

Od řádu k chaosu a zase zpátky (O paradigmatických proměnách sociologie v běhu času)¹

Miloslav Petrušek

Naše vize pravdy podlehla zásadní změně tím, že se vyvinula směrem k mnohosti, temporalitě a složitosti. Příliš dlouho v západní vědě dominoval mechanistický světový názor, podle něhož se svět jevil jako jeden gigantický automat. Dnes jsme pochopili, že žijeme v pluralitním světě... Věda není klíčem, který otevírá tajemství vesmíru. Čím je tedy věda? Připomeňme si obecně přijatý názor Ernsta Macha – věda je součástí našeho darwinovského boje o život.

Ilya Prigonine, Isabelle Stengers, *Order out Chaos: Man's New Dialogue with Nature*, 1984

Chaos nám zvěstuje příchod nové doby, to je nepopíratelné. Ale abychom mohli tuto budoucnost přijmout, musíme odmítnout velkou část minulosti.

James Gleick, *Chaos: Making a New Science*, 1984

Chaokomplexologové vytvořili dosud řadu nových metafor: efekt motýlího křídla, fraktály, okraj chaosu, samoorganizující se kritika atd. Neřekli však o světě nic nového, co by bylo současně konkrétní i udivující, a to ani v pozitivním, ani v negativním smyslu. Trochu rozšířili hranice vědy v určitých oblastech a důrazněji ukázali její meze v jiných.

John Holton: *The End of Science: Facing the Limits of Knowledge in the Twilight of the Scientific Age*, 1996

1.

Budeme-li (konvenčně s jistou dávkou nepřesnosti) pokládat makrostrukturální sociální krizi za výraz sociálního chaosu, pak se sociologie zrodila jako *věda o chaosu a způsobech jeho překonávání*. Nepokládám to za úlitbu bohům soudobé přírodovědy (či alespoň její části), která z chaosu (toho či onoho, deterministického, či jiného) učinila dominantu svého konceptuálního pohledu na svět. Jde totiž o konstatování v podstatě triviální: sociologie ve všech svých třech základních proudech, „varietách“ či alternativách, v nichž se jako věda konstitovala, skutečně reagovala na *stav sociálního chaosu*. V době, kdy Auguste Comte ustavuje svou „sociologii“, Karl Marx své „materialistické

¹ Vyšlo v: Jiří Kabele, Martin Potůček, Irena Prázová a Arnošt Veselý (eds.), *Rozvoj české společnosti v Evropské unii. 1. díl Sociologie. Prognostika a správa*. Praha: Matfyzpress 2004, s. 11–25. ISBN 80-86732-35-5.

pojetí dějin“ a Adolph Quételet svou „sociální fyziku“, se přece zhroutil svět. Padl – řečeno dobovou terminologií - *l'ancien régime: Alexis Toqueville* (jehož, mimochodem, Raymond Aron pokládá za skutečného „zakladatele sociologie“² konstatuje, že „bylo třeba strašného převratu, aby se zničila a naráz vyrvala ze společenského těla ta část, která pevně lpěla ve všech jeho orgánech“ (Toqueville 2003: 71) a klasik konzervatismu Edmund Burke³ vytýká svým francouzským současníkům – „začali jste špatně, protože jste odvrhli hned na počátku vše, co vám náleželo. Otevřeli jste podnik bez kapitálu, a jestliže vám poslední generace vašich krajanů nepřipadaly zrovna skvělé, mohli jste odvodit své nároky od předků ranějších... Zlepšení, která přineslo Národní shromáždění, jsou povrchní, chyby, které napáchalo, fundamentální“ (Burke 1997: 47 a 150). Sociologie pro tento komplikovaný proces, jenž se vnějškově a nejviditelněji manifestoval ve Francouzské revoluci⁴ se všemi jejími peripetemi nejen politickými (kdy „revoluce požírá své děti“ a nakonec „nevyřeší žádný lidský problém“, řečeno slovy našeho současníka⁵), ale i sociálně-ekonomickými (ustavuje „třetí stav“⁶, buržoazii, jako svéprávnou, ba dominantní složku společnosti a současně marginalizuje vznikající proletariát), později vymyslí souborné označení *proměny tradiční společnosti ve společnost moderní*, nebo jinak – proces primární modernity.

2.

Dovolíme-li si malou, ale snad funkční odbočku, pak *první „formálně matematicky“* formulovaná sociodemografická zákonitost, která pochází jak známo z pera Thomase Roberta Malthuse a byla formulována v roce Velké francouzské revoluce, zní (s několika jeho vlastními drobnými korekcemi) takto: „Populace, není-li kontrolována, roste geometrickou řadou, zatímco prostředky

² Raymond Aron vidí historickou roli Tocquevillovu v dějinách sociologie v tom, že na rozdíl od Comta i Marxe viděl soudobou společnost komplexněji (nesetrvával ani na industrialismu Comtově, ani na analýze kapitalismu Marxově), a zejména v tom, že do centra své analýzy postavil už v první polovině 19. století fenomén demokracie jako *pro futuro* nezpochybnitelně klíčový: budoucí osudy (nejen Ameriky), ale celého moderního světa spojil – a jak se ukázalo právem – s povahou a osudy demokracie.

³ Genialita analýzy Francouzské revoluce, kterou nabídl Burke, je nejen v obsahu jeho knihy, ale především v tom, že jako jeden z mála dokázal předpovědět její (podle něho nutný) výsledek, že totiž revoluce nic neřeší, dávno předtím, než vyústila v napoleonskou diktaturu. Burkeho poslední slova nadto jsou sociologicky závažná tím, jaký důraz kladou na fenomén *rovnováhy*: sociální rovnováha se stane v budoucnu (vlastně až od počátku 19. století) klíčovým pojmem moderní sociologie.

⁴ Francouzská revoluce v soudobých sociologických analýzách „modernity“ skutečně figuruje spíše jako velká historická metafora než dějinný fakt. O tom, jak rozmanitě je možné „promyšlet“ Francouzskou revoluci, psal k jejímu 200. výročí znalec nejpovolanější François Furet.

⁵ Jde o myšlenku Ludvíka Vaculíka z roku 1967, kterou na sjezdu spisovatelů vmetl v tvář tehdejší politické moci – nevyřešili jste ani jediný lidský problém. To je obžaloba mimořádné závažnosti ve vztahu k doktríně a politické praxi, která směřovala k „nejlepšímu z možných světů“.

⁶ Jedna ze tří prací abbého Sieyèse z roku 1789 předznamenala ideově „novou situaci“. Sociologicky nedocenený, ale jinak notoricky známý (podle názvu) spis *Co je třetí stav?*, vlastně první výklad toho, co je buržoazie jako nová společenská třída či co je „lid“ v pojetí Francouzské revoluce, tvořil ideový předpoklad k tomu, aby „třetí stav odvrhl celou dosavadní stavovskou společnost a vytvořil novou vládnoucí moc zcela nezávislou na králi“ (Furet 2003: 98).

lidské obživy se zvětšují řadou aritmetickou“ (Malthus 2002: 14). Dva postuláty, z nichž je dedukována teze, znějí: 1. pro život člověka je nezbytná potrava a 2. milostný vztah mezi dvěma pohlavími je nutný, což zůstane, přibližně na obdobné úrovni, zachováno i v budoucnu. Vůbec nejde o to, že „Malthus neměl pravdu“, když dovedl, že během dvou a čtvrt století bude populace vůči zdrojům obživy v poměru 512 ku 10, ale o to, že sama formulace „zákona“ nebyla dána ani tak Malthusovou potřebou oživit uvažování o sociálních problémech matematikou (ostatně i otec moderní ekonomie a morální filozof Adam Smith jí užíval střídmě), ale *pocitem a vědomím ohrožení*. S nadsázkou řečeno – dokonce elementární matematizace sociální vědy se rodí z obavy před možným *chaosem*: „Je zcela jistě nejvíce skličujícím poznatkem, že k nějakému mimořádnému zlepšení společnosti je velikou překážkou něco, co nemáme naději překonat. Neutuchající směřování lidského druhu k růstu za hranice potravinových zdrojů je jedním ze základních zákonů živé přírody, u jakého nemáme důvod očekávat, že by se kdy změnil“ (l.c.: 145).

Ještě jedna podstatná charakteristika „nové vědy“ (tak původně „možnou“ sociologii označil Giambattista Vico v 17. století) se v souvislosti s Malthusovým zákonem vyjeví: proměny sociologie souvisejí podstatně méně s vnitrovědními kataklyzmaty (jež Thomas Kuhn označil jako „vědecké revoluce“), než je tomu v přírodních vědách. Paradigmatické změny (změny „optik“ a tomu odpovídajícího jazyka a metodologie) v sociologii souvisejí také (mnohdy velmi podstatně) s proměnami *jejího vlastního předmětu*, tedy „objektivní sociální skutečnosti“. Tím není kategoricky řečeno, že sociologie *pouze* reflektuje to, co se ve společnosti děje, je tím ale řečeno, že její vývoj není na proměnách předmětu nezávislý. To o přírodních vědách neplatí, to Kuhn (když se vůbec o sociálních vědách zmiňuje) nepostřehl a to se dokonce ani ve „standardních“ příručkách dějin sociologie obvykle neuvádí.

3.

John Holmwood tedy právem říká, že „sociologie se stala vědou o krizi par excellence: zabývá se totiž především anomickými⁷ aspekty rozkladu tradičních společností a rozvoje systému moderního“ (Holmwood 1996: 6). Řečeno soudobou terminologií (kterou ale znala třeba klasická německá sociologie, jenom sociologie si jí nevšimla) – sociologie se většinou zabývá *nezamýšlenými důsledky* záměrného, intencionálního chování. Toto konstatování je ovšem příliš banální a příliš všeobecně známé, než aby vyžadovalo „teoretický“ komentář (tento fenomén popsali stejně tak Engels jako Touraine, stejně tak Boudon či Bourdieu jako Merton⁸). Z hlediska dichotomie *chaos – řád*

⁷ Pojem „anomie“ zavedl do sociologie až na sklonku 19. století Émile Durkheim. Jde o stav absence norem, „beznormí“, tedy v podstatě o stav „mravního chaosu“.

⁸ Někteří autoři tvrdí, že sociologie je de facto vědou o „nezamýšlených důsledcích“ lidského jednání. Důvod je prostý: intencionální, záměrné jednání je předvídatelné, víme, kam směřuje a jakého cíle má dosáhnout; nezamýšlené důsledky, jež vyvolává (a vyvolává je vždycky a „nutně“), jsou však tím, co bychom potřebovali znát, abychom předešli sociálním efektům vysloveně nežádoucím. Scientisticky orientovaní

má ovšem tato myšlenka osobité kouzlo: sociologie zkoumala na jedné straně pád tradiční společnosti jako „rozklad řádu“ a „cestu k chaosu“, na níž není rozcestník (a sociologie je povolána jej postavit), protože - na druhé straně totiž nově vznikající společnost měšťáckou, buržoazní či kapitalistickou⁹ většinou nepokládala za neproblémovou alternativu k pádu „ortodoxního konsensu“ tradiční („feudální“, stavovské, aristokratické, „ancienne“) společnosti¹⁰.

Součástími takového „ortodoxního konsensu“ tradiční společnosti byly nepochybně: 1. privilegované postavení panovníka a aristokracie, 2. průhlednost sociálního postavení a obecně akceptovaná představa o jeho „přirozenosti“ (Marx měl představu o „průhlednosti“ feudální společnosti opačnou: vycházející ze zkušenosti německých drobných státek a faktu plurality sociálních vrstev, pokládal feudální společnost za složitou, kterou kapitalismus zjednodušil tím, že ji prostě dichotomizoval na buržoazii a proletariát), 3. legitimita panovníka a statu quo dílem odvozená odkazem na jejich metafyzickou zakotvenost v „boží vůli“, dílem vázaná na fungování tradičních hodnot, 4. hodnotový konsensus založený na sdílené víře v boha (při možné existenci plurality konfesí) a 5. hluboké přesvědčení o trvalosti daného sociálního uspořádání, v němž se lidé naučili žít s chudými i s krutostí světské moci a častou nepřízní přírody.

4.

Zakladatel sociologie Auguste Comte si stýská nad tím, že se rozpadl řád, podobně jako konzervativce Burke. Ale nejen konzervativci a profet nového náboženství humanity založeného na jednotě „pokroku a řádu“ Comte vidí, že se svět radikálně a bezprecedentně změnil: vědí to mladí Marx a Engels, kteří v *Komunistickém manifestu* uvidí s přesvědčivou jasností, že „třetí stav“, buržoazie, vstupuje na sociální pole jako nový, nesmírně silný hráč, vědí to ale také všichni, kdo jsou ochotni vnímat, že „evropská kultura, její morální a duchovní ideje, její řemesla i její zpěvy a literatura, hluboce zakořeněné v rytmu venkova, posloupnosti ročních období, proměně přirozených elementů a spočívající na hlubokém vztahu člověka k půdě“ (Nisbet 1967: 29) je otřesena v samých základech. I hledá se cesta – a duch osvícenství nesený ideou Rozumu a Pokroku dá vzniknout nové vědě. Sociologie nevzniká proto, že v dosavadní dělbě vědecké práce bylo „volné místo“, ale proto, že se *zhroutil tradiční řád a nastal sociální chaos*, z něhož nutno najít východisko. Je jiná věc, že to nebyla sociologie, ale hayekovský „spontánní sociální pohyb“ nebo marxovská „dějinná vývojová nutnost zabudovaná bytostně v podstatě kapitalismu“, co

sociologové musejí tuto představu odmítnout prostě proto, že nezamýšlené důsledky jsou svou nepředvídatelností (která plyne z toho, že nejsou vázány na žádnou „pravidelnost“) vyloučeny z možné sféry vědeckého poznávání. Soudobá „riziková společnost“ je ovšem společností nezamýšlených důsledků, ať si to přejeme, či nikoliv.

⁹ Pojem „kapitalismus“ Marx běžně neužíval. Je to termín spíše Wernera Sombarta, s Marxem, který mluvil o „měšťácké společnosti“ (což někdy splývalo dokonce s představou „občanské společnosti“), byl spojen až dodatečně.

¹⁰ Pojme „feudalismus“ používáme sice běžně, ale pro historiky nejde o pojem bezproblémový. Už proto sociologie rozumně mluví o „tradiční společnosti“, čímž se spornému pojmu vyhýbá.

vedlo k tomu, že se nový společenský systém „usadil“, stabilizoval a dlouhodobě *vnitřně neohrožován* dokázal nejen existovat, ale i – ba především – prostorově expandovat.

5.

Tím se ale nutně mění „myšlenkové paradigma“ – dominantními pojmy v oblasti uvažování o společnosti se napříště stanou termíny, jimiž bude tradiční „ortodoxní konsensus“ vytlačen – a na dlouhou dobu. Jsou to pojmy *industrialismus, průmysl, demokracie, třída, střední vrstvy, ideologie, humanita, racionalismus, atomizace, masy, komercializace, komodifikace, proletariát, kolektivismus, rovnost, sociální spravedlnost, liberální hodnoty, scientismus, utilitarismus, byrokracie, konzervativní hodnoty, „odkouzení světa“ (sekularizace)* a krize (volně dle Nisbet, o.c.: 23). Žádný z těchto pojmů tradiční společnost (a její ideologie) neznala (ona neznala ani pojem „ideologie“), protože jim nic v „sociální realitě“ prostě neodpovídalo. Jazyk kromě jiných vlastností (jež tak znamenitě vystihli myslitelé od de Saussura, Wittgensteina, Reichenbacha či Neuratha až k Derridovi a Kristevě) má také tu vlastnost, že nevytváří pojmy příliš nadbytečné – jestliže jim dlouhodobě nic neodpovídá (nemají „referenta“ řečeno s neopozitivisty) nebo jestliže jim vůbec nic neodpovídá, jazyk je prostě odmítne¹¹. Na „nových pojmech“, jež odpovídaly změněnému světu, vznikla nová věda, věda o přechodu tradiční společnosti k moderní (od chaosu k řádu) a od společnosti industriální k postindustriální či postmoderní (od řádu k chaosu).

6.

Celé 19. století je v podstatě (až na výjimku posledního desetiletí a ještě navíc limitovanou prostorově – Německem) epochou dominujícího *naturalismu*, jehož podstatou je snaha přiblížit sociologii¹² modelu či vzoru přírodních věd, vybudovat sociologii *more geometrico*, jak se o to pokusil při výstavbě své *Etiky* Baruch Spinoza již v 17. století. Způsoby, jimiž se tohoto cíle mělo dosáhnout, byly sice značně diferencované, ale bez přílišného zjednodušení můžeme říci, že 19. století ve společenských vědách (a nejen v sociologii – připomeňme historiografickou devizu klasika německého pozitivismu Leopolda Rankeho, že historiografie je povinována popsat věci, „jak se opravdu staly, což mimochodem položilo základ profesionalizaci historiografie jako vědy, srv.

¹¹ Exkurs do tématu jazyka se tváří vědomě velmi tradicionalisticky: ačkoliv autor sdílí leckterou z korekcí, jež do pojetí jazyka vnesli autoři jako Eco, Barthes či Vygotskij, ba dokonce Mukařovský, nelze se některých tradičních představ a pojetí zbýt, nechceme-li proměnit sociologii v čiré černokněžnictví (termín Stanislava Andreskiho).

¹² Připomenou, že pojem „sociologie“, filologicky nesprávně tvořený, se velmi dlouho nemohl „usadit“ v pojmosloví vědecké komunity; proto jsou zásluhy Durkheimovy ve Francii, Tönniesovy v Německu či Smallový v USA nepřehlédnutelné. Ostatně ještě významný antropolog a sociolog Graham Sumner odmítal být označován za sociologa právě proto, že jde o slovo (!), jež u něho vzbuzovalo odpor. Masaryk se naproti tomu ke své sociologii hrdě a pevně hlásil.

Iggers 2002,28 a násl.¹³) dominoval *pozitivistický a evolucionistický způsob vidění světa*. Základní tezí každého „slušného pozitivismu“ je nepochybně soubor několika předpokladů, jež byly sice obráceny jako rukavička, ale v zásadě zůstaly nepříliš pozměněny, že totiž „nová věda o společnosti se musí utvářet na základě obecných logických norem, jež platí pro všechny ostatní vědy, především přírodní, a tím se radikálně odpoutá od filozofující metafyziky. Protože však jevy, jimiž se sociologie zabývá, jsou komplexnější a specifitější než ty, jimiž se zabývají vědy, které stojí v klasifikaci věd hierarchicky níže, je nezbytné vyvinout i specifické poznávací procedury“ (Giddens 1995: 142). Jinými slovy – zakladatel sociologie Comte spojil sociologii s ideou „pozitivity“ jako zcela vědomý způsob reakce, jako „přímou protiváhu negativního kriticismu pěstovanou revolučními politickými teoriemi“ (Giddens 1996: 159).

7.

Sociologie dostala tedy do vínku již co novorozeně dva téměř nesplnitelné úkoly, které ji ale měly po celou dobu její existence provázet jako červená nit i jako jablko sváru: býti „exaktní vědou“ (se specifickou metodologií) a současně nástrojem proměny (reformy či revoluční změny) společnosti na této exaktní vědě založené¹⁴. Jak ale do tohoto kontextu zapadne marxismus se svým „materialistickým pojetím dějin“? Marxismus je „anticomtovský“, ale není antiscientistický, je proti reformě, ale není proti „radikální změně společnosti“, zdůrazňuje konfliktní povahu „třídně antagonistické společnosti“, ale hledá východisko v řádu, který – stejně jako Comte – klade do více méně vzdálené budoucnosti. Marxistická teorie společnosti svým duchem tak plně zapadá do intelektuálního ovzduší 19. století – je stejně tak naturalistická (srv. Marxovu ideu „přírodně historické nutnosti“ atd.) jako evolucionistická (srv. Marxovu myšlenku o tom, že nejvyspělejší společnosti jsou předobrazem společností zaostalejších). Ostatně Masaryk již na sklonku 19. století v *Otázce sociální* jednoznačně konstatuje, že „marxism je jako materialism rozhodným naturalismem“ (Masaryk 1946, sv. I.: 107).

Émile Durkheim byl první z těch, kdo vzal požadavky comtovské sociologie vážně – přešel totiž od proklamací k činu: pokusil se pozitivistickou metodologií prozkoumat fenomény nadmíru vážné – sebevražednost, dělbu práce, „elementární formy náboženského života“ atd. Držel se přitom kategoricky nejen svého pojetí „sociálního faktu“¹⁵, ale generální devizy, že

¹³ Podobnost vývoje sociologie s vývojem dějepiscetví je příliš nápadná, než aby ji bylo možno přehlédnout. A není jenom důsledkem toho, že se sociologie „historizovala“, protože „krize“ v obou oborech i způsoby jejich řešení probíhaly často nezávisle na sobě. Srv. Iggers 2002.

¹⁴ Tento mýtus, že sociologie může být základem „vědecké politiky“, sdíleli s Comtem stejně tak Masaryk jako Beneš: oba usilovali o „politiku vědeckou“, tedy o to, aby demokracie byla založena na racionalitě opřené o „sociologický rozum“.

¹⁵ Durkheimovo pojetí společenského faktu (jako „předmětu sociologie“), k němuž máme přistupovat jako k věci (Masarykovými slovy – „z pozitivistického křesla diváckého“), vyvolalo řadu nedorozumění a malinterpretací, často svévolných a zlomyslných. Durkheimovi nešlo ani tak o onu „věc“ („reismus“), protože netvrdil, že sociální fakta jsou nutně materiální „jako věci“, ale především o to, aby sociolog k nim přistupoval

„ideálu“, tedy obecněji – způsobu, jímž lidé vidí a duchovně formují svět, předchází objektivní, na nich nezávislá skutečnost, kterou je třeba podrobit zkoumání - bez ohledu na „ideál“: „...z toho, že navrhujeme studovat především skutečnost, nevyplývá, že bychom se vzdávali snahy o její zlepšení: nedomnívali bychom se, že naše bádání si zaslouží jedinou hodinu námahy, kdyby jeho zájem měl být pouze spekulativní... Přesto je jakýmsi zvykem vytykat všem, kdo se pouštějí do vědeckého studia morálky, jejich neschopnost formulovat ideál... Není tedy možné postupovat jinak? I ti nejnezkrotnější idealisté nemohou postupovat jinou metodou, neboť ideál nemá na čem spočívat, pokud jeho kořeny nejsou v realitě. Celý rozdíl je v tom, že idealisté studují realitu povrchně, často se spokojí s tím, že se zaměří na pouhé hnutí své sensibility, na poněkud živější tužbu svého srdce... a žádají po nás, abychom i my učinili totéž se svým rozumem“ (Durkheim 2004: 34-35).

Pravděpodobně nejradikálněji vyjádřil své stanovisko Durkheim ani ne tak ve slavných *Pravidlech sociologické metody* jako v kritice knihy italského marxisty Antonia Labrioly (ostatně ta knihy kdysi vyšla česky): „Za mimořádně plodnou považuji ideu, podle níž by společenský život neměl být vysvětlován koncepcemi těch, kdo se jej účastní, nýbrž hlubšími příčinami, kterých si tito účastníci nejsou vědomi; domnívám se, že tyto příčiny je zapotřebí hledat především ve způsobu, jímž se spojení jednotlivci dále seskupují. Zdá se mi, že pouze takto se může historie stát vědou a sociologie jako taková existovat“ (cit. podle Winch 2004: 35).

Chcete-li „manifest sociologické modernity“, pak zde je v brilantní formě:

1. role individuů je podřízena roli „nadindividuálních“ pravidelností (lhostejno zda „nutných zákonitostí“, stabilizovaných struktur, či systémů);
2. poznat sociální skutečnost lze pouze (nebo hlavně) „zvnějšku“, nikoliv zevnitř;
3. dominantní roli hrají procesy seskupování a sdružování, které vedou ke vzniku nadindividuálních celků.

Jednostranná interpretace Durkheima jako „naivního modernisty“ dnes už není možná, „postmodernisté“ jej čtou prismatem proměny modernity v postmodernismus. Například Stjepan Mestrovic má za to, že Durkheimovo (a Simmelovo) „čtení doby“, jejich diagnostika byla reakcí „na strašlivý portrét modernity, který nabídli Schopenhauer a poté Baudelaire“ (Mestrovic 1992: XIII). Ponechejme nicméně Durkheimovi výsadu, jistě poněkud dubiozní, býti reprezentantem jistého myšlenkového typu, „sociologismu“, jež se volens nolens stala Durkheimovým dějinným předurčením.

bez předběžného vědění přejatého z běžného vědomí, které je omezené a předsudečné, aby k nim přistupoval bez *praenotiones*. Právě tato „epistemologická utopie“ (termín Jerzyho Szackiho) vyvolala krajní odpor u nedávných a soudobých sociologů, kteří naopak běžné vědomí povýšili na téměř *ultima ratio* všeho sociologického vědění, na jeho jediný „smysluplný“ předmět.

Někteří autoři staví proti sobě pozitivismus Durkheimův a evolucionismus Spencerův například takto: „Durkheimova *Pravidla sociologické metody* (1895) jsou vlastně pokusem o metodické osvobození sociologie od biologie, pokusem, který znamenal trvalou polemiku se Spencerem. Durkheimova *Dělní práce* (1893) představovala v zásadě konkurenční verzi sociální evoluce od nerozrůzněného stavu k individuální autonomii, uvědomění sebe sama a k úctě k právům jednotlivce“ (Burrow 2003: 90). Nepřipomínáme tento zaprášený spor motivování historický sadomasochismem – kontrapozice Durkheim – Spencer vyjadřuje (v retrospektivním pohledu) mnohem více: je to totiž kontrapozice radikálního individualismu Spencerova, podle něhož je „člověk válející se v příkopě na správném místě, na němž patří“, a „solidarismu“ Durkheimova. Nezapomeňme, že Durkheim kromě zásluh o sociologii (zásluh, jež radikálně zpochybnili fenomenologičtí sociologové již v 70. letech 20. století, pro něž je právě Durkheim ztělesněním na jedné straně pokusu o nejradiálnější pozitivismus, v němž jsou „sociální fakta chápána jako věci“, na druhé straně však současně dokladem toho, že vnitřní rozštěpenost durkheimovské argumentace dokládá, že uskutečnit ideál „exaktní vědy“ durkheimovsko-comtovského stříhu prostě není možné, srv. Filmer, Phillipson aj., 1978) byl také aktivním účastníkem veřejného dění. Durkheim na počátku 20. století jako aktivní účastník boje za osvobození kapitána Dreyfuse stojí na opačném politickém pólu než jeho současníci, zakladatelé *Action française* Charles Maurras či Maurice Barrès (o tom podrobněji srv. Nolte 1999, str. 67-204).

8.

Zhruba v téže době, kdy se francouzská společnost vyrovnává s traumatem Dreyfusovy aféry a v podstatě v sociologii sdílí generálně durkheimovský model, přitažlivý a vlivný, v Německu již dohořívá *první zápas o status sociologie jako vědy*: němečtí stoupcí toho, co označí „neoidealista“ Wilhelm Dilthey termínem *Geisteswissenschaften*¹⁶, kategoricky odmítnou sociologii jako vědu, odmítnou ji *à limine*, odmítnou ji ovšem proto, že nejsou ochotni akceptovat *scientistický, ergo naturalistický* model výstavby vědy. Jak pěkně píše (v jedné z nejlepších knih na téma „co se to událo s evropským myšlením na počátku 20. století) H. Stuart Hughes „Pokud jde o vědu a vědeckou metodu, Dilthey žádný spor nevedl. Jeho cílem spíše bylo rozptýlit běžnou konfuzi světa přírody a světa lidských činností. Obě říše, tvrdil Dilthey, je nezbytné studovat vědecky. Jde však o jiný typ vědy, než jaký se obvykle spojuje s představou studia kultury, společnosti a dějin... Rozdíl mezi přírodními a kulturními vědami by měl být shledáván, praví Dilthey, na třech úrovních – v předmětné oblasti výzkumu, ve formě zkušenosti a v postoji, který ke zkoumanému předmětu zaujímá výzkumník“ (Hughes 1958: 195). Prostě a jasně – rozdílnost

¹⁶ Tento Diltheyův argument byl použit proti „sociologovi“ Masarykovi, v konzervativních kruzích neoblíbenému. Některé Masarykovi životopisci dokonce uvádějí, že český překlad Diltheye z počátku 20. století byl motivován touto averzí vůči „Masarykově sociologii“, která je přece, jak Dilthey dokázal, vědecky nemožná!

předmětů je evidentní (tam příroda, onde společnost v čase i současnosti), rozdílnost zkušenosti spočívá v tom, že „vědy o kultuře“ se opírají o vnitřní zkušenost, o „žitou zkušenost a živé porozumění“, a konečně rozdílnost v postoji lze vyvodit z faktu, že „významy v dějinách“ se proměňují a jejich změny může postihovat badatel, který je jejich součástí (ať přímo nebo s časovým odstupem) a který je zkoumá naprosto nutně na základě „aktivního rozhodnutí“, jež je zakořeněno v jeho osobním světě.

9.

Při trošce zlé vůle bychom zde mohli skončit. Celý další vývoj sociologie je poznamenán, ba veden svárem mezi polaritou scientistického a ne-(anti)scientistického přístupu a nabývá v různých obdobích různých konkrétních forem. Pět témat je však nutno zmínit dříve, než vstoupíme do žhavé současnosti postmoderně fragmentarizovaného světa a relativizovaného vědění:

1) Marxismus, který se zdá být retrospektivně jednou z dominant sociologického myšlení 19. a 20. století jako reprezentant modelového *sociologického materialismu*, se prapůvodně za sociologii nepokládal, byl deklarován jako „revoluční doktrína nastupující společenské třídy“, která měla historicky vystřídat přeživší se „třetí stav“, a svébytný druh andělského poznání nepoznamenaného ideologickou falzifikací, kterou na sobě jako Kainovo znamení zrodu nesou všechny „buržoazní doktríny“ bez výjimky. Tento triviální fakt dlužno připomenout proto, že marxismus je sociologií skutečně až retrospektivně: Lenin odmítal sám pojem sociologie (stejně jako Marx), první „učebnici sociologie“ napsal Stalinem popravený Nikolaj Bucharin a zdrcující kritice ji podrobil ve fašistickém vězení v Itálii sedící Antonio Gramsci, dodnes guru neomarxismu a dokonce i toho, co se zove *cultural studies*. Gramsci odmítá sociologii *v zásadě* ze stejných důvodů, jako ji odmítl Dilthey, později fenomenologové, etnometodologové a sociální konstruktivisté, totiž proto, že jde o „pokus vytvořit metodu historicko-politické vědy v závislosti na již vypracovaném systému, totiž evolučním pozitivismu, na který sociologie reagovala, ale jen částečně... Popíráme, že je možné vytvořit sociologii chápanou jako vědu o historii a politice, která by však nebyla totožná s filozofií praxe [Gramsci používá termínu „filozofie praxe“ jako kryptonym pro marxismus, pozn. MP], neznamená to, že nelze vytvořit jakousi empirickou kompilaci praktických poznatků, která by rozšířila sféru tradičně chápané filologie“ (Gramsci 1966: 164 a 166¹⁷). Budeme-li korektní i přísní, pak se *marxismus stal sociologií teprve ve své „neomarxistické vývojové fázi“, zejména díky frankfurtské škole*. Lukácsovy a Korschovy „neomarxistické“ pokusy z 20. let jsou natolik filozoficky zatíženy hegelovstvím, že sociolog má dost práce, aby jim porozuměl. Ve 30. letech se však konstituuje a až do konce 80. let 20.

¹⁷ Je jen zdánlivě paradoxní, že marxismus *jako sociologii* vzal poprvé vážně až Masaryk ve své *Otázce sociální* [srv. paragraf 18 kapitoly první, vyd. 1946, sv. I., str.103], kde ukazuje, že Marx a Engels byli jakýmsi „sociology proti své vůli“, nemajíce jasno v klasifikaci věd.

století se rozvíjí to, čemu se říká všelijak a co má rozmanité podoby – neomarxismus, radikální sociologie, reflexivní sociologie (v jedné ze svých variant) atd. Jejich společným leitmotivem je kromě afiliace k marxismu *kritika buržoazního světa, kritika světa tzv. pozdního kapitalismu*¹⁸. V tomto kontextu se ustavují pojmy, které vstoupí do obecného sociologického povědomí jako součást v podstatě standardní sociologické pojmoslovné výbavy (ačkoliv budou různě interpretovány), jako je *komodifikace umění, kulturní průmysl*, ale taky významný motiv *kritiky osvícenské tradice*¹⁹, systematická reflexe *sociálně drastických důsledků modernity* atd. V těchto kontextech nutno hledat inspirační zdroje postmoderního myšlení, rozhodně jeho nikterak zanedbatelné části²⁰.

2) Skutečnost, na niž Gramsci s ironií upozorňuje (proč mluví o „filologii“, je záhadou), že totiž „věda o společnosti se může empirizovat“, se v jeho době naplnila měrou vrchovatou: pozitivistický model vědy vstoupil ve 20. letech do svého vrcholného *neopozitivistického stadia*, jež sebou nepřineslo repetici comtovského spekulativismu, ale naopak, *paradigmatickou změnu* velice neočekávanou: a) sociologie se poprvé empiricky chopila konkrétních sociálních problémů, poněkud pozdě a poněkud paradoxně se konečně *sociální problémy staly sociologickými problémy* [20], což souviselo s přesunem těžiště sociologie z Evropy do multikulturní Ameriky potýkající se s problémy, jež měla Evropa v decentním náznaku poznat až téměř o téměř celé století později (adaptace na velkoměsto, deviance spojená s maladaptací, volný pohyb marginalizované populace a to vše v multikulturním kontextu). *Neopozitivismus 20. až 50. let 20. století* znamená zásadní změnu ve vývoji sociologie, která nebude pouze doznívat, ale která bude tvořit páteř „ortodoxního konsensu“ moderní sociologie a základ jejího rutinního fungování. Jakkoliv bagatelizovat význam neopozitivistické inspirace odkazem na skutečné i domnělé problémy její metodologie (např. to, že dominují dotazníková šetření, že tázání respondentovi „prestrukturuje“ realitu a vytváří tak vlastně realitu deformovanou, která nekoinciduje se „životním světem“ aktérů atd.) je absurdní. Díky *empirickému výzkumu*, který by v sociálně relevantní podobě nebyl bez nepozitivistické metodologie (teoreticky zakotvené G. A. Ludnbergem a znamenitě rozvinuté Paulem F. Lazarsfeldem), se totiž sociologie poprvé stala *současně vedou akademickou* („klasická sociologie“ v tradičních institucích zůstala a byla obohaceno o „novou metodologii“) *i vědou pragmatickou*: s jistou nadsázkou se

¹⁸ Jak vážně problém Adorno chápal věcně i terminologicky, dokládá skutečnost, že se ohradil proti pojmu „industriální společnost“ jako věcně bezbarvému a zakrývajícimu „skutečnou podstatu“ pozdního kapitalismu, v němž přetrvávají vztahy exploatace na úrovni marxovských „výrobních vztahů; pojem „industriální společnost“ odkazuje jen k úrovni „výrobních sil“, a to dokonce pouze k jedné z jejich složek, k technologii.

¹⁹ Historická role knihy Maxe Horkheimera a Theodora W. Adorna *Dialektika osvícenství* z roku 1947 (!) je neopominutelná: pomocí „klasické“ německé terminologie, tedy s pomocí pojmu dialektika, ukazují, „proč lidstvo místo toho, aby vstoupilo do stavu vpravdě lidského, se propadá do nového barbarství“, v němž „se myšlení stane zbožím a jazyk jeho reklamou“ atd.

²⁰ Např. Zygmunt Bauman, jehož počítat mezi postmodernisty nelze tak úplně bezesporně, se hlásí zejména ke Gramscimu a Simmelovi, poté pak k Benjaminovi a frankfurtské škole – aniž by postrádal kritickou distanci.

říká, že v tomto období byla prozkoumána všechna odvětví, všechny oblasti etc. sociálního světa – od výzkumů stratifikace na malém městě počínaje (manželé Lyndovi) přes všechny tehdy myslitelné formy deviantního chování (včetně tzv. marginalizovaných lidí) až po fungování velkých i malých organizačních struktur, podniků, úřadů, školních tříd, klinik či vojenských jednotek.

3) Reakce na dravou dynamiku neopozitivistického výzkumu byla trojí: a) radikálně kritická (reprezentovaná „neomarxistou“ Millsem a „konzervativcem“ Sorokinem [21]), která zejména upozorňovala na nebezpečí přílišné služebnosti „establishmentu“ (Mills) na straně jedné a na metodologickou neserióznost, neúctu ke klasickému sociologickému dědictví, módnost a neodpovědnou hravost s čísly a tabulkami na straně druhé (Sorokin, ale později taky Andreski, srv. 2002 [22]); b) věcně teoretická v podobě definitivního ustavení „alternativního paradigmatu“ tzv. velké teorie, jíž se měl na poměrně dlouhou dobu stát americký strukturní funkcionalismus reprezentovaný T. Parsonsem a R. K. Mertonem a konečně c) „humanisticko“ konstruktivistická, která zdůraznila proti „kvantofrenii“ pozitivistického pohledu, v němž se ztrácí jedinec, „kvalitativní přístup“ opřený především (nikoliv výhradně) o vyprávění aktéra (narrativismus), proti velké teorii „sociálních systémů“ nezbytnost studia životního světa konkrétních lidí v jejich vlastním, přirozeném prostředí [23] a konečně „proti všem“ (částečně ve vazbě na klasickou tradici weberovskou) důraz na to, jak lidé sami svět vnímají, vysvětlují, interpretují, jak mu rozumějí. Z odstupem času se ukázalo, že nejvýznamnější byla reakce třetí, která nabyla řady konkrétních a velmi diferencovaných podob (dramaturgismus Goffmanův, etnometodologie Garfinkelova, koncept tzv. zakotvené teorie Anselma Strausse, „humanistická sociologie“ různých odstínů atd., ve Francii pak pozdní strukturalismus představovaný třeba Foucaultem a Barthesem, poststrukturalismus Derridův atd.). Prapůvodní pramen je však starší a lze jej hledat dokonce v textu klasické knihy Thomase a Znanieckého *Polský sedlák v Evropě a Americe* (z let 1918-1920), kde se ve slavné *Metodologické poznámce* praví: „Každá konkrétní činnost je řešením situace... Situace je souborem hodnot a postojů, s nimiž individuum nebo skupina má co do činění v procesu jednání a podle nichž plánuje svou činnost a hodnotí její výsledky“ (cit. podle Manterys 2000: 89). Zde je základ slavného *dictum*, jemuž se říká „Thomasův teorém“, že totiž „pokud lidé definují situace jako reálné, pak se reálnými stávají ve svých důsledcích“. Samozřejmě, že toto *paradigma* stojí v radikální opozici nejen vůči durkheimovskému sociologismu, nejen proti naturalismu všech odrůd, ale i proti marxistickému objektivismu. Prapůvodně byl Thomasův teorém nevinný: chtěl akcentovat to, že *kromě objektivní situace, v níž se aktér rozhoduje a jedná, existuje a působí také aktér sám jako bytost, která s vnějším světem nejen „mechanicky“ nakládá, ale která jej napřed určitým způsobem interpretuje, vysvětluje – definuje.*

4) Odsud byl ovšem už jenom krůček, který se však protáhl na celé půlstoletí, k tvrzení, že předmětem sociologie – a v nejradikálnějších verzích

[24] jejím „jediným svrchovaným předmětem“ – je právě tento „interpretativní svět“ aktérů. Sociologie měla ustoupit od velkolepých, ale intelektuálně prý dutých a nabubřelých programů zahrnujících „klasická velká témata sociologie“ – dělbu práce, emancipační procesy, sociální strukturu společnosti, sociální nerovnost v makrostrukturální dimenzi atd. - a obrátit se k tomu, jak aktér dává smysl sociálnímu světu, v němž žije a který sám o sobě, „objektivně“ je přece beze smyslu. Tématem sociologie se stal *problém řádu, vnášený sociálním aktérem do neuspořádané každodennosti: sociální svět je sám o sobě „chaotický“, neuspořádaný* a sociologie jej jako uspořádaný pouze vidí, protože jej jinak vidět prý neumí. Znovu se v jiné verzi klade otázka původně filozoficky položená Kantem a sociologicky reinterpretovaná Georgem Simmelem na počátku 20. století – jak je možná společnost? Jak je *nota bene* možná společnost v čase, kdy vstupujeme do „jiné modernity a jiné racionality“ (srv. Lash 1999), kdy se rozpadá svět „tradiční modernity atd. Nelze zajisté nic namítat proti tomu, že sociologie v různých podobách reagovala na tři podstatné, viditelné a nepominutelné změny: a) na *evidentní proměnu vlastního předmětu* (která je pojmově fixována nejprve jako přechod k postindustriální společnosti Danielem Bellem a později velmi problematickým [25] pojmem společnosti postmoderní), b) na zásadní změny, inovace a objevy, které posunují *přírodní, exaktní vědy* na úroveň, která je nekompatibilní se způsobem myšlení klasické a postklasické sociologie (což nachází na jedné straně výraz v podobě jakési „noetické rezignace“, na druhé straně naopak v podobě vzniku nadějných „mezivědí“, řečeno slovy Masarykovými, jako je například sociobiologie) a konečně c) na *revoluci ve filozofii vědy*, kterou zahájil nepochybně Thomas Kuhn svými dnes přeslovutnými kategoriemi „paradigma“, „revoluce ve vědě“ a „normální věda“.

10.

Sociologie měla svá trápení s pojmem „paradigmatu“, jímž Kuhn původně (a poněkud ukvapeně) definoval „normální vědu“: sociologie totiž v žádné fázi svého vývoje nesplňovala kuhnovský požadavek „monoparadigmatičnosti“, totiž stavu, kdy v ní dominuje jedno, v celé vědecké komunitě (sociologů) závazné paradigma, které je po „krizi“ a „revoluci“ střídáno *sukcesivně, v čase* paradigmatem jiným. Sociologie žila ve své diachronické (tedy „historické“) multiparadigmatičnosti, totiž faktu, že v každém čase existuje „několik sociologií“, provozovaných různými metodami a opřených o jiný konceptuální aparát atd., vcelku spokojeně a nevzrušeně: vedle durkheimovského sociologismu v téže Francii a v téže době kvetl tardovský psychologismus, vedle sociálního darwinismu německý historismus, vedle Weberovy „chápací sociologie“ a jeho výkladu „ducha kapitalismu z protestantské etiky“ Sombartův alternativní výklad, v němž nebylo pro protestantskou etiku místo atd. (srv. Davydov 1998) . Co více – sociologie o tomto tajuplném fenoménu, pro nějž vymyslel Kuhn taky dosti tajuplné označení, poměrně dávno věděla: v jistém

smyslu není ani „kuhnovská revoluce“ v epistemologii, ba dokonce celý postmoderní relativismus nic více a nic méně než do krajních důsledků domyšlená *sociologie vědění* a sociologie vědy. Ostatně metodolog ekonomické vědy Mark Blaug právem konstatuje, že „v jistém smyslu *Struktura vědeckých revolucí* je spíše příspěvkem k sociologii vědění než k metodologii vědy“ (Blaug 1995: 72). Bylo by tématem samostatné knihy (a bylo jich napsáno!) vyložit, jak se proměnila sociologie ve své „radikální reakci“ na „moderní sociologii“. Snad postačí, uvedeme-li alespoň tři momenty:

a) *Téma řádu*, které provázelo sociologii od jejího zrodu, bylo redefinováno zcela zásadně, zhruba pak takto: „Na rozdíl od řádu přírody je sociální řád emergentní, [26] produktem lidské činnosti a sám jeho původ se musí stát nejdůležitějším problémem sociologického studia... Pozitivismus však obvykle vysvětluje sociální řád jako něco vnějšího, jako něco, co se utváří ve vnějším sociálním světě interakcí mezi činiteli, jež jsou vůči individuu vnější, jako například normy a hodnoty. Ale to vede k reifikaci společnosti, především to však dovoluje obejít zásadní otázku, jak je vůbec sociální řád možný... Z toho tedy plyne, že nejdůležitější nejsou pravidla, jimiž se individua musí řídit a jejichž dodržováním demonstrují, že jejich jednání je rozumné, ale to, že sociální významy a sociální řád, který lidé tvoří, jsou výslednicí společné aktivity aktérů v interakčních situacích“ (Filmer a kol., o.c.: 55 a 58). Skutečnost, že sociální řád není jenom „vnějším faktem“, věděl ale již v roce 1931 Josef Ludvík Fischer, který vytýkal Durkheimovým „nadsázkám“, jeho „představě sociálního jsoucna, které se vznáší nad jednotlivcem, veskrze jej určující“, že „se zde setkáváme se stejnou neosobností, která tvořila charakteristický znak každého naturalismu“ (Fischer 1931: 217). Netvrdím, že *fenomenologický pohled se svým důrazem na studium každodennosti* v sociologii nepřinesl mnoho inspirativního, tvrdím pouze, že jeho výchozí premisa, vezme-li se „rozumně“ a tedy věcně, je téměř stejně stará jako sociologie sama.

b) Problém, jak je možná společnost, byl v některých koncepcích odpovězen s junáckým heroismem hodným lepší věci v duchu myšlenky baronky Thatcherové, že „nic takového jako společnost není, jsou pouze individua a jejich rodiny“, Sociologickým jazykem (?) totéž vyjádřil J. Elster, který praví, že „neexistují společnosti ani společenství, jsou pouze individua, která mezi sebou interagují“ (Elster 1989: 248). Z toho pak plynou pro sociologii dva relevantní návrhy (oba ostatně realizované: redukovat sociologii na *mikrosociologii* a její klasická „velká témata“ poručit Pánu Veškerenstva jako neřešitelná nebo absurdní, nebo prosadit jako dominantní hledisko teorii *racionální volby*, která je co do tvaru velmi scientistická, ale co do premisy velmi nesociologická. Již Vilfredo Pareto, v jehož osobnosti se spojoval ekonom se sociologem, totiž věděl, že člověk je pouze částí své bytosti bytost jednající a rozhodující se racionálně (případně egoisticky, racionálně kalkulativně), svou druhou, odvrácenou částí je bytostí non-racionální a a-logickou, ne-li nezřídka neracionální, iracionální, vysoce sugestibilní, podléhající masové psychóze a

davovým epidemiím. Jinými slovy – sociologie je taky „o racionálním vyjednávání“, ale nejen „o něm“.

c) Tradiční sociologie nikdy nepopírala, že člověk je „činným individuem“ (výraz je Marxův) a že svou *činností* sociální svět spoluutváří, že však jej spoluutváří (a) v kooperaci s jinými individui a (b) v podmínkách, jež si nevolí, jež jsou „dány“. Pojem „činnost“ sám byl chápán v různých významech a pohyboval se od redukcionistické představy manuální práce (což není tak úplně představa Marxova, ale budiž, důraz na „produktivní práci“ to naznačuje) až po intelektuální výtvořiny mimořádných duchů (třebas Carlyle). Radikální obrat v sociologii způsobil *sociální konstruktivismus*, který ve své radikální verzi zdůrazňuje „tvorbu sociálního světa“ prostřednictvím pojmových, významových konstrukcí. Sociologie se tak zvolna redukuje na sémiotiku, což sice zčásti odpovídá „stavu věcí“ v „objektivním světě“, který je významy (zejména produkovanými masovými médii) zahlcen, na druhé straně se tím sociologie subjektivizuje a upřílišněně předmětně rozvolňuje.

Pojmový aparát sociologie se v tomto období velkého paradigmatického obratu samozřejmě proměnil, dominantními motivy se staly problémy identity, multikulturnosti, genderu atd., témata vesměs klasické sociologii neznámá nebo odlišně interpretovaná. To, o co je veden hlavní spor – byť nikoliv na půdě příliš veřejné –, je spor o *relativismus*, téma obrovské a závažnosti nedohledné. Spor o relativismus je současně sporem o proměnu *racionality* v tzv. pozdní době. Ale to je opravdu jiné téma.

Závěrem

John Holmwood, který patří ke stoupcům onoho křídla v sociologii, jež se nezříká sociologické tradice ani jejích velkých témat a dokonce se hlásí k jejím nezdarům, shrnuje: „Poslední desetiletí ukázala fragmentarizaci sociologické teorie na vzájemně se vylučující přístupy vycházející z divergentních epistemologických předpokladů. Od 60. let se objevily koncepce striktně strukturalistické, antihumanistické stejně jako koncepce antistrukturalistické a humanistické. Je zde antipozitivistická forma naturalismu, která zdůrazňuje možnost sociologie, jež se vyhne osidlům struktur pozitivistické metodologie, ale také antinaturalistická forma humanistické a interpretativní sociologie, která odmítá možnost jakékoliv tzv. vědy o lidském jednání. Zdá se, že je sociologie v zajetí neřešitelných a nesmiřitelných rozporů“ (Holmwood, o.c.: 17). Dodáme – inu, což o to, tak to v sociologii bývalo vždycky. Co je na věci ovšem nejvážnější, je však to, že „pohled ze strany“ může vést k závěrům navýsost skeptickým. Francouzský historik, ostatně i u nás překládaný, Paul Veyne napsal o „naší vědě“ toto: „Zkrátka a dobře, sociologie je pouze slovo, homonymní slovo, pod něž se zařazují různé heterogenní aktivity: frazeologie a topika historie, chatrná politická filozofie nebo dějiny současného světa. Poskytuje tedy skvělý příklad toho, co nazývám klamnou kontinuitou – psát dějiny sociologie od Comta a Durkheima po Webera, Parsonse a Lazarsfelda by neznamenovalo psát

dějiny jedné disciplíny, ale dějiny jednoho slova. Mezi těmito autory totiž není žádná kontinuita základů, objektu, práce ani metody... A protože na účtu sociologie není žádný objev, je zřejmé, že ze století sociologie nezůstane nic kromě způsobu řeči... Tento příznak neklame – studovat sociologii neznamená studovat určitou pevnou doktrínu, jako se studuje chemie nebo ekonomie – znamená to studovat postupně sociologické doktríny, *placita* [27] minulých a současných sociologů, protože existují vládnoucí doktríny, národní školy, styly doby, velké teorie, jež upadly do zapomenutí... neexistuje však kumulativní proces poznávání“ (Veyne 1998: 182).

Smutno na tomto světě, pánové, říká jeden Gogolův hrdina. Proč by mělo být v sociologii veselo, jestliže je sama „postmodernita zdrojem utrpení“ (srv. Bauman 2000)? Veyne sociologii nepochybně křivdí a bylo by možno napsat jakéhosi Anti-Veyna, ale k čemu by to bylo dobré, když to podstatné sdělení, že se sociologie nedokáže vyrovnat ani se svou minulostí, ani adekvátně reagovat na svou aktuální vnitřní rozpolcenost, je pravdivé? A tak sociologie opsala pozoruhodný kruh od hledání řádu k fragmentárnímu chaosu a odtud zase k hledání nového řádu. Pokolikáté již? Přijmeme-li „naši“ výchozí premisu, že sociologie není emergentním výtvorem lidského ducha, ale že spolu s lidstvem, s jeho jednotlivými segmenty až po jednající individua opisuje tutéž vývojovou trajektorii, pak se tato cesta bude opakovat ještě mnohokrát, protože slibovaný „konec dějin“ ani nenastal, ani nenastane.

Poznámky

[1] Raymond Aron vidí historickou roli Tocquevillovu v dějinách sociologie v tom, že na rozdíl od Comta i Marxe viděl soudobou společnost komplexněji (nesetrvával ani na industrialismu Comtově, ani na analýze kapitalismu Marxově), a zejména v tom, že do centra své analýzy postavil už v první polovině 19. století fenomén demokracie jako *pro futuro* nezpochybnitelně klíčový: budoucí osudy (nejen Ameriky), ale celého moderního světa spojil – a jak se ukázalo právem – s povahou a osudy demokracie.

[2] Genialita analýzy Francouzské revoluce, kterou nabídl Burke, je nejen v obsahu jeho knihy, ale především v tom, že jako jeden z mála dokázal předpovědět její (podle něho nutný) výsledek, že totiž revoluce nic neřeší, dávno předtím, než vyústila v napoleonskou diktaturu. Burkeho poslední slova nadto jsou sociologicky závažná tím, jaký důraz kladou na fenomén *rovnováhy*: sociální rovnováha se stane v budoucnu (vlastně až od počátku 19. století) klíčovým pojmem moderní sociologie.

[3] Francouzská revoluce v soudobých sociologických analýzách „modernity“ skutečně figuruje spíše jako velká historická metafora než dějinný fakt. O tom,

jak rozmanitě je možné „promýšlet“ Francouzskou revoluci, psal k jejímu 200. výročí znalec nejpovolnější François Furet.

[4] Jde o myšlenku Ludvíka Vaculíka z roku 1967, kterou na sjezdu spisovatelů vmetl v tvář tehdejší politické moci – nevyřešili jste ani jediný lidský problém. To je obžaloba mimořádné závažnosti ve vztahu k doktríně a politické praxi, která směřovala k „nejlepšímu z možných světů“.

[5] Jedna ze tří prací abbého Sieyèse z roku 1789 předznamenala ideově „novou situaci“. Sociologicky nedoceněný, ale jinak notoricky známý (podle názvu) spis *Co je třetí stav?*, vlastně první výklad toho, co je buržoazie jako nová společenská třída či co je „lid“ v pojetí Francouzské revoluce, tvořil ideový předpoklad k tomu, aby „třetí stav odvrhl celou dosavadní stavovskou společnost a vytvořil novou vládnoucí moc zcela nezávislou na králi“ (Furet 2003: 98).

[6] Pojem „anomie“ zavedl do sociologie až na sklonku 19. století Émile Durkheim. Jde o stav absence norem, „beznormí“, tedy v podstatě o stav „mravního chaosu“.

[7] Někteří autoři tvrdí, že sociologie je de facto vědou o „nezamýšlených důsledcích“ lidského jednání. Důvod je prostý: intencionální, záměrné jednání je předvídatelné, víme, kam směřuje a jakého cíle má dosáhnout; nezamýšlené důsledky, jež vyvolává (a vyvolává je vždycky a „nutně“), jsou však tím, co bychom potřebovali znát, abychom předešli sociálním efektům vysloveně nežádoucím. Scientisticky orientovaní sociologové musejí tuto představu odmítnout prostě proto, že nezamýšlené důsledky jsou svou nepředvídatelností (která plyne z toho, že nejsou vázány na žádnou „pravidelnost“) vyloučeny z možné sféry vědeckého poznávání. Soudobá „riziková společnost“ je ovšem společností nezamýšlených důsledků, ať si to přejeme, či nikoliv.

[8] Pojem „kapitalismus“ Marx běžně neužíval. Je to termín spíše Wenera Sombarta, s Marxem, který mluvil o „měšťácké společnosti“ (což někdy splývalo dokonce s představou „občanské společnosti“), byl spojen až dodatečně.

[9] Pojme „feudalismus“ používáme sice běžně, ale pro historiky nejde o pojem bezproblémový. Už proto sociologie rozumně mluví o „tradiční společnosti“, čímž se spornému pojmu vyhýbá.

[10] Exkurs do tématu jazyka se tváří vědomě velmi tradicionalisticky: ačkoliv autor sdílí leckterou z korekcí, jež do pojetí jazyka vnesli autoři jako Eco, Barthes či Vygotskij, ba dokonce Mukařovský, nelze se některých tradičních

představ a pojetí zbyť, nechceme-li proměnit sociologii v čiré černokněžnictví (termín Stanislava Andreskiho).

[11] Připomenu, že pojem „sociologie“, filologicky nesprávně tvořený, se velmi dlouho nemohl „usadit“ v pojmosloví vědecké komunity; proto jsou zásluhy Durkheimovy ve Francii, Tönniesovy v Německu či Smallový v USA nepřehlédnutelné. Ostatně ještě významný antropolog a sociolog Graham Sumner odmítal býti označován za sociologa právě proto, že jde o slovo (!), jež u něho vzbuzovalo odpor. Masaryk se naproti tomu ke své sociologii hrdě a pevně hlásil.

[12] Podobnost vývoje sociologie s vývojem dějepisectví je příliš nápadná, než aby ji bylo možno přehlédnout. A není jenom důsledkem toho, že se sociologie „historizovala“, protože „krize“ v obou oborech i způsoby jejich řešení probíhaly často nezávisle na sobě. Srv. Iggers 2002.

[13] Tento mýtus, že sociologie může být základem „vědecké politiky“, sdíleli s Comtem stejně tak Masaryk jako Comte: oba usilovali o „politiku vědeckou“, tedy o to, aby demokracie byla založena na racionalitě opřené o „sociologický rozum“.

[14] Durkheimovo pojetí společenského faktu (jako „předmětu sociologie“), k němuž máme přistupovat jako k věci (Masarykovými slovy – „z pozitivistického křesla diváckého“), vyvolalo řadu nedorozumění a malinterpretací, často svévolných a zlomyslných. Durkheimovi nešlo ani tak o onu „věc“ („reismus“), protože netvrdil, že sociální fakta jsou nutně materiální „jako věci“, ale především o to, aby sociolog k nim přistupoval bez předběžného vědění přejatého z běžného vědomí, které je omezené a předsudečné, aby k nim přistupoval bez *praenotiones*. Právě tato „epistemologická utopie“ (termín Jerzyho Szackiho) vyvolala krajní odpor u nedávných a soudobých sociologů, kteří naopak běžné vědomí povýšili na téměř *ultima ratio* všeho sociologického vědění, na jeho jediný „smysluplný“ předmět.

[15] Tento Diltheyův argument byl použit proti „sociologovi“ Masarykovi, v konzervativních kruzích neoblíbenému. Někteří Masarykovi životopisci dokonce uvádějí, že český překlad Diltheye z počátku 20. století byl motivován touto averzí vůči „Masarykově sociologii“, která je přece, jak Dilthey dokázal, vědecky nemožná!

[16] Je jen zdánlivě paradoxní, že marxismus *jako sociologii* vzal poprvé vážně až Masaryk ve své *Otázce sociální* [srv. paragraf 18 kapitoly první, vyd. 1946, sv. I., str.103], kde ukazuje, že Marx a Engels byli jakýmsi „sociology proti své vůli“, nemající jasno v klasifikaci věd.

[17] Jak vážně problém Adorno chápal věcně i terminologicky, dokládá skutečnost, že se ohradil proti pojmu „industriální společnost“ jako věcně bezbarvému a zakrývajícimu „skutečnou podstatu“ pozdního kapitalismu, v němž přetrvávají vztahy exploatace na úrovni marxovských „výrobních vztahů; pojem „industriální společnost“ odkazuje jen k úrovni „výrobních sil“, a to dokonce pouze k jedné z jejich složek, k technologii.

[18] Historická role knihy Maxe Horkheimera a Theodora W. Adorna *Dialektika osvícenství* z roku 1947 (!) je neopominutelná: pomocí „klasické“ německé terminologie, tedy s pomocí pojmu dialektika, ukazují, „proč lidstvo místo toho, aby vstoupilo do stavu vpravdě lidského, se propadá do nového barbarství“, v němž „se myšlení stane zbožím a jazyk jeho reklamou“ atd.

[19] Např. Zygmunt Bauman, jehož počítat mezi postmodernisty nelze tak úplně bezsporně, se hlásí zejména ke Gramscimu a Simmelovi, poté pak k Benjaminovi a frankfurtské škole – aniž by postrádal kritickou distanci.

[21] Pozice Sorokinovy a Millsovy jsou z hlediska východisek skutečně diametrálně odlišné, výsledek je ale v zásadě stejný, dokonce včetně kritiky úzkého propojení sociologického empirismu na vládnoucí vrstvy. Text Millsův má čtenář k dispozici v češtině.

[22] O tom, jak potřeba kriticky se vyrovnat s „nevolníky rutiny“ – a nejen pozitivistické – je stále aktuální, svědčí reedice práce Stanislaw Andreskiho, která vyšla v roce 1972 anglicky, vzápětí německy atd., v roce 2002 polsky – i ti potřebují kritickou autoreflexi vlastní vědy. Pro Andreskiho je – na rozdíl od Sorokina a Millse – příznačné důrazné kladení otázky „Jaký má smysl kálet do vlastního hnízda?“. Na tu otázku odpovídá, že není schopen přesvědčit ty, kteří by se raději rozhodli zemřít, než by začali myslet, že však chce utvrdit ty, kteří se nechtějí oddávat „šarlatánství pro slávu či peníze“, v tom, že sociologie je věda, že je to věda kumulativní a že „honba za módami a hochštaplerství sice mohou načas oslnit, ale dlouhodobě budou vždycky znamenat těžké poškození vědy“ (Andreski 2002: 26). Protipostmoderní étos Andreskiho knihy (kapitola byla dopsána pro polské vydání) jej spojuje s „naším“ Ernstem Gellnerem („Proč celkem inteligentní lidé vyrábějí toto intelektuální smetí a co je ještě podivnější – odkud se berou ti ctitelé, kteří je roznášejí po světě?“, str. 268).

[23] Skutečnost, že se aktéři zkoumají v jejich přirozeném, „naturálním“ prostředí, vede někdy k terminologické konfuzi, že se i tato koncepce – zcela v rozporu s tradicí – označuje za „naturalistickou“: není taková ani v dobrém, ani špatném smyslu, respektujeme-li elementární pojmové dohody.

[24] Mluvíme-li o „radikálních verzích“, pak nutně zjednodušíme. Protože text je určen i nesespecializovaným čtenářům, je z didaktických důvodů volba „krajní varianty“ vždycky nejinstruktivnější.

[25] Problematičnost pojmu „postmoderní společnost“ se přiznává všeobecně: vyžaduje totiž minimálně ujasnění kategorie „moderní společnost“, její vymezení a časové určení. Někteří autoři (např. Bauman) se užití toho pojmu zdržují nebo mu prostě přikládají „metaforický význam“: jde o společnost bezprecedentně novou a ambivalentní.

[26] Pojem „emergence“ je i sociologicky relevantní, jakkoliv má původ ve filozofii, zejména anglosaské (S. Alexander, u nás J. Tvrдый). Jde o akcent na nepředvídatelnost některých procesů a jevů, i když známe jejich výchozí parametry (například známe charakteristiky prvků, ale nedovedeme předpovědět „chování“ jejich sloučeniny). V sociologii lze identifikovat řadu emergentních procesů, například davové chování, do jisté míry socializační proces, ale i důsledky technologických změn atd.

[27] Latinské slovo „placita“, jehož Veyne ironicky užívá, označuje stejně tak tvrzení či tezi jako příkaz, nařízení, doktrinální lpění na předsudku apod.

Literatura

Andreski, S., *Czarnoksiężstwo w naukach społecznych*, Oficyna naukowa, Warszawa: 2002

Aron, R., *Les étapes de la pense sociologique*. Gallimard, Paris: 1967

Bauman, Z., *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Sic! Warszawa: 2000

Blaug, J. L., *Metodologia ekonomii*. PWN, Warszawa: 1995

Burke, E., *Úvahy o revoluci ve Francii*. CDK, Brno 1997

Burrow, J. W., *Krise rozumu: Evropské myšlení 1848-1914*. CDK, Brno: 2003

Davydov, J., *Maks Veber i sovremennaja sociologičeskaja teorija*. Martis, Moskva: 1998

Durkheim, E., *Společenská dělba práce*. CDK, Brno: 2004

Elster, J., *The Elements of Society: a Study of Social Order*. CUP, Cambridge UK: 1989

Filmer, P., Phillipson, M., Silverman, D., Walsh, D., *Novyje napravlenija v sociologičeskoi teoriji*, Progress. Moskva: 1978

Furet, F., *Promýšlet francouzskou revoluci*. Atlantis, Brno: 1990

- Furet, F., *Francouzská revoluce I.: Od Turgota k Napoleonovi*. Argo, Praha: 2004
- Giddens, A., *Politics, Sociology and Social Theory: Encounters with Classical and Contemporary Social Thought*. Polity Press, Cambridge, UK: 1995
- Giddens, A., *In Defence of Sociology: Essays, Interpretations and Rejoinders*. Polity Press, Cambridge, UK: 1996
- Gleick, J., *Chaos: Vznik nové vědy*. Ando, Brno: 1996
- Gramsci, A., *Historický materialismus a filosofie Benedetto Croceho*. Svoboda, Praha: 1966
- Holmwood, J., *Founding Sociology? Talcott Parsons and the Idea of General Sociology*. Longman, London and New York: 1996
- Horgan, J., *Koniec nauki czyli o granicach wiedzy u schyłku ery naukowej*. Prószyński i S-ka: Warszawa 1999
- Horkheimer, M., Adorno, T. W., *Dialektika oświecenia. Fragmenty filozoficzne*. IFiS, Warszawa: 1994
- Hughes, S. H., *Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*. A Vintage Book, New York: 1958
- Iggers, G. G., *Dějepisectví ve 20. století*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha: 2002
- Lash, S., *Another Modernity. A Different Rationality*. Blackwell, Oxford UK: 1999
- Malthus, T. R., *Esej o principu populace*. Zvláštní vydání, bez místa vydání: 2002
- Manterys, A., *Wielość rzeczywistości w teoriach socjologicznych*. PWN, Warszawa: 1997
- Manterys, A., *Klasyczna idea definicji sytuacji*, Uniwersytet Warszawski, Warszawa: 2000
- Masaryk, T. G., *Otázka sociální. Čin*, Praha: 1946
- Mestrovic, S., *The Coming Fin de siècle: An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernism*. Routledge, London: 1992
- Nisbet, R. A., *The Sociological Tradition*. Heinemann, London: 1966
- Nolte, E., *Fašismus ve své epoše*. Argo, Praha: 1999
- Ossowska, M., *Ethos rycarski i jego odmiany: Moralność mieszczańska* (rus. vyd.: Buržua i rycar: Issledovanija po istoriji morali). Progress, Moskva: 1987
- Prigogine, I., Stengers, I., *Od chaosu k řádu*. Mladá fronta, Praha: 1998
- Szacki, J., *Historia myśli socjologicznej*. PWN, Warszawa :2002
- Tocqueville, A., de, *Starý režim a revoluce*. Academia, Praha: 2003
- Tocqueville, A., de: *Demokracie v Americe*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha: 1992
- Veyne, P., *Ako pisať o dejinách*. Chronos, Bratislava: 1998
- Winch, P., *Idea sociální vědy a její vztah k filosofii*. CDK, Brno: 2004