

JIŘÍ ŠUBRT, *Individualismus a holismus v sociologii. Jak překonat teoretické dilema?*,

Praha 2015, SLON, 152 s., ISBN 978-80-7419-170-1

Recenzovaná práce je precizně promyšlenou studií z oblasti teoretické sociologie. Jiří Šubrt se v ní v návaznosti na své některé starší studie¹ věnuje problematice, kterou by s odkazem na Randalla Collinse šlo označit jako otázku sociologické „mezoteorie“ (s. 32) či „mezosociologie“ (s. 55–58, 21),² tj. otázce, jak propojit, při veškerém uznání plurality paradigmat v sociologii (s. 24–28), dvě základní teoretické linie v sociologickém myšlení, totiž linii individualistickou a linii holistickou. Hledání spojnic těchto dvou linií se nemalou měrou prolíná s tím, co kdysi – ve srovnání se sociologickými teoriemi nesoustavně a z pohledu dneška již značně antikvovaně – psal Jaroslav Goll (v *Athenaeu* roku 1888): „Ať pro sociologii při otázce, jak mocným proti době své faktorem jest individuum, dospějí k odpovědi jakékoli, i kdyby pro ni neměl jednotlivec ceny než jako exponet poměrů časových, při historii zůstává interest aspoň rozdělen mezi časem a osobou. Právě tak se však při hledání uvedených spojnic prostupuje i s dnešními debatami o místě mikrohistorie v tradičních, tj. makrohistorických koncepcích dějepisectví. Chtěl bych proto recenzi Šubrtovy studie zaměřit na ty otázky, v nichž

1 Upozornit lze kupříkladu na studii JIŘÍ ŠUBRT, *Coleman, Collins, Giddens: Odlišné přístupy k teorii jednání v soudobé sociologii*, in: *Teorie jednání. Jeden koncept, mnoho koncepcí*, (edd.) Jan Balon, Jiří Šubrt, Praha 2008, s. 65–80. Vzhledem k místu, které má v recenzované studii Norbert Elias coby jeden z těch, kteří se snaží nalézt řešení dilematu napětí mezi sociologickým individualismem a holismem (s. 76–78), zasluhuje uvést také i starší Šubrtovy studie: *Civilizační teorie Norberta Eliase*, Praha 1996. Z hlediska hledání styčných bodů mezi sociologií a historickými vědami zasluhují zmínku ještě tyto publikace: JIŘÍ ŠUBRT (ed.), *Historická sociologie*, Plzeň 2007; NICOLAS MASLOWSKI, JIŘÍ ŠUBRT a kol., *Kolektivní paměť. K teoretickým otázkám*, Praha 2014.

2 Randall Collins, jak ukazuje Šubrt (s. 32), „mikrosociologii charakterizuje jako detailní analýzu toho, co „si lidé v průběhu svého bezprostředního prožívání myslí, co říkají a dělají“. Makrosociologii naproti tomu chápe jako oblast sociologie, která se zabývá „rozsáhlými a dlouhodobými sociálními procesy“; tyto procesy bývají často chápány jako jakési „sebezáchovné entity“, jedná se například o „stát“, „organizace“, „vrstvy“, „hospodářství“, „kulturu“ nebo „společnost“. V návaznosti na to „Collins rozlišuje makroteorii, mikroteorii a mezoteorii“ a poté „jako mezoteorie označuje teorii struktury (Giddens), teorii komunikativního jednání (Habermas), teorii sítě a teorie organizace“ (s. 32), jimž všem věnuje Šubrt na příslušných místech recenzované knihy pozornost.

se tato studie prostupuje s teorií a metodologií historických věd. Ostatně sám Šubrt na styčné body s dějepisectvím upozorňuje (s. 117, 123). Aniž bych přitom jakkoli zpochybňoval myšlenkovou přesnost teoretické propracovanosti recenzované práce, dovoluji si některá její tvrzení a závěry v jistém smyslu kvazi-falzifikovat s tím, že věřím, že takový postup může zároveň napomoci přesnějším porozumění Šubrtovým závěrům a snad může i přispět k tomu, abychom mohli podstatné, Šubrtem nastolené otázky přenést ze sociologie také do dějepisectví. Za potřebné a poctivé považuji hned úvodem upozornit, že se patrně větší měrou než Jiří Šubrt kloním k stanovisku (sociologického) nominalismu. Neuvádím to ani jako konstatování mé přednosti, natož jako výtku nějaké Šubrtovy chyby, je to jen upozornění na odlišnost mezi dvěma zcela legitimními paradigmatickými volbami, mé a autorovy.

Jiří Šubrt nejprve rozebírá povahu sociologických teorií (s. 12–24), následně rozebírá základní „dvě linie teoretické myšlení v sociologii“ (s. 29), tj. linii individualistického výkladu (s. 29–58) a linii holistickou (s. 58–75), a nakonec věnuje pozornost pokusům o nalezení kompromisu mezi těmito dvěma liniemi (s. 75–96). Tyto pasáže obsahují přehledný, analyticky přesný výklad vývoje sociologického myšlení k daným otázkám. Následuje pak svým způsobem výkladové jádro celé práce, jímž je kapitola *Dualismy – duality – duplex* (s. 97–133).

Charakteristiky individualistického a holistického pojetí sociálních teorií Šubrt mimo jiné čerpá z prací Jeffreyho C. Alexandra. Ten má za to, že „individualistické teorie čerpají (...) svoji přitažlivost a sílu z předpokladu, že lidský jedinec je ve svém rozhodování autonomní svobodnou a zároveň také racionálně a mravně integrovanou bytostí“ (s. 9). Pozornost se tak v nich věnuje (individuálnímu, aktérskému) sociálnímu jednání, prožívání, interpretování, připisování kulturních významů určitým entitám či jevům apod. „Kolektivistické (tj. holistické) teorie oproti individualismu vyzdvihují primát společenských celků (společností, systémů, skupin, tříd, organizací atd.). Kolektivistická perspektiva je v sociologickém myšlení důležitá z toho důvodu, že právě ona vytváří základní předpoklad pro to, aby se tyto celky mohly stát předmětem explicitní sociologické analýzy“ (opět s odkazem na Alexandra, s. 9). Táhne se tak k (systémovým) funkcionálním analýzám, analýzám procesů či struktur a popřípadě i ke snaze vysvětlovat jednání a další individuální jevy explikativní cestou z povahy funkcí, procesů či struktur.

Zajisté je na místě vyjít z rozlišení (polarity) „individualismu“ a „holismu“ v sociologii (Jiří Šubrt je mimo jiné nastiňuje s odkazem na Briana Faye, s. 29–30; popřípadě místo „holismu“ mluvit o „kolektivismu“ či „strukturalismu“, s. 61–65). Nebylo by bez zajímavosti konfrontovat je s rozlišením „sociologického nominalismu“, jenž může reprezentovat Max Weber či Georg Sim-

mel,³ a „sociologického esencionalismu“, zastupovaného, jak je ukázáno mimo jiné i na stránkách této recenzované publikace, například Ěmilem Durkheimem (s. 60–62).⁴ Porovnání těchto dvou rozlišení by mohlo přispět k podrobnějšímu posouzení povahy jednotlivých případů onoho individualismu, resp. holismu v sociálních teoriích jednotlivých autorů. V teorii historických věd kupříkladu Chris Lorenz, když pojednává otázku „osob a struktur v historickém výkladu“, od sebe rozlišuje „ontologickou otázku co“ a „metodologickou otázku proč“.⁵ V návaznosti na to pak rozlišuje „ontologický individualismus“ a „ontologický holismus“ a zároveň „metodologický individualismus“ (zástupci jsou například Max Weber a Karl R. Popper) a „metodologický kolektivismus“ (jedním z jeho rysů je funkcionalistický výklad).⁶ Z nominalistického hlediska viděno je představitelný i „metodologický kolektivismus“ („holismus“) v tom smyslu, že pojmy, jako je „struktura“, „proces“ či „vztah“, jsou v sociologii (v historické vědě) legitimní potud, pokud jsou efektivní při vysvětlování studovaných jevů, resp. empiricky aplikovatelné. To ale ještě nezakládá oprávněnost, natož nutnost je substancionalizovat, tzn. připisovat jim (nesporný) ontický rozměr. Platí to kupříkladu o Weberově pojmu „vztahu“ a jeho vymezování pomocí kategorie „šance“, jak ukazuje Jiří Šubrt (s. 35–37), či o pojmu „procesu odkouzlení světa“.⁷

Pro nominalistický přístup tak nemusí být vyloučen ani „metodologický kolektivismus“. Pro zastánce nominalistického stanoviska jsou, alespoň se domnívám, přijatelné i některé argumenty stoupců kolektivismu. Chris Lorenz uvádí dva Mandelbaumovy argumenty právě ve prospěch „metodologického kolektivismu“, prvý „ontologický“ a druhý „metodologický“. Ontologický argument vychází z odlišení „psychologických“ faktů od „faktů společenských“. Za „psychologická“ považuje Mandelbaum ta fakta, která se váží k myšlení a jednání jedinců, za „společenská“ ta, která souvisí s organizačními formami (institucemi,

3 Srov. MILOŠ HAVELKA, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, in: Max Weber, *Sociologie náboženství*, Praha 1998, s. 15–115; MILOSLAV PETRUSEK, *Proč číst Simmela na konci tisíciletí?*, in: Georg Simmel, *Peníze v moderní kultuře a jiné eseje*, Praha 1997, s. 159–192, zejména s. 175.

4 V rámci historickovědních metodologických úvah k tomu mimo jiné srov. Kockovo poměřování koncepce „strukturované totality“ (Hegel, Marx) a „heterogenního kontinua“ (Weber) – JÜRGEN KOCKA, *Sozialgeschichte. Begriff – Entwicklung – Probleme*, Göttingen 19862, s. 9–47.

5 Jiří Šubrt rovněž rozlišuje ontologický a noetický rozměr dilematu individualismu a holismu (s. 98), avšak ne v prvním plánu svého výkladu.

6 CHRIS LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit. Eine Einführung in der Geschichtstheorie*, Köln-Weimar-Wien 1997, s. 290–297.

7 Srov. MILOŠ HAVELKA, „Odkouzlení“ versus sekularizace?!, *Sociológia* 44/2012, s. 564–578.

strukturami) společnosti. Jádrem prvního, ontologického argumentu ve prospěch metodologického kolektivismu je, že „společenská“ fakta nelze ani (plně) vyvodit z faktů „psychologických“, ani je na ně zpětně převést. Lorenz to ještě doplňuje odkazem na Gellnerův argument ve prospěch kolektivismu, resp. holismu, totiž že jednak máme co do činění také se statistickými pravidelnostmi, které nelze vysvětlit z prosté souhry individuálních jednání, jednak že jedinci jednají ve vztahu k „holistickým pojmům“ (například „Francouzi“, „národ“, „lid“), což tyto kolektivity konstituje. Druhý, „metodologický“ Mandelbaumův argument ve prospěch metodologického kolektivismu vychází z toho, že „jen věci, které existují, mohou příčinně působit“. Prokáže-li se, že sociální struktury mají kauzální vliv, bude to důkazem jejich „reálné existence“.⁸

Max Weber ve svých výkladech operuje s pojmem „struktury“, byť tento pojem užívá ve významu odlišném od jeho běžněji zaváděných definicí. Přitom je začleňuje do svých ideálně-typických (tzn. jím nominalisticky pojatých) výkladových konstrukcí, včetně kauzálních výkladů. S druhým Mandelbaumovým argumentem by to tudíž patrně nebylo v rozporu. Nadto identifikaci ústředního badatelského problému v *Protestantské etice a duchu kapitalismu* Weber vyvozuje ze statisticky vykazatelné korelace mezi určitým typem vzdělání a konfesí.⁹ Weber tedy vychází z faktů, která by Mandelbaum označil za „společenská“ (tj. užívající přístup „metodologického kolektivismu“), aby následně přikročil k výkladu o vazbě mezi protestantskou (zejména kalvinistickou) náboženskou etikou a moderní (kapitalistickou) racionalitou, tj. k výkladu, jenž se chce badatelsky předně zaměřit na – opět Mandelbaumovou terminologií řečeno – „fakta psychologická“ (smýšlení a jednání jedinců). Jiří Šubrt tak může zcela legitimně řadit Webera do „sociologického individualismu“ (s. 35–37), což však, jak vidno, nevyklučuje u Webera přítomnost prvků (nominalisticky založeného) „metodologického kolektivismu“. Gellnerův argument odkazem na „holistické pojmy“ by pak bez větších problémů souzněl – z klasiků soudobé sociologie, uváděných Šubrtem (s. 81–84) – se „sociálním konstruktivismem“ Petera Bergera a Thomase Luckmanna, z historiků pak s postupy a teoriemi Reinharta Kosellecka.¹⁰

8 CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 300–303.

9 GÜNTHER ROTH, *Fernand Braudel und Max Weber. Ein strukturgeschichtlicher Vergleich*, in: Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns, (edd.) W. M. Sprondel, C. Seyfarth, Stuttgart 1981, s. 59–80; MAX WEBER, *Metodologie, sociologie a politika*, (ed.) Miloš Havelka, Praha 1998, s. 187–188.

10 REINHART KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt am Main 2000, s. 107–129.

Šubrtem použité rozlišení sociologického individualismu a holismu zde porovnávám s Lorenzovým důrazem na potřebu oddělovat ontologickou a metodologickou rovinu tohoto rozlišení a s polaritou sociologického nominalismu („společnost“ je jen termín pro označení souhrnu jednajících, resp. interagujících jedinců) a esencionalismu (společnost má vlastní podstatu, odlišnou od úhrnu jednajících jedinců), abych se tím dostal k jednomu z problémů, který v sociologickém holismu (zejména v jeho ontologické podobě) spatřuji. Otázkou totiž je, co se vlastně rozumí „společností“. Ryze pracovně zde odliším dvě z mnoha dalších možností. V prvním případě by se pojem „společnosti“ mohl užívat vskutku holisticky coby vše zastřešující, a tudíž i vše obsahující kategorie. Takové pojetí společnosti by ale mohlo působit nejednu obtíž, zejména ve své ontologické či esencionalistické podobě. Otázkou by kupříkladu bylo, jak zde uvádím ještě na jiném místě, kde jsou hranice takovéto společnosti, ale i to, zda to není entita, kterou v její propojené celistvosti sice můžeme teoreticky postulovat, avšak nikoli empiricky prokazovat. Druhé pojetí chápe společnost jako specifický systém (či soustavy specifických systémů), jehož mechanismus je funkční souběžně s dalšími systémy (například kulturou, populací, ekonomikou). Jedinci, resp. jejich jednání, by pak mohli být chápáni jako svorník těchto systémů. Takovému pojetí by se v určitém smyslu blížil Talcott Parsons, když rozlišuje behaviorální, psychický, kulturní a sociální systém (s. 78–81). Uvést by šel zčásti i příklad systémové teorie Niklase Luhmanna (s. 69–71).

Avšak, pokud bychom měli co do činění s paralelními systémy či soustavami systémů, z nichž by jen některé byly „společnosti“, pak je na místě otázka, zda by se ještě jednalo opravdu o sociologický holismus? Nadto by bylo kupříkladu nutné řešit vzájemný poměr kategorií či entit, jako jsou „společnost“ a „kultury“, zda by byly souřadné, nebo jedna druhou obsahující, či by konečně (což je myslitelné zejména z nominalistické perspektivy, kdežto esencionalismus by s tím měl patrně určitou obtíž) šlo říci, že „kultura“ a „společnost“ nejsou ani jasně a zřetelně odlišitelné skutečnosti, ale spíš výsledky dvou odlišných interpretačních linií. Z hlediska historických věd to není nezajímavé s ohledem na to, že se dnes běžně mluví o „kulturním obratu“ v sociálních dějinách (všechny vztahy i „ekonomické“ a „sociální“, se začaly vykládat jako vztahy „kulturní“).¹¹ Jiří Šubrt

11 Srov. JIŘÍ ŠTAIF, *Sociální a kulturní dějiny. Několik poznámek k postmoderní diskusi*, in: *Kultura jako téma a problém dějepiscectví*, (edd.) Tomáš Borovský, Jiří Hanuš, Milan Řepa, Brno 2006, s. 35–47. Mohli bychom se pak ptát, zda jde o „sociologický holismus“ či o „holismus kulturologický“.

si samozřejmě podrobně všímá způsobů, jimiž jím rozebírání autoři zacházejí s pojmy „společnost“, „kultura“, „ekonomika“ apod. Přesto se k problému, jenž vystupuje především v rámci holistických, esencionalisticky založených teorií, stran pojmu „společnosti“ ještě vrátím níže.

„Pro nejrůznější snahy a pokusy překonat rozpor mezi individualismem a holismem jsou v sociologické teorii typické dvě základní strategie. První je založena na tom, že klade akcent na něco ‚třetího‘, co je situováno mezi jedincem a společností“ (s. 75–76). Jako příklad tohoto přístupu Šubrt uvádí Georga Simmela, Norberta Eliase a Bruno Latoura. „Druhý je založen na střídavé proměně pozic, z nichž se k vysvětlování přistupuje“ (s. 75–76). Z četných zástupců druhého přístupu, které Šubrt uvádí, zmiňuji kupříkladu Talcotta Parsonse, Petera Bergera, Thomase Luckmanna, Jürgena Habermase či Anthony Giddense (s. 76).

„K řečení, které navrhuji, mne do jisté míry inspiroval Émil Durkheim a jeho koncept ‚homo duplex‘,“ říká Jiří Šubrt (s. 103, obdobně s. 107). Symetricky k pojmu „homo duplex“ Šubrt operuje i s pojem „struktury duplex“ (s. 116). Inspirativní je pro Šubrtu také teorie jednání a strukturací Anthonyho Giddense, byť se pokouší postavit „určitou alternativu“ (s. 104). Podstatná je pro Šubrtu Giddensova teorie sociálního jednání. To je vždy již „společenské, a to ze dvou důvodů: jednak je orientováno směrem k druhým jedincům, a misí tedy počítat s okolní sociální realitou, jejími pravidly a očekáváními; jednak toto jednání v té či oné míře replikuje určité obecné rolové, respektive strukturální vzorce, která (...) jsou pro jednání zároveň oporou, ale i omezením“ (s. 110). Zároveň využívá Giddensovy kategorie knowledgeability a capability (s. 109).¹² Návazně na to Jiří Šubrt zavádí pojmy „voluntarismus“ a „sociability“, aby jimi pojmenoval onu podvojnou situaci jednajícího ve společnosti (s. 110). Přes rozbor dalších kategorií, jako je například „interakce“, „aktér na makroúrovni“ či „zdroje“ se Šubrt dostává k výslednému schématu „dimenzí strukturace“ (s. 128–131) a k závěrečnému shrnutí (s. 131–133). Šubrt nabízí velmi subtilně rozlišující schéma jednotlivých „dimenzí“ strukturace, jímž přisuzuje onu podvojnou – „duplex“ (s. 130–131), jako svůj příspěvek řešení dilematu sociologického individualismu a holismu. Na

12 V rámci teorie historických věd upozorňuje kupříkladu Chris Lorenz na to, že právě Giddens, podobně jako Habermas a z historiků Koselleck chápou jednání, včetně jejich intencí, a struktury jako navzájem na sobě závisující a interdependentní. Srov. CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 317. Na význam Giddensovy teorie jednání upozorňuje v kontextu historických věd THOMAS WELSKOPP, *Der Mensch und die Verhältnisse. „Handeln“ und „Struktur“ bei Max Weber und Anthony Giddens*, in: *Geschichte zwischen Kultur und Gesellschaft. Beiträge zur Theorie-debatte*, (edd.) Thomas Mergel, Thomas Welskopp, München 1997, s. 39–70.

tomto místě není dostatek prostoru k tomu, abych ji v její jemně rozlišující bohatosti reprodukoval. Nejde však jen o tuto subtilnost, nýbrž také, či spíše především o to, že se zde nabízí potenciaálně i metodologická inovace.

Poté co představil svoji teoretickou koncepci, Jiří Šubrt říká (s. 133): „Domnívám se, že v podstatě celá sociální realita, jež je předmětem sociologického zkoumání, by měla být takto nahlížena v jednotě obou hledisek současně. Teorie, jejíž náčrt jsme se pokoušeli představit, by měla být budována tak, aby byla schopna reflektovat, že na jednotlivé jevy sociálního života lze vždy nahlížet z obou pohledů současně, tj. z pohledu individuálního i společenského. Tato dvě hlediska jsou navzájem nejen komplementární, ale vnitřně vzájemně podmíněná a výklad, který je veden pouze z pozice jednoho z nich, je vždy nutně jednostranný a neúplný.“ Je otázkou, nakolik je tato navrhovaná koncepce vskutku překonáním obou výše zmíněných strategií, tedy k překonání napětí mezi individualismem a holismem (tj. buď hledání nějaké „třetí“ entity, nebo „střídavá proměna pozic, z nichž se k vysvětlování přistupuje“). V jistém smyslu je na místě otázka, nakolik požadavek sledovat či analyzovat jevy „z obou perspektiv naráz“ (s. 133) může nastolit opravdu badatelsky novou epistemologickou či metodologickou situaci, nebo je spíše (nikoli v pejorativním slova smyslu) jen výrazným zvýšením frekvence obou přístupů a jejich vztažením k velmi subtilně analyticky odlišeným entitám (úrovním strukturace). Otázkou totiž je, zda bychom nemohli po vzoru Wernera Paraviciniho naši situaci metaforicky vystihnout odkazem na Heisenbergův princip neurčitosti. Tak jako nelze v kvantové mechanice zároveň určit charakteristiky (rychlost a polohu), které klasická mechanika určuje zároveň, nelze ani v sociálních vědách aplikovat zároveň intencionalistický i funkcionalistický výklad. Určitý jev můžeme vykládat vždy buď intencionalisticky (porozumět jednání jedince v jeho záměru), nebo funkcionalisticky (vyložit jednání jedince z povahy určité funkce systému, pod jehož vlivem studovaný jedinec je). Právě tak jako Paravicini cituje Wernera Heisenberga, že „dráha určité částice vzniká teprve tím, že ji pozorujeme“, a snaží se analogicky pojednat vztah historiků k jejich objektům bádání, lze říci, že sociokulturní jev se nám jeví jako jsoucí intencionalní povahy tehdy, pokud jej jako takový chceme studovat, a naopak jako funkce systému tehdy, chceme-li jej jako takový studovat.¹³

„Jak je zřejmé,“ píše v závěrečném shrnutí Jiří Šubrt (s. 132), „jedinec a společnost nejsou v této perspektivě skutečnými protiklady. V každém individu

13 WERNER PARAVICINI, *Die Wahrheit der Historiker*, München 2010, s. 8–10. K problému srov. GREGOR SCHÖLLGEN, *Handlungsfreiheit und Methodenzwang. Das Dilemma der Handlungstheorie Max Webers*, Saeculum – Jahrbuch für UniversalgeschLichte 33/1982, s. 209–220.

je přítomna společnost a v každé společnosti jsou přítomni jedinci“. Problémem však je, že zatímco o tom, co je „jedinec“, „individuum“, máme z vlastní zkušenosti poměrně jasnou a zřetelnou představu (nechme nyní stranou, že si ji ale nemůžeme učinit – kupříkladu z Cassirerova hlediska – bez nadosobních nástrojů symbolické reprezentace či – v intencích Foucaultovy koncepce – bez příslušných diskurzivních praktik tak či onak umožňujících, abychom vědomě zakoušeli a artikulovali své „já“), není naše představa o tom, co je „společnost“, zdaleka tak jednoznačná. Máme zajisté zkušenost, že mimo nás zde jsou „ti druzí“, ale nakolik jsou „společností“? A kteří „druzí“, resp. jaké interdependence, jež mezi sebou tyto „druzí“ spolu se mnou upřádají, jsou onou „společností“? Nejednoznačnost představy (či zkušenosti) „společností“ souvisí – mimo jiné, zde na jiném místě uvedené – s možností ptát se po hranicích toho okruhu se mnou a navzájem interagujících druhých? Jsou jimi jen ti, s nimiž se setkávám bezprostředně (tváří v tvář)? To by bylo velmi omezující pojetí. Budou jimi nutně i ti, se kterými interaguji skrze média (jak taková, která uchovávají osobní styk, například e-mailová korespondence, tak ta, jež jsou anonymizující, například peníze apod.). Ale i tak nemizí otázka hranic takovéto „společnosti“. Je to „národní společnost“, souhrnem svých příslušníků se překrývající s populací moderního národního státu, nebo je to například „společnost evropská“ či „společnost globální“? Musí to ale být souhrn veškeré populace? Nekonstituují kupříkladu svoji „společnost“ příslušníci určité sociální skupiny, a to i přes hranice sídel, států či kontinentů? Záleží zajisté na definici „společnosti“, jež, uchováme-li si nominalistické stanovisko, je v principu věcí konvence (počáteční ideálně-typické definice). Mluvíme-li o nejednoznačnosti naší (aktérské) zkušenosti (představy) „společnosti“, neříkám tím, že nemáme (aktérskou) zkušenost, že jednáme v „prostředí“ či „poli“, vytvářeném těmi „druhými“. Ostatně Jiří Šubrt bezprostředně po své svrchu naposled citované větě říká (s. 132–133): „Jak jednání, tak i struktury mají subjektivní i objektivní charakter.“ Nahradí-li se „společnost“ pojmem „struktura“ se smyslem pro jejich mnohost a rozmanitost (a dodal bych, nebude-li se z definice trvat kupříkladu na tom, že „společnost“ je dána souhrnem či součinem těchto pluralitních „struktur“), je vše konformní i s nominalistickým stanoviskem.

Kromě výše uvedeného lze snad učinit ještě dvě poznámky stran toho, nakolik jsou výchozí pozice klasiků (Webera a Durkheima) vskutku tak jednoznačné, jak bývá často uváděno.

Jak již řečeno, pro Jiřího Šubrtu je významný a inspirativní Durkheimův pojem „homo duplex“. Otázkou, jež promyšlení by mohlo být vhodným vstupem do diskuse, však je, zda by nešlo samotné Durkheimovo pojetí podrobit určité kritice. „Durkheim,“ říká Šubrt (s. 106), „si klade otázku po příčině dualismu lidské přirozenosti a dospívá k závěru, že tato antinomie ‘odpovídá v podstatě

dvou existencí, kterou souběžně vedeme. Jedna část naší existence je čistě individuální a má kořeny v naší tělesnosti. Druhá část naší existence je sociální a my v ní představujeme „pouze prodloužení společnosti.“ Durkheim (s. 197) „s poukazem na psychologickou analýzu konstatuje, že dualita, o které hovoří, byla odhalena i ‚v samém nitru našeho vnitřního života‘. [...] ‚Naše myšlení stejně jako naše jednání vykazují‘ podle Durkheima ‚dvě velice odlišné formy: na jedné straně stojí vjemy a pocity, a na straně druhé konceptuální myšlení a mravní aktivity. Každá z těchto dvou částí našeho nitra kmitá kolem jednoho pólu, jenž je jí vlastní, a tyto dva póly jsou nejen odlišné, nýbrž jsou protikladné.“

Durkheim tak vychází z antinomie: individuální, tj. tělesné, versus sociální; tělo versus duše; (individuální) vjemy a pocity versus (společností působené) konceptuální myšlení a morální normy. Otázkou však je, zda tento Durkheimův postup neznamená přílišné odduševnění či přílišnou despiritualizaci (a tudíž i naturalizaci) onoho niterného, individuálního? Vyniknout to může kupříkladu při srovnání Durkheimova pojetí s postupy Norberta Eliase, kterého Jiří Šubrt uvádí jako jednoho z významných představitelů snah řešit sociologické dilema individualismu a holismu zavedením třetí, prostředkující entity (Eliasevy „figurace“, s. 76–78), či Ernsta Cassirera, jenž nám zde může zastupovat novokantovskou tradici (k níž by však ani Durkheim nebyl, jak Šubrt upozorňuje, nevnímavý). Oblast pudů, pocitů, vjemů či tělesnosti vůbec je jak u Eliase, tak u Cassirera pro prožívající individuum přístupná jen prostřednictvím mechanismů, které vznikají na sociogenetické či psychogenetické úrovni („habitus“ a „figurace“ u Eliase)¹⁴ či v rovině symbolické reprezentace („symbolické formování“ u Cassirera). To znamená, že je tato oblast přístupná jedině skrze sociálně podmíněné mechanismy či kulturní nástroje prožívání, zakoušení, které však vždy nějak transcendentují zažívaný pocit, registrovaný vjem či prožívající „Já“.¹⁵ Tím se

14 Stud a racionalizace nejsou ničím jiným „než různými aspekty intenzivnějšího stupně individuálního duševního ustrojení, které se dostávají s přibývajícím diferenciací funkcí, s různými aspekty zvyšující se diferenciací mezi pudovými funkcemi a funkcemi dozoru nad pudy, mezi ‚ono‘ a ‚já‘, nebo ‚nad-já““. Srov. NORBERT ELIAS, *O procesu civilizace*, díl 2: *Sociogenetické a psychogenetické studie. Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*, Praha 2007, s. 290, 292–293.

15 V Cassirerově pojetí kupříkladu každý „symbolický akt“, kterým se objektivuje a zároveň zhušťuje určitý pocit, tj. stává se uchopitelným, znovu identifikovatelným a komunikovatelným, vyžaduje symbolickou reprezentaci, která musí nutně mít alespoň minimální nárok na obecnou platnost. Srov. ERNST CASSIRER, *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens*, Frankfurt am Main 1994, s. 64–65. Bylo by to namnoze v souladu s teoriemi kognitivní antropologie, srov. VÍT POKORNÝ, *Jak jsme širocí? – K pojmu kultury v současné kognitivní antropologii*, in: *Natura et cultura I. Antropologická bádání mezi empirií a interpretací*, (edd.) Jan Horský, Linda Hroníková, Marco Stella, Praha 2014, s. 85.

však zpětně dostáváme k otázce různých možných koncepcí „společnosti“ s tím, že by – při použití příslušné definice „společnosti“ – šlo onu Durkheimovu dualitu jedince a společnosti převést kupříkladu na dualitu či kompetici „kultury“ a „společnosti“.

Na závěr této recenze chci upozornit na dva z mnoha dalších zajímavých výkladů, které zakládají možnost promyšlet teoreticko-analytické průniky mezi sociologií a dějepiscetvím.

Prvá poznámka se týká „teorie komunikativního jednání“ Jürgena Habermase. V jejím rámci se předpokládá, že, jak říká Jiří Šubrt (s. 86), „komunikativní jednání probíhá v rámci symbolicky strukturovaného sociokulturního životního světa, který je tvořen třemi strukturálními komponentami: kulturou, společností, osobnostmi“. Vedle životního světa pojednává Habermas ještě „systémy“. V návaznosti na to (s. 88) „Habermas hovoří o oddělování systému a životního světa. Vydiferencování subsystémů (řízených generalizovanými médii) z životního světa (integrovaného mechanismy dorozumění) je specifikem moderní společnosti. Teprve tato společnost dosahuje takové úrovně systémové diferenciacce, která produkuje autonomně vzniklé organizace, které jsou ve spojení díky ‚neřečovým‘ komunikačním médiím.“ Na tomto místě nechci věnovat širší pozornost modernizační teorii obecně. Upozorním však jen na dva možné podněty, které nabízí Habermasova teorie vydělování systémů z životního světa pro historicko-vědní bádání. Oba souvisejí s otázkou, zda nejen Habermas, ale i ne jeden další sociolog nepodléhá příliš představě o principiální odlišnosti moderny od historických společností.

Jde, budeme-li se prvotně ptát v – s Lorenzem řečeno – ontologické rovině, jednak o to, jak datovat počátek tohoto vydělování autonomních systémů, jinými slovy o chronologické určení počátků modernity. Prvopočátky oddělování autonomních systémů v hospodářské oblasti bychom mohli přinejmenším stopovat od 16. století (cenová revoluce, zrod Braudelem pojednané prvotně jen velmi tenké vrstvy kapitalistického podnikání, která vznikala nad „materiálním životem“ a nad „tržním hospodářstvím“, tedy nad životním světem).¹⁶ Zajisté lze říci, že od 16. století po dnešní dobu tyto autonomní systémy mohutněly, jak co do své síly, tak co do svého počtu. Nebylo by ale 16. století z Habermasova hlediska příliš dávným počátkem moderní společnosti? Jednak se pod vlivem mnohých medievistických studií a studií k dějinám raného novověku lze tázat, zda není možné analogicky s Habermasovými postupy pojednat také určité předmoderní systémy, který se oddělovaly od životních světů na principu jiného modu komu-

16 FERNAND BRAUDEL, *Dynamika kapitalismu*, Praha 1999, s. 26–36.

nikace či média. Šlo by kupříkladu mluvit o specifickém středověkém církevně-mocenském systému, který se vyznačoval určitými specifickými imaginativními formami, postupnou formalizací a zpeněžením zbožnosti a specifickou mocenskou ambicí a který byl zároveň autonomní vůči jednotlivým lokálním životním světům, z nichž se však tak či onak alespoň zčásti původně vydělil.

Otázku však lze klást také v rovině metodologické, totiž zda to, že se dnes setkáváme se snahou pojednávat určitý proces (především raně novověké) „kolonizace“ životního světa lidové kultury kulturou elitní, není namnoze jen implicitním, nereflktovaným dáno (přenesením výkladových modelů sociologie do dějepisectví). Uvést lze například práci Franka Fätkenheuera sledující, nakolik do integritních individuálních „životních světů“ (pojednaných však do značné míry jinak než u Habermase) pronikala v 16.–17. století konfesionalizace coby vůči těmto životním světům relativně autonomní, církvemi požadovaný systém závazných představ, postojů a praktik (tedy rovněž „systém“ ne ve smyslu Habermasově, uznávám).¹⁷

Takovou tezi by bylo možné ověřovat postupy mikrohistorie. To nás odkazuje k jedné z Šubrtem nastolených otázek, totiž k otázce poměru mezi mikrosociologií a makrosociologií. Té se týká druhá z mých dvou závěrečných poznámek: „Podle Collinse je hranice mezi mikro- a makrosociologií relativní, neboť je to jen otázka postupně narůstajících velikostních stupňů v dimenzi času, prostoru a populace, přičemž o makrofenoménech lze říci, že jsou tvořeny větším počtem mikroudálostí, na které je v zásadě možné je zpětně analyticky rozložit.“ (s. 121). Do opozice vůči tomuto přesvědčení klade Šubrt Habermasovo mínění. Ten „ve svém dvoustupňovém modelu například předpokládá, že existuje podstatný rozdíl mezi úrovní životního světa (...) a úrovní systému“ (s. 121). Patrně pak nejen o Habermasovi říká, že je pro něj „představa, že by bylo možné tyto systémy rozložit na nějaké mikroelementy, tvořící cosi jako dílky stavebnice (...) principiálně nepřijatelná“ (s. 121). Uvedený rozdíl koncepcí poměru mezi mikro- a makrosociologií může být inspirativní pro diskuse o tom, zda mikrohistorie nastoluje v principu epistemologicky novou situaci.¹⁸ Má-li pravdu Habermas, pak není

17 FRANK FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion. Mikro-historische Untersuchungen an Beispiel aus Franken um 1600*, Göttingen 2004, s. 14. Životný svět aktérů zde chápe především jako soustavu jejich vzorců vnímání, zkušeností a interpretací. Otázkou je, zda je toto pronikání konfesionalizačního kulturního systému do svěbytných životních světů jedinců empiricky prokazané nebo postulované jako prostředek interpretace.

18 Srov. F. FÄTKENHEUER, *Lebenswelt und Religion*, s. 35 a 38–48; MARTIN NODL, *Mikrohistorie a historická antropologie*, Dějiny – teorie – kritika 1/2004, s. 237–252.

patrně možné chtít v rámci mikrohistorie sledovat projevy (dopady) velkých dějinných (makro-) procesů a struktur. Leda snad jakýmsi komparativně-induktivním vyhodnocením určité série případových mikrohistorických studií. Má-li pravdu Collins, tak to možné je. Obdobně by šlo uvažovat i o možnosti, resp. mylnosti chtít funkcionálně explikovat individuální dějinné situace aktérů.¹⁹

Nejen poslední dvě poznámky jsou důvodem pro to, aby si historikové a historičky Šubrtovy práce povšimli. Nabízí jim přinejmenším analyticky precizní zmapování teoretických možností, jak pojednat pole, v němž aktéři (dějinné) jednají, tzn. zmapování toho, o čem se dějepiscectví sice takřka neustále nějak vyslovuje, avšak co jen málokdy soustavně pojednává.

Jan Horský

19 Nabízí se otázka, nakolik by v tomto směru mohlo být nápomocné rozvržení dimenzí struktura-ce (s. 130–131), které Jiří Šubrt nabízí. Na tuto otázku nelze odpovědět jednoznačně, neboť pro konkrétní dějinné situace je jen těžko představitelné, že by šlo všechny dimenze struktura-ce historicko-empiricky sledovat. Problémem sociálních, kulturních a humanitních věd je, že mnohé z entit, které lze vymezit v rámci „(kvazi-)ontologických teorií“, tj. teorií o socio-kulturních skutečnostech, jsou (bezprostředně) „empiricky“ dostupné. Je tak zapotřebí vytvářet ještě oblast „teorií pozorování“, které vypovídají o tom, jakou měrou jsou určité „pozorovatelné jevy“ či „pramenné stopy“ symptomem či indikátorem existence právě určitých entit, postulovaných v „(kvazi-)ontologických teoriích“. Srov. CH. LORENZ, *Konstruktion der Vergangenheit*, s. 349–356, 389–391. Zároveň dlužno říci, že určitou obtíž při pokusu převést způsob řešení dilematu individualismu a holismu pomocí duality jednání a struktury (strukturací duplex) ze sociologie do historických věd může působit to, že v teoretické sebereflexi se v dějepiscectví setkáváme spíše s tematizováním duality Události (změny) a struktury (srov. R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft*, s. 144–157; ZDENĚK VAŠÍČEK, *Archeologie, historie, minulost*, Praha 2006, s. 127–129). „Událost“ („změna“) je však něco jiného než „jednání“. Událost nemusí být ani (aktérsky) intencionální, ani vázaná na jedince.