

## ***Deziluze z pokroku jako „stav ducha“*** **(Historickosociologický náčrt problematiky)<sup>1</sup>**

Jeho žena mu řekla: „Ještě se držíš své bezúhonnosti? Zlořeč Bohu a zemři!“

Ale on jí odpověděl: „Mluvíš jako nějaká bláhová žena. To máme od Boha přijímat jen věci dobré a věci zlé přijímat nebudeme?“

„Člověk narozený z ženy má krátký věk, avšak nepokoje do sytosti.  
Jako květ vzejde a zvadne, prchá jako stín a neobstojí. Jestliže jsou stanoveny jeho dny a počet měsíců je v tvé moci, nepřekročí tedy cíl, jejž jsi mu vytkl.“

Kniha Jób, 2: 9:11; 14: 1-2; 14: 1-2; 5

### **Metodologický dualismus na počátku: sociální fakt a psychologická metafora**

Dnes už není neobvyklé uvažovat o sociálních fenoménech v psychologických pojmech a kategoriích, ačkoliv ne vždy je zřejmé, nakolik jde o solidní pokus o „psychologicko-sociální explanaci“ a nakolik o metaforické pojmenování procesu či stavu, pro nějž nemáme (alespoň zatím) adekvátní sociologický termín. Postmoderní myšlení ostatně povýšilo (zčásti právem) metaforu na legitimní vyjadřovací formu sociálních věd (pokud jsou ochotny se za vědy vůbec považovat), takže se na první pohled nezdá, že jsme tak úplně mimo mainstream soudobé sociologie, chceme-li uchopit „deziluzi z pokroku“ (termín Aronův, Hoselitzův, Meštrovičův, Baumanův aj.) v *pojmech psychologických či psychiatrických*. To, nač narážíme, je ovšem *historickosociologický kontext*, o němž chceme (jako první část našich úvah) přemýšlet jako o výchozím pojmovém a problémovém rámci, v němž se musíme pohybovat: fenoménu pokroku a „deziluzi z pokroku“, tedy „dialektice“ dějinného optimismu a pesimismu, sociální eschatologie a pocitu ztráty smyslu, civilizačního pokroku a kulturní „degenerace“ (Nordau 1968, původně na sklonku 19. století), ale ani vztahu mezi „postmoderním pústem a karnevalem“ (Łaciak 2005) nelze po našem soudu porozumět bez respektu právě ke dvěma rozměrům našeho tématu: historickosociologickému a psychologicko-psychiatrickému.

První rozměr se zdá být samozřejmý – dějinný pokrok (stejně jako degradace nebo stagnace či evoluce nebo zánik druhů) se děje v čase a je v čase reflektován. Přijmeme-li

---

<sup>1</sup> Vyšlo v: *Teorie vědy*, roč. XIV/XXVII, 2005, č. 4, s. 5–27.

předpoklad (jakkoliv ne zcela samozřejmý<sup>2</sup>), že idea pokroku je idea spjatá co nejúžeji s modernitou jako osobitým časovým rozměrem dějin a specifickou sociálně kulturní a civilizační formou, pak se nelze vyhnout tomu, jak byla tato idea (a případně její „ontologický předpoklad“, „sociální fakt“ pokroku či degenerace) reflektován v sociologické vědě.<sup>3</sup> Druhý rozměr zdaleka tak samozřejmý není: v soudobé sociologii, ať již k jejímu prospěchu či nikoliv, koexistují koncepce, které usilují o rozvíjení sociologie jako „tvrdé vědy“ (a odkazují – jak ukážeme, ne zcela právem – mj. na tradici durkheimovskou), vedle koncepcí inspirovaných fenomenologií a hermeneutikou, které pátrají po „smyslu“ a odvolávají se na tradici weberianskou (i když také ne vždy zcela korektně).

Jeden z „otců“ zakladatelů – *Émile Durkheim* – dal sociologii do vínku bytostnou ambivalenci sociologického studia společenských jevů jako „tvrdých sociálních fakt“, jež jsou nadindividuální a „vykonávají na individuum sociální tlak“, na straně jedné a současně vlastní praxi vykládat řadu sociálních fenoménů (zejména sociálně patologických) pomocí pojmového arzenálu dobové psychologie a psychiatrie, případně prostřednictvím pojmů tzv. laické psychologie. Obojí odmítal – jak „laický pohled“ na sociální fenomény, protože je shledával předsudečnými, tak psychologickou explanaci: ať již dnes „revidovaný“ pohled na durkheimovskou sociologii jeho výchozí tezi změkčuje jakkoliv, zůstává ve slavných *Pravidlech sociologické metody* kategorická teze: kdykoliv sociální jevy vysvětlujeme *přímo* jevy psychickými, můžeme si být jisti, že je vysvětlujeme špatně. Nicméně Durkheim sám (nezřídka změkčuje tuto kategorickou tezi) pracoval s pojmy (s explanačními pretenzemi), jež spadají zcela nepochybně do hájemství psychologie.

Jeden ze soudobých vykladačů Durkheima Stjepan G. Meštrović odkazuje na Durkheimovu *Sebevraždu*, kde čteme: „je mylné věřit, že nevázaná zábava je normálním sensitivním stavem. Stejně tak člověk nemůže být zcela pohlcen smutkem. *Melancholie* je morbidní pouze tehdy, když v životě zaujímá příliš mnoho místa. Je ale stejně smrtelná, jestliže je ze života vyloučena“ (Meštrović 1991: 78). S odkazem na *Elementární formy náboženského života* píše – „asketismus je esenciálním elementem náboženského života, ale stejně také utrpení a bolest jsou nezbytnými podmínkami sociálního života i náboženství; smutek a trápení mají stejnou sílu lidí spojovat jako veselí, radost a štěstí“ (o.c.: 85). Pojmy

---

<sup>2</sup> Nesamozřejmost spočívá v nekonečných diskusích, zda v antice znali či neznali „ideu pokroku“ – téma navýsost zajímavé, ale pro sociologii modernity – *sit venia verbo* – irelevantní.

<sup>3</sup> Filozofie v té věci má ještě mnohem bohatší rejstřík, který sahá řekněme k osvícenství, Hegelovi, Kantovi, ale i Schopenhauerovi a Nietzschemu a pokračuje třebaš Jaspersem a ústí v Guardinim či Teilhardovi de Chardin. Sociologie se filozofií – ostatně jako vždycky – inspirovala, ale tento přesah není předmětem této výchozí studie.

utrpení, bolest, štěstí, smutek, nemluvě o melancholii, jsou ale psychickými stavy, případně psychiatrickými fenomény se sociálním dosahem – jak je tedy implantovat do durkheimovské sociologie?

Samozřejmě nijak – prostě tam jsou, Durkheim ví, že „tvrdá fakta“ jsou jedna věc a žijící člověk se svými radostmi a smutky druhá věc. Tím je svázán Durkheim (jistě poněkud paradoxně) stejně tak s Freudem jako s postmoderním uvažováním. Postmoderní mentalita na durkheimovský smutek a melancholii odpovídá slavným *Don't Worry, Be Happy*, ale stejně jako Durkheim nevyřešil věčnou záhadu lidského štěstí (a proporce mezi štěstím, smutkem, pesimismem a nadějí), neřeší ji ani postmoderní karneval „nekonečné radosti“ a „užívání bez konce“.

### **Melancholie a nespokojenost s pokrokem**

V posledních letech, pravda již přece jen dosti dávno, legitimizoval pojem *melancholie* jako sociálního stavu ducha Wolf Lepenies, jehož „nezajímá melancholie jako partikulární patologický psychický stav člověka, který je nutné popsat klinickými prostředky soudobé medicíny, ale duchovní stav, který v určitém čase a pod vlivem určitých sociokulturních činitelů začíná dominovat v postojích určité společenské třídy, vrstvy či skupiny ve vztahu ke světu“ (Lepenies, cit. podle Dybel 1999: 129). Lepenies zkoumá některé historické procesy (např. porážku frondy nebo německou buržoazii v polovině 19. století), aby doložil, že „melancholie“ je stav ducha, který něco závažného nejen indikuje, ale i vysvětluje. Zdá se, že pojem melancholie jako vyjádření onoho „stavu ducha“, který nejlépe vyjadřuje zklamání („deziluzi“) z pokroku, se zdá být užitečný, jestliže platí, že *sociologicky* melancholie vyjadřuje „hlubokou disparátnost mezi plánem, mezi intencemi lidí v dějinách, jak se zformovaly do podoby náboženských idejí, utopií a ideologií, a tím, co se fakticky děje a ničí tyto plány a záměry“ (o.c.: 133).

Nosnost Lepeniesovy koncepce melancholie jako sociálního naladění spočívá v tom, že ukazuje, že melancholie vzniká na styku, na hraně dvou pohledů na sociální svět – pohledu orientovaného zpětně (kdy se v „dějinách“<sup>4</sup> dají vysledovat ex post jakési „zákonitosti“,

---

<sup>4</sup> Pojem „dějiny“ je dnes mnohem méně jednoznačný, než tomu bylo v době, kdy „historická fakta sama byla demonstrací nejvyšší skutečnosti dobrodějného a zřejmě nekonečného postupu k vyšším věcem“ a kdy historici sami „se procházeli v rajské zahradě, nezatížení filozofickým balastem, nazí a neposkvnění před božstvem dějin“. Od té doby ale „poznali Hřích a zažili Pád“ a „obnovit rajskou zahradu v nějaké předměstské zahrádce dnes už nelze“, protože „věk nevinosti definitivně skončil“, což napsal historik E. H. Carr v roce 1962 (Carr 1967: 22).

„pravidelnosti“, kdy lze periodizovat atd.) a pohledu dopředu, do něhož promítáme své (někdy dějinami zcela nepoučené) sny, přání a naděje. Ale ještě jinak – pohled do minulosti může ukazovat dějiny jako *osud* a pohled do budoucnosti jako eschatologickou naději (nebo apokalyptickou vizi). V této „dvojí zkušenosti z dějin“ lze najít základy oné „historicky ukotvené melancholie“: na jedné straně se nám dějiny mohou jevit jako prostor pro eschatologickou vizi, protože otevírají obrovský vějíř možností a projektů, jež jsou v souladu s naším individuálním i společenským optimismem (rozměr naděje), na druhé straně v nich nacházíme ono fatum, které má sílu prostřednictvím sil nám neznámých tyto naděje a plány zničit.

Je naše „nespokojenost s pokrokem“, naše soudobé „vytěsnění pokroku“ projevem této sociální melancholie nebo má jiné kořeny a rozměry? Není příliš laciné odkazovat na sociologicky neurčitou kategorii „melancholie“ jako na výkladový princip, jestliže máme k dispozici jiný pojmový i předmětný aparát? Není dnes totiž nic obvyklejšího než *ideu pokroku* prostě odmítnout a neklást si otázku nejen, proč se tak děje (ta se snad občas klade, ale nepříliš uspokojivě odpovídá), ale zejména, co to sociálně znamená, jaké důsledky to má – a nejen pro naše „velká sociologická vyprávění“, ale pro život „obyčejných lidí“. Dušan Třeštík, mimořádný historik český (abychom neodkazovali *ad infinitum* na samozřejmé autority francouzské, německé a anglosaské), který je přesvědčen, že idea pokroku je idea osvícenská, píše: „V epoše evropské moderny se rozpor mezi pamětí a novými dějinami jakožto ztělesněním pokroku stal zásadním a stále více nesnesitelným. Velká národní a jiná vyprávění předepisovala identity, do nichž se musely vtěsnat individuální paměťové příběhy, a nové dějiny se tak nutně staly noční můrou individuálních pamětí... Dějiny se v epoše globalizace překotně, téměř by se chtělo říci šíleně, zrychlily. Budoucnost se stala tak blízkou, že nepředvídatelnou. Obracíme se proto do minulosti. Ta ale *ztratila spolu se ztrátou svého eschatologického zacílení smysl, stala se znovu otevřenou, nepoznanou a tajemnou*... Na druhé straně ale v poraženém Berlíně u Reichstagu zvítězil starý evropský pokrok ve své nejdůslednější podobě vědeckého učení vousatého proroka z Trevíru. Ironií dějin bylo, že se tato racionalistická eschatologie čistého pokroku stala svým pravým opakem, státním náboženstvím zaostalé a primitivní ruské říše.“ (Třeštík 2005: 103-105) Třeštík si je jist dokonce tím, že „o starý svět pokroku jsme definitivně přišli někdy po naftové krizi roku 1973. To, co vzniklo, je ‘globalizovaná’, ‘riziková’ společnost balancující na pokraji ‘druhého středověku’,“ což jsou variace na témata beckovsko-giddensovsko-baumanovská, variace z úst historika o to naléhavější, protože nepřeslechnutelná.

Odkud ale víme, že jsme o „starý svět pokroku“ skutečně přišli? Přišli jsem o „svět pokroku“ nebo o ideu pokroku? A kdo o ni přišel – my, kteří ji teoreticky reflektujeme („skutečnost pokroku“ i ideu pokroku), nebo ti, pro něž jejich žitý svět je napětím mezi „půstem a karnevalem“, abychom parafrázovali tolik citovaného Michaila Bachtina?

Je nesporné, že „rozčarování z pokroku“, melancholie jako stav ducha a nostalgie po minulosti, která byla srozumitelná a méně riziková, která byla teplejší a přátelštější než odcizený svět velkoměst a megapolis, je daleko starší než naftová krize z roku 1973 (což samozřejmě Dušan Třeštík ví). Jedno z nejsilnějších volání je nicméně spojeno (pomineme-li v tomto textu<sup>5</sup> celou pesimistickou linii filozofického myšlení schopenhauerovského a nietzscheánského, filozofii konce 19. století, deziluzí z pokroku z 60. let) se jménem Sigmunda Freuda. Jeho emblematický text *Nespokojenost v kultuře* z roku 1930 je sice založen na freudovském sváru intrapsychických sil, nicméně jeho dosah je evidentně sociologicko-filozofický: ostatně textů, které si vypůjčily Freudovo *das Unbehagen* či po anglicku *discontent* právě pro označení „našeho“ vztahu k pokroku či k mentalitě postmoderny je celá řada. Freudova centrální teze, smíme-li si to dovolit, zní: „Budoucí časy přinesou v oblasti kultury nový, pravděpodobně nepředstavitelný pokrok; ještě dále vystupňují podobnost člověk a sbohem. Zájmu našeho zkoumání však nesmíme zapomenout, že se dnešní člověk ve své podobnosti bohu necítí šťasten,“ protože „ukládá-li kultura tak velké oběti nejen sexualitě, ale i lidskému sklonu k agresivitě, lépe chápeme, že je člověku zatěžko cítit se v ní skutečně šťastným“ (Freud 1989: 338 a 356).

Je navýsost pravděpodobné, že Freud nečetl Durkheima (proč také), ale oba dospívají k téže „diagnóze doby“ – člověk, ačkoliv obklopen tolika „výdobytky civilizačního pokroku“, se necítí šťastný. Řečeno v jazyce tupě „tvrdé sociologie“ – pocity a zejména stav štěstí není korelován s civilizační úrovní společnosti, což je sice poznatek nenový (čteme jej v antických maximách stoiků), ale donekonečna se vracející v poznání, že nabývání hmotných statků ani „vysoký životní styl“ ke štěstí nevedou. A lidé se přece stále znovu vydávají na tutéž cestu, která končí jako slepá.

---

<sup>5</sup> Jde skutečně o „náčrt problému“, podrobný rozklad včetně historické dimenze sahající k osvícenství a dekadenci, k „fin de siècle“ (což ostatně byl také více než co jiného stav ducha) bude součástí rozsáhlejšího materiálu.

## Baumanova interpretace modernity prostřednictvím Sigmunda Freuda

Zygmunt Bauman je jeden z autorů, který si „vypůjčil“ Freudův termín ke svým úvahám o postmoderní době. Jeho interpretace (naprosto korektní, pouze osvobozená z psychoanalytických pout) je založena na tezi, že lidé díky civilizaci něco získávají a něco za to zase ztrácejí. V podobě freudovské „kultury“ nebo baumanovské „civilizace“ modernita usilovala především o krásu, čistotu a řád. Tato „baumanovská trojčlenka modernity“ má významné psychosociální konsekvence. Ani čistota, ani krása ani řád nejsou člověku „dány“, není v lidské „přirozenosti“, aby usiloval o krásu, aby dbal o čistotu svou a svého okolí, tím méně pak o řád věcí, společenství a skupin. V důsledku civilizačního procesu, který byl nebývale složitý a který vrcholil modernitou (jak přesvědčivě ukázal Norbert Elias ve svém klasickém díle o *civilizačním procesu*), ale lidé usilování o krásu, čistotu a řád učinili předmětem svého zájmu i vědomého usilování. „Moderní člověk“ dnes již dobrovolně nerezignuje na krásné okolí, na čistotu „svého“, tedy kulturně osvojeného světa, ani na řád. Zajisté – „nic ale lidi nepredisponuje od přirozenosti k tomu, aby o tyto věci sami dbali, zejména aby respektovali řád; lidi je nutno ‘donutit’ k tomu, aby docenili hodnoty harmonie, čistoty a řádu a vztahovali se k nim s přiměřenou úctou. Jejich svoboda naslouchat vlastním pudům musí být tvrdě korigována. A omezení, jakkoliv nezbytná, jsou bolestná; obrana před utrpením vyvolává nová, svébytná utrpení další.“ (Bauman 2000: 6) Ale lidé vědomě nezřídka rezignují na „štěstí“ ve jménu zvětšení vlastního bezpečí; bezpečí a řád stojí v hierarchii hodnot prostě výše.

Baumanova interpretace modernity, inspirovaná freudovským „kulturním neklidem“, ústí ve zjištění, že modernita (a lidé s ní) trpěla přemírou řádu – a nejen v totalitních režimech. Proměna naší doby spočívá v tom, že jsme ztratili tyto opory modernity, „moderní řád“ se rozpadl, stejně jako se před očima zakladatele naší vědy Augusta Comta rozpadl tradiční řád spočívající na jistotách svého hierarchického uspořádání, sdílené náboženské víry a stabilizovaného systému výroby a směny. Problém člověka *postmoderní doby* pak nutně záleží v tom, že „žije v epoše deregulace“, že žije v „individualizované společnosti“, že se změnila proporce – použijme psychoanalytické terminologie – mezi „principem reality“ a „principem slasti“: jestliže modernita potlačovala princip slasti ve jménu principu reality (a tím se stala výkonnou, produktivní a bohatou), pak pozdně moderní doba postupně vztah obou principů obrátila: princip slasti jakoby dominoval prostě proto, že *svoboda individua, nikoliv řád*, se stala nejvyšší hodnotou.

Cena, kterou platí postmoderní člověk za tento historicky bezprecedentní obrat, je samozřejmě přiměřeně velká: je to na jedné straně obrovský růst osobní odpovědnosti za vlastní život a na druhé straně ztráta jakékoliv iluze o „globálním pokroku“. Francouzský filozofující sociolog Cornelius Castoriadis říká, že soudobý člověk se musí zříci „moderní iluze o linearitě dějin“, iluze pokroku a představy, že „dějiny jsou procesem kumulace skvělých vynálezů, znamenitých statků a celkové racionalizace bytí“. Ale i za to musí zaplatit přiměřenou cenu, protože – připomeňme myšlenku Georga Simmela, že „každá hodnota jest hodnotou natolik, nakolik jsme byli nuceni se pro její získání zříci jiných hodnot“ – deziluze z pokroku nebo ztráta vědomí o jeho „možné existenci“ může znamenat také ztrátu vědomí cíle, ztrátu smyslu...

Nonšalantní odmítnutí „ideje pokroku“ jako harampádí, kterým nás zavalila modernita, je nebezpečné tehdy, není-li provázeno vědomím psychosociálních důsledků toho, co to vlastně znamená zříci se ideje, která konstitovala jeden grandiózní úsek společenského a dějinného pohybu a dávala mu smysl. Smysl zajisté nezřídka zvrácený.

### **Křesťanská kritika ideje pokroku aneb o co vlastně přicházíme?**

Nemůže být udivující, že právě takto, otázkou smyslu, je vymezeno křesťanské pojetí pokroku a vize budoucnosti, které neztotožňuje nikterak nutně problém pokroku se „smyslem dějin“ (jak je tomu namátkou třeba u Jasperse nebo Berd'jajeva) a které nemusí nutně reagovat na vcelku běžné pojetí pokroku jako „sekularizované křesťanské eschatologie“. Znamenitým příkladem hlubokého promýšlení otázek novověkého pohledu na dějiny, pokrok a budoucnost je dílo Romana Guardiniho (který je ostatně pro nás zajímavý i tím, že vnáší do svých filozoficko-sociologických úvah koncept „melancholie“).

Guardini (1992: 60 a násl.) především konstatuje, že novověká víra v pokrok je „nezbytným důsledkem vnitřní logiky lidské existence a lidského díla“, ačkoli my dnes tento postoj nezaujímáme, protože se stále více přesvědčujeme o tom, že novověk se v tomto předpokladu mýlil. Křesťanská kritika „ideje pokroku“ a její nekritické přijetí nebo naopak nekritické paušální odmítnutí je podle Guardiniho nedostatečně hluboké: „Jen křesťanská kritika zasahuje hlouběji... protože poznává nepravdivost myšlenky autonomie lidského díla a ví, že budování kultury odstraňující Boha nemůže mít úspěch, a to z toho prostého důvodu, že Bůh je.“ Guardini si je vědom limitů takové argumentace, která je „vně kultury“ a proto je „historicky neúčinná“. Dnes však kritika pokroku vychází z kultury samé – „nedůvěřujeme jí

již<sup>6</sup>, nepředstavuje pro nás „objektivního ducha“ ani není výrazem „životní pravdy“. Ale taková kritika nesmí ústit v totální pesimismus, musí si být vědoma svých mezí, nesmí zabsolutňovat úpadek a „degeneraci“.

Guardini svou kritiku ideje pokroku zakládá na odmítnutí ideje dějinné zákonitosti: historie prokázala mylnost tohoto předpokladu, protože „člověk je svobodný, může činit dobro i zlo, může budovat i bořit“, jinak řečeno – „lidé dělají, co dělat nemusejí, ač by se mohlo dělat něco jiného správného“. V tom ale vidí Guardini poslední(?) příležitost lidstva, totiž „prolomit optimismus novověku a uvidět, jaká je pravda“, zvolit aktivity, jež dají našemu pobytu na světě smysl a cíl. Protože „člověk je bytostí s nezrušitelnou svéprávností, nepotlačitelnou důstojností a nezastupitelnou odpovědností“, je „vybaven nádhernou a zároveň strašlivou svobodou“ – a o tu samozřejmě jde na prvním místě.

O odpovědnost za co a o svobodu vůči čemu? Guardini argumentuje pozoruhodně – novověký člověk má mylnou představu, že základem kulturní činnosti je růst moci člověka nad světem. Každý přírůstek moci je kvalifikován jako „pokrok“ – zvýšení bezpečnosti, užitku, blahobytu, sebevědomí, životního elánu, my bychom dodali – více rozptýlení, volného času, zábavy, her, potěšení, rozkoši z materiálních statků... Ale Guardini ví, že moc dovede tvořit i bořit a že nebezpečí, že člověk užije moci nesprávně, je nebezpečí navýsost reálné: „Kde za moc nepřevzme odpovědnost svědomí člověka, ovládnou ji démoni,“ píše téměř jakoby variací na Dostojevského *Bratry Karamazovy*. A abychom zůstali u podobné asociace – když Masaryk psal ve *Světové revoluci* o hrůzách první světové války, konstatoval, že v těch zákopech se svým násilnictvím byli právě ti lidé, jejichž mravní krizi popsal již na počátku století v *Moderním člověku a náboženství*, ba v 80. letech 19. století v *Sebevraždě*. A podobně Guardini – „všechny ty hrůzy přece nespadly z nebe – či spíše nevynořily se z pekel. Všechny ty obludné systémy ponižování a zkázy si přece nikdo nemohl jen tak zčista jasná vymyslet, kdyby bylo bývalo všechno předtím v pořádku... Normy etického jednání, odpovědnost a čest, bdělost svědomí nemohou přece tak snadno zmizet ze života společnosti, kdyby nebyly již dávno znehodnoceny“ (o.c.: 68, podtrhl MP).

Uvažuje-li Guardini o „budoucí kultuře“, nemůže pro ni najít jméno – „ne-kultura“ zdá se mu příliš silné a mlhavé slovo, co mu však téměř axiomaticky platí, je teze, že „ne-humánní člověk a ne-přirozená příroda a tušená podoba lidství tvoří jeden celek“: předvídatost věru téměř neuvěřitelná. A tak základem „řešení problému“ je Guardinimu

---

<sup>6</sup> Zde by samozřejmě stálo za to podrobit analýze fenomén „víry v kulturu“: kultura produkovaná masovými médii a vytvářející virtuální světy a simulákra je ještě nedůvěryhodnější než Guardiniho „kultura po



správné pochopení toho, jak disponovat mocí, protože člověk má moc nad věcmi a snad i nad jinými lidmi, ale „nemá moc nad mocí“. Člověk se musí naučit uvarovat použití násilí, bude muset umět zvládnout tři „ctnosti“, které jediné podle Guardiniho garantují, že povadlá novověká idea pokroku nebude nahrazena novou apokalypsou: opravdovost, s níž člověk usiluje o pravdu, osobní statečnost čelící chaosu („statečný člověk ale proti sobě může mít organizovanou veřejnost, nepravdu zkoncentrovanou v heslech“) a konečně askezi („člověk se musí naučit opanovávat sám sebe přemáháním a odfíkááním – a tím se stává pánem své vlastní moci“).

Zdá-li se Guardiniho vize nerealizovatelná a v bytostném rozporu s povahou „postmoderního světa“, o němž v roce 1950 nemohl mít ani tušení, protože ani „postindustriální společnost“ ještě nebyla na obzoru, nemůže to být na závadu. Inspirativnost ideje, že centrálním problémem soudobého člověka je *problém moci nad mocí*, se nemění ani s časem, ani s kontextem (Guardiniho křesťanská pozice je tak umírněně formulovaná, že základní teze jsou obecně přijatelné, i kdyby pro někoho „Bůh nebyl“ nebo po nietzscheánsku „zemřel“).

I tento hlas v diskusi o pokroku a jeho „konci“ musí být slyšen, konec konců už proto, že má své předchůdce a svou kontinuitu.<sup>7</sup>

### **Idea pokroku a vznik „vědecké sociologie“: Durkheim jako „otec zakladatel“**

Po tomto exkurzu se vraťme ještě na chvíli k sociologickým kořenům „sporu o pokrok“ připomenutím, snad netriviálním, alespoň tří myslitelů a souvislostí mezi nimi – Durkheima, Marxe a Masaryka. Východiskem nám bude teze, že předpokladem vzniku „opravdu vědecké sociologie“, která překonává spekulativismus Comtův a „plochý evolucionismus“ Spencerův, je *vyvázat sociologii z ideje nereflektované evoluce a evolučního vzestupu, tedy pokroku jako konstitutivní složky sociologie jako vědy: sociologie tuto ideu nejen nepotřebuje, ale především ji nedovede a nemůže solidně obhájit*.

Podle Ottheina Rammstedta jde o toto: „Moderní sociologie vstupuje na scénu v 90. letech 19. století jako vědecká interpretka sociální reality a nechává upadnout v zapomnění roli sociologie jako věštkyně. Zdánlivě stále chaotičtější společenský zmatek není nadále

---

pádu Třetí říše“ nebo postkomunistická kultura zemí střední a východní Evropy.

<sup>7</sup> V samostatné studii se vrátíme k otázce „o co vlastně přicházíme“ rozborem americké a francouzské diskuse o deziluzi z pokroku z konce 60. a počátku 70. let, kde vynikne nejlépe vazba i toho nejsoučasnějšího pojetí „pokroku“ s jeho osvícenským zakotvením.

třeba vést k všeobecně akceptovatelnému zmírnění a zklidnění, ale je nutno jej pochopit takový, jaký je, totiž jako něco strukturovaného. V tom spočívá společenské poslání sociologie: musí, osvobozena od hodnotových soudů, odhalovat to, co strukturuje společnost – sociální fakta, formy interakce a projevy sociálního jednání“ (Rammstedt 1994: 56).

Tří klíčové Rammstedtovy pojmy se asociují s třemi sociologickými „otci zakladateli“ – *sociální fakta* jsou přece erbovním znamením sociologie Durkheimovy, *formy interakce* jsou specifikem Simmelova pojetí sociologie a společnosti a *sociální jednání* je tematickou doménou rozumějící sociologie Maxe Webera. Aby sociologie mohla dosáhnout toho, oč usilovat má, totiž „odhalit to, co strukturuje společnost“, musí se bolestně, ale radikálně vzdát představy, která byla dominantním znakem sociologie stejně tak comtovské jako marxovské – totiž představy *pokroku*, představy pokroku lineárního, jednosměrného, kontinuálního. Je nesporné, že linie *pesimistického až tragického vidění světa*, v novodobé *filozofii* započatá Schopenhauerem a Nietzsche, má své umírněné analogon v sociologii konce 19. a počátku 20. století (což nepochybně reflektuje celkovou náladu tzv. *fin de siècle*).<sup>8</sup>

Durkheim začíná linii myslitelů *Durkheim – Veblen – Simmel – Tönnies – Weber*, pro niž je příznačná kritika „údajných sladkých plodů pokroku“ (srv. Meštrović 1993: 50). Věčně jde o to, co přesně pojmenovali představitelé chicagské školy Park a Burgess v jedné z prvních učebnic sociologie takto: pojem pokroku je „*pověra nedávné doby*, protože tohoto pojmu nebylo až do 18. století, kdy teprve začal být všeobecně akceptován a stal se součástí lidového náboženství“ (Park, Burgess 1921: 960). Podstatou ideje pokroku je prý přesvědčení, že „lidský živočich je povolán k tomu, aby vládl vnější přírodou a aby ovládal také sám sebe“ (o.c.: 958): čtenář si povšimne, že to souzní s pojetím Romana Guardiniho. Jen málokterí myslitelé – a k velké nelibosti nejen intelektuálních, ale i praktických (podnikatelských, technických a technokratických) progresistů – si uvědomili, že taková vláda sama o sobě může být „rozšířením, extenzí barbarských, násilnických a antisociálních tendencí“, jež v člověku dřímají (Meštrović 1993: 51).

Durkheim podstatnou část svého díla věnoval *de facto* (totiž aniž většinou šlo o explicitní formulaci tématu) problému pokroku a kritice jeho „zdánlivých sladkých plodů“.

---

<sup>8</sup> Z „nálad“ – tedy spíše celkového duchovního klimatu konce minulého století – lze odvodit tu interpretaci Durkheimova díla, jež lépe odpovídá potřebám naší doby, a to bez ohledu na potenciální „adekvátnost“ takové interpretace ve smyslu souladu se záměrem autora (takový soulad je podle postmoderních autorů stejně nedosažitelný). Jde o takovou interpretaci, která u Durkheima akcentuje kritiku osvícenství a „osvícenského étosu“ – na rozdíl od tradiční interpretace Durkheima jako pokračovatele v racionalistické a pozitivistické linii započaté osvícenstvím a Comtem.

Hned první významná sociologická práce Durkheimova, věnovaná dělbě práce (z roku 1893), přece exponuje problém sociální *anomie*, totiž stavu, kdy se ve společnosti rozpadá hodnotový a normativní řád, stavu, který nepochybně indikuje *sociální úpadek* a který sám je podle Durkheima indikován

1. industriálními a obchodními krizemi, zejména bankroty,
2. třídním bojem a antagonismem mezi prací a kapitálem (zjevná variace na „marxovské téma“),
3. absencí efektivní regulace vztahu mezi prací a kapitálem,
4. pohybem či přenosem ekonomické aktivity z rodiny do továrny,
5. extrémně rychlými sociálními a technologickými změnami,
6. podmínkami, v nichž mizí smysl pro spolupráci mezi dělníky (a obecněji zaměstnanci),
7. krajní rutinizací práce, která redukuje dělníka na přívěsek stroje.

### **Durkheim a Marx: podobnost vskutku jen zdánlivá**

Na první pohled se opravdu zdá, jako bychom četli Marxe – a snad právě proto tato část Durkheimova díla bývala zejména neopozitivistickými interprety prostě ignorována. Ve skutečnosti je však podobnost Durkheimova a Marxova uvažování vcelku dost samozřejmě pochopitelná z podobnosti *objektivních podmínek dobové společnosti* i malé časové distance mezi nimi. Nicméně mezi oběma autory jsou – pokud jde o „diagnózu doby“ a její perspektivy – dva (kromě jiných) zřetelné a podstatné rozdíly.

Především Marx na rozdíl do Durkheima, „ví“, že tento vskutku neutěšený stav má jednoznačné řešení a jednoznačné vyústění v podobě sociální revoluce, sebedestrukce kapitalismu a likvidaci nejen třídní struktury, ale také dělby práce s jejími devastujícími účinky. Číst Marxe pouze jako eschatologa pokroku, který je tupě zaslepen svou vizí budoucího ráje, je však naivní z jednoho prostinkého důvodu: znemožňuje nejen porozumět Marxovi (o to konec konců jde až na posledním místě), ale především porozumět tomu, proč se Marx všude ve „vyspělém světě“ poněkud paradoxně stále ještě čte. Středo- a Východoevropané, přesycení „večerními univerzitami marxismu-leninismu“, v nichž se Marx stal „pravoslavnou scholastikou“ (Třeštík 2005: 81), mají psychologicky oprávněnou averzi k jakémukoliv, třebaš „dekonstruktivnímu“ čtení Marxe, což ale „odborníky na pokrok“ a

zejména na jeho postmoderní kritiku nezbavuje povinnosti porozumět i tomu, co se nenabízí na první pohled, zcela transparentně. Marx jako vizionář beztřídní společnosti je laciný a pramálo užitečný, protože chodem dějin vyvrácený a odložený.

Existují však pozoruhodné Marxovy postřehy, které odkazují k fenoménu, který postmoderní myšlení rozvine s nebyvalou silou, totiž k *motivů ambivalence pokroku* nebo chcete-li neutrálněji – „dějinného pohybu“. Marx píše: „V naší době se všechno zdá být těhotné svým protikladem. Vidíme, že stroje, nadané obdivuhodnou schopností zkracovat a zplodňovat lidskou práci, přinášejí chlad a úmornou dřinu. Nové zdroje bohatství se jakousi podivnou čarovnou mocí mění ve zdroje bídy. Vítězství na poli dovedností jako by byla vykoupena ztrátou charakteru. Zdá se, že tou měrou, jak si lidstvo podrobuje přírodu, stává se člověk otrokem druhých lidí nebo své vlastní špatnosti. Dokonce čisté světlo vědy jakoby nemohlo svítit jinak než na temném pozadí nevědomosti. Všechny naše vynálezy a všechen pokrok zřejmě vedou k tomu, že obdařují materiální síly duševním životem, zatímco lidský život ohlupují na materiální sílu“ (Marx, Engels, sv. 2, 1977: 380). „Marxův pokrok“ je jak patrně stejně nadán stínem sociální patologie jako u řady jiných pesimistů jeho doby – rozdíl samozřejmě spočívá v Marxově mylné představě, že „dělníci, kteří jsou právě tak vynálezem moderní doby jako stroje“, budou nositeli „soudu dějin i vykonavateli jeho rozsudku“ (o.c.: 381).

Marxova romantická vize společnosti zbavené nejen třídního antagonismu, ale i dělby práce (která je Marxovi vždycky komplementem soukromého vlastnictví) zajisté dodnesaráží svou naivitou. Těch naivních myslitelů ale bylo v jeho době příliš mnoho, než abychom mohli bagatelizovat Marxovo paralelní pronikavé vidění například mimořádně významné historické role buržoazie, tedy soukromých vlastníků.

Durkheim je naopak přesvědčen, že dělba práce sama o sobě je „organickým“ procesem, který lidi sociálně nejen neodděluje, nýbrž spojuje, který mezi nimi vytváří vazbu „organické solidarity“ (na rozdíl od solidarity mechanické, která byla příznačná pro společnosti tradiční a která byla založena na rodovém a pokrevním příbuzenství, emocionální blízkosti atd., na všem možném, kromě funkcionální a instrumentální svázanosti a závislosti).<sup>9</sup> Durkheim nadto „neví“ – přesněji, není si jist tím –, zda únosná míra sociálního

---

<sup>9</sup> Detailní rozbor této koncepce patří do dějin sociologie – do oné nekonečné řady dichotomií a trichotomií, jimiž sociologové periodizují dějiny. U Durkheima je zajímavé, že označení obou typů solidarity obrací jakoby proti „zdravému rozumu“. Rozhodně je obrací, „přepólovává“ ve srovnání se slavnou dichotomií Tönniesovou, kterou sám znal a komentoval (v roce 1889 recenzoval *Gemeinschaft und Gesellschaft* v *Revue philosophique*). Zajímavé je, že zpětné přepólování, totiž návrat organického a mechanického k významům, jež

úpadku a degradace (lze-li v těchto hodnotících kategoriích Durkheima vůbec reprodukovat) byla již překročena, a nehodlá to ani soudit: moderní člověk – bez ohledu na všechn technický a materiální pokrok – jistě není šťastnější, naopak, je neurasteničtější, ale „neurastenie je chorobou z hlediska individuální fyziologie, mohla by však společnost být bez neurotiků, kteří v ní přece hrají taky své role?“ (cit. podle Meštrović 1991: 89).

Marx je dozajista přesvědčený progresista, jeho víra v pokrok je neotřesitelná, zatímco Durkheim stojí na počátku oné *sociologické* řady, pro niž je již příznačná skepse a značná míra pesimismu. Společnost, v níž roste sebevražednost, zejména proto, že neustále *rostou lidské potřeby*, jež nemají hranic a jejichž neuspokojení vede k deprivaci, k pocitu neštěstí a bezvýchodnosti, není společností zajisté ani zdaleka ideální. Ale – ideální by měla být nebo k ideálu by měla směřovat za předpokladu, že sdílíme *víru v pokrok*, tedy v podstatě naivní představu, že růst civilizovanosti (ekonomické, technické a materiální úrovně) nutně zvyšuje míru *lidského štěstí*. Nic takového se však prokázat nedá. Měříme-li štěstí například elementární preferencí života před smrtí, pak růst sebevražednosti prostě jednoznačně prokazuje, že lidé šťastnější nejsou. Nadto – civilizace je koncentrována ve velkoměstech, velkoměsta jsou indikátorem civilizovanosti, sebevražda je však *také* koncentrována ve velkoměstech. Pochopíme-li tedy sebevražednost jako *symbol*, pak je symbolem skrytého, maskovaného, málo viditelného úpadku, dekadence, degradace. Durkheim ale ostražitě a příznačně píše: „Nežijeme však v těchto podmínkách dosti dlouho, abychom mohli vědět, zda jde o normální a definitivní stav nebo zda jde o něco nahodilého a morbidního“ (cit. podle Meštrović 1991: 93). Ale ve své koncepci „anomické sebevraždy“ Durkheim výslovně konstatuje to, co se stane asi nejpodstatnějším explanačním elementem teorií spotřební společnosti, že totiž na jedné straně je sice „uspokojení potřeb předpokladem štěstí“ (Durkheim 1994: 228), ale na druhé straně lidské potřeby mohou individuálně patologicky narůstat, protože „uvnitř individua nenacházíme žádný přirozený brzdny princip, takže blokace nepřiměřených potřeb může být důsledkem pouze působení nějaké vnější síly“ (o.c.: 232). Tato vnější síla je podle Durkheima především mravní silou.<sup>10</sup>

Podmínka opuštění ideje pokroku jako údajný „absolutní předpoklad“ ustavení vědecké sociologie byla tedy u Durkheima naplněna. Ale nejen tím se Durkheim odlišil od

---

odpovídají „zdravému rozumu“, najdeme u soudobého francouzského sociologa Michela Maffesoliho, který ve své ideji neotribalismu a nomádství vrací „organické solidaritě“ její původní jazykový („nedurkheimovský“) význam.

svých velkých předchůdců a významných současníků. Stal se součástí doby, takže Collins a Makowsky právem vynášejí o Durkheimovi soud, že „v jeho koncepci se projevil daleko citlivější přístup a hlubší pochopení pro smysl událostí, které kolem ní vířily: pro smysl tíživého ticha na cvičišti, kde Dreyfusovi strhávali důstojnické epolety, stejně jako pro smysl Zolova výkřiku k soudnímu tribunálu, pro smysl vln veřejné hysterie, které prolamovaly Francii jednou v tom, pak v opačném směru. Durkheim pronikl těmito událostmi vizí podstaty společnosti, v níž se vyjevilo to, co racionalističtí myslitelé 18. století nemohli vidět: společnost je rituální řád, je to kolektivní vědomí založené na emocionálních rytmech lidské interakce. Na vrcholu vědeckého a průmyslového pokroku Durkheim náhle pronikl do intelektuálního světa dvacátého století a vyjevil jeho nejhlubší problém: neracionální základy racionality“ (Collins, Makowsky 1993: 102).

Má smysl připomínat, nakolik aktuální jsou postřehy obou myslitelů, jestliže jim chceme dobře rozumět a jestliže je s porozuměním čteme? Tolik módní mcdonaldizační teze o „neracionální racionalitě“ postmoderního usilování a pachtění, kterou nám předložil Ritzer, se čte (což ovšem Ritzer ví) již u Durkheima. Ale nejen u něho.

### **Durkheim a Masaryk: „sebevražda jako hromadný jev moderní civilizace“**

Je jistě zajímavé, i když nikoliv neznámé, že Masaryk svým habilitačním spisem o sebevraždě „jako hromadném jevu moderní civilizace“ Durkheima předchází: tematicky, formulací problému, nárysem řešení a do značné míry i metodologií v knize použitou. Dnes se již doceňuje i vliv, který přímo i nepřímo Masarykova kniha na Durkheima měla.

Anthony Giddens v předmluvě k anglickému vydání Masarykovy *Sebevraždy* píše, že „dramatický úspěch Durkheimovy práce zastínil Masarykův příspěvek k teorii sebevraždy. Ačkoliv je Durkheimova studie systematictější a propracovanější než dílo Masarykovo, Durkheimova *Sebevražda* s ním vykazuje řadu značných teoretických podobností a Masarykovy závěry nepochybně ovlivnily Durkheimovy vlastní formulace“ (Giddens 1970: XLI). Věcně je podstatné, že Masaryk se nestal „rakouským Durkheimem“ (ve formulaci Jaroslava Stříteckého), protože odešel z Vídně do Prahy a opustil čistě akademickou dráhu, kterou právě *Sebevraždou* slibně odstartoval. Nejedlý právem konstatuje, že téměř žádný z těch, kdo se fenoménem sebevraždy po Masarykovi zabývali, v analýze příčin

---

<sup>10</sup> Osobně se domnívám, že pátá kapitola *Sebevraždy* je z hlediska analýzy naší současnosti tím nejživotnějším, co Durkheim vůbec napsal: jeho úvahy o „hře na chudáky“, o naivních představách, o „konci dědického práva“ a o regulativech, které nefungují, mají vskutku nadčasovou platnost.

sebevražednosti valně nepokročili, a proto tedy „jen Durkheimův názor, že sebevražednost vzniká z rozvratu, ze ztráty integrity společnosti, mohl by Masaryka doplnit a opravit“ (Nejedlý II. 1932: 84).

Nicméně rozdíl mezi Masarykem a Durkheimem je přes podobnost diagnózy doby (zdá se, že u Masaryka někdy hlubší, i když jednostrannější) výrazný – právě v tom, jak se stavějí k ideji pokroku. Nikoliv náhodou uzavíráme naši rekapitulaci, dozajista neúplnou a skicovitou, právě Masarykem. Masaryk byl „pokrokář“ nejen sociologický, ale i – jak známo – politický („jeho“ politická strana měla „pokrok“ přímo v názvu, nakladatelství, které vydávalo „jeho“ časopis *Čas*, se jmenovalo *Pokrok*, jako důvod existence *České strany pokrokové* vedle sociální demokracie Masaryk uvádí, že je nutno získat i „střední vrstvy pro pokrokovou politiku“ atd. – pojem „pokrok“ a adjektivum „pokrokový“ bylo tak evidentní samozřejmostí, že nebylo třeba je vysvětlovat).<sup>11</sup> Věc má však u Masaryka kořeny hlubší. Hned jedna z jeho prvních juvenilií (z roku 1877) je věnována „pokroku, vývoji a osvětě“. Dokládá – na svou dobu koncizním přehledem teorií pokroku od antiky po dobu Masarykovu –, že téma mu nejen bylo blízké, ale že je pokládal za přímo klíčové k porozumění doby a společnosti. Pomineme samozřejmě Masarykovy indikátory pokroku, které dnes dávno již neplatí, spíše jiná myšlenka zaujme, myšlenka, která se trvale objevuje ve všech úvahách o pokroku, degeneraci, vývoji či úpadku, totiž myšlenka, že pokrok úzce souvisí s potřebami. I zde Masaryk Durkheima jakoby předjímá, když píše: „Celý pokrok není nic jiného než vzbuzování nových potřeb a snaha tyto potřeby ukojití. Pro ukojení toto jest v naší době již mnoho učiněno... nicméně však nejsme ani s tím spokojeni, jak nesmírné vzrůstání sebevražd dokazuje. Tato *zevšeobecnělá nechuť k životu zakládá se na lichých a nemravných potřebách, které ukojeny býti nemohou*“ (Masaryk 1993: 62). Jak na první pohled patrné, i zde máme co do činění s onou ambivalencí, která ideu i fakt pokroku trvale provází – u Marxe méně jednoznačně (tam jsou „rostoucí potřeby hnací silou rozvoje výroby“), u Durkheima i Masaryka jasně a viditelně.

Ostatně Masaryk ani v polemice s Marxem koncept pokroku neopustil – doplnil jej dokonce neologismem „odkrok“. Masaryk vidí v Marxově teorii – a v zásadě právem – evidentní rozpory, například mezi ideou revoluce jako náhlého zlomu a představou technologicko vědeckého pokroku, mezi revolucí a každodenní prací atd. Masarykovo krédo je prosté a známé – „z učení o pokroku vyplývá jen změna a přeměna; ale že musí být násilná,

---

<sup>11</sup> Rád připomenou, že Voskovec s Werichem ve svém *Osvobozeném divadle* ještě v 30. letech parodovali „ideu pokroku“.

to z toho nevyplývá“ (Masaryk 1946: 301). Snad na závěr sumaci Masarykova názoru, který je nejen na svou dobu, ale obecně platným soudem: „Každý boj si žádá oběti, také boj titánů a Marx se postavil do řady moderních titánů. Mýlil se v tom, že lze zničit starý svět politickou vzpourou nadobro. Přesvědčil se, že se mýlil, a Engels zatroubil socialistickým bojovníkům na barikádách na ústup. Marx svůj boj dobojovat nemohl. Na místě tvůrčí synthese spokojil se s pouhým diletantským synkretismem hegelovského pantheismu, feuerbachovského humanismu a materialismu, anglického pozitivismu, darwinovského evolucionismu a ekonomického smithianismu. Málo nového a v neorganickém spojení málo živého“ (o.c.: 318).

### **Slovo závěrem**

Chceme-li se někdy dobrat porozumění tomu, co to idea pokroku byla a je, co znamenala a znamenat ještě může, proč došlo k jejímu úpadku a proč byla tak razantně vystřídána koncepcemi, teoriemi a ideologiemi utopicko-fantastickými na straně jedné a naivně apokalyptickými na straně druhé, musíme se *volens nolens* poohlédnout do minulosti a kolem sebe. Aby nebylo možno opakovat s Masarykem – „málo nového a v neorganickém spojení málo živého“. Pokračování tedy bude nutně následovat, byť nikoliv v těchže myšlenkových kolejích. A s menší historickosociologickou zátěží.

### **Literatura**

- Almond, G. A.; Chodorow, M. (eds). 1977. *Progress and Its Discontent*. Berkeley: University of Berkeley Press
- Aron, R.; Hoselitz, B. F. 1965. *Le développement social*. Paris: Mouton
- Bauman, Z. 1996. *Etyka ponowoczesna*. Warszawa: PWN
- Bauman, Z. 2000. *Ponowoczesność jako źródło cierpień*. Warszawa: PWN
- Bauman, Z. 2002. *Tekutá modernost*. Praha: Mladá fronta
- Carr, E. H. *Co je historie?* Praha: Svoboda
- Collingwood, R. G. 1961 (1946). *The Idea of History*. Oxford: Oxford University Press
- Collins, R.; Makowsky, M. 1993 (1964). *The Discovery of Society*. New York: Random House
- Condorcet, A. 1968. *Náčrt historického obrazu pokroků lidského ducha*. Praha: Nakladatelství Akademie věd
- Doren, Ch. van. 1967. *The Idea of Progress*. New York: Friedrich A. Praeger



- Durkheim, E. 1994. *Sebevražda* (rus. překlad: *Samoubijstvo*. Moskva: Mysl)
- Durkheim, E. 2002. *Elementární formy náboženského života*. Praha: Oikoymenth
- Durkheim, E. 2004. *Společenská dělba práce*. Brno: CDK
- Dybeł, P. 1999. Różne oblicza melancholii (Refleksje nad książką Wolfa Lепенiesia 'Melancholia und Gesellschaft'). In: *Kultura i społeczeństwo*, tom XLIII, No 2, s. 129-145
- Freud, S. 1989. O nespokojenosti v kultuře. In: *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon
- Gardiner, M. *Theories of History*. New York: The Free Press
- Giddens, A. *Introduction*. In: Masaryk, T.G. *Suicide and the Meaning of Civilization*. Chicago - London: The University of Chicago Press
- Ginsberg, M. 1973. Progress in Modern Era. In: *Dictionary of the History of Ideas*, vol. 3. New York – London: Charles Scribner's Sons
- Guardini, R. *Konec novověku: Pokus o orientaci*. Praha: Vyšehrad 1992
- Klofáč, J.; Tlustý, V.; Svoboda, M. 1963. *Problémy determinismu a pokroku*. Praha: Nakladatelství Akademie věd
- Krasnodębski, Z. 1991. *Upadek idei postępu*. Warszawa: PiW
- Łaciak, Beata. 2005. *Obyczajowość polska czasu transformacji czyli wojna postu z karnawalem*. Warszawa: Trio
- Levjaš, I. S. 1973. *Soděržanije i kritėrii obščestvennogo progressa*. Saratov: Izdatėlstvo Saratovskogo universitėta
- Lепенies, W. 1963. *Melancholie und Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag
- Marx, K. 1977. Rukopisy „Grundrisse“. In: Marx, K.; Engels, B. *Vybrané spisy*, sv. 2, Praha: Svoboda
- Masaryk, T. G. 1946 (1898-1899). *Otázka sociální. Základy marxismu filosofické a sociologické*, sv. 2. Praha: Čin
- Masaryk, T. G. 1993. *Juvenilie. Studie a stati 1876-1881*. Praha: Ústav T. G. Masaryka
- Masaryk, T. G. 1998 (něm. 1881). *Sebevražda hromadným jevem společenským moderní osvěty*. Praha: Ústav T. G. Masaryka
- Nejedlý, Z. 1932. *T. G. Masaryk*, část II. Praha: Melantrich
- Meštrović, S. G. 1992. *The Coming Fin de Siècle: An Application of Durkheim's Sociology of Modernity and Postmodernism*. London: Routledge
- Meštrović, S. G. 1993. *The Barbarian Temperament: Toward A Postmodern Critical Theory*. London: Routledge
- Miszewski, B. 1977. *Postępy społeczny*. Warszawa: PWN
- Nordau, M. 1968 (1923). *Degeneration*. New York: Howard Fertig
- Park, R. F.; Burgess, W. E. 1921. *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press
- Rammstedt, O. 1994. Aktualnost' sociologii Zimmela. *Sociologičeskij žurnal*, No. 2