerovnosti, vyplývá právě ze společenské kooperace, a právě tímto požadavkem kooperace společnost jakožto subjekt implikuje rovnost, aniž vylučuje individuální rozdíly. Norma pro konformitu v absolutním smyslu pro komunistickou společnost Marxovu je humanizace světa, a ta nese v sobě zahrnutí

konformity i nekonformity ve smyslu Dahrendorfově, protože normy, tj. zmíněné humanizace, se dosahuje pouze negací negace, a ta zaručuje též nekonformitu ve smyslu Dahrendorfově. Jestliže ji zaručuje, pak ji nevylučuje, a Dahrendorfovo přirovnání dvou kabátů (Pfade aus Utopia, str. 332) je přinejmenším saháním do prázdna, ne-li dokonce úmyslným zkreslováním. Je zajímavé, že Dahrendorf vlastní významy nerovnosti posunuje. V předešlém smyslu mu vyplývaly z přirozenosti, to však později popírá, říká, že nerovnost vychází ze vzájemné souhry norem a sankcí za účasti mezičlenů sociálního očekávání. Toto pojetí je však vyloženo statické a neodpovídá ani analýze současné společnosti, tím méně nástinu komunistické společnosti. Proč je statistika nevyhovující, je ukázáno v nutnosti uznat nekonformitu za konformitu, případně pouze nekonformitu jistého druhu, kterou někdy dokonce i stát někdy vyžaduje, např. v nabádání k novým, lepším řešením, v pověření přestrukturování některých sociálních vztahů apod. Z toho vyplývá ne zcela důsledné lpění na normách, a ani ti, kteří by měli být jejich největšími ochránci, nemohou být v obhajobě norem zcela důslední, aniž riskují, že se jim tyto normy samy zřítí. Jako příklad bychom mohli uvést adaptaci současného monopolního kapitalismu, kde z původní normy rozhodování, znamenající, že rozhodování je pouze v rukou „balíkových“ akcionářů, musela se posunout a k rozhodování museli být přizváni manažeři. Čili každá statická norma, která nechce, aby se nakonec stala záhubou sebe samé, musí ze své statiky ustoupit, svůj význam neustále obměňovat, a tím se přizpůsobovat. Taková norma nemůže být aplikována u Marxova nástinu, protože u Marxe nejde o statickou normu, ani pragmaticky se měnící. Dahrendorfova analýza, jak se domníváme, nevyzněla správně proto, že normu chápe staticky, bez vynuceného ustavičného pragmatického posunu. Naproti tomu u Marxe jde o normu otevřenosti, ovšem přesněji řečeno otevřenost do nekonečna je normou.

U Dahrendorfa se vynořila skutečnost panství, kterou musíme připustit jako jev, ovšem neanalyzuje to, z čeho tato nerovnost vzniká, odkud bere živnou půdu k životu, a tudíž, nemá-li objasněn a uchopen zdroj nerovnosti, nemůže vydávat absolutní soud o jejím trvání nebo netrvání ad infinitum.

Domníváme se, že můžeme v dílčím smyslu souhlasit s Dahrendorfem, že absolutní rovnost vylučuje jakoukoli svobodu a že pouze nerovnost zaručuje svobodu. Ovšem nikoliv v tom smyslu, jak ji pojímá Dahrendorf, protože v tomto pojetí by se jedna individuální svoboda dostávala do rozporu s druhou a vzájemně a souhrnně by se negovaly. Zaručení svobody z nerovnosti (toto označení je v Dahrendorfově smyslu, my použijeme raději adekvátnějšího výrazu rozdílnost). Že svoboda je zaručena nerovností, nebo lépe individuální rozdílností, je nezbytné z toho důvodu, že ve stejnosti, kterou Dahrendorf mylně přisuzuje také Marxovi, není pro svobodu místa. Zde je totiž všechno v nerozlišenosti, a tudíž v nemožnosti volby. Avšak tato nerovnost, aby byla skutečně svobodou (aby jedna nerovnost nepopírala druhou, a tím se vzájemně negovaly, a tím také negovaly svobodu), musí být spojena s jinou nerovností momentem kooperace, nebo lépe toho, co bylo nazváno humanizací světa a strukturací. Toto sjednocení s obecnou humanizací dává činnosti každé rozdílnosti moment všeobecnosti, a touto všeobecností je vyloučeno popření druhé rozdílnosti. V případě, že rozdílnost je v procesu vývoje negována, zůstává jako negace negace.

Humanizace je překonání odcizení. (R. Garaudy, Karel Marx, Praha 1968.) Je to osvobozování, čili osvobozování a svoboda je vlastně normou. Překonávání odcizení se u Marxe děje skutečnou přeměnou světa, a proto např. přeměna některých rozdílností jiného individua je jeho dezalienací. (K. Marx, Německá ideologie, spisy sv. 3, str. 308.) Člověk nemůže svobody dosáhnout sám. Může jí dosáhnout jen jako subjekt (člen) společenského subjektu, jímž je. To plyne z toho, že humanizace ve složitější podobě se může uskutečňovat jen jako společenská kooperace. A společenskou kooperací, právě touto kooperací a jejím prostřednictvím dosahuje individuum svých individuálních svobod, a tyto svobody zároveň uskutečňuje jako svobodu společenského subjektu. Neuskutečňuje svobody rozporné se svobodou společenského subjektu, neboť tyto svobody by se mu ihned projevíly jako omezení jeho samého, protože on je oním subjektem, a také by jeho po-

činání bylo negováno, s tím by byl vlastně opět osvobozen od odcizení, neboť svévole je odcizením, není svobodou, a tudíž negovat svévoli, tj. odcizení, je nabývání svobody. (K. Marx, Kapitál, 1. díl, kniha I, str. 96.) Svoboda je skutečné držení vlastní osobité moci. Jestliže je svoboda chápána jako svévole, jde pak spíše o držení bezmoci a determinování se vlastními zvlémi. Domníváme se, že k takovému chápání tenduje Dahrendorf. Můžeme říci, že rovnost individuí vyplývá u Marxe z toho, že jsou nerovná, neboli rovná v nerovnosti, a tím uzavírají společenský subjekt. Podle našeho názoru je chápána rovnost Marxem přibližně v tomto smyslu.

Dahrendorfova *Pfade aus Utopia* je bezesporu dílem závažným, podnětným, v mnohých směrech originálním, přinářejícím nové pohledy na společnost i individuuum. Je však zároveň plným rozporů, nedořešených koncepcí a nedomyšlených teorií. A proto, domníváme se, je v závěru namístě otázka: Je *Pfade aus Utopia* skutečně cestou z utopie?

Milena Manová

### GEORGE CASPAR HOMANS A SOUČASNÁ TENDENCE V MIKROSOCIOLOGII

V posledních letech se objevily marxistické studie, které se pokoušejí o zhodnocení dosavadních výsledků především empiricky orientované západní mikrosociologie (v sovětské literatuře Kuzmin, Andrejeva, v polské Kloskowská, v maďarské Hegedüs, v naší Slejška, Janoušek, Nakonečný aj.). Ačkoliv jejich přítomnost je nepochybná, nepostihují „závěrečnou“, tedy současnou etapu vývoje mikrosociologické problematiky, etapu, kterou lze charakterizovat jako trend ke konstituování obecné teorie individuálního chování v kontextu malých skupin. Nejvýznamnějším protagonistou této tendence a jedním z nejvýznamnějších reprezentantů (vedle známějšího Parsonse, Mertona, Smelsera aj.) snah o výstavbu obecné sociologické teorie je právě George Caspar Homans.

Předmětem našeho zájmu bude sice především poslední Homanova práce *The Nature of Social Science* (New York, 1967, 109 stran malého formátu), protože je však systematizujícím obecně teoretickým završením předchozího Homanova vědeckého úsilí, které je v naší literatuře poměrně málo známé,<sup>1)</sup> pokládáme za nutné uvést současně alespoň základní biografická a bibliografická data.

Homans se narodil v Bostonu roku 1910, absolvoval Harvardskou universitu, na níž působí, s výjimkou let 1941–1945, kdy byl důstojníkem válečného loďstva Spojených států, trvale a kde byl jmenován profesorem v roce 1953. Homansovo sociologické dílo je hned na počátku, alespoň do jisté míry, poznamenáno evropskými myšlenkovými vlivy: spolu s Charlesem P. Curtisem vydal v roce 1934 komentovaný výbor z díla Paretova,<sup>2)</sup> vliv jehož systému je pozorovatelný i v Homansových pozdějších dílech, např. v původním rozlišení „vnějšího“ a „vnitřního“ systému malé skupiny, které pak jako „příliš ambiciózní“ bylo terminologicky zjemněno. (V podstatě jde o to, že to, co původně Homans označoval termínem „external system“ malé skupiny, tedy vnější prostředí a soubor jeho požadavků na skupinu jakož i reakcí skupiny na ně, nemá dostatečně „systémový charakter“: jednotlivé složky vnějšího prostředí nemusejí totiž být ve vzájemných systémových vztazích). Po historicko-sociologické studii o anglických sedláčích ve třináctém století<sup>3)</sup> vydává Homans v roce 1950 dnes již téměř „klasickou“ práci *Human Group*,<sup>4)</sup> dílo, které je pokládáno za první významnější pokus o výstavbu mikrosociologické teorie.

1) Stručné zmínky se čtou v J. Klofáč, V. Tlustý: *Soudobá sociologie*, sv. 1., Praha 1965, M. Petrussek: *Sociometrie*, Praha 1969, J. Janoušek: *Sociální komunikace*, Praha 1968 a v interně publikované studii Z. Strmisky: *Společenská skutečnost jako systém a struktura*, Praha 1967.

2) *An Introduction to Pareto*, New York 1934.

3) *English Villagers of the Thirteenth Century*, Cambridge, Mass., 1941.

4) *Human Group*, New York 1950. Práce vyšla v několika reedicích a francouzském a německém překladu.

V Lidské skupině se Homans pokouší zhodnotit a využít rozsáhlý materiál, který nashromáždila především empiricky orientovaná sociologie, sociální psychologie a kulturní antropologie při výzkumu interindividuálních vztahů, skupinového života a analýze sociálních organizací. Opírá se tedy o jedno ze zakladatelských děl industriální sociologie, práci Roethlisbergera a Dicksona Management and the Worker, která popisuje a zhodnocuje známé hawthornské experimenty, o Whytovu studii deviantního chování — Street Corner Society, Hatchovu knihu o procesech sociální dezorganizace v lokální komunitě, o Arensbergovu a Macgregorovu práci o sociálním konfliktu v organizaci (Determination of Morale in an Industrial Company) a konečně o etnograficko-antropologický materiál Firthův o rodinném životě preliterární společnosti (We, The Tikopia). Analýza empirického materiálu pak slouží Homansovi jako podkladový, dokladový a ilustrativní materiál teoretické koncepce, která má vyložit především dva základní skupinové procesy, proces integrace a dezintegrace skupiny. Pokusme se alespoň velice stručně rekapitulovat hlavní směr Homansových úvah.

Předmětem Homansova zájmu je analýza skupinového života jedinců, tedy chování individuí ve skupině; ačkoliv výchozí Homansova práce nese název Lidská skupina, není sociální skupina ve skutečnosti pojata jako vlastní předmět analýzy. Skupina je definována jako „soubor jedinců, kteří vzájemně integrují“, a v Homansových úvahách tedy figuruje spíše jen jako prostředí, v němž se realizuje tzv. elementární chování individuí, než jako svébytná, specifická kvalita. Na druhé straně je pro tuto Homansovu práci stále ještě charakteristické výrazně „funkcionalistické“ hledisko akcentující „systémový přístup“. Jednotlivé elementy systému „společenská skupina“ se však opět vztahují spíše k jedincům, kteří skupinu skládají, než ke skupině jako celku. Deskripce skupinového života je podle Homanse možná při použití čtyř základních kategorií: 1. *činnost* (activity; v původní verzi, vyložené ve studii z roku 1947<sup>5</sup>) mluví Homans ještě o operaci, kterou odlišuje od chování a činnosti tak, že tyto poslední dvě kategorie fixují celek, jehož složkami jsou operace) — tj. to, co jedinci dělají jako členové skupiny, 2. *interakce*, tj. vztah mezi aktivitami členů skupiny navzájem (později je pak interakce pojata jako „směna statků“, tedy v intencích behaviorální psychologie či teorie učení jako „směna odměn a trestů“), 3. *pocit* (sentiment), tj. socioemocionální vazba mezi jedinci, která však nemusí být vyjádřena vždy verbálně („polibek, říká Homans, není verbální“) a 4. *norma*. Pomocí těchto čtyř výchozích kategorií či „deskriptivních termínů“ lze pak popsat základní skupinové procesy, zejména integrační a dezintegrační mechanismy tak, že stanovíme vztahy mezi procesy, které jsou těmito „deskriptivními termíny“ pojmově fixovány. Tak lze např. stanovit vztah přímé úměrnosti (za určitých dodatečných podmínek, které musí být splněny) mezi frekvencí interakce a stupněm vzájemné oblíbenosti, obdobný vztah mezi „sentimentem“ a aktivitou atd., přičemž musí být respektováno, že lze alespoň analyticky odlišit tzv. vnější a vnitřní systém skupiny. *Vnější systém skupiny* (external, v původní verzi „primary“, později pak, jak řečeno, Homans tuto kategorii opouští a mluví o „pozadí“, „mezních či limitujících podmínkách“ atd.) je podmíněn vnějším prostředím, které se rozpadá na složku fyzickou, technickou a sociální a které ovlivňuje činnost skupiny: skupina musí na požadavky vnějšího prostředí plasticky reagovat, stav elementů, které jsou pojmově zachyceny uvedenými deskriptivními termíny, a jejich vzájemný vztah je pak určen požadavkem „přežít“ ve vnějším prostředí. Vnitřní systém je naopak charakterizován tím, že činnosti nezvyšují aktivitu skupiny jako celku, ale vyjadřují skupinové členství a diferenciaci, vzorec interakce pak přesahuje vzorec požadovaný koordinací činností v rámci vnějšího systému atd. S přihlédnutím k tomuto rozlišení dvou úrovní analýz sociální skupiny lze pak přesněji formulovat např. vztah mezi aktivitou a sentimentem tak, že osoby, mezi nimiž existuje vysoký stupeň vzájemné oblíbenosti, budou své pocity vyjadřovat v činnostech, které přesahují požadavky kladené vnějším systémem na výkon určitých činností. Podobně lze formulovat zajímavý

<sup>5</sup>) A Conceptual Scheme for the Study of Social Organization, Amer. Soc., Rev., 1947, č. 1., str. 13—26.

vztah mezi frekvencí interakce a stupněm vzájemné oblíbenosti tak, že klesá-li interakce mezi členy skupiny a jedinci vně skupiny (outsiders) a je-li tento pokles doprovázen současně růstem negativních citů vůči nim, pak vzrůstá frekvence interakce a objem pozitivních pocitů mezi členy vlastní skupiny. Velkou pozornost věnuje Homans studiu norem, jež řídí chování členů skupiny a konstatuje mj., že jedinci jsou si podobnější spíše v tom, že sdílejí identické normy než v manifestovaném chování. Produktem existence vzájemných vztahů mezi členy skupiny je pak jev, který Homans označuje termínem „standardizace“: čím častěji jedinci mezi sebou interagují, tím se stávají podobnější v některých aspektech svých činností a sdílených pocitů.

Ačkoliv Homansův pokus vyložit pomocí několika poměrně jednoduchých principů a s několika výchozími kategoriemi řadu empiricky odpozorovaných skupinových jevů a procesů, a zejména pak projevů sociálního chování jedinců, byl sám o sobě impozantní (ocenil jej např. Merton v předmluvě k Human Group) ukazovalo se jako nezbytné některá tvrzení reformulovat, specifikovat je, stanovit podmínky, za nichž skutečně platí, zejména však bylo žádoucí výslovně uvést soubor obecných předpokladů, z nichž celá koncepce vychází. Tohoto úkolu se Homans podjal v práci *Sociální chování* z roku 1961.<sup>6)</sup> Základní ideje, z nichž Homansova koncepce „elementárního“ či „subinstitucionálního“ chování vychází, jsou v hrubých obrysech populárně vyloženy také ve studii z roku 1964.<sup>7)</sup> V této souvislosti nás však zajímá ještě jiný aspekt Homansova díla, totiž jeho soustavný — a právě v Sociálním chování poprvé výslovně signalizovaný — zájem o *obecné problémy výstavby sociologické teorie*. Homans je totiž znepokojen tím, jak často jsou veřejnosti prezentovány různé sociologické systémy i pseudosystémy jako *teorie*, přičemž nesplňují mnohdy ani nejelementárnější požadavky, které je na sociologickou teorii nutno klást. Příkladem je mu — což není bez zajímavosti — právě Parsonsův systém, v němž je, podle Homanse provedena záměna konceptuálního schématu tedy „logického zřetězení základních kategorií“ za sociologickou teorii: „Žádná věda se nemůže vyvíjet bez vlastního systému kategorií nebo konceptuálního schématu, to samo o sobě jí však ještě nedává explanační sílu. Konceptuální schéma není teorie. Věda potřebuje také řadu obecných tvrzení o vztazích mezi kategoriemi, protože bez nich je explanace nemožná.“ (Social Behavior, str. 11.) Pro soudobou sociologii je tedy — podle Homanse — charakteristické, že 1. disponuje velkým množstvím empirických zjištění nízké úrovně obecnosti, která sama téměř nic nemohou vyložit a naopak zůstávají nevysvětlena (Homans ironicky říká, že soudobí sociologové předkládají dílčí aspekty sociálního chování ve svých příhrádkách, volají „Aha!“ a — tím to končí . . .), 2. pracuje spíše než s obecnými reálnými tvrzeními, která stanoví nějaký určitý typ závislosti mezi dvěma či více jevy, procesy nebo vlastnostmi, s tzv. orientačními tvrzeními, která nás sice upozorňují, mnohdy zdůvodněně na to, co máme studovat, ale o studovaném nic konkrétního nevyzpovídají, 3. předkládá řadu tzv. „kulturních obecnin“ typu „všechny společnosti jsou stratifikovány“ či „ve všech společnostech existuje zákaz incestu“, jež neumožňují žádný další deduktivní krok a samy vyžadují vysvětlení (tedy odpověď na otázku: proč jsou společnosti stratifikovány?) a konečně 4. poskytují mnoho kvazi-teorií, ale málo explanací — většina deskribovaných jevů zůstává nevysvětlena. Podstata každé vědy je v explanaci,<sup>8)</sup> přičemž explanaci Homans chápe — v podstatě ve shodě se soudobou filosofií vědy či „vědou o vědě“ — jako možnost vyvodit empirický jev, který je předmětem vysvětlení (explanandum), z řady tvrzení obecnější úrovně a tvrzení o podmínkách, které musí být splněny, aby jev nastal (explanans): teorie je tedy deduktivní systém, jehož podstatnou složkou jsou tvrzení vysokého stupně obecnosti. Má však soudobá sociologie k dispozici právě taková tvrzení? Hic Rhodos, hic salta!

Homans je hluboce přesvědčen a snaží se toto přesvědčení doložit ve stati *Soudobá sociologická*

6) Social Behavior. Its Elementary Forms, New York 1961.

7) Small Group, in: B. Berelson (ed.): The Behavioral Science Today, New York 1964.

8) Není bez zajímavosti, že tuto ideu formuloval už v roce 1895 Lenin, který „vytvoření vědy o společnosti“ pokládá za totožné s „vysvětlením sociálních jevů“. Srv. Spisy, sv. 1., Praha 1951, str. 426.

teorie z roku 1964<sup>9)</sup> a v malé knižce Podstata společenských věd z roku 1967, že takovými tvrzeními jsou právě propozice tzv. behaviorální psychologie. Uvedme ilustrativně tři taková tvrzení:

1. Tvrzení o *efektu úspěchu na výkon činnosti*: Jestliže je nějaká určitá činnost doprovázena či posilována odměnou, pak vzrůstá pravděpodobnost jejího opakování.

2. Tvrzení o *efektu percepce podmínek*: Jestliže je určitá činnost následována odměnou za určitých podmínek, pak při znovuobjevení těchto podmínek se zvyšuje pravděpodobnost jejího opakování. (Poznamenejme, že nejde přirozeně o objektivní identitu podmínek, jako spíše o to, že jedinec určitou situaci vnímá jako identickou.)

3. *Čím vyšší je hodnota odměny, tím pravděpodobnější opakování činnosti* (jde opět nikoliv o „objektivní“ hodnotu, nýbrž o hodnotu, kterou odměně přisuzuje jedinec) . . . atd.

Pro všechna tato tvrzení je charakteristické, že se vztahují k volnímu, nikoliv tedy reflexnímu chování člověka a že vycházejí z postulátu *racionálně výběrového* modelu chování člověka: jedinec je nazírán jakoby racionálně volil mezi alternativními činnostmi, které mu jsou k dispozici. Za tohoto předpokladu lze formulovat obecnou tézi, že při výběru alternativních činností jedinec volí tu, jejíž matematická hodnota  $p \cdot v$  je vyšší než hodnota druhé, přičemž „ $p$ “ označuje pravděpodobnost úspěchu činnosti, „ $v$ “ hodnotu odměny. Aniz zacházíme do podrobností — pro Homansův přístup je charakteristické, že předpokládá, že tvrzení tohoto typu mají explanační hodnotu ve všech společenských vědách, čímž je dána objektivní integrita všech společenských věd — všechny jsou vědami o člověku a všechny používají (či měly by používat) těchto výchozích tvrzení pro navrhované explanace. V tomto přístupu je ovšem nejen implikován, ale výslovně obažen postulát či přímo direktiva psychologizace všech společenských věd: výchozími tvrzeními jsou tvrzení psychologická, protože — z předmětného hlediska — jsou tvrzeními o individuálním chování, nikoliv o chování nebo činnosti sociálních skupin, z hlediska vnitrovědní dělby práce jde o tvrzení, která formuluje a testuje konstituovaná věda — psychologie. „Sociologie je důsledek psychologie alespoň v tom smyslu, že sociální jevy ke svému výkladu vyžadují obecné psychologické propozice,“ píše. (*The Nature of Social Science*, str. 60.) Kategoricky pak odmítá nutnost specificky sociologických tvrzení vysoké úrovně obecnosti, která by byla nezbytná pro výklad sociálních jevů. Jde tedy o stanovisko, které je protipólem — nadto stejně radikálním a jednoznačným — Durkheimova sociologismu. Homans ovšem nejde tak daleko, že by popíral existenci svěbytných sociálních jevů — tak např. durkheimovský sociální nátlak podle Homanse zajisté „objektivně“ existuje (jeho výrazem je právě existence sociálních norem), máme-li však tento sociální fakt vysvětlit, nezbyvá než sáhnout po tvrzeních behaviorální psychologie.

Homans se ovšem brání tomu, aby jím proponovaný způsob explanace sociálních jevů byl chápán jako „výklad v termínech osobnosti“: chápeme-li osobnost jako „integrovanou řadu vzájemně spjatých reakcí, které jednotlivce odlišují od jiných jedinců,“ pak je zřejmé, že ne vždy musíme přihlížet k „totalitě“ osobnosti, ale že mnohy vystačíme s redukováným modelem člověka. Tak pro výklad ekonomických jevů, např. zákona nabídky a poptávky, můžeme pracovat s modelem „ekonomického člověka“, aniz riskujeme neadekvátnost naší explanace.

Osobnost sama — na druhé straně — musí být vyložena právě z téže řady univerzálních, vysoce obecných tvrzení behaviorální psychologie. Homansovo úsilí pak nezbytně ústí, a Homans to sám konstatuje, v metodologický individualismus či nominalismus. Homansovi se však zdá problém, zda „individuum je či není konečnou realitou“, tj. zda označení pro sociální kolektivy jsou či nejsou „pouhá jména“, jimž empiricky neodpovídá nic jiného než právě jen souhrn interagujících jedinců, za málo zajímavý: podstata věci je opět v tom, že chceme-li vysvětlit sociální jevy, nezbyvá než se opírat o tvrzení individuální psychologie bez ohledu no to, zda jsme verbálními stoupci nominalismu či realismu.

<sup>9)</sup> Contemporary Theory in Sociology, in: L. R. Farris (ed.): Handbook of Modern Sociology, Chicago 1967.

Kromě tvrzení behaviorální psychologie, která mají klíčový význam, pracuje ovšem soudobá sociologie podle Homanse také s tvrzeními, která vypovídají o sociálních celcích — společenských třídách, vrstvách, skupinách nejrůznějšího druhu, organizacích atd., s tvrzeními, která Homans nazývá — zcela v intencích svého „metodologického individualismu“ — agregativními. Za příklady takových tvrzení může sloužit výpověď, že „charakteristickým typem organizace rodinného života je v industriálních společnostech tzv. nukleární rodina, nikoliv rodina rozšířená,“ nebo „čím komplexnější dělba práce v organizaci, tím větší počet nezbytných kroků v řízení“. O významu a smyslu formulace tvrzení tohoto typu Homans ovšem nepochybuje a je si současně vědom, že mnohá z nich nedokážeme aktuálně vysvětlit pomocí propozic behaviorální psychologie, což ovšem prý neznamená, že na nich můžeme a máme i perspektivně setrvávat. Je možné, říká Homans, studovat sociální instituce jako „sociální fakta“, tedy sledovat jejich vzájemnou svázanost, prostupování a ovlivňování atd., v poslední instanci jsme však tak jako tak nuceni klást si otázku — proč lidé dodržují určitá pravidla, respektují určité soubory norem, což je konstitutivní element, definiční znak sociální instituce. Odpověď na tuto otázku ovšem není možná právě bez psychologické explanace. I deviantní chování — protipól sociální konformity — je možno koneckonců vysvětlit toutéž řadou psychologických propozic.

Základním úkolem soudobé sociologie je tedy „ukázat jak skupinové charakteristiky vyrůstají z individuálního chování“, čímž je také ospravedlněna dominantní mikrostrukturální orientace soudobé sociologie. Právě v malých skupinách můžeme nejvýrazněji pozorovat celou řadu sociálních jevů a procesů, které jsou přímo vyložitelné psychologickými tvrzeními: růst či pokles konformity, distribuci moci, vznik statusového systému atd.

Celé Homansovo dílo, jak jsme viděli, tedy opisuje zajímavý kruh: od teoreticko-empirických studií „lidské skupiny“ přes intenzivní zájem o obecně metodologické a metasociologické problémy, které byly vyvolány potřebou odůvodnit určitý typ výstavby sociologické teorie, k návratu k mikrosociologickým analýzám jakožto prý neplodnější oblasti pro psychologickou explanaci. K základní Homansově orientaci lze mít, jak jinak není možno, celou řadu výhrad — jeho pojetí teorie se zdá být příliš jednostranné, hodnocení stavu soudobé sociologie příliš skeptické, důraz na význam psychologické explanace příliš nadsazený atd. — náš úkol je však spíše informativní než analyticko-kritický. O tom, že Homansovo dílo je zvláště pro mikrosociologickou oblast mimořádně inspirující, svědčí pak např. zajímavý Malewského pokus o revizi a doplnění Homansova pojetí sociální interakce, na nějž čtenáře odkazujeme.<sup>10)</sup>

Zmíňme se nakonec o problému „formálního zařazení“ Homansova díla do některého z ustanovených sociologických směrů. Je vcelku obvyklé (např. u Dona Martindala) řadit Homanse k „funkcionální škole“ pro jeho „typický systémový přístup“ a jeho dílo chápat jako „jeden z nejvýznamnějších příkladů funkcionalistické teorie“. <sup>11)</sup> Homans nadto bývá řazen přes dominantní pozornost, kterou věnuje studiu sociálních mikrostruktur a tzv. elementárního chování primárně situovaného do malých skupin, k tzv. makrofunkcionalismu (poznamenejme, že tzv. mikrofunkcionalismus je v tomto typologickém pojetí reprezentován dílem např. Kurta Lewina a celou školou „skupinové dynamiky“), protože právě studium malých skupin a elementárního chování je Homansovi předstoupněm i předpokladem výkladu makrostrukturálních jevů a procesů. Nepokládám však takové zařazení, jakkoliv nepostrádá jistého odůvodnění, za nešťastnější alespoň ze dvou důvodů:

1. Homans pokládá za jediný zdůvodněný typ explanace ve společenských vědách psychologickou explanaci a výslovně odmítá funkcionální explanaci jako nepřipustný alternativní typ (konkrétně v polemice s Davisovým a Moorovým výkladem sociální stratifikace): odmítá tím tedy základní princip funkcionální analýzy, a to i v její nejliberálnější podobě.

2. Pokládáme-li Parsonsovo dílo na „typický příklad“ funkcionalistické teorie či alespoň funk-

<sup>10)</sup> A. Malewski: O zastosowaniach teorii zachowania, Varšava 1964.

cionalistického přístupu k sociální skutečnosti, nelze pominout, že Homans zásadně neshodil Parsonsovy obecně metodologické principy výstavby sociologické teorie.

Předmětně tedy Homansovo dílo patří k mikrosociologické orientaci v soudobé sociologii, metodologicky pak ke krajnímu, byť modernímu a kultivovanému psychologismu. Kritická marxistická analýza, případně polemika s tímto typem či variantou psychologismu v sociologii nebude ovšem zdaleka tak snadná jako s jeho jednoduššími a — řekněme přímo — vulgárnějšími odrůdami.

*Miloslav Petrušek*



Arthur L. Stinchcombe

**CONSTRUCTING SOCIAL THEORIES**

*Harcourt, Brace and World, Inc.*

New York — 1968

Stinchcombova kniha je jednou z nejzajímavějších sociologických prací, která vyšla v posledních letech v USA. A to ze dvou důvodů. Za prvé proto, že je sama o sobě koncepčně i obsahově ojedinělá, a za druhé proto, že reprezentuje stav, záměry a ambice vládnoucího proudu v americké sociologii, neboť Stinchcombe patří k těm sociologům, kteří požadují, aby se sociologie stala vědou podobnou vědám přírodním, to znamená, aby užívala exaktních metod, ale hlavně, aby formulovala logicky konzistentní teorie a unifikované obecné zákony společnosti.

Stinchcombova práce je podle jeho vlastního přiznání projekcí budoucích stavů sociologie, takové „jaká by měla být“, a je tedy skutečně manifestem zmíněného „vědeckého“ proudu americké sociologie.

Ironizoval jsem poněkud uvozovkami označení vědeckého, protože v sociologii, podobně jako v ostatních oblastech vědy a sociálního života vůbec, se často spojují věcná tvrzení s posilujícími ideologickými výroky typu „jedině správné“, „vědecké“ apod., jejichž smyslem je předběžné vyřazení jiných koncepcí, teorií, z oblasti „správných metod“, z oblasti „vědeckosti“, jakási apriorní neutralizace protivníka. Svého času takto rétoricky posilovali svoje již beztak silné pozice v americké sociologii funkcionalisté.

Zmiňuji se o tom proto, že podobný postoj byl často běžný v několika posledních letech i v naší sociologii, kde teorie, která nebyla vyšperkovaná korelacemi a nerotovala svými faktory byla apriorně neutralizována jako nemoderní, nevědecká. Je ovšem třeba dodat, že Stinchcombovi je takový přístup cizí a sám proti němu výslovně postupuje.

Konečně není nezajímavé, že Stinchcombe sám se (podle jeho vlastní formulace „s určitými výhradami“) považuje za historického materialistu, a tudíž za marxistu, což není podle jeho postavení v americké sociologii postoj příliš obvyklý.

Stinchcombova práce je rozdělena do tří celků.

1. V prvních dvou kapitolách podává charakteristiku vědeckého úsudku, vztah mezi empirií a teorií, způsoby verifikování teorií, charakteristiku kauzálních teorií, vědeckých pojmů apod.

2. V druhé a pro metodology velmi zajímavé části si všímá struktury a logiky v sociologii běžných typů explanace sociálních dat, a to demografické, funkcionální a historicistní.

3. Třetí a poslední partie, která zabírá tři poslední kapitoly knihy, je věnována aplikaci jeho metodologické koncepce na nejzávažnější současné sociologické teorie. Zahrnuje do svých analýz konceptualizaci pojmu sociální moci, její legitimnosti, problémy institucionalizace, dále efekty sociálního prostředí, a to psychologického, demografického a geopolitického a konečně problémy struktury sociálních aktivit zejména ve spojení s ekologickými aspekty.

Mne samotného zaujaly v jeho knize nejvíce metodologické partie, a budu se proto věnovat převážně jim. Pokusím se stručně referovat alespoň o nejzajímavějších.

Nejzávažnějším tématem první části knihy je testování teorií. V našich podmínkách se nejčastěji setkáváme s tímto postupem pouze v jeho úzké, specifikované podobě statistické verifikace hypotéz. Stinchcombe však přistupuje k tomuto problému na obecné rovině vzájemné konfrontace alternativních teorií. Vychází z faktu, že v sociologii se nejčastěji setkáváme s velmi komplexními teoriemi, a je tedy málo efektivní takový postup, při kterém vybíráme z různých teorií množství empirických důsledků a pokoušíme se je verifikovat. Výhodnější je konfrontovat teorie samé. Sledujeme logiku Stinchcombova postupu podrobněji. Předpokládejme toto teoretické tvrzení (Durkheim) —

Vyšší stupeň individualismu v sociální skupině způsobuje vyšší sebevraždnost.

Předpokládejme, že jsme definovali pojem individualismus a z této definice vyplývá, že osoba je ve více individualistické situaci tehdy, kdy se na ni klade méně požadavků. Porovnáme-li protestantské náboženství s katolickým, můžeme konstatovat, že protestantismus je ve vztahu k individuu méně striktní a neovlivňuje tolik jeho náboženské i mimonáboženské aktivity tak jako katholicismus. Z tohoto faktu je možno dedukovat empirické tvrzení —

Protestanti budou mít vyšší míru sebevraždnosti než katolíci.

Postupujeme nyní dále a uvažujeme tyto dvě situace.

<p>I.</p> $\begin{array}{l} A \rightarrow B \\ B - \text{nepravda} \\ \hline A - \text{nepravda} \end{array}$	<p>II.</p> $\begin{array}{l} A \rightarrow B \\ B - \text{pravda} \\ \hline A - \text{důvěryhodnější} \end{array}$
---	--

Za předpokladu, že A znamená teorii, která tvrdí, že protestantismus vytváří více individuálnější situace než katholicismus, a B znamená empirický důsledek (vyšší míra sebevraždnosti) odvozený z této teorie, vidíme, že potvrzení empirických důsledků dedukovaných z teorie zvyšuje její důvěryhodnost.

Není příliš výhodné vybírat pracně různé důsledky teorie a doufat, že budou nekonzistentní s hlavní teorií. Racionálnější je takový postup, kde v případě, že můžeme určit nejdůležitější alternativní teorii, budeme hledat v naší původní teorii takové důsledky, jejichž negace implikuje tato alternativní teorie.

Schematicky to vypadá takto:

A nebo C (nejpravděpodobnější alternativní teorie) nebo (D, E, ...)

$$\begin{array}{l} A \rightarrow B_j \\ C \rightarrow \text{ne } B_j \\ \hline B_j - \text{pravda} \\ C \text{ je falešná} \\ A \text{ nebo } (D, E, \dots) \text{ (D, E, - nepravděpodobné)} \\ A - \text{mnohem více důvěryhodná} \end{array}$$

V případě námi zmíněné teorie sebevraždnosti by byla v našem schématu alternativní teorií formulace — „sebevražda je působena, nebo má stejné příčiny jako mentální choroby obecně“.

Vyloučením nejpravděpodobnější alternativní teorie zvyšujeme tedy důvěryhodnost naší základní teorie více a efektivněji než náhodným kontrolováním empirických důsledků zmíněných teorií. Zajímavým postřehem, který si ne vždy dosti zřetelně uvědomujeme, je fakt, že v této koncepci

bývá nejčastější alternativní teorií statistická teorie reprezentativnosti výběru a náhodného rozložení příčin. Statistická expertíza (založená na teoriích reprezentativnosti výběru a náhodného rozložení příčin) je v našem schématu alternativní teorií v tom smyslu, že předpokládáme-li, že tvrdí B — nepravda (nulová hypotéza) a naše pozorování potvrzují B — pravda, můžeme naši původní teorii považovat za mnohem důvěryhodnější.

Protože je tento postup velmi efektivní a protože formulování alternativních teorií a odvozování jejich důsledků je především teoretická úloha, pak schopnost řešit tuto úlohu tak, aby aktuální pozorování mohla rozhodnout výzkumný problém je darem velkých metodologů. Na druhé straně pak, protože nejdůležitějšími alternativními teoriemi jsou zmíněné statistické teorie, ztotožňuje často naivní mysl metodologii se statistickou expertízou.

Tato úvaha sice není v metodologii objevem, ale vrhá na naši metodologickou praxi světlo z poněkud jiného úhlu, z obecnější perspektivy, a může osvěžit náš chudý rejstřík testování teorií, se kterým zpravidla pracujeme.

Nejzajímavějším tématem knihy — pokud se na ni díváme z hlediska metodologie — je část, ve které jsou analyzovány typy explanace nejčastěji užívané v sociologii.

Stinchcombe uvádí tyto tři typy.

A.

Demografický typ, který charakterizuje jako takový způsob explanace, pro který je typická dvoukomponentní struktura. To jest takové vysvětlení, které sleduje kauzální procesy ve dvou dimenzích. Zaprvé uvažuje počty lidí, na které daná kauzální síla působí, zadruhé uvažuje velikost daných sil, která se projevuje ve faktoru *proporcionality*.

Chceme např. vysvětlit počet porodů. K tomu potřebujeme sledovat nejdříve počet osob, v našem případě počet žen reprodukčního věku, a proporcí, míru porodů (fertility) podle věku. Při analýze ovšem musíme odlišovat kauzální síly působící redistribuci počtu osob s různými vlastnostmi a kauzální síly působící na tyto osoby. Je teoreticky významné, mění-li se počet porodů v důsledku změněného počtu žen reprodukčního věku anebo v důsledku toho, že se mění počet dětí, které každá žena porodí za určité časové období. Analýza počtů a poměrů (měr, proporcí) umožňuje zajímavé způsoby explanace.

Sledujeme-li např. mortalitu na srdeční vady, zjistíme, že mortalita podle věku je přibližně stejná ve všech společnostech. Společnosti s vyšší mírou porodnosti mají však více mladých lidí. V důsledku toho zjistíme, že mortalita na srdeční vady vzrůstá, když klesá porodnost. Tento fakt neříká sice nic o vztahu věku a mortality na srdeční vady, ale je důležitý při plánování počtu internistů, nemocnic apod. Je také možno využít variací mezi skupinovými mírami k hledání příčin nějakého jevu. Vezměme skutečnost, že určitý typ rakoviny děložního čípku neexistuje u jeptišek, je řídký mezi Židy, prostřední mezi bělošskou nežidovskou populací a hojný u černošek. Nepochybně se přímo nabízí pro srovnání schéma venerických nemocí, které je velmi podobné a které vede k návrhu teorie, že tento typ rakovinného onemocnění bude kauzálně souviset se způsobem praktikování sexuálních styků, to znamená i s jevem promiskuity, nestabilní rodiny apod.

B.

Funkcionální typ explanace definuje Stinchcombe stručně jako takový, kde jsou důsledky (následky) nějakého sociálního uspořádání nebo jednání podstatným elementem příčin tohoto uspořádání nebo jednání. Nejvhodnějším příkladem by bylo „chtění“. Kdykoli se pokoušíme vysvětlit chování své nebo chování jiných (chce auto, nechce být nemocný, chce vyhrát válku), říkáme tím, že chtěný důsledek byl příčinou určitého jednání. Kdykoli v takovém případě nalézáme různé prostředky, chování, ale uniformitu důsledků, nabízí se funkcionální vysvětlení.

Příkladem může být, dejme tomu, továrna na výrobu dřevěných hraček, která je zásobována dřívím plaveným po řece. Jestliže víme, že řeka je splavná pouze na jaře a v létě, víme, že největší poptávka po hračkách je v prosinci, a zároveň víme, že produkce továrny je po celý rok stabilní,

musíme předpokládat nějaký systém, který vyrovnává tyto variace „vstupu“ a „výstupu“, nějaké opatření v zásobování materiálem. Všechny sociální organizace se pokoušejí sledovat své cíle v prostředí vytvořeném velkým komplexem různých vlivů vytvářejícím určitý stupeň nejistoty. Jak individua, tak sociální jednotky se snaží ve své činnosti redukovat tuto nejistotu, a to různými způsoby. Někdy výzkumem faktorů nejistoty, jindy pružností v adaptaci na měnící se faktory, někdy zavedením nejistoty na určitou úroveň (v případě naší továrny vytvořením určitých předběžných zásob) apod. Struktura funkcionálního vysvětlení je v podstatě založena na nám známém principu zpětné vazby.

Předpokládejme, že existuje nějaká homeostatická proměnná (H), organizace, instituce, sociální skupina atd., jejímž cílem je zachovat svou existenci. Taková struktura má potom tendenci udržet se v sociální realitě, i když existují síly, které mají tendenci ji změnit. Rostou-li tyto negativní síly (tenze), zvyšuje se i aktivita struktury v tom smyslu, že zesiluje činnost struktur působících pozitivně a vybírá takové struktury, které mohou efektivněji přispívat k jejímu udržení. Stinchcombe zakládá své úvahy na principu zpětné vazby jako seberegenerativního, seberekopiativního obvodu. Z takového modelu sociální reality lze potom dedukovat řadu tvrzení. Např.

a) čím vyšší jsou negativní síly, tím vyšší nebo složitější bude aktivita struktury;

b) jsou-li tenze vysoké nebo se mění, ale struktura zůstává nezměněná, můžeme předpokládat nějaký kompenzativní obvod mezi strukturou (H) a strukturami vyvíjejícími pozitivní aktivity. To znamená, je-li cíle dosaženo vzdor překážkám, musíme předpokládat nějakou kompenzativní činnost pomáhající zdolat tyto překážky;

c) existuje-li mezi strukturou (H) a pozitivně působícími strukturami vztah selekce, můžeme předpokládat, že jsou vybírány takové, které jsou v dané situaci funkcionální pro udržení struktury.

V tomto místě se Stinchcombe zajímavým způsobem odvolává na Marxe a poznamenává, že významným Marxovým přínosem je tvrzení, že „některé důsledky jsou významnější než jiné“. Struktura často odolává i přesto, že má negativní důsledky (je disfunkční pro některé osoby). Přičemž negativní důsledky jsou míněny takové, které by při absenci pozitivních důsledků měly tendenci selekce proti struktuře. Nalézáme-li proto takové negativní důsledky, snažíme se sčítat negativní a pozitivní, abychom zjistili důvody udržování struktury. Marxovo základní pozorování je fakt, že při takovém sčítání je nutné vážit je podle relativní moci skupiny s negativními důsledky.

### C.

Historicistní typ explanace se ve Stinchcombově koncepci jeví jen jako speciální typ explanace funkcionální. Stojíme-li před úkolem vysvětlit kontinuitu sociálního jevu, přesněji před otázkou jak vysvětlit, že daný jev bude mít stejnou podobu, jakou měl v roce minulém, můžeme předpokládat v zásadě dvojí způsob vysvětlení.

1. Letošní soubor příčin, který způsobuje určitý stav dané sociální struktury, je stejný jako loňský.

2. Existují nějaké sociální vzorce, které způsobují reprodukci dané sociální struktury.

Stinchcombe tedy považuje za historicistní takové teorie, které si všimají procesů jednou určitých nějakým souborem příčin a od té doby produkujících stejné (nebo v podstatě podobné) výsledky.

Původní příčiny mohou být v tomto typu vysvětlení různé, ale důvody, proč se taková tradice udržuje, jsou sociologické.

Logická struktura historicistní explanace je taková, že zkoumáme efekt vytvořený nějakým souborem příčin a v nějakém dřívějším období jako příčinu stejného efektu v následujícím období. Schematicky jde znovu o jakýsi nekonečný seberekopiativní obvod zpětné vazby.

Jinými slovy jde o to (při tomto způsobu explanace), že hledáme takové sociální situace, kde můžeme najít vklad minulé historie v současných sociálních strukturách, „tradicí“, „přežitky“.

kteřé mají tendenci být zachovány a kde uvažujeme o podmínkách za jakých budou odumřít. Vezměme např. nějakou sociální strukturu nebo praxi, která splňuje určité společenské potřeby a je z toho důvodu udržována. Může to být proto, že se lidé prakticky přesvědčili o jejich užitečných výsledcích, nebo proto, že jiné struktury s ekvivalentním působením odumřely nebo z nějakých jiných důvodů. Např. magické úkony, které měly utišovat úzkost. Taková praxe jednou ustavená (když již jednou úzkost utišila) není nadále selektivním principem povzbuzujícím jiné způsoby utišování úzkosti. Lidé jednou upokojení vycházejí na lov pod ochranou bohů a nemají důvodu (pokud není příliš pozdě) žádat nějakou jinou ochranu.

Zvláště tam, kde neexistují objektivní kritéria pro funkcionální efektivnost (jako v případě utišování úzkosti), bude jakákoliv sociální praxe, i když má některé negativní důsledky, pokračovat v plnění své funkce. Jednou ustavená praxe magií, která utišuje úzkost, bude mít tendence regenerovat sama sebe, neboť jejím konkurentům zbude jen málo úzkosti, na které by se mohli uživit. To je důvod pro to, proč nalézáme velkou variabilitu náboženských a magických praktik mezi jednotlivými společnostmi, ale intenzivní tradicionalismus uvnitř těchto společností. Náboženství má důležité sociální funkce, ale téměř jakékoli náboženství je může plnit adekvátně. Vzorce obrovské různosti a intenzivního tradicionalismu ve sféře náboženství a magie vedly klasické antropology k hledání historických příčin takového jevu. Obrovskou zásluhou antropologů bylo, že ukázali jak jsou tyto praktiky udržovány svými důsledky, a že tedy zajímavou stránkou historicistního vysvětlení není soubor příčin vedoucího ke vzniku jevu, ale proces vytváření jeho seberegeneračního obvodu. Kauzální struktura tendující zachovávat funkcionální alternativy však také naznačuje (ačkoliv neurčuje jednoznačně) povahu původního historického procesu, který ji uvedl do pohybu. Jestliže byl přežitek zachován, protože plní funkci, byl tedy pravděpodobně původně ustaven hledáním vzorce aktivity, která by tuto funkci plnila. Může to být vědomý pokus řešit problémy kladené potřebami nebo více méně náhodný pokus posilovaný a vedený příležitostným úspěchem, anebo to mohla být kauzální selekce přežívajících sociálních struktur, plnících potřeby a mrtvých struktur, které selhaly.

Domnívám se, že tyto ukázky Stinchcombových logických postupů postačí čtenáři k tomu, aby si učinil obraz o zaměření této práce. Rozsah této recenze nedovoluje výklad problémů zbyvajících částí knihy. Poznámávám jen, že celou knihu prolíná koncepce pokoušející se postihnout způsoby a mechanismy formulování obecných sociálních teorií.

Stinchcombova práce vzbudila v USA zajímavý ohlas. Na stránkách kritické ročenky Berkeley Journal of Sociology (Vol. XIV—1969) polemizoval s knihou Randall Collins. Vznikla zajímavá výměna názorů mezi Collinsem a Stinchcombem, ke které se přidal v Collinsově stati napadený N. J. Smelser.

Collins založil svou polemiku na chápání sociologie jako kolektivního sociálního podnikání, které v důsledku toho má svou dělbu práce, svou stratifikaci, administrativní hierarchii a svou politiku. V tomto bodě útočí na funkcionalisty jako na rétory, kteří se pokoušejí vybudovat pánství funkcionalismu na iluzivním předpokladu, že funkcionalismus je totéž jako sociologická teorie. Collins přiznává Stinchcombově práci velký význam, oceňuje právě její neretoričnost, ale obviňuje ho z úsilí vybudovat opět (sice na vyšší úrovni) pánství jednoho myšlenkového směru, a to tentokrát „vědecké sociologie“, založeném na snaze překlenout propast mezi „velkou teorií“ (tj. funkcionalismem) a „abstraktním empirismem“.

Mne však spíše zajímaly Collinsovy poznámky ke koncepci Stinchcombovy sociologie než jeho poněkud křečovitě úvahy o roli Stinchcomba — politika sociologie.

A tato část polemiky je skutečně zajímavá. Vzbuzuje dojem, že americké sociologii se přeče jen nepodařilo přeskočit určité období filosoficko-teoretických diskusí o smyslu a koncepci společenských věd, které s velkou intenzitou absolvovala evropská kultura.

Collins se vrací ke starým základním otázkám o tom, jaký má být model společenských věd, co je reálné, zda sociální organizace, struktura anebo empirická zkušenost individua apod.

Výslovně oponuje dvěma základním ideám, které se objevují ve Stinchcombově koncepci sociologie:

1. teorie by měla vysvětlit podmínky souboru proměnných předcházejícími podmínkami jiného souboru proměnných;

2. teorie je realistický obraz reality, která zachycuje jak to, jaké věci existovaly a existují, tak také to, jak působí jedna na druhou.

Rozdíl mezi Collinsem a Stinchcombem je rozdílem mezi psychologicko-fenomenologickým pojetím skutečností a strukturálně systematickým pojetím, založeným na modelu přírodních věd.

Podle Collinse jsou jedinou empirickou realitou pro sociologii situace, ve kterých lidé potkávají jeden druhého. Všechno ostatní, organizace, chování, postoje, instituce a sociální struktury jsou pouhé abstrakce různých druhů reality, které samy o sobě nic nedělají, nic nepůsobí. Jakákoli dynamika, kauzální elementy teorie, musí spočívat na individuální situaci. Sociální svět je ustavován v sérii sociálních setkání, ve kterých každý partner sleduje svou strategii, činí volby, rearanžuje realitu často velmi subtilním způsobem. Hledáme-li vysvětlení reality pouze na úrovni analýzy hromadných jevů a organizací, dbáme-li pouze o pravidelnosti na strukturální úrovni, jak to dělá Stinchcombe, vstupují nám potom individua do hry jen jako pasivní materiál, na který jsou hodnoty otiskovány těmito strukturálními situacemi.

Zkrátka Stinchcombe by měl vzít na vědomí, že funkcionalistická teorie není jediná teorie v sociologii a kvantitativní empirismus není jediným způsobem sociologického výzkumu.

I když mé stanovisko je bližší Stinchcombovi, je třeba přiznat, že Collins má v některých svých výtkách pravdu. Funkcionalistický typ explanace (ve Stinchcombově podání) skutečně nepočítá s individuem jako s autonomní jednotkou analýzy, ale spíše jako s pasivním elementem. Zdá se, že problém není v tom, co je „abstraktní“ a co je „reálné“, jak to vidí Collins, protože abstrakcí je nejen sociální struktura, ale i osobnost, i individuum v sociální situaci. Problém je podle mého názoru v tom, jak analyzovat kauzální kontext sociálních situací a jak analyzovat pravidelnosti mikrosekvencí těchto situací a pravidelnosti voleb a strategií individua a zachovat v takové analýze správné proporce individuálního a sociálního. Problém je v tom, jak analyzovat, která „abstrakce“ je v dané situaci a daných podmínkách významnější pro vysvětlení, pro formulování výstižné teorie, obecné sociální zákonitosti.

Je rovněž pravda, že Stinchcombe věnuje při charakteristice funkcionálního typu explanace málo pozornosti analýze podmínek vzniku a zániku struktury a příliš se soustřeďuje na homeostázi, jejíž existenční efektivnost poněkud přeceňuje. Stinchcombe se tomu snaží vyhnout tím, že zavádí komplexnější pohled na struktury, které jsou ve svých funkčnostech vzájemně vystřídávány, kde vznikají nové funkčnosti, a staré odumírají, ale je to vše formulováno opět vzhledem k jakési metafunkci.

I Collins ovšem přes všechny své výhrady přiznává Stinchcombovi velký význam a jen potvrzuje můj osobní dojem. Je to skutečně pozoruhodný pokus o vypracování perspektivy sociologie jako vědy formulující obecné zákony společnosti, pokus příznačný pro aktuální proudy v současné světové sociologii a nad to pokus v lecčems blízký marxistické koncepci dějin. To, že můžeme na mnoha místech se Stinchcombem nesouhlasit a polemizovat, nic nesnižuje na originalitě a závažnosti takové práce, která skutečně stojí za to, aby se s ní československá sociologická obec seznámila.

*Jaroslav Kapr*

## OBSAH

### Stati

Jan Sedláček: Dějiny sociologie jako sociologická disciplína . . . . .	9
Eduard Urbánek: Lenin a sociologie . . . . .	21
Eduard Urbánek: Marxova teorie tříd a její kritické v soudobé sociologii . . . . .	33
Jana Jezdinská: Weberova koncepce člověka ve světě . . . . .	45
Miloslav Petrušek: Pojem a problém sociální distance v sociologii . . . . .	59
Milena Manová: Člověk v pohledu sociologické antropologie . . . . .	73

### Recenze

Jan Sedláček: Stanislav Kozyr-Kowalski: Max Weber a Karol Marks . . . . .	87
Milena Manová: Dahrendorfova Cesta z utopie . . . . .	95
Miloslav Petrušek: G. C. Homans a současné tendence v mikrosociologii . . . . .	109
Jaroslav Kapr: A. L. Stinchcombe: Constructing Social Theories . . . . .	115





**PHILOSOPHICA ET HISTORICA 5/1970  
ACTA UNIVERSITATIS CAROLINAE  
STUDIA SOCIOLOGICA III**

---

**PŘÍSPĚVKY K DĚJINÁM SOCIOLOGIE**

Série Philosophica et Historica:

L. Vebr (předseda), R. Kvaček (tajemník) a redakční rada.

Grafická úprava Jaroslav Příbramský

© Universita Karlova, Praha 1970

K tisku připravila Olga Volková

Vytiskly Východočeské tiskárny, nár. podnik, Pardubice,  
provoz Havlíkův Brod

Cena Kčs 20,—

---

THE UNIVERSITY OF CHICAGO  
DEPARTMENT OF CHEMISTRY  
58 CHEMISTRY BUILDING  
CHICAGO, ILLINOIS 60637

RECEIVED

NOV 15 1964

1964