

Étos, zájmy, dispozice

O sociálních zdrojích občanství

RADIM MARADA^{*}

Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, Brno

Ethos, Interests, Dispositions

On Social Sources of Citizenship

Abstract: In addition to a supportive institutional (legal, political, material, etc.) environment, the development of a viable modern civil society depends on specific social and cultural preconditions. The latter not only motivate people to engage in public matters, but they also equip them with abilities to do so. Drawing from a larger number of classical treatises in the field, the article divides the preconditions into three categories: ethos (moral motivation or justification, norms of public conduct, etc.), interests (self-centred incentives), and dispositions (individual assets such as skills, time, money). These categories can only be separated from each other analytically – they are mutually intertwined in how they actually work in practice. At the same time, it is seldom noticed that they also stratify public actors according to their legitimacy and actual opportunities to act as representatives of civil society.

Sociologický časopis, 2000, Vol. 36 (No. 4: 387-414)

Úvod: spor o sociální inženýrství

„(...) ‚malé jednotky‘ sociálního života jsou nepostradatelnými stavebními bloky sociálního a morálního řádu. Domov, rodina, sousedství, pracovní kolektivy, okruhy přátel, dobrovolná sdružení – to jsou prostředky, skrze které jednotlivci pěstují jak pocit příslušnosti, tak vědomí závazků vůči druhým. Pokusy nutit lidi do vzájemné interakce (...) mají skličující bilanci. Čím více je kolektivismus lidem vnucován, tím více se zdá troskotat.“ [Saunders 1993: 84]

Věcný smysl i konzervativní původ uvedeného citátu je zřejmý. Není tu však představen proto, aby podepíral následující pojednání, ani proto, aby obhajoval konzervatismus. Naše téma je ostatně posunuto na poněkud jinou rovinu a oprávněnost dále diskutovaných otázek také nepotřebuje být dokládána podobnými referencemi. Je zde uveden proto, aby spolu s následujícím citátem navodil širší kontext našeho tématu a poukázal na jeho vícevrstevnatost. Konzervativní ráz Saundersova tvrzení pozoruhodně rezonuje s radikálně demokratickým (nebo levicovým) teoretickým zázemím Iris Marion Youngové, která se dostává do podobné pozice jako on, když tvrdí: „Alternativní instituce nemohou vzniknout ze vzduchu. Jak představy o alternativních institucích, tak jejich uvedení v činnost musí začít z nějakých prvků existujícího sociálního života; (...).“ [Young 1995: 207]

V intencích vlastních teoretických východisek jde Saundersovi především o obranu solidní báze komunálních občanských aktivit, zatímco Youngové o životně podhoubí širších a politicky ambicióznějších sociálních hnutí. Společná je výslovná skepse, kterou

^{*}) Veškerou korespondenci posílejte na adresu: Doc. PhDr. Ing. Radim Marada, Fakulta sociálních studií Masarykovy univerzity, Gorkého 7, 613 00 Brno, e-mail marada@fss.muni.cz

obě proklamace chovají vůči projektům plánovité institucionalizace a organizační regulace občanské společnosti podle obecných normativních vzorců, bez ohledu na sociální a kulturní prostředí. Když Youngová zdůrazňuje, že „sdružení mají primárně občanský charakter,“ má na mysli právě toto. „(Sdružení) vyrůstají zespoda, z bezprostředních vazeb, které lidé nalézají v každodenním životě, ve svých sousedských vazbách, církevních kongregacích, zaměstnání, spotřebitelských zájmech, kulturních vzorcích a orientacích, ve svých hodnotách a politických přesvědčeních.“ [Young 1995: 209]

Liberální konzervativce i radikální feministka se ohrazují proti tendenci, které se někdy říká sociální inženýrství. Samotný termín navozuje dojem, že ona tendence je vlastní hlavně sociologům či sociálním vědcům. Projektovat a ustavovat formální institucionální rámec a takto tvarovat sociální prostor a regulovat jednání aktérů je ale především politická aktivita. Proto také návrhy podobných projektů najdeme spíše v textech, jejichž povaha je politologická, nikoli sociologická. Samy o sobě nepředstavují takové projekty nic pohoršujícího. Utváření či změna obecně závazného organizačního a regulačního rámce – především zákonného, ale nejen takového – je nakonec (vedle řešení jednotlivých problémů) jádrem politické aktivity. Problém, na který upozorňuje Saunders i Youngová, spočívá v tom, že dosažení *zamýšleného* efektu institucionálních reforem je závislé na povaze sociálního a kulturního prostředí, v němž mají být zavedeny. Jinými slovy, zdůrazňují, že spolehlivost institucionalizace v sociologickém smyslu závisí mj. na jisté míře korespondence mezi formální (re)organizací a ustálenými vzorci jednání a mezilidských vztahů, vzájemných očekávání, aspirací, atd. v určitém sociálním prostředí.

Uvedení autoři zde osvědčují smysl pro sociologické uvažování – smysl, který zpravidla nelze zaznamenat ani na jedné straně sporu o sociální inženýrství v jeho běžné podobě. Strana kritiků sociálního inženýrství většinou neodmítá jakékoliv reformy. Počítá pouze s tím, že lze rozlišit reformy, které uvolňují spontaneitu či přirozenost lidského jednání, nebo jim poskytují prostor, od těch, které je potlačují. Jen ty první jsou pro ni z principu přijatelné. Druhá strana spoléhá na poddajnost sociálních aktérů, jejich přirozenou schopnost a tendenci přizpůsobovat vzorce a motivace vlastního jednání normativnímu nebo funkcionálnímu určení daných organizačních forem. Ignorují lekci, kterou nám v rozvinuté podobě dává třeba sociologie byrokracie: totiž že proces takového přizpůsobování není jednosměrný, v podstatném smyslu působí právě opačně. Ustálené neformální sociální vazby, způsoby interakce a vzorce sociálního jednání disponují tvárnou a zcizující silou, vůči níž nakonec nejsou zcela imunní ani totální instituce typu armády.¹

Armáda jistě není institucí, okolo které by se daný spor formoval. Ten se objevuje zejména s otázkami ekonomické a politicko-správní organizace společnosti. Netřeba zvlášť zdůrazňovat, že klíčovými kategoriemi jsou zde trh a občanská společnost. Tedy představy, jež se zformovaly s ranou modernou a skrze něž bychom dodnes rádi chápali a interpretovali vlastní jednání a jeho institucionální rámec. Příznačně politizovaná diskuse o sociálním inženýrství je navíc typická tím, že staví instituce trhu a občanské společnosti radikálně proti sobě. Trh je proklamativními odpůrci sociálního inženýrství chápán jako aréna spontaneity a realizace přirozených dispozic člověka, a to v protikladu k institucím občanské společnosti. Zastánci organizačních forem občanské společnosti – tj. zejména třetího (neziskového a nevládního) sektoru v oblasti veřejných služeb, korporativních

¹) Pojem „totální instituce“ zavedl do sociologické kategoriální výbavy Erwing Goffman. Používám ho zde ve významu, jenž mu Goffman přisoudil. Známým příkladem působení sociálně kulturních vlivů na fungování aparátů místní správy je studie Roberta Putnama [Putnam 1993].

organizací typu odborů, profesních komor, popř. i církví, a místní či regionální samosprávy – vidí v těchto organizačních formách oporu proti sociálně destruktivním důsledkům tržní regulace ekonomických vztahů na jedné straně a patologickým státně byrokratické správě veřejných záležitostí na straně druhé.

Ať už je argument hájen deontologicky (s ohledem na osobní svobodu), nebo konsekvenencialisticky (s ohledem na funkci a důsledky institucionálního uspořádání), obě pozice nakonec vycházejí z toho, že ustavení trhu (v prvním případě) a občanské společnosti (v případě druhém) je především záležitostí organizační reformy. V obou případech se při obhajobě tiše předpokládá, že zřízené formální rámce si své aktéry přizpůsobí: že zužitkují jejich motivační predispozice ke způsobům chování a účelům, skrze něž jsou jako instituce prezentovány a legitimizovány.

Načrtnutý způsob argumentace dominuje především ve veřejných mediálních diskusích o trhu a občanské společnosti – ty mají bezprostřednější politický dosah a jsou koneckonců vedeny právě s tímto záměrem. Důraz na tuto rovinu argumentu najdeme ale i ve velké části odborné literatury na dané téma, zejména (ale nikoli výhradně) jde-li o literaturu, jež se snaží analyzovat přechod od různých forem autoritářských režimů k režimům liberálně demokratickým. Není divu, tady je zásadní institucionální reforma definicí stavu, nikoli pouhou možností. Naléhavost praktického úkolu tak odsouvá reflexi sociálních a kulturních podmínek změny ještě více do pozadí.

Pokud jde o trh, důkladnou analýzu jeho sociálně kulturních předpokladů lze stěží čekat od liberálních ekonomů. Není to v popisu jejich práce a představu přirozenosti tržních vztahů mají většinou zažitou jako pevnou předteoretickou oporu svých úvah. Zdroj potíží hospodářského systému potom vidí především v nedostatečné čistotě či důkladnosti formálních pravidel ekonomického chování. Sociologickému pohledu je naopak bližší diagnóza, se kterou přišel například Daniel Bell [Bell 1999]. Pokusil se ukázat, že dysfunkce kapitalistické ekonomiky pozdně moderních společností mají svůj původ v asymetrickém posunu sociálně kulturní základny (vzorců jednání, životních stylů, sebeinterpretace a aspirací sociálních aktérů) vůči vývoji ekonomického a politického institucionálního systému a jeho možnostem. Přístup, který najdeme u Bella, se dnes pokouší uplatnit na analýzu předpokladů úspěšné tržní reformy možná nejvýrazněji Ivan Szelényi.² Umožňuje mu to mimo jiné překročit interpretační horizont analýz, jež odvozuji míru adaptability na nové institucionální podmínky z deklarovaných postojů a hodnotových orientací.³

Nám tady ale jde o druhou stranu diskuse: o sociální a kulturní předpoklady formování a institucionalizace občanské společnosti. Z výše načrtnuté perspektivy na tom není teoretická reflexe takových předpokladů o mnoho lépe než v případě trhu. Reprezentativní publikace domácích autorů kladou důraz na formálně institucionální rovinu občanské společnosti, což často koresponduje s jejich více či méně zřejmou politickou

²) Výsledky jeho výzkumů jsou představeny v monografii s příznačným názvem *Making Capitalism Without Capitalists: The New Ruling Elites in Eastern Europe* [Szelényi 1999].

³) Typickým příkladem jsou třeba empirické výzkumy, jež usilují měřit míru etatismu, egalitarismu ap. v určené populaci. U nás reprezentují tento přístup zejména některé výzkumy Petra Matějů a jeho spolupracovníků. Nelze jim upřít řemeslnou důkladnost ani poznávací hodnotu. Jsou však příkladem sociálně vědecké spíše než sociologické analýzy.

angažovaností.⁴ Zájem o formálně institucionální vymezení občanské společnosti tolik nepřekvapí u autorů, kteří reprezentují spíše politickou než sociální vědu.⁵ Ani sociálně-vědná produkce však nejvíce rázněji tendence vybočit z tohoto analytického rámce.⁶ Pokud se tak stane, interpretace empirických dat zůstává na jedné straně až příliš střízlivá, na druhé straně ústí v typický politický apel: „(...) mnozí lidé jsou připraveni vstoupit do veřejného života, účastnit se v té či oné podobě správy věcí veřejných; zatím tak ovšem nečiní, poněvadž se jim nezamlouvá dostupná podoba institucionálního zprostředkování takové účasti. (...) Bez rozhodné politické podpory z centra zůstane značná část *dosud nevyužívaného potenciálu občanské participace* ležet ladem i v budoucnosti.“ [Potůček 1997: 79 a 80 – zvýraznil Marada]

Problémem tady není ani tak role politických autorit při konstituci regulačního rámce občanské společnosti, nýbrž výše naznačená jednostrannost teoretické analýzy. Zájem o formálně institucionální aspekty občanské společnosti má své nesporné oprávnění. Spojení této stránky problému s otázkou ochoty a schopnosti sociálních aktérů občansky se angažovat je však příliš zkratkovité. Jak se pokusím ukázat v následujícím textu, potenciál občanské participace není jednoduchá či jednorozměrná veličina. Aktivace tohoto potenciálu většinou vyžaduje příznivou kombinaci různých zdrojů, z nichž otevřenost politického a správního systému hraje pouze dílčí úlohu, třebaže důležitou a pro některé druhy občanské participace nezbytnou. Důležité je, že produktivita tohoto zdroje vzhledem k očekávaným efektům je neméně závislá na přítomnosti specifických sociálně kulturních předpokladů participace, než je realizace deklarované ochoty participovat závislá na příznivém formálně institucionálním či regulačním prostředí.

Saunders a Youngová naznačují, že funkční občanská společnost musí disponovat solidnějším předpolitickým základem, než je zájem o veřejné záležitosti, určitá míra (ne)splnění s jejich správou a případná deklarovaná ochota participovat. Vyzdvihují zejména sociální formace založené a reprodukováné v bezprostředních vazbách sociálních aktérů, v rozpoznání společných cílů, hodnot, orientací, ve vzájemné důvěře a sdílené zkušenosti. Takto definovanému sociálnímu základu se také někdy říká „přirozený“ nebo „spontánně formovaný“ – a to opět pod dojmem rigidně chápané dichotomie přirozenost (spontánnost) vs. regulace (formální instituce). Právě taková definice však od onoho základu odvádí značnou část teoretického zájmu. Má tendenci zastírat, že úspěšná institucionalizace určitých forem jednání závisí na specifických socializačních procesech a podmínkách, jež zasluhují sociologovu pozornost.

V následujícím textu se pokusím nastínit základní schéma zdrojů občanské participace, které mají svůj původ právě v takových procesech a podmínkách. Nemůžeme na omezeném prostoru probírat tyto zdroje tak detailně, jak by si zasloužily, a také jejich analytické využití zde může být naznačeno pouze příležitostně a ilustračně. Jde tedy především o rekonstrukci základního analytického rámce, v němž může být sociálně a kul-

⁴) Politická angažovanost nemusí nutně znamenat stranickost – jde spíše o programové zaměření na tu rovinu problému, která je (alespoň se tak předpokládá) řešitelná politickými prostředky.

⁵) Např. Lubomír Brokl [Brokl a kol. 1997] nebo František Šamalík [1995].

⁶) Typickými příklady zde jsou třeba monografie Martina Potůčka [Potůček 1997] nebo soubor statí kolektivu autorů, jenž pracoval pod vedením Miroslava Purkrábka [Purkrábek a kol. 1996]. Obě práce se sice částečně věnují otázkám potenciálu občanské participace, zaměřují se však přitom téměř výhradně na deklarovaný zájem o věci veřejné, spokojenost s veřejnými službami a politikou obecně, popř. ochotu participovat.

turně produkovaný potenciál občanství v určité společnosti zkoumán, popsán a pochopen. Na druhé straně je možné, že ne všechny uvedené příklady sociálních zdrojů občanské společnosti budou stejně vhodné pro analýzu potenciálu občanské participace v našich podmínkách. Chceme-li však porozumět sociálním předpokladům a podmínkám, v nichž očekáváme formování životnější občanské společnosti, a chceme-li porozumět povaze občanské společnosti vzniklé na těchto základech, neměli bychom ve výchozí pozici diskuse opomenout žádný z nich.

Étos moderního občanství – historické zdroje

Uvedl jsem výše základní organizační formy, jež se v současné odborné i veřejné diskusi nejčastěji zmiňují coby formálně institucionální rámec občanské společnosti. Připomínám, že jsou to organizace neziskového a nestátního sektoru (v oblasti veřejných služeb), korporativní instituce (v ohledu reprezentace skupinových zájmů nebo identit) a decentralizované mechanismy místní nebo regionální správy.⁷ O občanský charakter takto organizačně vymezených aktivit se můžeme přít, patrně však bude takový spor přehlednější, než kdybychom začali z druhé strany, totiž tím, co si vůbec představujeme pod pojmem občanskost či občanství. Vyhneme se zde pokusu o výchozí definici obecného pojmu a budeme se spoléhat na to, že naše intuitivní či stereotypizované představy budou v tomto ohledu postupně zpřesňovány samotným výkladem sledovaného tématu.

Začneme přitom historickou sondou, jež představí dva sociálně kulturní zdroje moderního občanství jako sady hodnotových, postojoyých, kognitivních, či behaviorálních dispozic sociálních aktérů.⁸ Jistě bychom našli více výkladových modelů, které jdou po podobné historické stopě a nacházejí kořeny moderního občanství v konstelaci jiných zdrojů. Spokojíme se nicméně s představením dvou paradigmatických přístupů, které dosáhly jisté intelektuální prestiže nejen pro svou kontroverznost, ale také díky teoretické propracovanosti a přehlednosti argumentů, na nichž stojí. První reprezentuje variaci na Weberovu tezi o roli protestantské etiky v historickém procesu etablování moderního kapitalismu [Weber 1983 a 1998] a podobně jako on přisuzuje výraznou akcelerační úlohu náboženské interpretaci každodenní zkušenosti raných protestantských osadníků Nové Anglie. Druhá potom hledá zdroje moderního občanského étosu v sekularizované zkuše-

⁷) K těmto organizačním formám se řadí ještě model kolektivního jednání, kterému se říká sociální hnutí. Je příznačné, že právě sociální hnutí představují v tomto kontextu poněkud zvláštní kategorii, na kterou se často zaměřuje trochu jiný druh pozornosti a teoretické produkce než na zbývající organizační formy občanské společnosti. Difúznější charakter širokých sociálních hnutí (jako feminismu, ekologických či mírových hnutí, antiglobalizačních a jiných protestních hnutí ap.), jejich relativně slabší ohraničenost a vzájemná prostupnost, flexibilita forem, kterými se projevují, častá vnitřní rozrůzněnost, mnohohrstevnatost cílů, které sledují, a také menší míra formální regulace, již současná sociální hnutí zpravidla podléhají – to jsou charakteristiky, kterými se sociální hnutí coby předmět teoretického zájmu do značné míry vymykají rámci čistě institucionální analýzy, třebaže i ona na ně bývá uplatňována.

⁸) Literatura speciálně zaměřená na toto téma není tak bohatá, jak bychom mohli očekávat. Přesto i v česky vydávané produkci máme již k dispozici pozoruhodný pokus daného druhu [Loewenstein 1995]. Loewensteinův text působí sice poněkud neuspořádaně, najdeme v něm ale řadu dobrých postřehů. Snad nejceněnější z nich – alespoň pro náš kontext – rozvíjí v eliasovském duchu otázku moderního občanství jako civilizovanosti. Tady se Loewenstein tematicky setkává s některými spíše konzervativně laděnými autory [viz např. Banfield 1995].

nosti sociálních vrstev, které se konstituovaly s ranou modernou zejména v evropském prostředí.

Protestantská etika a duch občanské společnosti

Pokusy rekonstruovat kořeny moderní občanské společnosti z kulturního vlivu protestantských komunit Nové Anglie lze nařknout s odvoláním na Weberův starý a známý model z nepůvodnosti. Spíše však tento pokus poukazuje na skutečnost, kterou si dnes pod vlivem intenzivního sporu mezi stoupenci ideje trhu a obránci představy občanské společnosti někdy neochotně připouštíme: že se totiž vzorce občanského jednání a odpovídajícího sebechápání sociálních aktérů tvarovaly a získávaly legitimitu ze sociálně kulturního základu stejného druhu jako instituce trhu coby jádra moderního kapitalismu. Uvidíme dále, že to nebyl pouze případ raně moderních protestantských komunit Nové Anglie, kde duch tržního kapitalismu a občanské společnosti nejen koexistoval ve stejném sociálním prostoru, nýbrž také vycházel ze shodného kulturního podloží. Možná to byl právě Bellem popsáný posun – jenž odpoutal formálně institucionální či regulační rámec ekonomického a politického života pozdně moderních společností od socializační zkušenostní půdy formující sebeinterpretace a aspirace sociálních aktérů – co nakonec umožnilo postavit oba fenomény proti sobě jako reprezentanty vzájemně protichůdných principů.

Mohl-li být vedle občanské společnosti kapitalismus souběžným nezamýšleným důsledkem praktikování shodné náboženské doktríny, samotné rozšíření občanského étosu se často spojuje s podpůrným působením – vedle řady jiných faktorů⁹ – republikánského patosu a symboliky, jež působily při zakládání Spojených Států Amerických v druhé polovině 18. století. To nelze vyloučit. Abychom však pochopili jádro teze o vlivu protestantské etiky na vznik občanské společnosti, kterou kriticky a důkladně promyslel na počátku 90. let Adam Seligman [1992] a systematicky vyložil např. Stephen Kalberg [1993], je třeba si připomenout, že protestantská etika generuje motivační energii aktérů v jistém protikladu vůči sekularismu republikánského étosu, třebaže tato energie může být prakticky zužitkována ve stejném směru. Tento protiklad je přímo vyjádřen ve známém Machiavelliho krédu, podle něž je pravému republikánskému duchu milejší sláva jeho obce než spása jeho duše. Právě druhá alternativa je motivačním zdrojem, který spolu s praktickou interpretací náboženské dogmatiky ve specifických sociálních a politických podmínkách protestantských komunit Nové Anglie utváří typ sociálního aktéra, jenž se podle této koncepce stal předobrazem moderního občana: asketického iniciativního člověka s republikánským zájmem o zdokonalování své obce.

Podle Seligmana právě specifické sociální a politické prostředí protestantských koloniálních osad v Nové Anglii umožnilo zužítovat kulturní zásluhu protestantské reformace ve směru konstituce moderního občanství. Moderní představa eticky autonomního individua totiž nachází svůj predikát v protestantském přemístění zvláštní dimenze Boží milosti (*grace*) z mimosvětského zakotvení do jednajících individuí samotných. Jednodušeji řečeno, Boží milost není jen příslibem a posmrtnou odměnou. Vyvolení jsou dopředu nadáni Boží milostí – jsou předurčení ke spáse – a úkolem jednotlivců (kterým však chybí jistota, že právě oni jsou mezi vyvolenými) je osvědčit svou vyvolenost svět-

⁹⁾ Jejich pozoruhodně bohatý katalog najdeme již u Alexise de Tocquevilla [1992].

ským jednáním.¹⁰ Výsledkem redefinice milosti z atributu onoho světa na funkci života na tomto světě bylo potom zformování konceptu individua jako „měřítka morálky podílejícího se na transcendentálním majestátu ve světském životě“ [Seligman 1992: 67].¹¹ Takto dochází k individualizaci morálního subjektu. Zejména kalvinismus tak eliminoval zprostředkující roli kněžské autority – ta byla obhájitelná potud, pokud člověk mohl vejít v kontakt se světem Boží milosti jen zprostředkovaně, například skrze zpověď. Realizace Boží milosti se s protestantskou reformací stala základem světské individuální a sociální existence samotné. Tím zároveň kalvinismus stanovil dobrovolné, tj. na vlastní vůli založené sledování Božích zákonů jako pravý základ křesťanského života.

To mimo jiné znamenalo, že nebyl transformován pouze existenciální status individua, nýbrž také povaha vazeb mezi takto transformovanými jednotlivci, tzn. povaha společenství jako celku. Tyto vazby už nebyly určeny nějakou tradičně zakotvenou daností – tj. členstvím v teritoriálně či rodově daném společenství – ale spíše „ideologickými vazbami sdílených hodnot a přesvědčení“ [ibid.: 69].¹² Právě v nově vznikajících obcích Nové Anglie mělo přitom ono osvobozování od teritoriálních a rodových identit zvláštní význam: bylo vlastně nutností pro nově se tvořící společenství jinak poměrně nesourodých přistěhovaleckých skupin. Calvinismus tu představoval podklad pro novou identitu a legitimizační bázi sociálního jednání, vztahů, institucí atd. Vyhovoval právě svou (křesťanskou) univerzálností a tím, že byl založen na „dobrovolné“ participaci ve sdíleném chápání, interpretaci a realizaci božského na tomto světě.

Kalvinistická společenství byla vlastně reprodukcí života klášterních řádů středověké katolické Evropy, ovšem mimo zdi klášterů. S reformací tak mj. – v souladu se základní Weberovou tezí – získalo světské povolání (nejen v úzce ekonomickém smyslu) plnou náboženskou legitimitu, tzn. že světské jednání mohlo být vnímáno jako osvědčení o vyvolenosti ke spáse. Příznačný je tu postřeh Benjamina Nelsona: „Dokud existovala hranice mezi zvláštním povoláním mnichů, kteří žili ‚mimo svět‘, systematicky sledující pravidla na své cestě k dokonalosti a všemi ostatními ve světě, kteří žili bez pravidel, nebo bez odměny za držení se pravidel, uprostřed neustálého pokušení; dotud zde byla brzda pro běžného člověka formovat integrální charakter s plným *smyslem pro odpovědnost*.“ [cit. dle Seligman 1992: 70 – zvýraznil Marada] „Tento nový smysl pro morální

¹⁰) Problém, že člověk si nikdy není zcela jist, zda je právě on tím vyvoleným, zavdává příležitost Jonu Elsterovi, aby představil pozici kalvinistů jako jednu z modelových situací aktéra jednajícího podle vzorců tzv. racionální volby, tj. kalkulativně racionálního jednání (viz dále v této stati).

¹¹) Seligman zde cituje Durkheima.

¹²) Zde Seligman cituje Donalda Kellyho. Kelly mimochodem sleduje v postupném osvobozování individuí od tradičních partikulárních solidarit založených na rodových a teritoriálních identitách skrze kalvinistickou revoltu také paralelní proces ideologizace moderní existence. „Sublimace krve do přesvědčení“ dodává mechanismům sociální kontroly a exkluze novou sílu. Provinění proti řádu a z něj vyplývajícím povinnostem už není kompenzovatelné ani prostou přináležitostí k danému společenství, ani shovívavostí Vykupitele, který koneckonců miluje všechny stejně, neboť nikdo není zcela imunní vůči pokušením k hříchu. Přináležitost ke společenství se tu naopak musí vysloužit a osvědčovat morálním jednáním samotným. Calvinistický ideál, jenž má ambice být realizován na tomto světě, je ideálem „společenství (viditelných) svatých“ („*community of saints*“) [Kelly 1981] Podobně i Michael Walzer sleduje v protestantské reformaci počátky modelu radikální politiky [Walzer 1965].

autoritu a s ním pro individuální odpovědnost byl vyjádřen snahou o dosažení stavu dokonalosti uvnitř světského řádu a institucí.“ [ibid.: 70]

Také v konceptu Stephena Kalberga zaujímá princip *občanské odpovědnosti* jako jeden z pilířů moderního občanství ústřední místo. Jestliže Seligman rekonstruuje způsob přetavení specifického vnitřního prožívání a praktické interpretace náboženské víry u protestantů v „občansky“ odpovědné jednání v rámci daného společenství, Kalberg sleduje v tomto jednání systematicky – i když poněkud zkratkovitě a neproblematicky – proces formování a artikulace základních principů moderní občanské společnosti. To jsou podle něj, vedle zmíněné *občanské odpovědnosti*, také *sociální důvěra*, *rovnostářství* a *vnějškově orientovaný* (world-oriented) *individualismus*. Tyto vzájemně provázané principy nebyly jako takové formulovány v samotné protestantské dogmatice. Konstituovaly se postupně s rozšiřováním určitých praktik sociálního jednání mimo jejich původní rámec, s adaptací a reinterpretací těchto praktik v kontextu otevírající se moderní společnosti.¹³

Kalberg výslovněji než Seligman navazuje na Maxe Webera a zdůrazňuje propojenost výsadního postavení práce jako povolání na jedné straně a osobní odpovědnosti za zdokonalování vlastního společenství na straně druhé. Díky tomuto propojení potom „právě *intenzifikace* práce a její *pozdvížení* na úroveň vrcholné důležitosti v životě věřících měly za efekt zdůraznění jejich závazků vůči společenství“ [Kalberg 1993: 99]. Zřízení vlastního podniku – většinou menšího a lokálního – bylo podle Kalberga automaticky chápáno i jako služba vlastní komunitě. „Takto se práce v povolání intenzifikovala, ale také orientovala na úkol, který byl daleko širší než ten, který se vztahoval k egocentrickému individu: vytváření *společenství* věřících a nakonec království Božího na zemi.“ [ibid.]

Vazba formování *sociální důvěry* na ekonomickou zkušenost protestantských společenství Nové Anglie je v Kalbergově výkladu ještě zřetelnější. Právě proto, že člověk osvědčoval svou vyvolenost ke spáse především v ekonomické aktivitě, byly v tomto prostředí ekonomické vztahy nadány silným morálním nábojem. Poctivost a spolehlivost se takto staly atributem hospodářských vztahů ze samotné jejich povahy – člověk nemůže osvědčit vlastní vyvolenost ke spáse podvodem. Individualistická ekonomika zároveň vyvázala tyto vztahy z úzkých rodových a klanových rámců. To znamená, že poctivost a spolehlivost byly samozřejmě očekávány ve styku mezi všemi členy širšího společenství, kteří sdíleli jednotné interpretační schéma svého jednání, tzn. byli spjati především oněmi ideologickými vazbami sdílených hodnot a přesvědčení. „Důvěra už přestala být výlučným atributem *osobních* vztahů a ustavila se jako *nezávislý a závazný princip*.“ [ibid.: 101] Byl to právě tento ideál důvěry mezi neznámými, uvalený na ekonomické vztahy protestantským asketismem, který byl postupně „přenesen, i když v různé míře, ovlivněné

¹³⁾ Kalberg tak mj. vystihuje jeden podstatný obecný rys tvorby a užití idejí, který má běžné vědomí – navyklé představovat si formování institucionalizovaných způsobů jednání jako jednosměrný proces aplikace či realizace idejí – tendenci ignorovat. Sociologická tradice, na kterou zde může navázat, přitom není chudá. Jedna její významná linie je vymezena díly Marxe na jedné straně a Bergera s Luckmannem na straně druhé. Nietzsche může a nemusí stát v této linii. Nicméně to byl on, kdo poukázal na to, že ideje, podle nichž chceme chápat a legitimizovat vlastní jednání a instituce, často vděčí za zdání vlastní originality nikoli jen reinterpetaci, nýbrž přímo dezinterpretaci původní zkušenosti. A čím vznešenější ideje, tím více si můžeme být jisti, že na jejich počátku stál interpretační omyl.

konkrétními historickými konstelacemi a regionálními rozdíly, do politické sféry a dal vzniknout silnému ideálu důvěryhodnosti, dobré vůle a fair play ve veřejném životě.“ [ibid.: 102]¹⁴

Při výkladu formování principu *egalitarismu* je protestantismus postaven do protikladu ke katolicismu: akcentuje tedy spíše rovnost před autoritou – Bohem a zákonem (ve smyslu bezprostředního vztahu k nim) – než rovnost materiální. Rovnostářství se projevuje zejména ve formě antiautoritářství protestantů, které není ustaveno jen uvnitř nehierarchicky uspořádané církevní kongregace, ale vztahuje se i na světské úřady a nositele moci. S odvoláním na Webera Kalberg říká: „Za prvé, zbožný asketický protestant byl výslovně nadán schopností posuzovat jednání držitelů moci s odvoláním na Boží příkázání; a za druhé, byl povinován, v případě, že držitel moci nenaplníval svou odpovědnost podle Božího zákona, vystoupit proti nespravedlivé světské autoritě.“ [ibid.: 103] Princip egalitářství zde tedy především koresponduje s předpokladem apriorní rovnosti sociálních aktérů v ohledu jejich morálně kognitivní kompetence.

V Tocquevillově duchu staví nakonec Kalberg protestantský *individualismus* do kontrastu s individualismem, který se orientuje na dosahování soukromých cílů a emocionálně se realizuje osaměle, popř. v uzavřených sociálních jednotkách jako je rodina nebo okruh blízkých přátel. Protestantský individualismus je podle něj naopak úzce vázán na principy osobní odpovědnosti vůči společenství a rovné kompetence ve věcech veřejného zájmu. Je to individualismus, který je orientován na zvládání úkolů, jež vyplývají z těchto principů, tj. na zvládání a zdokonalování světa i vlastního života. Důležité je, že člověk je při zvládání těchto úkolů odkázán především na své vnitřní zdroje. „Třebaže ‚správné‘ a ‚špatné‘ začalo být chápáno v přísně morálním smyslu, věřícímu se nedostávalo žádného vodítka v podobě sakrálních předpisů nebo jiných rituálů, a ani duchovní nebyli nadáni mocí zprostředkovat cestu ke spáse. (...) Tento asketický individualismus nejprve ‚vytrhl‘ věřícího z běžného a nahodilého toku každodenního života a potom, skrze orientaci na čistě náboženské cíle, zavedl světsky orientované etické jednání (*world-oriented ethical action*).“ [ibid.: 104-105]

Přes zkratovitost svého výkladu, která vystavuje rekapitulované schéma snadnější kritice, Kalberg nenavozuje představu jednoduchého a bezprostředního přenesení principů, konstituovaných skrze interpretaci protestantské asketické zkušenosti, mimo tento původní zkušenostní prostor. Ani nepovažuje kulturní základ kultivovaný protestantskou zkušeností do zmíněné podoby za jedinou oporu, na níž se konstituovala moderní občanská společnost. Stejně tak to platí i o Seligmanově modelu, i když v poněkud posunutém smyslu.

Pokud jde o Kalberga, ten především rozlišuje *předmoderní občanství*, které váže na koncept formálně přiznaných občanských a politických práv, jejichž univerzálnost stojí v protikladu k partikularismu rodových, klanových, etnických, nebo náboženských vazeb; a *občanství moderní*, jež má kulturně psychologický základ a vyznačuje se především orientací jednání na výše uvedené principy. Přes poněkud zavádějící terminologii je zřejmé, že u Kalberga jde spíše o analytické vyčlenění dvou dimenzí (moderního) občanství, než o časovou posloupnost následných historických fenoménů. V jeho textu je přítomný předpoklad, že i když vymezíme občana jako nositele určitých práv, nemůžeme

¹⁴) Kalberg se tady odvolává na známé práce Scymoura Martina Lipseta [Lipset 1963] a Roberta Bellaha [Bellah et al. 1985]

zůstat u čistě formální kategorie. Takto označený typ sociálního aktéra disponuje také odpovídajícími interpretačními vzorci, které jsou uplatňovány jak na jeho sebechápání, tak na sociální jednání a instituce samotné. Kalberg vychází z toho, že formální regulační rámec univerzálních práv sám o sobě neposkytuje záruku překonání tradičních partikularismů – tzn. záruku bezpečné institucionalizace politických a občanských práv v ustálených a praktikovaných vzorcích sociálního jednání, vztahů, interpretací, atd. Kulturně a psychologicky zakotvené vymezení moderního občanství ve čtyřech uvedených principech tedy slouží jako sociálně definovaná náplň a stabilizátor formálně vymezených institucí práv. V moderním konceptu občanství jsou podle Kalberga dominantní nikoli práva jako nároky nebo ochrana individua, nýbrž závazky a povinnosti občanů.

Také Seligman upozorňuje, že moderní občanství – založené na idejích (svobodné individuality a rozumu – není jednorozměrné, nýbrž se utvářelo jako syntéza protestantského asketismu a doktrín přirozeného práva. Principy individuální autonomie a odpovědnosti, rovné kompetence ve veřejných záležitostech, jakož i univerzalizmus a rozmělnění rodových či etnických solidarit – to byla půda, na níž se protestantství mohlo prolínat s duchem přirozeného práva. Právě souběžné přijetí univerzálního rámce respektu k právům druhých, ale zároveň i uznání relativní autonomie světských zákonů a politických institucí umožnily protestantským společnostem Nové Anglie vyhnout se alternativám puritánského sektářství nebo revolučního kalvinismu, které známe jako evropské formy vyústění protestantské reformace.¹⁵ Syntézou zákona Boží milosti a přirozených zákonů společných všem mohla být překonána původní fragmentárnost komunálního života v prvních desetiletích osídlování. Postupné zvnitřňování puritánských norem vytvořilo základ k tomu, že milost se stala záležitostí individuálního svědomí a čím dál méně mohla sloužit jako základ pro sociální exkluzi. Na druhé straně tak příslib milosti mohl lépe rozšířit svou působnost coby motivační zdroj jednání z kontextu církve do kontextu světského života. Zde mohlo dojít k příznivé syntéze zájmů a hodnot, partikularismu a univerzalizmu, egoismu a altruismu, soukromého a veřejného, individuální a sociální existence – syntéze, kterou v právě načrtnutých kontextech rozpoznáváme jako podmínku konstituování životné občanské společnosti.

Hlavní přínos Seligmanova a Kalbergova konceptu spočívá nicméně v tom, že poukazuje na poněkud výlučný náboženský zdroj aktivního a dobrovolného občanství. Přijmeme-li tento model, můžeme se vydat po dvou liniích další analýzy. Historické zkoumání se zaměří – třeba podle tardovského vzorce sociální nápodoby – na způsoby, skrze které se protestantský kulturní impuls rozšiřoval a adaptoval mimo původní náboženské kongregace, na kulturní, politické, ekonomické a sociální okolnosti, které v různých konstelacích buď hrály v jeho prospěch a nebo jejichž odpor musel tento impuls překonávat. Po Weberově vzoru by taková analýza neměla vynechat ani otázky rutinizace občanských praktik a jejich důsledků pro povahu občanské společnosti.¹⁶ Role náboženství a církvi při reprodukci či revitalizaci občanského dobrovolnictví potom představuje jinou badatelskou možnost. V americkém kontextu se touto cestou vydali z prominent-

¹⁵⁾ Ani zde se nebudeme zabývat do detailů různými způsoby a podobami, kterými se mísila protestantská etika a zvláštní duch Nového světa, o kterém tak podrobně referuje Tocqueville. Právě on poukazuje jak na zdroje respektu k individuálním právům v rodící se americké demokracii, tak na omezený dosah politických autorit a zákonné regulace, jež Američanům umožňovaly respektovat jejich relativní autonomii [Tocqueville 1992].

¹⁶⁾ My se k těmto otázkám dostaneme v následující části.

ních autorů např. Robert Wuthnow [1996] a Robert Bellah [1985 a 1991], přičemž zejména první z nich akcentuje i historické souvislosti proměn postavení církvi a náboženství v multikulturní společnosti, jakož i odpovídajících vnitřních proměn v charakteru církevních a náboženských společenství samotných. My se však na omezeném prostoru časopisecké stati musíme vzdát těchto lákavých možností a držet se našeho tématu ve vytyčených hranicích.

Sekulární verze: buržoazie a moderní veřejnost

Zatímco weberovský koncept umísťuje historický pramen či alespoň prototypický model moderní občanské společnosti do menších společenství koloniálních protestantských osad Nové Anglie, evropské varianty počítají s moderním občanstvím spíše jako s fenoménem, jenž má svůj původ v sekulární městské zkušenosti. Nositeli nového étosu zde nejsou asketičtí protestanti žijící v menších přehledných komunitách Severní Ameriky, nýbrž především představitelé vzdělané buržoazie velkých evropských měst 18. století. Jejich historická role je ovšem v některých základních rysech obdobná. Prosazují nové vzorce občanských postojů a veřejného jednání ještě v rámci institucionálního uspořádání starého režimu a v opozici vůči tomuto prostředí. A je to právě osvojený étos univerzální lidskosti a rozumové kompetence, co dodává revolucionizujícím sociálním praktikám duchovní impuls a legitimizující podloží.

Zároveň však pozorujeme při srovnání obou modelů posun v akcentu od komunity ke komunikaci. Tento posun vystihuje dvě podstatné charakteristiky vznikající moderní veřejnosti, které zdánlivě stojí proti sobě. Obě ji nicméně odlišují od výše pojednávaných protestantských komunit. První z nich je *principiální* otevřenost tohoto druhu společenství. Moderní veřejnost je v principu univerzalistická, tzn. že její aktéři a reprezentanti navzájem ignorují – podle některých historiků programově – askriptivně dané charakteristiky druhých jako je rodový či stavovský původ, nebo právě náboženská příslušnost. Občanem coby reprezentantem veřejnosti je každý, kdo je *ochoten a schop* se podílet na diskursivním hledání shody nebo alespoň argumentativním projednávání záležitostí veřejného zájmu. V každém případě skutečnost, že jako hlavní autorita je zde prezentován racionální argument, tvoří důležitou komponentu étosu moderní veřejnosti.¹⁷

Na druhé straně je dáno diskursivní povahou moderní veřejnosti, že se tato veřejnost *empiricky* ustavovala na platformě národních jazyků – jazyk je totiž jejím základním konstitučním prvkem. Moderní veřejnost byla nesena univerzalistickým étosem, její životnost a každodenní reprodukce však byla zajišťována společně sdílenou řečí. Skuteč-

¹⁷⁾ Proklamovanému principu otevřenosti odpovídá také zájem o institucionální prostory, ve kterých měla tato veřejnost krystalizovat. Takovou typickou institucí veřejného prostoru byly kavárny a na ně napojené – tj. v nich distribuované, čtené, diskutované i psané – žurnály či noviny, které umožňovaly překračovat časoprostorovou omezenost diskuse tváří v tvář. Do jisté míry platí za takovou instituci také soukromé salony, kde se ke vstupu často nepožadovalo přímé pozvání, nicméně se očekávala určitá vybranost v chování, oblečení a formálních konverzačních dovednostech [viz Giesen 1998: 223-225]. Německé takzvané stolní společnosti (*Tischgesellschaften*) se potýkaly s principem otevřenosti obtížněji. Neměly být sice obdobou zednářských lóží, přístup do nich však byl ještě více ztížen než v případě salonů – mj. také z konspirativních důvodů, jež odrážely politickou atmosféru Německa druhé poloviny 18. a první poloviny 19. století. Ta byla méně liberální než třeba ve Francii nebo v Anglii. Nicméně i zde měly být stavovské rozdíly programově ignorovány – alespoň do určité míry [viz Habermas 1991: 34-35].

nost, že se model moderní veřejnosti prakticky utvářel jako veřejnosti národní, byla jistě podporována tím, že např. v Německu nebo v Itálii (ale nakonec i v Čechách) šla národní emancipace či národní sebeuvědomění ruku v ruce s emancipací či sebeuvědoměním občanským. Přijmeme-li Hegelův filozofický postoj – inspirovaný zkušeností francouzskou a projektovaný do aspirací německých – jako svého druhu kvintesenci tehdejšího občanského ducha, byly to národní státy, které měly ztělesňovat, realizovat a zaštiťovat moderní univerzalismus (dějin, rozumu atd.).

Je-li pro nás v tomto ohledu Hegelův příklad příliš kontroverzní, můžeme se obrátit k historickému argumentu Richarda Sennetta [Sennett 1974: 47-52]. I on považuje ranou moderní veřejnost za ryze velkoměstský fenomén. Při srovnání mohutných urbanizačních procesů 18. a 19. století v New Yorku či Bostonu na jedné straně a Paříže nebo Londýna na straně druhé pak dochází k příznačnému závěru. Právě *jednota jazyka a základní kultury* stále početnějšího obyvatelstva evropských velkoměst vytvořila příznivější bázi pro diskursivně se konstituující veřejnost s *univerzalizujícím étosem* než tomu bylo v Americe. Tam byla ve velkých městech jazyková, národní a kulturní roztržitost imigračních proudů příliš silná. V takovém sociálním prostoru se mohla kultivovat snad pragmatická tolerance vůči odlišným druhým (pokud bychom zapomněli na předkolumbovské obyvatelé Ameriky nebo africké otroky), ale hůře duch otevřenosti a důvěry v možnost vzájemného porozumění. Sennett dokládá, že newyorská veřejná kultura byla kulturou stereotypů: charakter, zvyky, způsoby jednání a ovšem i *názory* druhých byly odvoditelné podle jejich vnějších znaků: fyziognomie, oblečení, místa bydliště a nakonec i jazyka, kterým mluvili. Nejen nebylo snadné, ale ani nutné komunikovat s příslušníky jiných etnických a národních skupin za rámec nutný pro udržení vlastní bezpečnosti a materiální reprodukce. Skutečnost, že na rozdíl od americké imigrace přicházeli do evropských velkoměst v daleko větší míře mladí lidé a navíc samostatně, tento rozdíl ještě znásobovala. „V amerických městech byli cizinci interpretováni skrze etnické stereotypy, ignorováni jako příliš nevhodní nebo nebezpeční abychom se s nimi seznámili, pro negativní konotace, jež tyto stereotypy obsahovaly. U Defoa nebo Marivauxe nenajdeme žádné stereotypizování; jim známé město cizinců nešlo rozčlenit podle etnických, ekonomických, nebo rasových typů (vyjma londýnské Iry).“ [ibid.: 52]

Přes negativní výjimku, kterou Sennett uděluje snadno identifikovatelným „irským hordám“, může být pro historiky jeho pohled na konstituci evropské moderní veřejnosti stejně, ne-li více idealizovaný jako Habermasův. Nám však tady jde spíše o analytickou hodnotu jejich výkladových modelů. Přes rozdílné akcenty oba demonstrují, že pokud má být moderní veřejnost – jako (občanské) společenství navzájem neznámých lidí bez zvláštní askriptivní identity – konstituována diskursivně a nikoli na základě hluboce internalizovaných praktických interpretací náboženských nebo jiných dogmat, odráží se to podstatně v samotném jejím charakteru.

Sennett zdůrazňuje neosobnost takto formované veřejnosti – a připisuje této neosobnosti pozitivní hodnotu. Neosobnost na jedné straně klade hranice vzájemnému souznění, soucitu, niternému pochopení druhého. Na druhé straně šetří emocionální energii aktérů, která může být na jiné rovině – potěšení z komunikace, z vlastní expresivity – rozptýlena mezi daleko širší okruh náhodných neznámých. Diskursivní produktivita veřejnosti je tedy dána mimo jiné menší mírou emocionálního rizika, se kterým lidé vstupují do vzájemných vztahů, a tomu odpovídajícími nižšími nároky na vzájemnou důvěru. Nebo naopak: elementární vzájemná důvěra mezi neznámými – jako podmínka vstupu do

vzájemné interakce – je umožněna právě nízkými riziky, které sebou neosobní vztahy nesou.

Habermas v této souvislosti vyzdvihuje kvalifikační kritérium, které má takto chápaná veřejnost v sobě zabudováno jako podmínku vlastní existence: jistou míru všeobecného *vzdělání*. Máme-li mluvit s neznámými o záležitostech veřejného zájmu v morálním a univerzalizujícím diskursivním kontextu, nemůžeme se spolehnout na omezené osobní nebo lokální zkušenosti. V prostředí literární a později politické veřejnosti navíc vzdělání dodávalo sebedůvěru, jíž bylo ke vstupu do komunikace s neznámými třeba. Zřetelněji než u Sennetta se zde ale také ukazuje formální charakter univerzální přístupnosti veřejné sféry jako jádra a zdroje moderní občanské společnosti. Aktuálně se tato sféra konstitovala jako poměrně exkluzivní prostor. To platí ještě více, přidáme-li k předchozímu i další kvalifikační kritérium diskursivně definované občanskosti: *majetek*, tedy určitou míru materiálního zabezpečení. Jednoduše řečeno, aby byl člověk s to zabývat se záležitostmi veřejného zájmu, jež se ho navíc bezprostředně netýkají, a to s nárokem na univerzalizující perspektivu, neměl by být zatížen základní životní nejistotou.¹⁸

Vlastně vše, co bylo dosud ve zkratce řečeno o uvedených koncepcích formování moderní veřejnosti, poukazuje na další sociologicky významný rozdíl vůči předchozímu typu občanství. Zatímco občanský duch menších protestantských společenství byl založen na vzájemném prolínání soukromého, pracovního a občanského života – jako socializačního a reprodukčního prostoru sjednoceného na náboženském základě a jeho praktických interpretacích – možnost konstituce moderní veřejnosti je naopak dána *diferenciací*, tedy rozčleněním jednotlivých životních sfér. Veřejná sféra se chápe a reprezentuje jako sféra nové sociální kategorie: *volného času*. Je svým určením, vnitřní organizací, povahou, charakterem svých aktérů a vztahů mezi nimi oddělena od prostoru rodinného života, světa práce a nakonec i politiky. Tyto jednotlivé sféry poskytují veřejnosti každá jisté zázemí, spíše než o jejich prolínání však v tomto případě můžeme mluvit o jejich integraci jako vzájemně odlišených segmentů zkušenosti.

Nový typ buržoazní nukleární rodiny představuje v tomto modelu klíčový socializační zdroj moderního občanství. Její vnitřní organizace se liší od tradiční velké, vícegenerační rodiny, ve které jsou vztahy mezi členy do značné míry determinovány imperativy dělby práce. Oddělení moderního podniku či úřadu od soukromého světa rodiny z ní učinilo hájený prostor svého druhu. Buržoazní rodina byla především chráněna před existenčními tlaky vycházejícími z nutnosti materiální reprodukce. To na jedné straně zajistilo muži jakožto živiteli nový stupeň dominantního postavení uvnitř rodiny (a byl to také většinou jen on, kdo měl aktuální přístup do veřejné sféry), na druhé straně to umožnilo takovou výchovu dětí uvnitř rodiny, která je vybavila postojovými a intelektuálními dispozicemi pro osvojení perspektivy humanistického univerzalizismu.

¹⁸⁾ Výše zmíněný Peter Saunders také zdůrazňuje, i když v poněkud posunutém historickém kontextu, význam pocitu životní jistoty a bezpečí – a z toho pramenícího sebevědomí a sebeucty – pro kultivaci zájmu o veřejné záležitosti (i když spíše lokální), vzájemné důvěry a jiných občanských ctností. Uvádí příklad empirických výzkumů, které ukázaly, že vlastníci rodinných domů jsou téměř dvakrát tolik náchylní vstupovat do neformálních kooperativních vztahů než nájemní obyvatelé komunálních bytů [viz Saunders 1993: 85-86]. Tady jistě mohou hrát roli i jiné sociálně psychologické nebo sociálně ekonomické faktory – Saundersův postřeh by nicméně mohl být inspirativní např. pro důkladnější analýzu možnosti a bariér fúze sídlištní a občanské kultury také v české společnosti.

Svět práce má být odlišen od veřejné sféry především svým étosem či principem, který vede lidské jednání. Práce zajišťuje uspokojení materiálních potřeb – řečeno s Marcusem či Arendtovou, patří do sféry nutnosti. Zároveň je moderní svět práce prostorem, ve kterém aktéři sledují své individuální cíle. Naproti tomu veřejnost se *chápala a prezentovala* jako sféra realizace univerzální lidskosti, bez přímé vazby na sledování partikulárních zájmů. Zároveň však byla veřejnost místem, ve které mělo jít především o krystalizaci názorů, nikoli o formování platform přímého politického vlivu. Stavovské „vertikální vyvažování“ politické moci mělo být vystřídáno novým principem „horizontální diferenciací“ mezi sférami politického rozhodování a autonomního veřejného prostoru. Když Habermas později mluví o refeudalizaci společnosti, má na mysli mimo jiné právě postupné opuštění principu relativní vzájemné autonomie sfér veřejnosti a politického rozhodování: z jedné strany je tato refeudalizace nesena pronikáním pseudoveřejných institucí typu chartistického hnutí nebo odborů do politiky, z druhé pak stále silnější státní regulací oblastí, jež měly mít původně status soukromého prostoru (rodina, práce, vzdělání, kultura, sociální zabezpečení atd.) [viz Habermas 1991: 142 an.].

Étos univerzálně humanistického občanství, reprezentovaný raně buržoazní veřejností, se tak historicky zformoval jako ideologie nově nastupující buržoazie hned ve dvojím smyslu. Za prvé jako sebeklam principiální otevřenosti veřejného prostoru, přístupného aktuálně jen na základě splnění specifických kvalifikačních kritérií. Za druhé jako diskursivní hra¹⁹ na realizaci univerzálního lidství, jež byla ovšem možná jen při zajištění praktické autonomie jak ekonomické, tak politické sféry. Jak tvrdí marxisté – a Habermas je s nimi v tomto zajedno – jediný skutečný politický zájem raně buržoazní veřejnosti byl udržet či rozšiřovat s pomocí univerzalistické rétoriky občanských práv a bezpečně ohraničené hry na občanskou angažovanost soukromý charakter vlastnictví výrobních prostředků a pracovních vztahů. To byl totiž prostor, kde vrstvy, jež především reprezentovaly raně moderní veřejnost, realizovaly svou sociálně ekonomickou dominanci.

Instrumentalizace občanského étosu – *exkurs*

Současná diskuse o občanském či veřejném jednání navazuje do značné míry právě na téma diferenciací a vzájemného vztahu mezi životními sférami rodiny, práce, občanské společnosti a politiky. U obhájců ideje občanské společnosti se přitom zřetelně rýsují dvě souběžné avšak jakoby protichůdné legitimizační strategie: představují občanskou společnost jako institucionální *systém* se specifickým a nezastupitelným funkčním určením a zároveň přisuzují občanskému *jednání* či veřejné angažovanosti výjimečný etický status. Tato podvojnost souvisí s tendencí, na kterou poukazují v začátku zmínění Saunders a Youngová. Některé institucionální organizační formy občanské společnosti se v diskursu občanské společnosti jakoby oddělily od aktérů, kteří mají jako občané jednat. Jinými slovy, jde tady o rozdíl mezi typem aktéra, jehož role je vymezena funkčním určením určité organizace (ať už je vůči ní v pozici člena, zaměstnance, klienta, voleného reprezentanta ap.) a sociálním aktérem jako tím, kdo utváří a (re)prezentuje určitou kolektivní iniciativu nebo životní způsob, někdy třeba i bez výslovné koordinace s druhými. Tento rozdíl se nezdá být v současné literatuře dostatečně reflektován – koneckonců právě absence takové reflexe umožňuje onu podvojnou legitimizační strategii.

¹⁹⁾ Aspekt hravosti raně moderní veřejnosti výslovně zdůrazňuje Sennett [1974, kap. 14].

Ani zde se nebudu systematicky zabývat vějířem otázek, které z této diagnózy vyplývají. Připomněl jsem ji nyní kvůli etické linii legitimizace, a to v návaznosti na vyústění modelů představených v předchozí části. Oba naznačují, že sféra moderní občanské společnosti – vymezená specifickou kulturou, praktikami a institucionálním zakotvením – vznikla vlastně jako nezamýšlený důsledek historicko-kulturních procesů a projektů, jejichž výslovné účely byly roztržité a mířily jinam. Nebo vznikla přímo jako produkt sebeklamu a ideologie podložené vedlejším či skrytým zájmem. Toto konstatování lze ovšem považovat za diskvalifikaci ideje občanské společnosti pouze tehdy, věříme-li, že původ věcí, o které nám jde, musí být vždycky vznešený.²⁰ To ale zřejmě není nutný předpoklad. Důležité je, že občanská kultura nakonec vykrytalizovala jako svébytný a pro jistý typ moderního člověka přitažlivý fenomén – třebaže historická kultivace tohoto fenoménu nemusela probíhat podle plánu.²¹ Představa občanskosti – ve smyslu anglického *civility*, na rozdíl od formálního *citizenship* – může sloužit jako normativní vztahový bod pro sebechápání aktérů a interpretaci jejich jednání i bez přehnaných historických konstrukcí, jež by chtěly mermomocí odvozovat jeho legitimitu z čistoty jeho původu.

Někteří současní autoři – především ti, kteří (podobně jako Habermas) rozvíjejí tradici kritické teorie – navazují na tezi, že občanský duch univerzálního lidství se utvořil jako součást třídního vědomí moderní buržoazie, v perspektivě sociálního konstruktivismu. Například u Pierra Bourdieu nebo Klause Edera toto hledisko představuje étos občanství především jako kulturní nástroj vytváření určitého sociálního nebo třídního sebevědomí. Étos tady není prezentován jako vedlejší produkt souběhu ekonomického a politického třídního zájmu, nýbrž jako samotný zdroj partikulární identity.

To koneckonců odpovídá v jistém smyslu i pohledu Seligmana a Kalberga, ale především historickým diagnózám Habermase, Sennetta, nebo Giesena [Giesen 1998]. Sebe-prezentace raně moderní (vzdělané) buržoazie coby historické nositelky étosu univerzálního lidství a emancipace člověka jí mělo mimo jiné napomoci zajistit výjimečný sociálně kulturní status mezi starými společenskými vrstvami – především v době, kdy její ekonomická a zejména politická dominance nebyla ještě pevně zajištěna.²² Z pohledu

²⁰) K intelektuální dokonalosti přivádějí tuto víru nacionalistické historiografie v podobě rekonstrukcí historického zrození toho kterého národa. Protipól takových historiografií nachází Michel Foucault právě u Nietzscheho, kterého jsem v této souvislosti zmínil již dříve [viz Foucault 1994].

²¹) Zároveň je třeba držet na paměti, že zdroje občanské kultury jsou často mnohočetné a liší se podle specifických historických okolností. Již jsem připomněl vklad národně emancipačních snah, jež šly i v našem prostoru ruku v ruce s aspiracemi emancipace občanské. To mj. umožnilo vtáhnout do kultivačního procesu i jiné vrstvy než pouze vzdělanou velkoměstskou buržoazii. Právě tato historická konstelace tak našla praktický výraz např. v relativně bohatém spolkovém životě, který byl svou provinčností dosti vzdálen duchu kavárenské či salonní veřejnosti evropských velkoměst 18. století. Přes svou provinčnost nicméně spolkový život přispěl k ustálení vzorců sociálního jednání a komunálních vztahů, které zůstaly s jistou setrvačností funkční i po odeznění původních politicko-kulturních impulsů. Do jaké míry a za jakých podmínek jsou nebo mohou být tyto vzorce využitelné k revitalizaci občanské společnosti dnes – vezmeme-li zároveň v úvahu destruktivní i konzervační úlohu Národní fronty v socialistickém mezidobí – je pro sociologa další otázkou, jež plyne z této historické reflexe.

²²) Na aristokratický prvek v této sebe prezentaci poukazuje Bourdieu ve svém popisu „nezištnosti coby vášně“ [Bourdieu 1998: 114-116]. Obecně je dnes téma tzv. *upward mobile groups* jako iniciačních či avantgardních činitelů v proměnách kulturních vzorců a životních stylů běžnou součástí sociologické reflexe. V jiném kontextu pak Martin Bútora poukázal na jistou sociální výluč-

kulturní teorie tříd se potom občanská rétorika a odpovídající praktické formy veřejné angažovanosti – jež mohou být do jisté míry proměnlivé v čase i prostoru, nicméně si stále podržují *sakrální* status občanskosti – postupně ustalují jako habituální konstitutivní součást určitého (třídního) životního stylu. Samy se stávají znakem jistého sociálně kulturního statusu a identity – a tedy i *prostředkem sociální stratifikace*. Životní styl je zrovna tak podmíněn třídě, jako je třídní příslušnost stvrzována životním stylem. Indikátorem a stavebním kamenem třídní pozice se stává postoj a názor. Ten ovšem nevyjadřuje zvláštní kolektivní (sociálně ekonomický či politický) zájem, ani jej nezastírá, nýbrž vyhovuje očekáváním spojeným se symbolickou hodnotou určitého sociálního a kulturního statusu [viz Bourdieu 1984, kap. 8].

Eder [1993] navazuje na Bourdieuv koncept a vysvětluje původ jistého druhu aktivismu a občanské angažovanosti – jenž nazývá maloburžoazním radikalismem – v ještě tristnějším sociálně psychologickém kontextu. Identifikuje onen maloburžoazní radikalismus jako motivační podloží nových sociálních hnutí (feminismu, ekologického hnutí, mírového hnutí ap.) a jeho sociální základ nachází v neurčitém postavení středních tříd, které se neztotožnily s plebejskými vrstvami a nepodařilo se jim dosáhnout statusu vyšších vrstev. Tato mannheimovská nezakotvenost se může projevit v různých postojoyých dispozicích a vzorcích sociálního jednání. Sebe prezentace skrze jazyk univerzálního humanismu, obecně lidských a menšinových práv, environmentálního uvědomění, negace násilí, starosti o sociálně znevýhodněné atd., jakož i skrze odpovídající formy nediskursivní veřejné angažovanosti, je jedním z těchto projevů a zároveň prostředků vytváření specifické identity.²³

Alain Touraine [1981] rovnou mluví o exhibicionistickém potenciálu nových sociálních hnutí. Pejorativní terminologie maloburžoazního radikalismu a exhibicionismu by však neměla zastírat podstatné sdělení, jež je v uvedených diagnózách obsaženo a o které nám tu jde: že totiž instrumentalizovaný étos občanství může disponovat i jistou produktivní silou pokud jde o tvarování praktického jednání sociálních aktérů. Zmíněné sociálně psychologické zdroje mohou být totiž zužitkovány různými způsoby, nejen k reprodukci občanského étosu. Téma revitalizované tradice *občanské* kultury překračuje sociálně psychologický formalismus a vkládá do hry i obsahovou stránku věci. Sociálním aktérům, o nichž pojednávají uvedení autoři, nejde o jakoukoliv kompenzační identitu. Produkce této identity je zároveň procesem utváření a tvarování veřejné sféry a občanské společnosti. Jedná se zrovna tak o konstrukci sociálního sebevědomí, jako o interpretační aktivitu, která neustále rámcově vymezuje hranice občanské angažovanosti a uvědomění jako svého druhu posvátného sociálního a kulturního prostoru. Máme-li tedy v této perspektivě navázat na reprezentanty kritického sociálního myšlení, nepůjde nám o diskre-

nost zdrojů občanské společnosti ve svém konceptu ostrůvků pozitivní deviace [Bútora et. al. 1990]. A nám zde jde právě o zdůraznění oné výlučnosti, nikoli o znaménko, jaké se nositelům daného étosu přikládá, ani o to, zda-li se jedná o sociální skupiny, které jsou nebo se cítí být na vzestupu.

²³) Jako příklad empirických výzkumů v této oblasti – bohužel dosud nepublikovaných – můžeme uvést analýzu rétorických stereotypů politické korektnosti u německé nové střední třídy, jak ji v současnosti provádí Anja Weiss z berlínského Berghofova výzkumného centra pro konstruktivní řešení konfliktů. Při spolupráci s Klausem Ederem také ona vychází z Bourdieuova sociálně konstruktivistického stanoviska.

ditaci představy občanské společnosti, ale spíše o rehabilitaci nedogmaticky chápaného pojmu sociálních elit jako nositelů sociální a kulturní změny.

Koncepty Bourdieu, Edera a Touraina netematizují otázku občanského charakteru třeba náboženských nebo nacionálních hnutí – to je koneckonců zadání pro sociální aktéry samotné, nikoli pro sociologickou teorii. Vycházejí z jiného teoretického cíle. Identitní paradigma pro ně navozuje problém autenticity kolektivního jednání a veřejné angažovanosti. Zejména tady je u nich patrný vztah ke klasické tradici kritické teorie, která zahrnuje Marxe jako výraznou inspiraci. Všichni hledají cestu k pochopení autentických motivací kolektivního jednání zavedením kategorie zájmu do zorného pole svých analýz.

Zájem

Sociologická reflexe proměn moderní společnosti – a Habermas nebo Sennett jsou tady typickými příklady – často registruje rozklad sociálních (tj. socializačních) základů, které (re)produkovaly kulturní a psychologický zdroj moderního občanství. V paralelním případě trhu komentuje Max Weber výsledek tohoto historického procesu ve svém obrazu „železné klece“ [Weber 1983: 354-360]. Podle něj se již spolehlivě institucionalizované organizační formy kapitalistické ekonomiky postupně osamostatnily od étosu historických protagonistů, kteří je pomáhali prosazovat a jsou s to existovat bez takového etického impulsu nebo mimo něj. Samy naopak získávají tvárnou sílu a přizpůsobují eticky vyprázdnělé ekonomické aktéry vlastním funkcionálním imperativům.

Připomenutím Bellovy teze jsem ovšem už výše naznačil, že toto nemusí být celý příběh. Zatímco Weberův výklad směřuje k závěru, že autonomní etická dimenze života byla potlačena k bezvýznamnosti (alespoň z ekonomického hlediska), stala se záležitostí intimního soukromí, nebo se redukovala na pouhou slušnost, jež reguluje povrchní vztahy v rámci institucí, Bell představuje ještě další možnost. Podle něj základní sebeinterpretace a životní aspirace sociálních aktérů zůstávají relevantní i v rámci sociálně ekonomického systému, ovšem také již jako relativně osamostatnělé. Proto se snadno dostávají s fungováním systému do konfliktu, popř. generují jeho dysfunkce. Systém se tak dostává do krize vlastní legitimacy [viz také Habermas 1973].

Nebudeme nyní srovnávat výkladovou sílu uvedených argumentů, ani jejich použitelnost pro popis historického procesu etablování občanských institucí. Uvedl jsem je proto, abych připomněl už výše naznačenou hypotézu, že s odpojením organizačních forem občanské angažovanosti (jakož i tržně kapitalistických praktik) od základní zkušenostní socializační půdy přesouvají příslušné instituce zdroj své legitimacy čím dál více k jinému druhu zdrojů: ke svému funkcionálnímu určení v rámci společenského systému jako celku.²⁴ Trh už tu není ani tak proto, že by odpovídal sebeinterpretacím moderního sociálně ekonomického aktéra a jeho představám o svobodě a spravedlnosti, popř. představám o způsobu, jakým lze osvědčit vlastní vyvolenost ke spáse. Trh je nyní prezentován jako ekonomicky výkonnější, funkčnější, flexibilnější atd. než jiné formy

²⁴) Silná tradice strukturního funkcionalismu a systémové teorie – reprezentovaná ve 20. století snad nejvýrazněji Talcottem Parsonsem a Niklasem Luhmannem – nebyla pouhým teoretickým vrtochem. Reflektovala právě onu proměnu povahy některých moderních institucionálních sfér, třebaže zejména Parsons – po vzoru Durkheimově – se snažil také rekonstruovat korespondenci mezi funkcionálním určením jednotlivých systémů a sebeinterpretacemi či socializační zkušeností sociálních aktérů. Právě v návaznosti na tuto snahu později Bell dospěl k závěru, že mezi těmito rovinami existuje v pozdně moderních společnostech jistá asymetrie.

ekonomických vztahů. A instituce občanské společnosti – neziskový sektor, korporativní instituce, orgány místní samosprávy – už jsou zde hlavně od toho, aby kompenzovaly destruktivní účinky trhu na vazby sociální solidarity a integrace, aby kompenzovaly neschopnost státu a nezájem trhu efektivně spravovat veřejné statky a pečovat o veřejné dobro, aby vytvořily funkčnější a flexibilnější protíváhu vůči těžkopádným a ideologizovaným rozhodovacím mechanismům státu a politických stran atd.

Jde jistě především o posuny v akcentu, nikoli o jednoznačnou a absolutní proměnu. Navíc jsem se už výše zmínil o jisté podvojnosti legitimizačního diskursu občanské společnosti. Důležité však je, že s posuny ve způsobech legitimizace institucí se v určitém smyslu proměňují i vnitřní motivace aktérů, kteří skrze ně jednají. Zůstáváme stále v lůně sociologické klasiky: řeč je o posunu od *hodnotově* motivovaného a legitimizovaného jednání k typu jednání, které je motivováno a legitimizováno svým zvláštním *účelem*. Stručně řečeno, lidé se podílejí na občanském životě nikoli hlavně proto, že by to bylo samo o sobě dobré – že by to znamenalo osvědčení o Boží vyvolenosti nebo účast na všeobecném emancipačním procesu – nýbrž především proto, že to jim nebo skupině, ke které patří, přinese nějaký užitek. Motivací je vidina určitého vnějšího žádoucího cíle nebo účelu, hnacím motorem jednání je *zájem* na jeho dosažení.

Někteří kritikové považují za slabinu většiny teoretických koncepcí, které berou zájem jako hlavní motivační faktor lidského jednání, že vesměs neproblematizují kategorii zájmu samotnou. Vytýkají teoriím racionální volby, teoriím sociální směny, popřípadě teoriím mobilizace kolektivních zájmů²⁵ jejich předpoklad, že aktéři vstupují do jednání s přesně definovanými účely a hodnotovými preferencemi pokud jde o cíle, jichž mohou dosáhnout. I když je tato výtka někdy oprávněná, nekritizuje vlastně ani tak teoretické opomenutí, jako spíš právě napojení kategorie zájmu na kategorii funkce. Jde o to, že sociálně etablované instituce s relativně úzce vymezenými funkcemi předdefinují cíle a účely pro aktéry, kteří skrze ně jednají. Není divu, že teorie racionální volby často nachází paradigmatický příklad kolektivního jednání v případě odborů, profesních uskupení, či zájmových svazů.

Patří k nim i klasická postava tohoto stylu teoretizování, Mancur Olson. Také on si však uvědomuje, že dosažené zisky z kolektivního jednání jsou nakonec často zastřené i pro samotné aktéry, kteří se na něm podílejí. Popřípadě jsou rozptýlené i mimo ty, kteří vnášejí do společného projektu nějaký vklad. Právě tato skutečnost činí zúčastněné citlivými k vlastním nákladům a – pokud jednají racionálně – působí na ně v jistém smyslu demotivačně. Kritérium minimálních osobních vkladů získává přednost před kritériem maximalizace společného zisku. Proto je podmínkou stability a nakonec i efektivity organizací, jejichž síla závisí na počtu členů, možnost a umění poskytovat těmto svým členům nějaké hmatatelné zvláštní požitky, které nemusí souviset s hlavním funkčním určením organizace, jež však členy povzbuzují k další účasti – tzv. *selective incentives* [Olson 1971: 51, 133-134 aj.].

Popsaný problém je znám pod označením *free-ride*.²⁶ Pod dojmem této převládající prezentace Olsonova argumentu se má za to, že jeho práce poukazuje především na dysfunkce organizovaných forem kolektivního jednání, že dokumentuje nemožnost udržet

²⁵) Typickým příkladem je tady teorie tříd. Pozoruhodný pokus rehabilitovat třídní hledisko při zkoumání kolektivního jednání najdeme u zmíněného Klause Edera [Eder 1993].

²⁶) Referují o něm např. [Znebežánek 1997: 95-96] nebo [Keller, Gál a Frič 1996: 52].

racionální charakter kolektivních projektů. Malá pozornost je věnovaná skutečnosti, že Olsonova kniha je zaměřená i pozitivně – na obranu kolektivního jednání, které se odehrává v malých skupinách. Možnosti racionálního jednání (zde tedy poměřování individuálních vkladů a zisků při volbě behaviorálních strategií), přehlednosti vztahů mezi členy skupiny, důvěry mezi členy atd. jsou zde poměřovány v polaritě „malé vs. velké skupiny“ – a vesměs ve prospěch prvních. Pouze v malých skupinách je podle Olsona možné spolehlivě se sjednotit *na základě společného zájmu* a koordinovat účinně kolektivní jednání s cílem dosažení vytčeného cíle.

Olsonův koncept poukazuje na instrumentalizaci velkých organizovaných hnutí – u něj zejména odborů – a na potíže s motivovaností aktérů, jež z toho plynou. Vytrácí-li se sjednocující étos – zde třeba třídní vědomí nebo profesní identita (stavovská čest) – a kolektivní jednání má být vedeno vidinou zisku a jeho budoucí distribuce, k identifikaci s organizací či hnutím zbývá jen kalkul. A ten má často, jak bylo řečeno, demotivující a pro dané hnutí nebo organizaci potenciálně rozkladné účinky. Proto někteří analytici mobilizace zdrojů kolektivního jednání přisuzují významnou roli schopnosti vůdčích osobností probudit v potenciálních aktérech nejen zájem o konečný zisk, ale i pocit jisté výlučnosti nebo svébytnosti jako kolektivity – ať už jde o národ, etnickou nebo náboženskou skupinu, ženy, homosexuály nebo profesní skupinu.

V perspektivě teorie racionální volby se potom identifikace s hnutím (organizací) – a z toho plynoucí uspokojení s příslušností k němu – zahrnuje do položky individuálních zisků. Toto je například výslovné stanovisko Alberta Hirschmana [viz Hirschman 1982: 86], jež rozvádí formálně psychologizující tendence daného teoretického paradigmatu. Pro něj je dokonce kolektivní veřejné jednání pro aktéry přitažlivé samo o sobě, zejména je-li vázáno na „zjevení“, že do té doby nehybnou společnost lze v nějakém ohledu změnit. „Náhlé uvědomění (nebo iluze), že mohu změnit společnost k lepšímu a že se navíc za tímto účelem mohu spojit s jinými stejně smýšlejícími lidmi, je za takových podmínek samo příjemné, vlastně opojné.“ [ibid.: 89] Psychologický zisk tady spočívá v pocitu aktéra, že se podílem na kolektivní změně prostředí sám proměňuje (k lepšímu). „Individuální zisk z kolektivního jednání není rozdílem mezi vytouženými výsledky a vloženým úsilím, nýbrž součtem těchto dvou veličin!“ [ibid.: 86]²⁷

Zájem na výsledcích jednání nicméně zůstává i pro Hirschmana základní motivační silou. Emocionální potřeby identifikace a seberealizace jen usnadňují jeho převedení na kolektivní rovinu. Kolektivní veřejné jednání je tady pouze jinou formou reakce – vedle individuálních strategií – na pocit nedostatku nebo nespokojenosti s daným stavem. Autoři jako McCarthy a Zald mají potom tendenci představovat občanské iniciativy (sociální hnutí) jako jistou formu artikulace a kanalizace nespokojenosti, která je jinak všudypřítomná [viz Znebežánek 1997: 130 an.]. Při mobilizaci tohoto zdroje jde o to ukázat či přesvědčit potenciální aktéry, že deprivace, kterou pocítují, je kolektivní a má svůj původ v podmínkách, jež lze změnit koordinovaným úsilím.²⁸

²⁷) O to větší je ale potom také frustrace z nezdaru společného projektu, která v Hirschmanově představě cyklu „soukromé-veřejné“ vrací aktéry k individualizovaným způsobům dosahování cílů.

²⁸) Na diskursivní strategie takové mobilizace poukázala např. tzv. teorie rámování (*framing*) [např. Gamson 1992]. Mocným kulturním nástrojem, do kterého lze zarámovat určitou zkušenost a dát jí tak sdílený (kolektivní) význam (a tím vytvořit pocit sounáležitosti), je zejména představa

Jon Elster: kalkulující kalvinisté a smíšené motivy

Viděli jsme už na příkladu moderní buržoazní veřejnosti, že rozdíl mezi eticky motivovaným jednáním a jednáním vedeným zájmy nemusí být tak jednoznačný. Univerzální hodnoty a partikulární zájem mohou účelně koexistovat a působit motivačně ve stejném směru, tj. podporovat stejné postoje a vzorce jednání. V případě konstituující se raně moderní buržoazie ovšem zůstává ona koexistence spíše latentní – ne-li potlačená, tedy alespoň rozptýlená ve vědomí samotných aktérů. Univerzalistický étos této buržoazie má blíže k totálnímu než partikulárnímu pojmu ideologie, jak je známe od Mannheima – jako jistý druh sebeklamu působí motivačně především na své vlastní nositele, i když má legitimizovat určitý druh praxe také vůči druhým.

Teorie racionální volby chce naopak vidět sociální aktéry jako vždy bdělé a orientované, pokud jde o cíle, jichž mohou určitým jednáním dosáhnout. Paradigma omylu, sebeklamu, dezinterpretace, nezamýšlených důsledků jednání zůstává vně této teoretické tradice. Počítá s aktéry, kteří jsou s to reflektovat nejen důsledky svých činů, ale také úsilí či náklady, které musí k dosažení určitého cíle vynaložit. Vyzdvihuje tak na povrch často latentní účelově racionální strukturu jednání, aby mohla pracovat s odpovídajícím ideálně typickým případem sociálního aktéra. Neznamená to však, že by se tento způsob interpretace stal jalovým, pokud jde o propojení instrumentálního a eticky založeného jednání. Koneckonců i příslib spásy se může stát předmětem individuálního zájmu a kalkulu.

Jon Elster [1989], jeden z nejvýraznějších dnešních reprezentantů sociální teorie racionální volby, vykládá eticky založené jednání kalvinistů právě v této perspektivě. Poukazuje přitom na paradox, ke kterému dospěje kalvinista uvažující podle účelové racionality, jež vychází z kalkulu nákladů vůči cílům, které mají být dosaženy: protestantská etika se nakonec ukazuje z hlediska účelové racionality jako demotivující. Účinná mohla být svého času jen díky absenci tohoto druhu racionality ve vědomí aktérů, tj. díky rozšíření toho způsobu myšlení, kterému Elster říká magické [ibid.: 195 an.].

Potíž spočívá podle Elstera v tom, že kalvinista chce skrze manipulaci znaků spásy – tj. dosahování světských cílů podle principů jednání rekapitulovaných Kalbergem – v sobě posílit víru ve vlastní vyvolenost. Tou si ale nikdy nemůže být za pozemského života zcela jist. A co je horší, nemůže si vyvolenost ani svým jednáním vysloužit. Může své předurčení pouze tušit na základě znaků, které mu podle dosahovaných cílů dávají vyšší či nižší míru naděje. V každém případě Bůh táhne v této hře jako první a věřící jeho rozhodnutí nezná a nemůže ho ani zpětně ovlivnit. Ať už tedy jde do kostela nebo ne, jeho osud toto malé rozhodnutí nezmění. Bez ohledu na něj je už stejně předurčen buď ke spáse, anebo k zatracení. Pouze půjde-li do kostela, přidá se k predestinaci ještě malá, ale přece jen námaha. Ať už tedy patří mezi vyvolené nebo ne, z hlediska kalkulu nákladů (námaha) vůči cílům (vyvolenost ke spáse) je cesta do kostela zbytečná.

Síla magického myšlení tak vychází z víry v Boží prozřetelnost. Předpokládá se, že vševědoucí Bůh vybírá své vyvolené v anticipaci jejich příštího chování. Vyhoví-li člověk své lenosti a pohodlí, nemá podle uvedeného racionálního kalkulu co ztratit. Volba už byla stejně vykonána. Zároveň by tím ale věřící před sebou i před druhými stvrdil vlastní zatracení, protože se obecně nepočítá s tím, že by Bůh při své volbě udělal chybu.

nespravedlnosti. Klaus Eder se domnívá, že lze „definovat sdílené zájmy jako kalkulaci, že dostáváme méně, než bychom měli“ [Eder 1993: 170].

Nezbývá tedy než doufat, že skrze manipulaci se symptomy lze vyhovět skryté příčině [viz Elster 1989: 195-197].

Uvedl jsem zde tento příklad rozkladu jednání podle modelu racionální volby nejen proto, že svým předmětem navazuje na předchozí výklad. Elster na tomto případě také rekonstruuje logiku, podle níž se jednání vycházející z *náboženského přesvědčení* usazuje jako jednání podle *sociální normy*.²⁹ V případě protestantských společenství je jednání znakem vyvolenosti nejen pro aktéra samotného, ale i pro druhé. Ať už rezignují na naději ve vlastní vyvolenost, nebo spoléhám na to, že se Bůh v mém případě výjimečně spletl – pokud nejednám *jako* vyvolený, vyčleňuji sám sebe ze společenství svatých. Takto se náboženské přesvědčení jako motivace jednání prolíná se sociální kontrolou nebo se do ní transformuje. A taková je nakonec i logika institucionalizace občanského jednání podle teorie racionální volby.

Důležité je, že jednání, které se řídí výhradně podle sociálně institucionalizovaných norem, postrádá v této teoretické perspektivě reflexi vlastního účelu – a tedy i racionalitu. Je vykonáváno pouze jako více či méně zvnitřněná sociální kontrola. Sociální norma je navíc pro Elstera odlišná kategorie než morální norma, na níž je založena představa povolání. Navazuje tady, i když spíše bezděčně, na Durkheimovo rozlišení kantovského imperativu, chápaného pouze jako povinnost a morálního pravidla, jehož přitažlivost či žádoucnost je odvozena z jeho obsahu, nikoli jen z hrozby nějaké sankce. Morální pravidlo je legitimizováno svým transcendentálním přesahem, podílem na realizaci obecněji definovaného dobra. Je podepřeno vědomím, že jednám-li určitým způsobem, jednám tak proto, že je to dobré, mravné, prostě žádoucí, nikoli jen proto, že musím. Naopak „sociální normy spočívají v nekonsekvencionalistických povinnostech a zákazech (jednat určitým způsobem), ze kterých mohou být odvozována povolení“ [Elster 1989: 101].

V duchu Durkheimova rozlišení mluví tedy Elster raději o kantiánství všedního dne (*everyday Kantianism*), nikoli o každodenním kalvinismu (*everyday Calvinism*), když analyzuje formálně etablované reakce občansky angažovaných na problémy, jejichž řešení vyžadují kooperativní jednání. V jiném teoretickém kontextu tak i on navozuje téma rutinizace občanství. Formální charakter kantiánství coby sociální *normy kooperace* vidíme zřetelně z její definice: tato norma „říká, že člověk by měl spolupracovat s druhými tehdy a pouze tehdy, když univerzální kooperace je pro kohokoliv lepší než univerzální zběhnutí“ [ibid.: 192]. „Univerzální“ tady neznamená ani tak kooperaci všech v empirickém smyslu, jako spíše nepochybnost imperativu kooperovat. Jinak řečeno, klíčovou úvahou sociálního aktéra není k čemu by vedla kooperace všech (jde o normu a ta je vždy nekonsekvencionalistická), nýbrž zda může v dané situaci normativně očekávat či požadovat kooperaci od kohokoli jiného. Člověk, jenž jedná podle této normy, hledá a vyvolává kooperaci s druhými vždy, když sezná, že si to určitá situace nebo problém vyžaduje – bez ohledu na *aktuální* chování druhých.

Aby byla tato norma efektivní pro mobilizaci kolektivního jednání, musí působit souběžně s další nekonsekvencionalistickou normou kooperace: *normou férovosti*. Ta jednotlivci napovídá, aby se podílel na společném projektu „tehdy a jen tehdy, když se na

²⁹) V samotném kontextu teorie racionální volby přitom ještě není důležité, zda přesvědčení a norma směřují sociální jednání současně a vzájemně se posilují, nebo zda sociální norma nahrazuje osobní přesvědčení jako motivující faktor. Jak už bylo řečeno, v teorii racionální volby jde spíše o logiku jednání, nikoli o historicko-psychologický popis.

něm aktuálně podílí každý z dané referenční skupiny, nebo alespoň její podstatná část“ [ibid.: 187]. Účast na kolektivním projektu je zde podmíněna tím, že počet ostatních zúčastněných překročí určitý práh. Zatímco pro kantiance je referenční skupinou, neboli zdrojem jejich občanské identity, abstraktní univerzum odpovědných participantů bez teritoriálních i časových hranic, pro ty, kteří se řídí normou férovosti, je to konkrétní kolektivita, do níž náleží v přítomnosti a která už dává najevo svůj zájem o nějaký obecný problém. Je zřejmé, alespoň podle logiky Elsterova vymezení, že aby mohla norma férovosti vůbec začít efektivně fungovat jako mobilizátor kolektivního jednání, musí být dostatečný počet lidí ochoten jednat podle normy kantianství.

Elster však konstruuje i další motivační typy, které vstupují do hry. Jsou tu samozřejmě racionální aktéři, tj. ti, kteří jsou orientováni na výsledek a poměřují dosažené nebo perspektivní zisky vynaloženými náklady. Tyto rozděluje na egoisty, jejichž dominantní strategií je nespolupráce, a utilitaristy, kteří spolupracují jen tehdy a potud, pokud jejich individuální příspěvek je vyvážen adekvátním přírůstkem na straně výsledků. Zatímco egoisté mají tendenci nespolupracovat za žádných okolností, utilitaristé nespolupracují, pokud je počet ostatních příliš nízký nebo příliš vysoký pro efektivitu společného projektu, tj. brání vyšším individuálním ziskům zúčastněných. Dále pak počítá Elsterův konstrukt s typem aktérů, kteří jsou motivováni čistě psychologicky: na jedné straně jsou elitisté, kteří spolupracují, jen pokud a dokud jsou dostatečně vidět, na druhé straně jsou „masoví účastníci“, kteří spolupracují, jen mohou-li se mezi ostatními spolehlivě schovat. Jednoduše řečeno, první jsou exhibicionisté a druzí konformisté.

S těmito typy motivací pak Elster počítá ve své modelové konstrukci formování sociálního hnutí. Jako první reagují na určitou výzvu kantianci, k nimž se posléze přidávají elitisté. Až je těchto dostatek na to, aby náklady na kooperativní účast nesly užitek, jenž je přesahuje, přidávají se utilitaristé, a to do té doby, do které každý vklad znamená ještě vyšší užitek. Možnost přílivu utilitaristů je dána také postupným odlivem elitistů. V určitém bodě se však začnou přidávat masoví aktivisté a po překročení určitého prahu i ti, kteří jednají podle normy férovosti, tj. nemohou zůstat stranou, když (téměř) všichni ostatní spolupracují. To už ale odcházejí utilitaristé, protože jednotlivá účast s rostoucím počtem ztrácí na celkové efektivitě v kalkulaci individuálních nákladů a zisků [Elster 1989: 202-206].

To je jistě příklad poněkud přitažený za vlasy. Ovšem třebaže je i z předcházejícího zkratkovitého a fragmentárního představení Elsterovy koncepce zřejmé, že zasluhuje v mnoha ohledech kritickou korekci, poukazuje v tomto bodě na okolnosti, které jiným teoretickým tradicím zůstávají více či méně skryty.³⁰ Existence a efektivita občanských kolektivních aktivit se tady ukazuje spíše jako produkt heterogenity sociálních typů aktérů a jejich motivací, nikoli jejich stejnorodosti. A různorodost je tu tematizována takřka jíc v horizontální rovině – neomezuje se pouze na rozdělení mezi vůdce a řadové participanty. Elsterova teorie racionální volby sice vyjímá aktéry z jejich historické, sociální a kulturní zakotvenosti a přisuzuje jim jako ideálním typům jistou jednorozměrnost. Ponechává mimo svůj obzor předpoklad, že jednotlivé typy aktérů a motivací jsou v různých typech společnosti různě sociálně rozloženy a že se mohou měnit také v průběhu samotného jednání. Nezajímá se ani o sociální či kulturní mechanismy, kterými jsou jed-

³⁰ Snad s výjimkou některých koncepcí mobilizace zdrojů. Ty byly českému čtenáři nedávno přehledně představeny Znebejánkem [Znebejánek 1997].

notlivé motivační dispozice u sociálních aktérů převedeny ze stavu latence do stavu uvědomění. Přesto naznačuje dosud opomíjenou možnost zkoumat občanskou společnost a institucionalizované formy občanského jednání jako heterogenní sociální organismus, na rozdíl od unifikačních perspektiv jiného druhu, než je teorie racionální volby samotná.

Dispozice

Elsterův výkladový rámec navozuje mimo jiné opět také téma občanského elitismu. Rozlišuje přitom ty, kteří jsou elitisty čistě osobnostním založením (chtějí vynikat a vést v čemkoliv) a kantiánce, kteří představují jakousi uvědomělou avantgardu (participují na kolektivních aktivitách, pokud je to žádoucí a možné – jde jim o věc). Viděli jsme na příkladu kalkulujícího kalvinisty, že tento model nachází místo i pro posouzení motivací, jež jsou založeny na „obsahovém“ přesvědčení aktérů – tj. nikoli pouze na osvojených normách kooperace jako v případě kantiánství nebo férovosti. Podobně jako Eder, Hirschman nebo Olson, ani Elster však nepočítá s participačními faktory, které sice mohou motivace sociálních aktérů ovlivňovat, ale nejsou stejného druhu – jde o faktory, které mohou být označeny jako individuální dispozice.³¹ A je to právě tento druh zdrojů občanské participace, který navozuje téma občanských elit snad nejvýrazněji. Jednoduše řečeno, lidé nejsou jen různě morálně motivováni, mají různou míru zájmu, ale disponují také rozdílnými možnostmi a schopnostmi podílet se na veřejném či občanském životě.

Pokud bychom se například rozhodli aplikovat na zkoumání potenciálu občanské participace Bourdieuvu teorii kapitálů, vynořilo by se toto téma zřetelně. Bourdieu rozlišuje několik druhů kapitálů, jejichž nabývání je sociálně podmíněno a reprodukováno a které mohou být připsány individuálním aktérům. Jde o kapitál politický (moc vydávat rozhodnutí závazná pro druhé), ekonomický (peníze, majetek), sociální (konexe, známosti, sociální sítě),³² kulturní (vzdělání, intelektuální dovednosti) a případně symbolický (schopnost manipulovat se sociálně uznávanými symboly ve svůj prospěch). Bourdieu používá tuto klasifikaci – spolu s tezí, že jednotlivé druhy kapitálu mají tendenci se na sebe vázat, kombinovat a takto se vzájemně posilovat – k teoretické konstrukci a analýze problému sociální stratifikace. Různé kombinace a poměry druhů kapitálu pak rozčleňují společnost do vrstev nejen podle vnějších atributů sociálních aktérů, ale také podle typických životních stylů, jež se na ně váží. Životní styly se přitom nevyčerpávají v profesním zařazení, soukromé spotřebě nebo politické orientaci – zahrnují také možnosti, schopnosti i ochotu participovat na veřejném či občanském životě.

To se výslovněji ukazuje v případě participační teorie Sidneye Verby [Verba et al. 1995], jehož schéma není zas natolik vzdáleno Bourdieově klasifikaci, nakolik by se dalo předpokládat podle rozdílných intelektuálně politických pozic obou autorů. Verba

³¹) Podobně jako výše uvedené druhy zdrojů, převádím v této stati také právě diskutovaný druh na individuální rovinu. Netřeba ale pochybovat – a bude to patrné z následujícího výkladu – že i zde jsou osobnostní nebo individuální dispozice určeny sociálně, tj. jsou dány jedincovou sociální pozicí a zároveň tuto pozici ovlivňují.

³²) Robert Putnam [1993] přidává k těmto formám sociálního kapitálu ještě normy (reciprocity, kooperace) a důvěru jako dispozice sociálního prostředí, kterými různá společenství disponují do větší či menší míry. Analýza těchto kulturně sociálních kolektivních statků jistě také stojí za sociologovu pozornost. V této kapitole však zůstaneme u příkladu statků, které mohou být k dispozici jednotlivcům. Je nicméně vhodné dopředu připomenout, že realizace těchto individuálních statků závisí ve významné míře na povaze sociálního kapitálu v daném prostředí.

abstrahuje od nadindividuálně definovaných zdrojů, jako jsou sítě známých či mocenská pozice aktéra, a soustředí se spíše na „mobilnější“ individuální statky: *peníze, čas a občanské dovednosti*. Zakončíme náš přehled stručným představením těchto individuálně identifikovatelných dispozic. Znovu se přitom ukáže, že je zavádějící uvažovat sociologicky o občanských iniciativách v perspektivě homogenní společnosti, rozdělené pouze podle různých formálně mocenských pozic sociálních aktérů.

Zvláště v kontextu evropské diskuse se s *penězi* většinou nepočítá jako s individuálním zdrojem občanské angažovanosti. Finanční příspěvky soukromých osob podporující aktivity nebo organizace občanského sektoru za prvé nejsou tak běžné jako například v Severní Americe a za druhé jsou často chápány spíše jako kompenzace veřejné participace než jako jedna z jejích forem.³³ Tento rozdíl má jistě své obecně kulturní kořeny, které zde ale nebudeme sledovat, třebaže mohou částečně souviset i s výše navozenou otázkou historického etablování a proměn protestantské etiky a principu sociální důvěry. V každém případě důvěra v občanský sektor a jeho reprezentanty sehrává stěžejní roli při zužitkování tohoto zdroje občanské angažovanosti.

Peníze jako zdroj občanské participace snad nejvýrazněji poukazují na nerovnoměrné rozložení individuálních dispozic v populaci. To je možná jeden z důvodů, proč se zdráháme je jako takový zdroj vnímat. Na druhé straně diskuse o formálně organizačním zajištění občanského sektoru, načrtnutá v začátku této stati, s nimi takto výslovně počítá. Systém daňových úlev, jež mají podpořit rozvoj občanského sektoru, v ní představuje jedno ze základních témat. Zvýrazňuje se tím zároveň i diskutovaný proces diferenciací životních sfér, jež tímto dostává státem posvěcené zákonné zakotvení. Rozlišení mezi sférami státu, soukromé práce a veřejným sektorem se stává předmětem politické diskuse a nakonec záležitostí explicitní interpretace zákonodárců.

Další typ zdroje, *čas*, rovněž poukazuje na ono moderní rozčlenění životních sfér, v jehož rámci se dnes občanství projevuje. Čas zde totiž neznamená nic jiného než volný čas, jež může být využit k občansky angažovaným aktivitám, tj. mimo práci pro obživu, rodinu atd. V případě volného času nelze očekávat takovou nerovnoměrnost v jeho sociální distribuci jako v případě peněz. Přesto může být i čas důležitým intervenujícím faktorem ovlivňujícím míru občanské participace různých sociálních skupin. Verba tady využívá metody regresní analýzy, jež zkoumá míru vlivu sekundárních faktorů na rozložení volného času mezi různě vymezenými sociálními skupinami. Upozorňuje především na tři takové faktory: struktura rodiny, povaha zaměstnání a věk [Verba 1995: 291-302].

Struktura rodiny znamená především počet dětí a úplnost rodičovského páru. Obecně se očekává, že s růstem počtu dětí a při neúplnosti rodičovského páru se snižuje potenciál volného času zužitkovatelného k občanským aktivitám. To však je statistický předpoklad, jež nemusí vystihovat míru aktuální angažovanosti mezi různě disponovanými skupinami. Rodičovství může být naopak silnou pobídkou k veřejně projevovanému zájmu na specifických cílech, jež mohou být dosaženy skrze koordinované jednání s ostatními, tlak na úřady ap. – např. v oblasti životního prostředí, volného času dětí nebo vzdělání a výchovy. Další otázkou je, do jaké míry pocít odpovědnosti za vlastní děti

³³) Je tedy například otázka, do jaké míry lidé, kteří jsou osloveni žádostí o příspěvek na nějakou iniciativu nebo organizaci, chápou v našem prostředí tento vklad jako vlastní podíl na občanských aktivitách a jak je tento subjektivní pocit rozložen podle typů sociálních aktérů nebo typů aktivit (organizací), které mají podpořit.

kultivuje i smysl pro odpovědnost v širší občanské perspektivě, jak se někdy předpokládá, či naopak vede spíše k zesílenému rodinnému egoismu v opozici vůči okolnímu světu, ve kterém je třeba bojovat (nyní i za děti a pro ně) o omezené zdroje. Na druhé straně úplnost rodiny může za určitých okolností podporovat její uzavřenost vůči světu (např. skrze vzájemnou emocionální závislost jejích členů), na rozdíl od neúplných rodin, ve kterých je pěstování jistého druhu samostatnosti (nejen emocionální) téměř existenciální podmínkou.

Povaha zaměstnání – i podle Verby a jeho spolupracovníků – se nakonec ukazuje jako relativně slabý intervenční faktor v ohledu rozložení volného času zužitkovatelného k občanským aktivitám.³⁴ Spíše jde o vázanost času na stálé zaměstnání vůbec, tedy záležitost, ve které intervenuje především věk (nebereme-li v úvahu kategorii nezaměstnaných, která se z hlediska občanské angažovanosti nachází ve zvláštním existenciálním postavení). Verbův text poukazuje na to, že ve společnosti s usazenými vzorci občanské kultury a veřejné participace může být angažovanost jednou z resocializačních strategií při odchodu do důchodu. To je však reflexe americké zkušenosti. Na druhé straně je faktor volného času důležitou okolností, s níž souvisí relativně vyšší podíl mladých lidí zejména na určitých formách občanské angažovanosti.³⁵ Mladí lidé bez vlastních rodin (dětí) a stálého zaměstnání – především studující – mají zpravidla o něco více času než ostatní, ale zejména jsou flexibilnější v nakládání s ním. Právě možnost akumulovat čas skrze pružnější rozložení různých zájmů a povinností umožňuje soustředit se také na aktivity, které často ze své povahy mohou počkat na prodloužený víkend nebo na prázdniny.

Vedle povahy zaměstnání představuje věk jistý intervenční faktor i v případě posledního zde projednávaného zdroje občanství: *občanských dovedností*. Zde se jedná především o dovednosti organizační a komunikační, jež umožňují efektivně zužít zájem či eticky motivovanou potřebu na občanské participaci a nakonec i dva předchozí druhy individuálních dispozic. Patří sem mimo jiné například znalost cizích jazyků nebo dovednost využívat nových komunikačních technologií a vůbec schopnost adaptability na nové formy kolektivních či koordinovaných aktivit. V tomto ohledu mohou mít zejména univerzitní studenti a studentky jistý náskok – a to i v ohledu praktických příležitostí využívat komunikační a organizační možnosti, přístup k informacím, sociální sítě ap.

Verba ve svém textu odlišuje občanské dovednosti od subjektivních občanských kompetencí, jež byly předmětem jeho a Almondova zájmu v jejich společné, dnes již klasické práci. [Almond a Verba 1989] Schopnost komunikovat (přesně a přesvědčivě se vyjadřovat, formulovat problémy v jazyce úředníků a politiků ap.) a schopnost organizovat kolektivní či koordinované aktivity je něco jiného než *důvěra* ve vlastní nadání orientovat se v záležitostech veřejného zájmu. Toto Verbovo rozlišení připomínám zejména v souvislosti se zmíněným převládajícím typem empirických šetření v této oblasti, která se orientují na *deklarovanou ochotu* participovat na občanských aktivitách a spíše se tak vztahují k pocitům subjektivní kompetence, než k vlastní dovednosti aktérů a jejich disponovanosti k občanskému jednání obecně. Konfrontace výsledků těchto výzkumů se sociálně demografickými charakteristikami respondentů a jejich aktuálních zkušeností

³⁴) Silněji však působí na rozložení zdrojů ve společnosti v případě občanských dovedností, jak uvidíme ještě dále.

³⁵) Ekologická hnutí jsou zde typickým, i když ne jediným příkladem.

s veřejnými aktivitami by jistě umožnila hlubší pochopení potenciálu občanské participace a nakonec i potřeb reorganizace regulačního rámce. Tím spíše by bylo vhodné navést empirické zkoumání tímto směrem, jestliže zároveň existuje i zřejmá souvislost mezi aktuálními dovednostmi a subjektivním pocitem kompetence. Verba sám upozorňuje, že „u těch, kteří disponují občanskými dovednostmi (...) je vyšší pravděpodobnost, že budou pociťovat důvěru v jejich efektivní využití“ [Verba et al. 1995: 305]. Tady ovšem může pocit subjektivní kompetence vycházet nejen z osvojených dovedností, ale také již z aktuální zkušenosti s aktivitami v občanském sektoru.

Pomineme-li otázku věku, v případě sociálního rozložení občanských dovedností intervenují zejména stratifikační proměnné vymezující socializační prostor a zkušenost individua. Výchova v rodině a úroveň i druh vzdělání mohou ovlivnit především komunikační dovednosti potenciálních občanských aktérů, jejich slovník, schopnost formulovat argument a přednést ho veřejně atd. Přitom rodina zde může hrát primární roli z hlediska kauzálních závislostí: ti, kteří přicházejí lépe komunikačně vybaveni z rodiny, mají tendenci zůstat ve škole déle než ostatní. Smysl pro organizační dovednosti naopak může více souviset s profesí aktéra, ať už by tyto dovednosti byly kultivovány skrze výkon profese nebo volba profese byla určena těmito schopnostmi. Verba se například domnívá, že lidé s vyšším vzděláním, kteří se ve své profesi relativně častěji dostávají na řídicí posty, tak získávají dovednosti, jež ostatní nemají příležitost systematicky kultivovat. Dodává však zároveň, že úroveň vzdělání je v mnoha případech méně důležitá pro pravděpodobnost, že se člověk ocitne v takové pozici, než typ instituce, ve které pracuje.

Není to samozřejmě tak, že by občanský sektor čekal až na patřičně vybavené aktéry. Verbův model počítá i s tím, že lidé kultivují občanské dovednosti také přímou veřejnou participací na veřejných projektech či aktivitách různého druhu: v občanských sdruženích, školních radách, církevních organizacích atd. Tady se ovšem opět vracíme k předchozím dvěma druhům motivací či zdrojů občanského jednání a vlastně i k výchozímu problému. K praktickému překonání tohoto dilematu nestačí jen formální možnost sdružování a veřejného kolektivního jednání. Naši pozornost zasluhuje právě tak i obecná kultura, z níž vycházejí mechanismy artikulace kolektivních zájmů, občanské postoje vzorce a modely veřejného jednání.

RADIM MARADA *přednáší dějiny sociologie, sociologii vědění a sociologii veřejné sféry na Fakultě sociálních studií Masarykovy univerzity v Brně. V současnosti publikuje texty o problémech institucionalizace moderní občanské společnosti a sociálně kulturní základně nových sociálních hnutí.*

Literatura

- Almond, G., S. Verba 1989 (1963). *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*. London: SAGE.
- Banfield, E. C. (ed.) 1995. *Občanské ctnosti. Občanský étos a občanství v liberálnědemokratických společnostech*. Praha: Victoria Publishing.
- Bell, D. 1999. *Kulturní rozpory kapitalismu*. Praha: SLON.
- Bellah, R. et al. 1985. *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*. Berkeley: University of California Press.
- Bellah, R. et al. 1991. *The Good Society*. New York: Vintage Books.
- Bourdieu, P. 1984. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Bourdieu, P. 1998. *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.
- Brokl, L. a kol. 1997. *Reprezentace zájmů v politickém systému České republiky*. Praha: SLON.
- Bútorá, M., V. Krivý, S. Szomolányiová 1990. „Positive Deviation: the Career of the Concept and the Epidemiology of a Phenomena in Czech-Slovakia in the Late 1980s.” (nepublikovaný rukopis).
- Eder, K. 1993. *The New Politics of Class: Social Movements and Cultural Dynamics in Advanced Societies*. London: SAGE Publications.
- Elster, J. 1989. *The Cement of Society. A Study of Social Order*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Foucault, M. 1994. „Nietzsche, genealogie, historie.” In *Diskurs, autor, genealogie*. Praha: Svoboda.
- Gamson, W. 1992. *Talking Politics*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Giesen, B. 1998. „Cosmopolitans, Patriots, Jacobins, and Romantics.” *Daedalus* 127: 221-250.
- Habermas, J. 1973. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. 1991. *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Hirschman, A. O. 1982. *Shifting Involvements: Private Interest and Public Action*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Kalberg, S. 1993. „Cultural Foundations of Modern Citizenship” Pp. 91-114 in *Citizenship and Social Theory*, ed. by B. S. Turner. London: Sage.
- Keller, J., F. Gál, P. Frič 1996. *Hodnoty pro budoucnost*. Praha: GG.
- Kelly, D. 1981. *The Beginning of Ideology*. London: Verso.
- Lipset, S. M. 1963. *The First New Nation*. New York: W.W. Norton & Co.
- Loewenstein, B. 1995. *Projekt moderny. O duchu občanské společnosti a civilizace*. Praha: OLKOYMENH.
- Olson, M. 1971. *The Logic of Collective Action: Public Goods and the Theory of Groups*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Potůček, M. 1997. *Nejen trh: Role, trhu, státu a občanského sektoru v proměnách české společnosti*. Praha: SLON.
- Purkrábek, M. a kol. 1996. *Veřejná politika a její aktéři*. Praha: FSV UK.
- Putnam, R. 1993. *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Saunders, P. 1993. „Citizenship in a Liberal Society.” Pp. 57-90 in *Citizenship and Social Theory*, ed. by B. S. Turner. London: Sage.
- Seligman, A. 1992. *The Idea of Civil Society*. New York: The Free Press.
- Sennett, R. 1974. *The Fall of Public Man*. New York: W.W. Norton & Co.
- Szelenyi, I. 1999. *Making Capitalism without Capitalists: The New Ruling Elites in Eastern Europe*. London: Verso.
- Šamálík, F. 1995. *Občanská společnost v moderním státě*. Praha: Doplněk.
- Tocqueville, A. de. 1992. *Demokracie v Americe I. a II.* Praha: Lidové noviny.
- Touraine, A. 1981. *The Voice and the Eye*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.
- Verba, S., K. L. Schlozman, H. E. Brady 1995. *Voice and Equality: Civic Voluntarism in American Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Walzer, M. 1965. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origin of Radical Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

- Weber, M. 1983. „Protestantská etika a duch kapitalizmu.“ In *K metodológii sociálnych vied*, by M. Weber. Bratislava: Pravda.)
- Weber, M. 1998. „Protestantská etika a duch kapitalizmu“ In *Metodologie, sociologie a politika*, by M. Weber. Praha: OIKOYMENH.
- Wuthnow, R. 1996. *Christianity and Civil Society*. New York: Trinity Press.
- Young, I. M. 1995. „Social Groups in Associative Democracy.“ Pp. 207-213 in *Associations and Democracy*, ed. by P. Cohen and S. Rogers. London: Verso.
- Znebežánek, J. 1997. *Sociální hnutí: teorie, koncepce, představitelé*. Praha: SLON.

Summary

The modern concept of civil society is conventionally conceived of and morally defended as an inclusive one. Civil society is cherished as a sphere and a form of public conduct that makes it possible to balance (at least to some extent) inequalities reproduced by the market and by the power relations intrinsic to formal political and bureaucratic representation. Yet this view often makes one insensitive not only to the fact that the market relations and modern states have typically provided a supportive environment for civil society's development, but also to the fact that the actual mechanisms through which modern civil society emerge themselves produce stratification effects. The article summarises recent discussion on social and cultural grounds of a modern civil society, and it deals at a greater length with three sets of social and cultural preconditions of civility: civic ethos (institutionalised in certain values, norms, mutual trust, etc.), interests (as more self-centred incentives for public participation, often framed by the discourse of injustice), and socially produced but individually possessed dispositions (specific skills, sense of civic competence, time, money). This view not only shows that some social environments are more civil than others (Putnam), but it also makes it possible to realise that institutionalised civil society is an exclusionary sphere in itself.