

bylo možné považovat za antisystémové nebo extrémní. Každá strana je stručně představena a jsou uvedeny jasné argumenty hovořící pro její přiřazení do těchto kategorií. Jako diskutabilní se jeví pouze označení slovenské (v současnosti vládní) strany Smer jako strany extrémní (respektive dříve extrémní) (str. 136).

Recenzovaná publikace Michala Kubáta je v českém prostředí poměrně ojedinělým pokusem o systematické prozkoumání tématu politické opozice, a to v perspektivě teorie a středoevropské praxe. I přes to, že se autor zaměřuje na jeden vybraný náhled na opozici prostřednictvím tradice výzkumu politického stranictví, působí práce velice komplexním dojmem. Některé autorovy závěry (například zmiňované teze týkající se KSČM nebo Smeru) mohou působit nejasným či diskutabilním dojmem a naznačují, že téma politické opozice může být zkoumáno i z jiných úhlů pohledu. Text by rozhodně neměl chybět v knihovně žádného zájemce o politické stranictví ve střední Evropě, respektive o komparativní politologii obecně.

Vladimír Naxera

Roman Vido: *Konec velkého vyprávění. Sekularizace v sociologické perspektivě*

Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury, Masarykova univerzita 2011, 350 s.

Zaslouží si sekularizace pietní uložení na pomyslném hřbitově klasických, avšak překonaných sociálněvědních koncepcí? Jsou „velká vyprávění“ o slábnutí vlivu náboženství v moderním světě a jeho kritické reflexe opravdu u konce s dechem – první proto, že je definitivně překonáno, a druhé proto, že veškeré relevantní námitky již byly vzneseny? Nejen tyto otázky vyvolává četba obsáhlého spisu Romana Vida na téma sekularizace, vydaného péčí Centra pro studium demokracie a kultury ve spolu-

práci s Masarykovou univerzitou. Již rozsah publikace napovídá, že otázka sekularizace nepatří v žádném případě k těm, jež by se podařilo s konečnou platností rozřešit. Poznamenejme raději ihned, že něco podobného, tedy pokus o uzavření sekularizační debaty, není v autorově úmyslu.

Knihy Romana Vida se zabývá dějinami konceptu, který lze v sociálních vědách bezpochyby považovat za jeden z klíčových. Bez nadsázky lze říci, že snad každé sociologické bádání v oblasti náboženství se muselo nějakým způsobem s pojmem sekularizace vyrovnat, pokud jej ovšem nepojímalo rovnou jako ústřední bod svého zájmu. Otázka po významu a úlohách náboženských institucí, nábožensky vykládaných skutečností, zkušeností a norem v moderních společnostech navíc pevně souvisí s tématy, které jsou pro sociologii jako svébytný vědní obor konstitutivní, ať již jde o modernizaci, racionalizaci, industrializaci, strukturální diferenciaci či problematiku utváření identit. Nejen kniha Romana Vida je proto dokladem toho, že sociologie náboženství v žádném případě nemůže být marginální subdisciplínou, především z důvodu její úzké návaznosti na formativní otázky sociálních věd. Právě naopak, důkladná znalost témat sociologie náboženství, v jejímž rámci jsou debaty o sekularizaci ústředním bodem, musí nutně patřit k „povinné výbavě“ sociologa, religionisty či antropologa. Publikace Romana Vida se tedy bezesporu stane jednou ze stěžejních studijních příruček přinejmenším v rámci těchto sociálněvědních oborů. Neměla by však uniknout ani bedlivé pozornosti badatelů a badatelek v oblastech historie, politologie a dalších příbuzných oborů.

Zamýšlí-li autor představit debaty o sekularizaci, může čerpat z bohatého korpusu odborné literatury, která k debatám na toto téma různou měrou přispěla. Nutno poznamenat, že v prostředí české sociologie a religionistiky najdeme práce, které se této problematice věnují. Jmenujme zejmé-

na publikaci Dušana Lužného *Náboženství a moderní společnost* (Brno: Masarykova univerzita, 1999), která je také jednou z prací, na něž Vido otevřeně navazuje (s. 11). Lužný podává přehled vybraných názorů na téma sekularizace a modernizace, počínaje formativním obdobím sociologie (např. Comte, Marx, Durkheim, Weber) přes dnes již klasické představitele sekularizačního paradigmatu (mj. Wilson, Berger, Luckmann, Bellah) po badatelské reflexe proměn náboženství v souvislosti s globalizací (např. Casanova, Juergensmeyer, Lash). Je zřejmé, že Lužný ve své knize zdaleka nepojednal problematiku v celé její šíři a zanechává rozsáhlý prostor pro další práci, kterého Vido promyšleně využívá.

Vidovou ambicí je představit „parametry sekularizační debaty a proměny epistemologického statusu promluv v jejím rámci vyslovených na poli moderní sociologie náboženství“ (s. 10). Zamýšlí tak učinit v rovině přehledově-deskriptivní a teoreticko-analytické (s. 9). Dlužno však hned na začátku poznamenat, že se autorovi podařilo tento úmysl naplnit pouze zčásti a, jak sám přiznává (s. 313), při pohledu na hotový text výrazně převažuje úroveň přehledově-deskriptivní. V každém případě to svědčí o autorově hluboké znalosti problematiky sekularizace a o důkladném a poctivém studiu prací, které ve svém textu podrobněji představuje. Je možná škoda, že se Vido nepustil větší měrou do vlastních komentářů k popisovaným teoriím, avšak vzhledem k širokému tematickému rozsahu textu je to do určité míry pochopitelné. Otevírá se tu prostor pro další práci a je jisté, že badatelé a badatelky na poli sociologie náboženství či příbuzných oborů nepochybně nenechají téma sekularizace v klidu a že můžeme očekávat další texty, které je budou dále rozvíjet.

Vedle zevrubného přehledu debat na téma sekularizace jsou neméně významná Vidova teoreticko-metodologická východiska, na nichž svou práci staví. Je to zejména výchozí premisa o neexistenci nějaké „kla-

sické sekularizační teorie“, kterou by vůbec bylo lze potvrdit či vyvrátit, a dále konstatování, že máme co do činění se „sekularizačním paradigmatem“, které je formulováno „sekularizačním narativem“ (s. 10). Vido se přitom koncepčně opírá zejména o práci švýcarského sociologa Oliviera Tschannena, jehož systematický přehled *Les théories de la sécularisation* (Genève: Droz, 1992) mu dle jeho vlastních slov posloužil coby zdroj pro vymezení sekularizační debaty i pro její teoreticko-metodologické uchopení (s. 11).

Není tedy možné hovořit jednoduše o nějaké jednotné „sekularizační teorii“ v sociálních vědách, můžeme však konstatovat, že zhruba od 60. let 19. století lze sledovat ustavení „sekularizačního paradigmatu“, které představuje společný prostor sdílený jednotlivými teoretiky sekularizace. Podstatné rysy sekularizačního paradigmatu vymezuje Vido na základě Tschannena (s. 30–31) jako diferenciaci (ustavení náboženství coby samostatné institucionální sféry), racionalizaci (institucionální oblasti fungují na základě vlastních, ne-náboženských kritérií) a nitrosvětскost (náboženská sféra se zaměřuje spíše na „světštestjší“ problémy a potřeby jedinců). Všichni teoretikové sekularizace se pohybují právě v této oblasti – ať již uvedené charakteristiky paradigmatu přijímají či se vůči nim kriticky vymezují a snaží se formulovat alternativní přístupy. Z tohoto hlediska jsou vlastně i tzv. „nové paradigma“ v debatách o sekularizaci a z něj vyrůstající „neosekularizační“ teorie stále součástí téhož paradigmatického pole (srov. s. 223–224, 253, 315).

Sekularizační paradigma je spojeno s posunem od deskriptivní k analytické rovině, kdy se v badatelské tradici a ve spojení s určitou badatelskou komunitou ustavuje soubor příkladů, jež jsou badatelé formálně definovány a zasazeny do patričních teoretických rámců. Paradigmatický status sekularizace je tak v „kuhnovské“ perspektivě chápán jako jistý konsenzuální „vykolíkováný prostor“, v němž se badatelé pohy-

bují, aniž by všichni nutně potřebovali sdílet jednotný teoretický rámec (s. 22–32).

I když byl pojem sekularizace používán a reflektován již mnohem dříve, před ustavením sekularizačního paradigmatu (viz s. 13–22), Vido se ve své práci zaměřuje především na období spojené s jeho ustavením v 50. a 60. letech 20. století a na další vývoj debat v jeho rámci. V tom se Vidův dějinný záběr podstatně liší například od zmíněné práce Dušana Lužného, který věnuje „předparadigmatickému“ období podstatnou část své knihy (s. 17–60).

Dalším pojmem, který Vido ve své práci vymezuje, je „sekularizační teze“. Ta je spojena v první řadě s osvícenským, racionalistickým konceptem modernizace, podle něhož bude díky vzrůstající racionalitě postupně slábnout vliv náboženských institucí, jež jsou ve své podstatě založeny na iracionalitě. Sekularizace je v tomto pojetí samotnou podstatou modernizačních procesů (s. 34–35). Sekularizační teze se výrazně projevuje zejména v pracích autorů „předparadigmatického“ období, dlužno však poznamenat, že vážnou potíž s jednoznačným rozlišením pojmů „sekularizační teze“, „sekularizační paradigma“ a „sekularizační teorie“ mají i pozdější autoři. Řada dobře míněných kritik starších sekularizačních teorií je potom založena na nejednoznačnostech v chápání těchto pojmů u jednotlivých autorů (srov. s. 251–253, 315). Lze říci, že jeden z nejpodstatnějších přínosů Vidovy práce v českém prostředí proto spočívá právě ve vyjasnění pojmů, s nimiž sociologie náboženství pracuje.

S tím souvisí další významný prvek Vidovy práce: na samém počátku otevřeně upozorňuje na skutečnost, která se může na první pohled zdát samozřejmá, má však na přístup k tématu sekularizace zásadní dopad. Jde o dichotomii „náboženského“ a „sekulárního“ a s ní související vymezení „náboženství“. Právě to, jak jednotliví autoři vymezují pojem „náboženství“, totiž podstatným způsobem určuje jejich pohled na otázku sekularizace (viz s. 59, 63–64,

296–305). Vido si proto všímá u vybraných teoretiků zejména toho, jakým způsobem vymezují právě pojem náboženství. Dokonce velmi vhodně jmenuje tuto otázku hned na prvním místě mezi dalšími, na které se při popisu teorií sekularizace ve svém textu chce zaměřit. Teprve poté se táže na samotnou definici procesu sekularizace, na příčiny, rozsah a povahu, kterou vybraní autoři procesu sekularizace ve svých teoriích přisuzují (s. 66–67).

Kromě popisu sekularizačních teorií Vidův text poskytuje rovněž zasazení sekularizačních debat do širšího kontextu vývoje sociálněvědního bádání. Všimá si v této souvislosti různých podnětů, které přispěly k formování sociologie náboženství jako svébytné sociologické subdisciplíny. Podrobněji se věnuje například nezanedbatelnému vlivu křesťanské teologie v raném období formování tzv. sekularizačního paradigmatu v 50. a 60. letech.

Další vývoj na poli již etablovaného sekularizačního paradigmatu sleduje Vido v rozsáhlé kapitole (s. 69–186), v níž najdeme vedle dobře známých teorií „klasiků“ Bergera a Luckmanna, Wilsona či Bellaha například i teorie Davida Martina a Richarda K. Fenna. Přestože práce obou teoretiků lze prakticky považovat za „završení etapy ustavování sekularizačního paradigmatu v moderní sociologii náboženství“ (s. 163), unikaly doposud v českém badatelském prostředí pozornosti a okrajově je zmiňuje pouze *Příručka sociologie náboženství* (Praha: SLON, 2008), sepsaná kolektivem autorů pod redakčním vedením Zdeňka R. Nešpora a Davida Václavíka (viz s. 163–164). Fenn i Martin přitom svým přístupem k dosavadnímu pojetí sekularizace do značné míry připravili půdu pro kritiku starších teorií, jíž se Vido podrobněji věnuje v následujících dvou kapitolách. Zatímco význam Martinova přístupu spočívá zejména v důrazu na zasazení sekularizace do širšího, zejména historického kontextu, Fenn kritizuje dosavadní strukturálně-funkcionální přístup a nabízí vlastní, originální teorii,

kteřá chápe sekularizaci jako dynamický proces vymezování sekulární a posvátné sféry. Nejednoznačnost ve vymezování „sekularizace“ a „náboženství“ je přitom dána tím, že jde o koncepcce odvozené ze sociálního prostředí, jemuž je ambivalence a nejednoznačnost vlastní.

Další kapitola (s. 187–253) shrnuje zejména teoretické koncepce kriticky reagující na do té doby etablované přístupy. Podle Vida mohou za příklady této fáze sekularizačních debat posloužit práce britského sociologa Steva Bruce, jehož lze chápat co by „obhájce“ sekularizačního paradigmatu, a amerického badatele Rodneyho Starka. Ten vychází z premisy, že dosavadní teoretické přístupy nelze v přísném slova smyslu považovat za vědecké teorie, a nabízí vlastní, dobře známou teoretickou koncepci založenou na teorii racionální volby. Kromě Bruce a Starka se však Vido v souvislosti se střetem na poli sekularizačního paradigmatu věnuje i dalším autorům, například Jeffreymu Haddenovi, Timothyemu Crippenovi či Josému Casanovovi, a reakcím „sekularizačních klasiků“, mj. Petera Bergera či Thomase Luckmanna a Davida Martina.

V poslední kapitole (s. 255–312) Vido opouští dosavadní diachronní přístup a věnuje se názorům badatelů na jednotlivá témata, která lze v debatách o sekularizaci sledovat. Konstatuje, že debat se v zásadě vede několik a že se vesměs soustřeďují na určité otázky, které jsou považovány za nejpodstatnější. Tyto debaty se soustřeďují kolem několika okruhů: historizace sekularizační debaty, problematiky kvantitativních empirických výzkumů, otázek vyvolaných pluralitním přístupem k modernitě, resp. „modernitám“ a problémů s užíváním zavedených klasifikačních pojmů a kategorií, jako je např. pojem „náboženství“. Lze říci, že tato poslední kapitola by bez potíží mohla posloužit za základ další teoreticky zaměřené monografie. Otázky, které zde Roman Vido otevírá, by si jistě zasloužily dalšího kritického rozpracování.

Kniha Romana Vida *Konec velkého vyprávění?* je v rámci české sociologie náboženství úctyhodným počinem, který se jistě stane nejen oblíbeným studijním materiálem, ale i inspirací pro další bádání v oblasti sekularizačního paradigmatu.

Jakub Havlíček

Małgorzata Jacyno: *Kultura indywidualizmu*

Praha, Sociologické nakladatelství (SLON) 2012

Kniha polské autorky Małgorzaty Jacyno *Kultura indywidualizmu* (*Kultura indywidualizmu*). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 2007, 274 s.; recenze orig. vydání Márie Suríkové vyšla v *Sociologii* 39 (5), 2007: 476–480) podává kritickou reflexi kultury současné euroamerické společnosti. Jejím cílem je popsat kulturu moderní společnosti tak, jak ji každodenně přirozeně a nereflektovaně zakoušíme. Autorka vychází z hlediska konstruktivistického poststrukturalismu francouzského typu, často se odvolávajíc na Jeana Baudrillarda, Pierra Bourdieua a Michela Foucaulta vystihuje kulturu jako sdílený soubor praktik, hodnot, přesvědčení a strategií, jež jednotlivci zaujímají vůči sobě i jiným, a podléjí se tak na konstrukci specifické podoby sociální reality. Sdílená realita je utužována každodenní životní praxí a nesena společenským diskursem, resp. různými jednotlivými diskursy. Autorka popisem nejtýpějších z každodenních praktik rekonstruuje tento diskurs, v jehož rámci se uskutečňují. Rekonstrukci se jí daří ukázat nesamozřejmost sdílené reality a vyvolat odstup k předpokladům, východiskům i cílům jednání moderního člověka.

Soudobou kulturu autorka charakterizuje jako kulturu postmoderní a výrazně individualistickou. Postmoderní v tomto kontextu neznamená ani tak označení pro neuchopitelnost a pluralitu skutečnosti, ja-