

„NOVÉ MOCNOSTI“ NASTUPUJÍCÍ MODERNITY

Miloš Havelka

The 'New Powers' of Future Modernity

With a focus on the chapters about the Early Modern period in Loewenstein's *Víra v pokrok* (Faith in Progress), the author discusses the theme of 'new powers' on the threshold of the process of modernization in Europe, that is, of disciplining and liberty. He places Loewenstein's interpretations into the context of more recent socio-historical research and also early works (for example, Bertrand Russell's *Freedom and Organization*, 1934), and aims at a description of Early Modern phenomena of civilization with the transformations of external and internal coercion, elements of competition and mutual dependence, the homogenization of man, disciplining as a prerequisite of civil society, and the open, or immanent, future as the spheres of life most proper to human beings.

Miloš Havelka (*1944) působí na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy v Praze, milos.havelka@googlemail.com

Představte si, že se ekonomové snaží vysvětlit mořský příliv a odliv. [...] Zkoumají pobřeží, detaily toho, jak je tvarované, zda je tu zátoka, jak je ústí řeky široké, jak vysoké jsou útesy. Některá místa příliv zaplaví dvakrát do výšky deseti metrů, někde stoupne hladina jen o metr. [...] Ekonomie vám to všechno perfektně vysvětlí, jenže struktura pobřeží nevysvětluje samotný příliv a odliv. Je to měsíc, který je způsobuje. A my máme cosi jako společnost, která způsobuje ekonomický příliv a odliv, ona je tím měsícem. Společnost je příčinou proměňujícího se přístupu k trhu, k inovacím.“

Deirdre McCloskey

Kniha *Víra v pokrok* Bedřicha Loewensteina⁶² už ve svém názvu signalizuje něco, co by se nemělo přehlédnout. Totiž že se v ní ani tak nejedná o materiální podo-

62 B. LOEWENSTEIN, *Víra v pokrok. Dějiny jedné evropské ideje*, Praha 2009. Věnuji se zde úvahám a komentářům k třetímu oddílu Nové mocnosti s podkapitolami Zdisciplinování, nebo svoboda a Hospodářství a morálka (s. 116–149).

by „pokroku“ v dějinách, ať už faktické, nebo zdánlivé. Nejde ale ani o proměny samotné ideje pokroku, nýbrž o vyvíjející se lidskou víru v tuto ideu, která je zároveň vírou v produktivitu vývoje a která určité historické konstelace otvírala modernizačním změnám, jež dnes považujeme za samozřejmé, nebo dokonce nutné.

Hned na tomto místě je proto třeba vyzvednout multidisciplinární povahu Loewensteinova tázání, a to nejen obsahově, ale i metodologicky. Treba pro historickou sociologii vědění jsou Loewensteinovy historické výklady projevů víry v pokrok mimo jiné potvrzením síly a dokladem působení tzv. Thomasova teorému. Ten byl postulován chicagským sociologem Williamem Isaacem Thomasem (1863–1947), který ho vypracoval koncem 20. let minulého století společně s manželkou Dorothy Swaine Thomasovou (1899–1977).⁶³ Jejich teorém se považuje za produktivní zdůraznění relevance subjektivní perspektivy aktérů sociálních jednání a významu jejich „čtení“ situace, a je proto důležitý také pro porozumění každému sociologickému a historickému konstruktivismu; někteří autoři tento teorém dokonce považují za základní předpoklad sociologie vůbec. Thomasův teorém zní: Jestliže lidé považují nějaké [představované] situace za reálné, pak budou jednat tak, jako by reálné opravdu byly, a potud budou mít představované situace reálné následky.⁶⁴ Tak má být řečeno, že pro porozumění lidským jednáním nedostačuje, aby se analyzoval pouze jejich objektivní kontext (jak to například dělal K. Marx nebo E. Durkheim), nýbrž musíme přihlížet rovněž k tomu, jak své situaci rozumí a jak ji interpretují sami aktéři. Neboť na tom závisí způsob i síla jejich jednání. Do jednoduchého schématu „jednání (rozhodnutí) – výsledek“ se tak jako třetí člen dostávají individuální nebo kolektivní aktéři a jejich možné volby. Členové kalvínských sekt původně vnímali motivy i výsledky svých „kapitalistických“ jednání jako něco souvisejícího s náboženským řádem světa a jako rozšiřování boží slávy na zemi, jejíž podobu ale přitom zásadně a v mnohém protinábožensky proměnili; větší část obyvatelstva uvěřila po válce v počestnost sovětských záruk národní existence a v uskutečnitelnost sociální spravedlnosti, a důsledky této víry působí i v naší dnešní situaci. S ohle-

63 WILLIAM ISSAC THOMAS, DOROTHY SWAIN THOMAS, *The Child in Amerika*, Chicago 1928, s. 572. Jejich teorém považují mnozí sociologové za základní pilíř sociologie vůbec. Například HARTMUNT ESSER, *Soziologie. Spezielle Grundlagen*, díl 1, Frankfurt am Main–New York 1999, s. 170–177, uvádí sedm možností jeho odlišného konstitutivního významu. Základním teoretickým pilířem je Thomasův teorém pro historickou sociologii vědění a pro její analýzy „logiky situací“.

64 W. I. THOMAS, D. S. THOMAS, *The Child in Amerika*, s. 572.

dem na následky lze podobně vidět přesvědčení o usmrcení studenta 17. listopadu na Národní třídě, vedoucí k občanské mobilizaci veřejnosti v prvních dnech „sametové revoluce“.⁶⁵

Pro teoretickou analýzu a porozumění podobným konstrukcím je tedy třeba rozklíčovat smysl lidských jednání a rozhodování, hledat to, co si aktéři přáli dosáhnout, jaké měli „šance“ to dosáhnout a jaké jsou shody a rozdíly mezi úmysly a výsledky. Tam, kde podobná rekonstrukce smyslu z nějakého důvodu není možná, a chceme-li jednání přesto rozumět, musíme – jak zdůrazňoval Max Weber – jeho „smysl“ (účel) předpokládat.⁶⁶

Existuje více prací, které by bylo možné uvést jako širší kontext nebo dokonce pendant k Loewensteinově úsilí, jakkoli není bezpodmínečně nutné, aby se v nich vidělo jeho bezprostřední intelektuální východisko. Co je spojuje, to je větší či menší důraz na hledání a pochopení neviditelného „vlivu měsíce“ ve smyslu motta tohoto příspěvku, které vlastně obrací slavnou tezi Adama Smitha o sociální produktivitu hospodářských jednání.

Predevším je to dnes již zapomenutá kniha Bertranda Russella *Svoboda a organizace* z roku 1934 a vedle toho o něco mladší *Proces civilizace. Sociogenetická a psychogenetická zkoumání* Norberta Eliase z roku 1937, případně také jeho až koncem 60. let vytištěný habilitační spis *Dvorská společnost*.⁶⁷ Zmínit by bylo možné také intencionálně podobnou *Krizi evropského ducha 1668–1715* Paula Hasarda (1935), *Dialektiku osvícenství* T. W. Adorna a Maxe Horkheimera (1945), mnichovské přednášky Maxe Webera *Věda a Politika jako povolání* (1918) a samozřejmě i další.⁶⁸

V nich všech se zvláštním způsobem dostává do popředí otázka sociální konstrukce budoucnosti a její hodnoty (k tomu srov. předosvícenský spis *Querelle*

65 PETR PITHART, *Devětaosmdesátý. Vzpomínky a přemýšlení. Krédo*, Praha 2009, s. 77–90, přesvědčivě ukazuje, jak se (předstíraná) smrt studenta Růžičky (ve skutečnosti provokatéra Zifčáka) zapouzdřila do mýtu národního odporu (zastřelených studentů: Špíny v Jiráskově *Filosofické historii* a později Jana Opletala a Václava Sedláčka při demonstraci 28. října 1939) a napomohla zapojit do protirežimního odporu i ty vrstvy, které byly nerozhodnuté nebo stály stranou.

66 K tomu srov. například MAX WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, Praha 1998, s. 136–153, zde zejména s. 140.

67 BERTRAND RUSSELL, *Svoboda a organizace*, Praha 1948; NORBERT ELIAS, *Proces civilizace. Sociogenetická a psychogenetická zkoumání*, Praha 2006–2008; TÝŽ, *Die höfische Gesellschaft, Untersuchungen zur Soziologie des Königtums und der höfischen Aristokratie*, Neuwied-Berlin 1969.

68 THEODOR W. ADORNO, MAX HORKHEIMER, *Dialektika osvícenství*, Praha 2009; M. WEBER, *Metodologie, sociologie, politika*, s. 109–134, 246–296.

des Anciens et des Modernes z první třetiny 18. století) jako zvláštního, víceméně samostatného, svébytného a v mnohém ohledu rozhodujícího segmentu života, který si nakonec všechno ostatní podrobuje. A s tím pak také souvisí oslabování přirozeného vztahu přítomnosti a původu, změny a tradice, a také vznik představy o samočinné hodnotě „nového“ a změny poměrů. „Novost, která je svou bytností pomíjivá,“ psal v podobné souvislosti Paul Valéry, „je pro nás vlastností tak vynikající, že její absence může pustošit všechny ostatní přednosti, a její přítomnost je naopak nahrazuje. Pod trestem bezvýznamnosti, opovržení a nudy nutíme v umění, mravech, politice a idejích sami sebe být stále ‚pokrokovějšími‘, a jsme uzpůsobeni tak, že oceňujeme dokonce i úžas a bezprostřední šok.“⁶⁹

Jak zjišťuje moderní sociologie (A. Giddens, Z. Bauman), v určitém okamžiku vývoje dynamika ekonomických a politických změn, vědeckých možností a technických inovací dokonce začíná probíhat rychleji, než jaké jsou sociální možnosti a kulturní prostředky pro jejich institucionální stabilizaci. „Víra v pokrok“ sama je u Loewensteina především určitým způsobem vnímání a utváření skutečnosti, jakoby energií vstřícnosti ke změnám a zároveň nadpisem pro konstatování zvláštní dimenze historických procesů evropského novověku. Jedná se o víru, jejíž horizontové zakotvení pak většinou překrývalo skutečnost, že různé intence pokroku (vědění, technika, svoboda, blahobyt, sociální spravedlnost, vzdělanost, demokracie apod.) se v ní v průběhu vývoje hierarchizovaly různým způsobem a že se napojovaly na odlišné sociální aktéry.

Z Loewensteinových výkladů lze přitom opakovaně vyčíst, že tato víra svou zdánlivou samozřejmostí a malou schopností sebereflexe, prvoplánově působící představou nutnosti určitého směru vývoje i použitými prostředky, často nedohlédla k nechtěným vedlejším následkům dosažených záměrů, které už Max Weber učinil nepominutelnou komponentou historicko-sociologických analýz veškerého jednání. Pro Loewensteina to znamená ukazovat jak reálné proměny hospodářského i státně-politického života, tak také způsoby, jimiž se tyto změny sociálně a kulturně domestikovaly a proměňovaly v orientující hodnotu. Jde tedy o to, jak se představa pokroku zachycovala a projevovala v různých sociálních prostředích, jaké mechanismy spouštěla, jak se stávala součástí přesvědčení individuů, skupin nebo tříd, vědeckých škol, sociálních hnutí nebo politických stran, jejichž vzestup stimulovala, jak se institucionalizovala v životě státu a působila na jeho jednotlivé složky a segmenty. A také naopak, jaký vliv to vše mělo zpětně na změny

69 PAUL VALÉRY, *Regards sur le monde actuel*, Paris 1931, s. 161.

tvary a podoby onoho na první pohled důvěryhodného horizontu, k němuž se má směřovat. V této souvislosti lze asi konstatovat, že Loewensteinova práce směřuje také do oblasti utváření a praktického působení diskurzů, je nepřímou kritikou ideologií a do jisté míry je i antropologií a sociologií duchovních dějin.

V kapitole o *Nových mocnostech* života se do popředí dostávají podmínky pozitivního lidského soužití, jejich původ a především vznik občansky odpovědné dimenze moderního státu. Navzájem vztaženy jsou proto civilnost, občanská společnost (*civil society*) a civilizace.⁷⁰ Jinak řečeno: Loewenstein se v dějinách novověku pokusil nalézt sociální a ekonomické ekvivalenty *novověkých a moderních konceptů* humanismu a sekularismu, státní rezóny a přírodovědně modelované racionality, které postupně (a různým způsobem) utvářely nebo spoluutvářely moderní disciplinaci a civilizování lidského života, a které se zároveň samy v důsledku této disciplinace vnitřně stabilizovaly. Tento moment reflexivity, vzájemného působení složek, a to synchronního i diachronního, se mi zdá dost důležitý nejen pro kapitolu o nových mocnostech.

Přitom se ukazuje (a to Loewensteina odlišuje ode všech shora jmenovaných autorů, zejména od Russella i Eliase), že výklady vývojových změn novověku nejsou založeny na předpokladu jediného a jednotného formativního principu, který by se podobně projevoval právě tak v institucionálních, jako v habituálních formách, případně který by monokauzálně propojoval socio- a psychogenezi modernity, ale že výklady změn i samotné modernity vychází z poukazu na obsahově nejednoznačnou, proměňující se a svou povahou formální víru v pokrok. Pro tuto perspektivu proto nemůže být zajímavé pouze to, jak vznikaly a jak se utvářely statické, stabilní a dlouhodobě působící „figurace“ (tj. reálné, konkrétní společenské útvary, vytvořené navzájem se vztahujícími lidmi, jako tomu bylo třeba u Norberta Eliase), ale nakonec jak pokroku rozuměli a jak mu věřili zvláštní aktéři a historické subjekty, ať už liberální, demokratické nebo nacionalistické. Schopnosti a ctizádosti, politické a hospodářské zájmy a potřeby, vztah

70 Jak už předtím psal Bedřich Loewenstein ve své „abecedě“: „V našem povědomí je civilizovaná zachovávat například konvenci o válečných zajatcích, civilizovaná je kontrola moci, ale i v neobecná školní povinnost, úcta k ženám a ochrana práv slabých, ale také určitá úroveň zdravotní péče, kultura stolování a možná dokonce splachovací záchod. Nemáme-li upadnout do libovůle, navrhuji za civilizaci pokládat křehkou rovnováhu mezi jednotlivými oblastmi života: životem soukromým a životem veřejným, rovinou techniky a etiky, vědy a kultury v užším smyslu, dále mezi kritikou otevřeností a spolehlivostí našich hodnotových představ a pravidel hry: [Je to] vědomí souvislosti mezi minulostí, přítomností a budoucností, ale také svoboda od starých hodnot.“ – BEDŘICH LOEWENSTEIN, *Pèle-Mèle. Loewensteinova abeceda*, Praha 2007, s. 23–24.

k ostatním aktérům a subjektům, omyly i nepředvídatost se tak nutně dostávají do silného napětí s působením organizující a nosné, často samočinné a setrvačné síly hospodářských příčin a politických rozhodnutí. Důsledkem je otevřenost dějin, v níž to, co se zdá nahodilé, se může stát nutností, a zároveň to, co se zdá nevyhnutelné, se může proměňovat nahodilými vlivy.

Centrální postavení, do něhož se víra v pokrok posouvá jako nosný a strukturotvorný element pozdně novověkého a moderního vývoje, je ale co do následků možné vnímat poměrně nejednoznačně. A nejde jen o to, že – jak Loewenstein opakuje aforismus R. H. Tawneyho – „vymoženosti jednoho věku se nejednou stávají okovy pozdějšího“, případně o to, co si (v odlišné perspektivě) povzdechl Stendhal, že „kdo nemá ducha svého věku, ten trpí jeho bolestmi“. Toto vědomí nejednoznačnosti, ba přímo vnitřní „rozdvojenosti“ víry v pokrok se mi zdá obecnějším rysem Loewensteinových výkladů, totiž principem, kterým se po dlouhou dobu paradoxně udržovala jednota proměňujícího se světa. Právě proto se zdá nutné připomenout dva problémy, jejichž proměny v určitém smyslu tvoří folii celé knihy:

Jednak je to původ světonázorového či – jak to kdysi pojmenoval Bertrand Russell – filozofického radikalismu, jimiž víra v pokrok jako fenomén v určitém smyslu vlastně vrcholí. Ve 30. letech minulého století tak Russell poukázal na původ a nejednoznačnost každé touhy po sociálně politickém uskutečňování idejí. Prototypem se mu stali britští myslitelé z počátku 19. století jako Thomas R. Malthus, Jeremy Bentham, James Mill a o něco později John St. Mill, případně další, kteří programově usilovali, aby konkrétní zjištění i obecnější závěry svých intelektuálních aktivit přenášeli v podobě obecných principů víceméně bezprostředně a často i násilně jak do soukromého života (vzpomeňme například na způsob výchovy mladého J. St. Milla), tak především do sociální a kulturní skutečnosti, zejména do školství a do řízení procesů socializace vůbec.⁷¹ Tendence

71 B. RUSSEL, *Svoboda a organizace*. Pokrokové ideje svobody, demokracie a vzdělanosti, které „filozofičtí radikálové“ prosazovali, měly být dosažitelné pro všechny. Socializace, cesta výchovy, osvojování pořádku a kázně, byly tehdy pochopeny jako předpoklad a prostředek obecného zlepšení stavu společnosti a měly individua přibližovat k těmto „velkým idejím“ moderního světa; nakonec však vedla ke vzniku výchovných ústavů velice represivních. Známe je z anglické literatury oné doby, například z Dickensova *Olivera Twista* (1837–1839), který v jednom z podobných disciplinujících ústavů vyrůstal. Dickens byl jedním z prvních, kdo kriticky vylíčil disciplinující instituce, vznikající z idejí moderních společností (jako byly sirotčince, polepšovny, chudobince, policejní úřadovny, soudy a tzv. domy práce a vězení, ale také školy a úřady), a kdo poukázal na těmito institucemi vyprodukované typy vychovatelů, dozorců, domácích tyranů atd., kteří se ve svém sadismu a zneužívání moci mohli odvolávat na dobře míněné předpisy. Ředitel Mr. Bumble z *Olivera Twista* patří k těm nejreprezentativnějším.

je samozřejmě starší, u Russella by však byla dobře ideálně typicky zachycená. Podobným aktivismem, důrazem na hospodářskou dimenzi sociálního života a na dělbu práce, přitom pro Russella nebyly socialismus a liberalismus v jejich počáteční podobě tak velkými a zřetelnými protiklady, jako se jimi staly později.

Oproti těm, kdo se později zaklínali XI. tezí o Feuerbachovi Karla Marxe, že nejde o to svět vykládat, nýbrž měnit, šlo v případě původního filozofického radikalismu o aktivity elit, u kterých vzdělání, poznání, angažovanost a změna byly ještě vnitřně závislé a navzájem podmíněné. Snahu o celospolečenskou a organizační prosazování tzv. vědeckých světových názorů ve jménu pokroku, ve jménu emancipace národa či rozvoje svobody, která přezívala i ve 20. století jako zvláštní a relativně samostatná sociálně-politická, případně politicko-ekonomická síla, intelektuálně zproblematizovaly až postmoderní kritiky historických velkovyprávění a prakticky rozložilo zhroucení socialistických systémů, případně nutnost vyrovnat se s multikulturní a hodnotově pluralitní situací moderních společností Západu.

A vedle toho jde o nejednoznačnost samotného procesu civilizování jako formy pokroku a zároveň předpokladu moderního života. Jakousi „morální předsíň“ prosazování této představy tvořily postupné novověké změny lidského chování, lidských pocitů, afektů a pudů, jejichž hybatelem se stalo zvláštní a dlouhodobé „disciplinování“ novověkého člověka, v němž se vnější donucování proměnilo v donucování zevnitř.

Loewenstein ukazuje, jak se v tomto procesu standardy chování jednotlivců propojily a hluboce proplety s určitými změnami v organizaci ekonomiky, ve struktuře lidské společnosti, v organizaci státu (a politiky) i ve způsobu života, přičemž působení těchto segmentů sociálního života je podle něj navzájem závislé a komplementární. Disciplinace a „zezdrovilostnění“ mezilidských vztahů, kultivace životního způsobu a domestikace pudů, kontrola emocí, potlačování provinciálních návyků a nadvláda „sekundárních ctností“ (slušnosti, respektu, studu, demokratičnosti, empatie, lidských práv, zdvořilosti, smyslu pro *fair play* atd.) vedly ke zjednodušující homogenizaci individuí a zmasování jejich života, staly se mechanismem pro vytěsňování „elementárních dějů“ (Norbert Elias), přirozenosti a autenticity. Jak ukazoval v 50. letech minulého století americký sociolog David Riesman, civilizující zniterňování vnějších civilizačních tlaků se může snadno proměnit v takovou formu života, v níž si lidé nakonec sami musí přát dělat to, co jsou nuceni dělat objektivně, a jejich jednání se tak stává jen specifickým způsobem konformity ve věku spotřeby.⁷² Zde se zkáznění proměnilo

72 K tomu srov. DAVID RIESMAN, *Osamělý dav. Zkoumání proměn amerického charakteru*, Praha 1968, s. 13–14.

ve vnitřní manipulaci, případně stalo „ocelovou klec“ života, na niž si stěžoval Max Weber. A na druhé straně se to vše odhaluje jako podmínka pro existenci individuální svobody i pro fungování moderní občanské společnosti, a dokonce také jako předpoklad pro prosazování moderní racionální ekonomické kalkulace, která se nakonec stává hybnou silou moderního blahobytu.

Podrobila si nejen životní formy, ale ve svých důsledcích proměnila i chápání a postavení „rozumu“. Jak Bedřich Loewenstein připomíná: „racionální výkon moci, racionální kalkulace zisku a racionální metody vědy jsou navzájem ‚spřízněny volbou‘, i když rozvrh jednání vždy vychází z odlišných účelů, případně z různých hodnotových soustav.“⁷³

Rozum, původně pouhá forma dokazování, předtím uzavřená do hranic matematiky, fyziky a ostatních čistě teoretických disciplín, přestal být „jen vyrovnávající silou, uloženou v řádu světa (...) a stal se zvláštní [objektivizující] silou kritiky“ (Paul Hasard), která si ve jménu pokroku a poukazem na „nerozumnost přítomnosti“ stále více nárokovala měnit dějiny i společnost, odkud vytlačovala hodnoty a vzorce jednání, předtím zpevňované tradicí.⁷⁴

Podle Loewensteina tedy existuje hluboká historická souvislost mezi monopolem státní moci, stále více se prosazující racionality ekonomické nutnosti a vnitřní disciplinací lidského chování na straně jedné, a mezi vytvářením podmínek pro utváření moderní občanské svobody a pro fungování občanské společnosti na straně druhé. Jak sám zdůrazňuje, moderní svoboda se tak stává jen produktem předchozího zkondicionování.

V kapitole o „nových mocnostech“ novověku Loewenstein vypracoval takovou možnost chápání vzniku moderního světa, v níž se „víra v pokrok“ zdá být právě tak orientující formou sociálního života, jako je důvodem problematické nejednoznačnosti vlastních výtvorů. Víra v pokrok, racionální konstrukce jeho cílů a objektivisticko-manipulativní síla snah o jejich realizaci se totiž nakonec dostává do protikladu k *privátní sféře* života každého jednotlivce, jehož osobnost si usiluje

73 B. LOEWENSTEIN, *Víra v pokrok*, s. 118.

74 V hodnotách, institucích a zvycích sedimentovaná zkušenost předků tak byla stále více nahrazována racionální kalkulací. Namísto starších principů hierarchie, jednoty a řádu, které umožňovaly tážení po pravém jsoucím a pravém Bohu, zde nastoupily rovnováha, rovnoprávnost a orientace individuí. A s nimi se pak také postupně prosadila ona osvícensky objektivující „filozofie reflexe“, která z věcí dělá představy („před-stavy“) či předměty („před-měty“), konstruované naším poznáním (ať už pomocí univerzálních principů matematické přírodovědy, anebo transcendentálně pročištěným rozvažováním) a manipulovatelné naším chcením; ze světa se stal pouhý horizont, závislý na místě pozorovatele.

podrobit, jehož mravnost atakuje a jehož přesvědčení či náboženské cítění relativizuje. Já sám jsem ale při četbě knihy podobné poukazy chápal spíše optimisticky, jako kritické vyklízení prostoru pro nové, historicky méně sebevědomé, neokázalé a více občansky sebereflexivní promýšlení povahy možných změn.