

CIVILIZAČNÍ TEORIE BEDŘICHA LOEWENSTEINA

Jan Calta

Bedřich Loewenstein's Theory of Civilisation

Research on the foundations and the spirit of modern Western civilisation and civic society is one of the main fields of interest of the Czech philosopher and historian Bedřich Loewenstein. In his studies Loewenstein defends European liberal and rationalist, enlightened traditions. Inspired by Norbert Elias's notion of civilisation process, he views civilisation as a sublimation of instinctive human life, a state in which a normative, supra-group element comes to dominate the inner nature of individuals. He sees civilisation as a precondition of progress, since in the form of 'presence of the non-present', it preserves and maintains historically older elements and formations in the present life. It is also a game (cf. Huizinga's notion of *Homo ludens*), which requires some generally respected rules and a plurality of game partners and situations. He emphasises its dialogical nature, which – while taking into account the relativity of its own perspective – does not seek to overturn diverging positions regarding values and interests, but engages them in communication and tries to stimulate self-reflection. Loewenstein investigates the process of civilisation shortcuts which aid the transmission of past experiences through norms and knowledge, and pays attention to the process of rationalisation. And finally, Loewenstein views civilisation as a constantly re-established balance between the particular areas of life. Civilisation is thus not a given, immutable state, but an evolving, dynamic process.

Keywords: theory of civilization, racionalization, social development

Jan Calta (* 1978) is a PhD student at the Institute of Economy and Social History of the Faculty of Arts of the Charles University in Prague, caltaj@seznam.cz

„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 kritickou otevřeností a spolehlivostí našich hodnotových představ a pravidel hry: (Je to) vědomí souvislosti mezi minulostí, přítomností a budoucností, ale také svoboda od starých hodnot.“¹

Podle francouzského historika Fernanda Braudela je civilizace tím nejděším příběhem ze všech, který může přežít celou řadu ekonomik a společností. Proto není divu, že průmyslení civilizačního procesu tvoří nedílnou součást úvah řady předních evropských filozofů a sociálních teoretiků, mezi kterými se neztratí ani jméno českého historika a filozofa Bedřicha Loewensteina.² Problematikou civilizačního procesu a moderní občanské společnosti se Loewenstein zabýval ve svých textech především v 60.–80. letech 20. století během svého působení v Historickém ústavu ČSAV a po několikaletém vynuceném akademickém intermezzu v období normalizace na Freie Universität v Berlíně.

Loewenstein patří k obhájčům moderní evropské civilizace s její liberální tradicí, osvícenským rozumem a tržní ekonomikou. Jak sám v pozdějších letech přiznává, byly některé jeho premisy a závěry možná příliš optimistické. K tomu však dodává: „Přičila se mi hysterická pseudologika, které podléhali Horkheimer s Adornem, podle níž totalitní katastrofy 20. století byly přímým důsledkem zaslíbenosti kapitalistické moderny.“³ Cílem této práce bude analyzovat základní teze a závěry Loewensteinovy civilizační teorie.

Slovo civilizace pochází z francouzštiny a poprvé jej údajně použil francouzský ekonom a politik Anne Robert-Jacques Turgot v roce 1752 a veřejnosti

- 1 BEDŘICH LOEWENSTEIN, *Pêle-mêle. Loewensteinova abeceda. 500 glos ze zápisníku*, Praha 2007, s. 23–24.
- 2 Bedřich Loewenstein (*1929) – studoval historii a filozofii na FF UK, z politických důvodů mu bylo na dva roky přerušeno studium a později umožněno dostudovat pouze historii, v letech 1957–1970 působil v Historickém ústavu ČSAV, za normalizace se živil jako překladatel, v roce 1978 emigroval do Západního Německa, kde působil v letech 1979–1994 jako profesor na Freie Universität v Berlíně. Hlavní díla: BEDŘICH LOEWENSTEIN, *Otto von Bismarck*, Praha 1968; TÝŽ, *Plädoyer für die Zivilisation*, Hamburg 1973; TÝŽ, *Problemfelder der Moderne. Elemente politischer Kultur*, Darmstadt 1990; TÝŽ, *O nacionalismu a revolucích*, Praha 1991; TÝŽ, *Projekt moderny. O duchu občanské společnosti a civilizace*, Praha 1995; TÝŽ, *My a ti druzí: dějiny, psychologie, antropologie*, Brno 1997; TÝŽ, *Civilizace a fašismus: studie z let 1969–1971*, Praha 2003; TÝŽ, *Víra v pokrok. Dějiny jedné evropské ideje*, Praha 2009; TÝŽ, *Občanská společnost a její krize. Eseje historické a filosofické*, Brno 2015.
- 3 BEDŘICH LOEWENSTEIN, *Civilizace a fašismus: studie z let 1969–1971*, Praha 2003, s. 88.

předložil o čtyři roky později markýz Victor Riqueti de Mirabeau.⁴ Základ slova je odvozen z latinského *civis* – občan či *civilis* – občanský, ale také se dává do souvislosti s pojmy *civilitas* a *civiliter*, které se užívají ve významu zdvořilosti, či s francouzským slovem *civilité*, používaným k označení vybraných dvorských mravů.⁵ V době osvícenství, kdy se tento pojem ve Francii objevil, se stal synonymem společnosti, jež se řídila principy rozumu a spravedlnosti, v protikladu k nevdělanosti a barbarství.

Termín civilizace však může být velmi často zavádějící a poněkud zmatečný, neboť byl v evropském myšlení používán v různých významech.⁶ Je třeba také rozlišit, zda mluvíme o civilizaci v singuláru či plurálu. O civilizaci v singuláru mluvíme v případě, kdy se jedná o určitý kontinuální dějinný proces, v rámci něhož se analyzovaná civilizace dlouhodobě vyvíjí, proměňuje a často i zaniká. Naopak plurální hledisko bývá využíváno v komparativních studiích, které slouží ke srovnání různých civilizací (ve smyslu rozsáhlých společensko-kulturních formací). Nejdříve si v krátkosti načrtne základní definice civilizací v singulárním pojetí.

Jedním možným interpretačním schématem je představa civilizace jako společnosti, která dosáhla určitého vyššího stupně vývoje jak v oblasti hmotné, tak duchovní, a překonala tak stadium primitivního stupně rozvoje kultury. Distinktivním znakem mezi civilizací a primitivní kulturou se tak může stát dosažený stupeň komplexity a složitosti společenské organizace (urbánní společnost, rozvinutý byrokratický aparát, pokročilá dělba práce, hustá dopravní infrastruktura, kvalitní systém primárního, sekundárního a terciárního vzdělávání atd.) na straně jedné či určitý prvek společenské dynamiky na straně druhé, neboť primitivní společnosti se na rozdíl od společností civilizovaných vyznačují výrazně statickým charakterem a žádnou nebo jen minimální schopností pokroku. Civilizace v tomto pojetí představuje de facto dosud nejvyšší dosažené stadium uspořádání společnosti.⁷

4 NIALL FERGUSON, *Civilizace. Západ a zbytek světa*, Praha 2014, s. 24.

5 JIŘÍ ŠUBRT, *Civilizační teorie Norberta Eliase*, Praha 1996, s. 8.

6 Podrobněji k této problematice: *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, díl 7: *Verw – Z*, (edd.) OTTO VON BRUNNER, WERNER CONZE, REINHART KOSELLECK, Stuttgart 2004; *Velký sociologický slovník*, (edd.) HANA MAŘÍKOVÁ, MILOSLAV PETRUSEK, ALENA VODÁKOVÁ, Praha 1996; JÓHAN PÁLL ARNASON, JIŘÍ ŠUBRT, *Civilizace v singuláru a plurálu*, in: *Kultury, civilizace, světový systém*, (edd.) Jóhan Páll Arnason, Jiří Šubrt, Praha 2010, s. 7–15.

7 LEWIS HENRY MORGAN, *Pravěká společnost, neboli Výzkumy o průběhu lidského pokroku od divoštství přes barbarství k civilizaci*, Praha 1954.

I další dvě schémata vykazují po mém soudu některé podobnosti a styčné plochy s pojetím předchozím. V prvním případě můžeme pojem civilizace chápat jako synonymum společenského pokroku, jako dlouhodobého dějinného rozvoje lidských schopností a dovedností (v této souvislosti je například zmiňován Marx, který mluví o „civilizační misi kapitalismu“, spojené s rozvojem produkčních sil a expanzí kapitalistického způsobu produkce). V případě druhém je jako modelový příklad zmiňován civilizační proces Norberta Eliase, jež propojuje proměny lidského chování (psychogeneze) s vývojem forem lidského soužití a společnosti (sociogeneze).⁸

V posledním případě se rozšířilo, zejména v německé sociální teorii a intelektuální tradici, pojmání civilizace jako materiálního a technického pendantu k duchovní, na humanitních ideálech založené kultuře. Takto definované pojetí civilizace bylo přisuzováno francouzské společnosti, oproti níž se společnost německá vnímala jako kulturní. Pro civilizovanou francouzskou společnost měla být typická určitá povrchní vnějškovost, aristokratická zjemnělost a vyumělkovanost, spojené především s materiální podstatou lidské existence. Kulturní německá společnost naopak kladla důraz na umění, vzdělanost a povznesení ducha, které byly neseny étosem vzrůstající se německé střední třídy. Toto rozlišování mělo v německém prostředí tradici již od Immanuela Kanta,⁹ ale v jiných jazykových oblastech se příliš nerozšířilo.¹⁰

Odlíšným případem je snaha definovat civilizace v plurálu, kdy byla představa civilizace dávána do souvislosti s jednotlivými globálními společnostmi, které vykazovaly sociální kohezi na základě společně sdílené kultury či určitého způsobu života. Jednalo se zejména o rozsáhle sociokulturní formace v eurasijském regionu, avšak na jejich přesné časoprostorové klasifikaci se nedokázala odborná literatura prozatím definitivně shodnout. Právě s tímto konceptem je často spojován již výše zmíněný pojem kultury. Klíčovým faktorem civilizace se stává společný světónázor, který má většinou nějaké náboženské či politicko-filozofické pozadí. Taková společnost má rozvinutý systém společně sdílených symbolů a rituálů, morálních pravidel a institucí, jejichž každodenní stvrzování vytváří sociální

8 NORBERT ELIAS, *O procesu civilizace. Sociogenetické a psychogenetické studie*, díl 1: *Proměny chování světských horních vrstev na Západě*, Praha 2006; TÝŽ, *O procesu civilizace: sociogenetické a psychogenetické studie*, díl 2: *Proměny společnosti. Nástin teorie civilizace*, Praha 2007.

9 *Geschichtliche Grundbegriffe*, (edd.) O. VON BRUNNER, W. CONZE, R. KOSELLECK, Stuttgart 2004, s. 725–727.

10 Konec konců i v Německu bylo toto pojetí ve dvacátém století opuštěno a německé sociální a humanitní vědy se začaly přiklánět k jedné z prvních dvou definic.

identitu jejích členů. S touto klasifikací často korespondoval názor, většinou v návaznosti na sociologii náboženství Maxe Webera,¹¹ že civilizace jsou synonymem či alternativou pro velké náboženské tradice.¹² V nejnovějších civilizačních studiích však začalo být toto poněkud zjednodušené stanovisko postupně opouštěno ve prospěch komplexnějších analýz, zaměřených zejména na rozlišení tří základních sfér: kulturní, politické a ekonomické. Právě tato diferenciacie je dnes považována za nejpříhodnější východisko komparativních analýz jednotlivých civilizačních celků. V některých případech se k vymezení tohoto pojetí civilizace používají i etnické či geografické aspekty. Geografické pojetí civilizace spojené s náboženským proslavila v poslední době například kontroverzní práce Samuela Huntingtona.¹³ Mezi uznávané klasiky komparativního přístupu patří, vedle již zmíněného Maxe Webera, například Oswald Spengler,¹⁴ Arnold J. Toynbee¹⁵ či o něco mladší Jaroslav Krejčí¹⁶ a pravděpodobně nejvýraznější autorita současných civilizačních analýz Shmuel N. Eisenstadt,¹⁷ jenž se proslavil zejména teorií osově (axiální) doby a osových civilizací.

K těmto, jenom v krátkosti načrtnutým, klasickým civilizačním definicím je ještě třeba dodat, že se samozřejmě jedná pouze o weberovské ideálně-typické konstrukce, jež napomáhají badatelům ke snazšímu uchopení dané problematiky. Civilizační proces je ve své realitě vždy natolik komplikovaný a vykazuje takovou řadu fazet a odstínů, že bude úkolem každého myslitele v této oblasti znovu promyšlet a vytvářet vlastní mnohvrstevnou definici. Právě takovýmto myslitelem je i český historik a filozof Bedřich Loewenstein, jehož civilizační teorie bude předmětem další analýzy.

Před vlastní analýzou si musíme vyjasnit základní pojmosloví. V obecné rovině můžeme teorii definovat jako ucelený pojmový a výkladový systém, uspořádanou množinu tvrzení a myšlenek, vztahujících se k určitému problému, mezi nimiž existují koherentní logické vztahy, jež integrují prvky systému do jednoho celku.

11 MAX WEBER, *Sociologie náboženství*, Praha 1998.

12 V tomto duchu argumentuje Eisenstadt, když definuje jádro lidských společností jako komplex vztahů mezi základními ontologickými vizemi a institucionální regulací hlavních sfér společenského života. – J. P. ARNASON, J. ŠUBRT, *Civilizace v singuláru a plurálu*, s. 11.

13 SAMUEL HUNTINGTON, *Střet civilizací. Boj kultur a proměna světového řádu*, Praha 2001.

14 OSWALD SPENGLER, *Zánik Západu: obrysy morfologie světových dějin*, Praha 2010.

15 ARNOLD JOSEPH, TOYNBEE, *A study of history*, London 1934–1961.

16 JAROSLAV KREJČÍ, *Postižitelné proudy dějin: civilizace, sociální formace, struktury a procesy, kultura a politika, revoluce a renesance, náboženství, národy a státy*, Praha 2002.

17 SHMUEL NOAH EISENSTADT, *Comparative civilizations and multiple modernities*, Leiden 2003.

Jedná se o zobecnění a explanaci empirických poznatků formou hypotéz, které jsou následně verifikovány, a pokud obstojí, vytvářejí vědeckou teorii.¹⁸ Tyto předpoklady se ale týkají teorií nenormativních. Je třeba zdůraznit, že v případě Loewensteinovy civilizační teorie se jedná o teorii normativní, jejíž základní věty a tvrzení jsou v principu neverifikovatelné, neboť jsou axiologické povahy. Jinými slovy: normativní teorie interpretuje zkoumanou problematiku na základě určitých apriorních kritérií, jež jsou odvozena z hodnotového ukotvení autora. Autor se tak nespokojuje s pouhou deskripcí analyzovaného problému, ale na základě vlastních normativních kritérií (dobro a zlo, spravedlnost, civilizované a barbarské) vytváří vlastní interpretaci skutečnosti.¹⁹ Loewensteinova teorie, formována pod dojmem zkušenosti dvou totalitních systémů, vychází z liberálně demokratického diskurzu a je obhajobou moderní občanské společnosti, vzešlé z evropského osvícenského projektu. Záměrně nepoužívám termínu civilizační analýza, neboť, jak naznačuje Arnason, je tento pojem v nejnovějších výzkumech používán zejména pro komparativní přístupy zabývající se výše zmíněnou civilizací v plurálu.²⁰ Pokud budeme v následujícím textu hovořit o konceptu, máme tím na mysli určitý první plán, ve kterém jsou načrtnuty základní autorovy premisy a výchozí stanoviska, jež jsou postupně zformovány do ucelené, logicky koherentní normativní teorie.

Civilizační koncept

Hned úvodem je třeba zdůraznit, že Loewenstein je sociální teoretik, který se zabývá singulárním pojetím civilizace jako procesu, během něhož dochází k proměnám lidského chování i společenského soužití. Ve všech svých úvahách se soustřeďuje na evropskou (západní) civilizaci, jak vykristalizovala v průběhu 18. století jako součást osvícenského projektu. Sám zdůrazňuje, že společnost, jež je centrem jeho pozornosti a úvah, je spjata v rozhodující míře s klasickou buržoazií, evropským třetím stavem a především jeho osvícensko-liberální ražbou, a na řadě míst mu tak osvícenská civilizace splývá s občanskou společností. Rozevírající se propast mezi občany a státem, kterou pozoruje zejména u teoretiků absolutismu Jeana Bodina a Thomase Hobbese, byla opětovně

18 Karl Popper nepovažuje metodu verifikace za vhodnou a navrhuje podrobit vědecké teorie testu falzifikace. Více k této problematice FRANTIŠEK OCHRANA, *Metodologie vědy: úvod do problému*, Praha 2009, s. 50–57.

19 K otázce normativních a nenormativních teorií F. OCHRANA, *Metodologie vědy*, s. 58–65.

20 JÓHAN PÁLL ARNASON, *Historicko-sociologické eseje*, Praha 2010, s. 178.

překlenuta zejména v pracích Johna Locka, kdy se občanská společnost stává svobodnou a svéprávnou společností politickou, čímž dospívá až k postupnému ztotožnění s civilizací.²¹ Zde je důležitý zejména širší duchovní rozměr tohoto pojmu, který by v žádném případě neměl vést jen k instrumentální definici. Také faktor pohybu a dynamiky je pro Loewensteina charakteristickým a neustále přítomným prvkem civilizace. Proto u něj můžeme pojem civilizace de facto kdykoli zaměňovat za pojem civilizační proces, neboť civilizace není pro něj jakýmsi statickým, kdysi existujícím ideálním stavem či abstraktní nadčasovou doktrínou, nýbrž neustále probíhajícím procesem, reálnou tendencí a vzájemnou kontinuitou humanizačních a racionalizačních pokusů. Ideální stav plně otevřené a univerzální společnosti je tak sice nedostížitý, což ale není na závadu, neboť civilizační proces musí mít maximu k tomuto stavu neustále tendovat, to vše při vědomí neustálé hrozby civilizačního regrese, který je provázen vzestupem a často i převahou společenské iracionality.

V duchu původního osvěcenského smyslu termínu pod civilizačním procesem rozumí snahu o vítězství osvěty nad temnotou, věd a praktických dovedností nad fanatismem a dogmaty, rozumných zákonů a morálky nad zvlí, obchodu a průmyslu nad nesmyslnými válkami, veřejného blaha nad uzavřenými sektami.²² Jinými slovy, nejednalo se o obranu před barbary vně hranic, nýbrž o snahu potlačit barbarství v nás. Tento neustále se odehrávající civilizační zápas se ale musí opírat o jisté univerzální a nadčasové vize a mobilizující ideje, které přesahují každodenní individuální i skupinové horizonty občanů, pro něž jsou pomyslnou směrůvkou a kompasem ve složitém běhu dějin. Bez těchto civilizačních idejí by se dějiny odvíjely bezpochyby odlišně, pokud by se ovšem, dle Loewensteina, vůbec nějaké dějiny odvíjely.²³ Na výtku kritiků, že se evropský civilizační étos a mobilizační potenciál ve 20. století vyčerpává a ztrácí, odpovídá: „byla by to námitka oprávněná, kdyby souhlasila výsměšná diagnóza konce liberalismu a humanismu, jenže ta se ukázala být nejspíše účelovým sebenaplňujícím se prorocstvím“.²⁴

21 B. LOEWENSTEIN, *Projekt moderny*, s. 95.

22 B. LOEWENSTEIN, *Civilizace a fašismus*, s. 13.

23 B. LOEWENSTEIN, *Projekt moderny*, s. 290.

24 B. LOEWENSTEIN, *Civilizace a fašismus*, s. 88. Domnívám se, že silná Loewensteinova afinita k liberálnímu myšlení, která prolíná celým jeho dílem, je do značné míry dána i jeho židovským původem a životním osudem. Válečná zkušenost židovského chlapce a třiceti let komunistického režimu nestraníka se nesmazatelně vryly do jeho uvažování o historických a společenských otázkách.

Pokud se ještě zastavíme u Loewensteinova pojetí civilizace z metodologického hlediska, jsem toho názoru, že lze hovořit o kombinaci metodologického individualismu s metodologickým kolektivismem, což nemusí být, jak ukázal Brian Fay, nutně bráno jako rozpor.²⁵ Metodologický individualismus, typický pro atomistické sociální teorie, zdůrazňuje individualitu a aktivní jednání v životě člověka oproti metodologickému kolektivismu, který je typický pro teorie holistické a opírá se o premisu, že sociální struktury utvářejí lidskou aktivitu a podmínky pro lidské jednání, které jsou až druhotné.²⁶ Přestože se u Loewensteina jedná o východisko implicitní, lze vytušit, že mezi civilizačním procesem a občanem se odehrává vzájemná interakce, kdy přednost není připsána ani jedné z těchto entit. Civilizace, která musí vykazovat znaky dlouhodobosti a stability, svým systémem kulturních významů, symbolů, hodnot a norem postupně utváří a formuje habitus civilizovaných občanů, který je jakýmsi latentním návodem pro každodenní jednání a způsoby uvažování. Občané však zároveň svým jednáním neustále stvrzují a uvádějí do pohybu civilizační proces. Lze předpokládat, že pokud by tato vzájemná interakce a reprodukce přestaly účinkovat, hrozilo by nebezpečí civilizačního regresu, v krajním případě i kolapsu.

Loewensteinovo civilizační myšlení má, jak již bylo naznačeno, řadu vrstev a odstínů, přesto se domnívám, že s jistou a nezbytnou mírou zjednodušení můžeme odhalit přibližně čtyři základní směry úvah jeho teorie, které se navzájem prolínají, doplňují, a tvoří tak koherentní myšlenkový systém. V následujícím textu budeme analyzovat tyto aspekty: 1) civilizace jako pacifikace násilí; 2) civilizace jako hra; 3) civilizace jako proces racionalizace; 4) civilizace jako současnost nesoučasného.

Pacifikace násilí a sublimace lidských pudů

V návaznosti na známou teorii civilizačního procesu Norberta Eliase hovoří Bedřich Loewenstein o postupujícím „sublimačním“ procesu novodobé společnosti, který souvisí s pacifikačním a regulativním úsilím velkých monarchií a se strukturálními přeměnami od válečnické, násilnické, málo stabilizované a málo kooperující společnosti ke společnosti s vysokým stupněm dělby práce, kde násilí je monopolizováno ústřední mocí a v podstatě omezeno na krajní situace. Mluví

25 BRIAN FAY, *Současná filosofie sociálních věd. Multikulturní přístup*, Praha 2002, s. 83–90.

26 Analýzou interaktivní a vzájemně reprodukční povahy sociálních struktur a lidského jednání se zabýval zejména PIERRE BOURDIEU, *Teorie jednání*, Praha 1998.

o určitém „zkasárnění“ života, kdy teprve disciplinací vojska a jeho přesunem do kasáren byly vytvořeny vhodné podmínky pro civilizování společnosti, neboť separací válečnické kasty od řadových občanů bylo zamezeno projevům násilí jako dosud běžné formě přisvojování majetku.²⁷ Presto by bylo naivní se domnívat, že etapa násilí byla již jednou provždy překonána. Civilizace je tak pro Loewensteina dynamickým, prakticky nikdy nekončícím procesem, kdy je každá generace nucena opětovně překonávat neustále se opakující vlnu válek, násilí a předsudků. Největší nepřítel občanské společnosti v tomto ohledu je ale neustále latentně přítomen, neboť je jím „barbarství v nás“. Barbarem je v podstatě každý, kdo není schopen plně ovládat své vášně a násilné pudy, a proto schopnost ovládnout a zkrotit vnitřní přírodu a omezit násilí v mezilidských vztazích patří mezi jeden z nejdůležitějších rysů civilizačního procesu. Tento pacifikační proces má zásadní význam také v tom, že dochází k transformaci protivníka, který ztrácí tvář pouhého konkurenta, který až dosud představoval latentní hrozbu, a mění se v nezbytného partnera, vytvářejícího variabilní herní situace v konfiguraci sociálního pole a spolupodílejícího se na utváření občanské společnosti. Tento civilizační korektiv zajišťuje, že se občanská společnost nenachází v permanentním stavu, kdy je, řečeno s Hobbesem, „člověk člověku vlkem“ nebo ve „válce všech proti všem“.

Chápání civilizačního procesu jakožto vnější proměny lidského chování ve formě určitého zjemnění, kultivovanosti a rozšíření zdvořilosti je ale jen prvním plánem, za kterým můžeme najít hlubší smysl. Tento hlubší smysl spočívá v jakémsi zniternění či vnitřním osvojení základních vzorců jednání a myšlení. Loewenstein jej chápe jako sublimaci pudového života člověka. V podstatě se jedná o socializaci jedince, který si postupně utváří svůj vnitřní hodnotový kompas a habituální ustrojení. K vytěšňování elementárních pudů z lidského života dochází již v rané vývojové fázi skrze hustou síť znaků a symbolů, které nutí jedince zbavit se své individuální specifčnosti, a tím mu umožňují a zprostředkovávají sociální identifikaci. V této fázi sociální identifikace dochází ke kulturnímu nánosu či překryvu, kdy primární (Loewenstein je označuje jako paleopsychické) signály a reflexy jsou postupně překrývány kulturní slupkou signálů a reflexů sekundárních. Tyto sekundární signály utvářejí systém společenských brzd a pojistek, které kontrolují a sublimují původní pudové vzorce a schémata (například pudy lovu, obrany, strachu, bolesti či volby partnera). Právě na této původní paleopsychické pudové vrstvě vzniká postupně vrstva

27 B. LOEWENSTEIN, *Víra v pokrok*, s. 122.

nová, složená z řady sekundárních podnětů, signálů a symbolů, která se stává jakousi směrovkou pro každodenní jednání. „Jde o ‚atrapy‘ se silnější nebo slabší emotivní funkcí. Atrapy jsou schopny z masy vzájemně nesouvisejících zkušenostních jevů vytvořit smysluplný duchovní kosmos, který smyslový svět přetváří hodnotovými obsahy.“²⁸

Loewenstein se v tomto směru pouští do polemiky s řadou kritiků moderní civilizace, především z okruhu známé frankfurtské školy (Horkheimer, Adorno,²⁹ Marcuse).³⁰ Tito kritici podle něj správně upozorňují, že vytváření celého komplexu sociálních brzd a pojistek proti svévolnému uspokojování pudů je víceméně charakteristickým a inherentním rysem jakékoli společnosti. To, co do značné míry opomíjejí, je právě civilizační schopnost regulovat, potlačovat a vytěšňovat agrese a násilí z každodenního života společnosti. Již dále není přípustné stát se samozvaným soudcem a brát libovolně spravedlnost do svých rukou, a tím zneužívat přirozeného práva silnějšího, neboť jednou ze základních vlastností civilizačního procesu je schopnost potlačit a zrušit soudní, daňový a mocenský monopol jako soukromé privilegium a transformovat jej ve veřejnou instituci založenou na rovných právech. Jinými slovy: dochází k delegování justiční funkce na hypoteticky nestrannou instituci, která je vázána všeobecně platnými a respektovanými společenskými regulemi, a tím zamezuje nespravedlnostem a zvlí samozvaného soudnictví.

Důsledkem je, že pojem civilizace nemůže v žádném případě abstrahovat od základních lidských a občanských práv, od společenských norem, ale také

28 B. LOEWENSTEIN, *Projekt moderny*, s. 239–240.

29 THEODOR W. ADORNO, MAX HORKHEIMER, *Dialektika osvícenství, filosofické fragmenty*, Praha 2009. Lidské úsilí přežít a podmanit si přírodu k vlastnímu prospěchu vedlo k postupné instrumentalizaci lidského rozumu v dějinách západní civilizace. Podle autorů došlo k expanzi technické racionality, která postupem času přestala být pouhým prostředkem společenského vývoje a ustavila se jako cíl sám o sobě. V tomto procesu došlo k zpředmětnění lidských jedinců a kvantifikaci přírody, což vedlo ke stavu technologické patologie, morální prázdnoty a odcizení, jehož vrcholem byla sociální psychóza, která vyústila ve zločinech nacistického a stalinistického režimu.

30 HERBERT MARCUSE, *Jednorozměrný člověk. Studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*, Praha 1991. Marcuse se domnívá, že rozvinutá industriální společnost je ovládána jistým typem iracionality, která sice do jisté míry umožňuje uspokojování potřeb a svobodný život člověka, ale ve svém celku produkuje pseudopotřeby a pseudouspokojení, které vytvářejí fasádu rozličným represivním zájmům a poutají jedince neodlučitelně ke stávajícímu systému výroby a spotřeby. Vlivem reklamy, masových médií i převládajícího liberálního diskurzu jsou reprodukovány stávající struktury, které vytěšňují veškerou opozici a kritiku. Důsledkem toho se stává člověk „jednorozměrným“ ve svém myšlení a jednání a ztrácí schopnost jakéhokoli kritického soudu.

od tendence k univerzalitě a od historických tradic a zkušeností. Pokud se tak činí, jedná se o hrubé zjednodušení, neboť hodnotové a normativní kotvy tvoří podle Loewensteina *conditio sine qua non* civilizačního procesu, bez nichž by se naše společnost neustále propadala do anomického stavu. Právě jisté nadskeptické, normativní či etické hledisko patří mezi základní body jeho civilizačního uvažování, které se nespokojuje s pouhým instrumentálním ovládnutím vnějšího chování (vnější přírody), ale především klade důraz na neustálou snahu eticky zvládnout i přírodu uvnitř člověka (vrstva elementárních lidských pudů). Zároveň však nezapomíná zdůraznit, že vnější a vnitřní svět jedince nejsou uzavřené, od sebe navzájem izolované či dokonce protichůdné entity, nýbrž že se jedná o spojitě nádoby, které se neobejdou bez vzájemné reflexe a komunikace. Normy jsou základem kultury. Neexistence kulturních norem a etických hodnot by znamenala civilizační regres do stavu barbarství.³¹

Podle řady kritiků moderní civilizace dochází v průběhu civilizačního procesu k postupné degradaci lidského ducha na plně automatizovanou a mechanizovanou jednotku. Loewenstein sice připouští tuto kritiku, zároveň však namítá, že občanská společnost přechází z vnějšího řízení k vnitřnímu vedení, čímž vytváří a rozvíjí silné Já, které má tendenci k překonání normovaných kulturních hranic, různých stavovsky určených postojů, a tím vede k osvětenější a méně předsudečné liberální praxi. Rozvíjí se tím u jednotlivce individuální vnímavost a schopnost empatie. V opozici ke slabému Já, jež má ve své obranné reakci sklon k tabuizaci a stigmatizaci jiných sociálních skupin a skrze klasickou dichotomii „my“ a „oni“, si konstruuje svého obětího beránka.³² Zde Loewenstein nachází jeden z rozdílů mezi civilizací, jak se zrodila z osvícenského projektu 18. století, a staršími či předmoderními kulturami, které většinou potlačují individualitu ducha. Tyto předmoderní kultury často pojmají jedince jen jako integrovanou součást širší kolektivity a jako nositele závazných tradic a hodnotových vzorců dané společnosti. Teprve až v období vzniku moderní občanské společnosti můžeme mluvit o skutečném a plnohodnotném rozvoji individuality člověka jako respektované kulturní hodnotě.³³

Eticky nadřazené kulturní hodnoty však nejsou podle Loewensteina definitivně jednou provždy danou jistotou a musí být v každé generaci neustále obnovovány, neboť vždy může hrozit nebezpečí civilizačního regrese. Pokud dochází

31 B. LOEWENSTEIN, *Civilizace a fašismus*, s. 23.

32 B. LOEWENSTEIN, *My a ti druzí*, s. 134.

33 B. LOEWENSTEIN, *My a ti druzí*, s. 88–90.

k destrukci a rozkladu kulturních hodnot a pokud je narušován pacifikační vývoj civilizačního procesu, může vznikat řada společenských prostorů, postupně se propadajících do stavu anomie, který vytváří plodné podhoubí pro nárůst společensky neintegrováných masových pudů a davových psychóz. V tomto směru rakouský spisovatel a filozof Hermann Broch vyslovil tezi, že všechny hodnotové soustavy mají za úkol zabraňovat společenské panice a davovým psychózám, takže jejich rozklad a následná ztráta logicky vyvolávají kolektivní úzkost, která je provázena hromaděním sadistických pudů a činí masy náchylnými vyhlížet nějakého samozvaného spasitele (vůdce), který by je z panického stavu vyvedl, a zároveň uvěřit v realitu představy hrozivých nepřátel, na něž lze pogromovitě odvést nahromaděné sadistické pudy, a tím ventilovat psychický přetlak ve společnosti.³⁴

Někteří z moderních myslitelů (například Ludwig Gumplowicz, Gustav Ratzenhofer) měli tendenci absolutizovat biologickou podstatu moderní společnosti, jinými slovy nerozlišovali mezi přírodními a společenskými fenomény. Takový úhel pohledu ospravedlňoval veškeré sociální nerovnosti jako přirozené a dovolával se nezměnitelnosti lidského osudu. Násilí ve společnosti tak bylo geneticky podmíněno, a tím pádem nevyhnutelné. Loewenstein oponuje, že násilí nikdy není podmíněno přírodními či genetickými zákonitostmi, ale je vždy důsledkem kulturní stigmatizace a smysl lidského bytí není redukovatelný na pouhé biologické danosti.³⁵ Skupinové mechanismy v lidském nevědomí typu kolektivního vymezování a agresivity vůči cizincům jsou ovlivnitelné společenským působením, a tak lze násilí korigovat dlouhodobým formováním nových kulturních vrstev.³⁶

Loewenstein, s odkazem na úvahy Hannah Arendtové, varuje také před falešnou představou ztotožňovat násilí se státní mocí. Arendtová byla toho názoru, že násilí může velmi často moc ohrozit, na určitou dobu paralyzovat a někdy i svrhnout, avšak jedině, co nemůže, ji plnohodnotně nahradit, neboť moc, aby byla udržitelná, se vždy musí opírat o určitý systém souhlasu a společenského

34 HERMANN BROCH, *Teorie masového šílenství. Příspěvky k psychologii společnosti*, Praha 2013, s. 51.

35 B. LOEWENSTEIN, *Plädoyer für die Zivilisation*, s. 39.

36 Přesto i Loewenstein připouští jistou míru pochybností o míře vlivu genetických daností, které nás možná ovlivňují mnohem více, než si myslíme: „Vnucuje se nám neodbytná otázka: nejsme všichni silněji determinováni lidskými konstantami, genetickými kódy, v míře daleko silnější, než chce brát na vědomí naše idealistická civilizační rétorika?“ – B. LOEWENSTEIN, *My a ti druhí*, s. 64

konsenzu.³⁷ Pokud státní moc zvyšuje míru teroru a násilí, není to projevem její síly, ale naopak signálem, že její základy jsou podkopány a otřeseny. Již Montesquieu v polovině 18. století prohlášoval, že tyranie je nejvíce násilnou, ale zároveň také nejméně mocnou formou vlády, neboť moc vždy potřebuje mít na své straně početní převahu, zatímco násilí se do určité míry může obejít bez ní, protože jeho výkon velmi často závisí na použitých nástrojích. Jinými slovy se dá konstatovat, že moc a násilí jsou ve své podstatě protikladné.³⁸ Pluralitní mocenská struktura evropské civilizace a jakási její vnitřní polarita, víceméně dlouhodobá rovnováha moci mezi sférou světskou a duchovní, se stala podle Loewensteina významným aspektem pro vývoj svobody v tomto civilizačním okruhu,³⁹ neboť neschopnost církve prosadit monopol na světské panování znamenala, na rozdíl od některých východních teokratických kultur, určitou bilanci a vzájemné relativizování obou sfér, jež se staly zdrojem duchovní dynamiky typické pro evropskou kulturu.⁴⁰

Loewenstein si je vědom svého určitého civilizačního optimismu, neboť odmítá chápat vývoj moderní evropské společnosti jako určitý druh patogeneze. Nezastírá negativní stránky civilizačního procesu, avšak je rozhodným zastáncem jeho legitimacy a pozitivních možností, které nabízí. V pozdních letech připouští: „Asi byl můj předpoklad spontánně vznikajících korektivů destruktivních aspektů, protivah jen instrumentální racionality, příliš optimistický, ale přičila se mi hysterická pseudologika, které podléhali i Horkheimer s Adornem, podle níž totalitní katastrofy 20. století byly přímým důsledkem zaslepenosti kapitalistické moderny.“⁴¹

37 Moc nepotřebuje žádné ospravedlnění, protože je součástí samotné existence politických společenství, to co potřebuje je však legitimita – je-li legitimita zpochybněna, jejím základem se stává odvolání se na minulost, zatímco ospravedlnění se vztahuje k cíli, jež se nachází v budoucnosti – násilí může být ospravedlnitelné, avšak nebude nikdy legitimní: HANNAH ARENDTOVÁ, *O násilí*, Praha 1995.

38 LEWIS MUMFORD, *Technika a civilizace*, Praha 1947, s. 105–106: „Fyzická moc je hrubá náhražka za trpělivost, inteligenci a spojené úsilí, jehož je třeba na ovládnání lidí; užívá-li se jí jako pravidelného doprovodu jednání místo jako posledního východiska, je to známkou svrchované společenské slabosti.“

39 Za zajímavý považují postřeh Marka Hrubce, že „existence a vývoj normativního ideálu svobody a jeho zakotvení v normativních institucích moderní společnosti se sice může krátkodobě změnit po zásadních reformách nebo revolucích, ale z dlouhodobějšího hlediska přetrvává v méně institucionalizovaných vzorcích jednání a po dočasném trvání režimů, které tento ideál potlačují, se vliv tohoto ideálu zase prosazuje.“ – MAREK HRUBEC, *Od zneužití ke spravedlnosti. Kritická teorie globální společnosti a politiky*, Praha 2012, s. 91.

40 B. LOEWENSTEIN, *Civilizace a fašismus*, s. 25.

41 B. LOEWENSTEIN, *Civilizace a fašismus*, s. 88.

Civilizace jako hra

Civilizace může být podle Loewensteina definována také jako hra, neboť vykazuje charakteristickou strukturu herního pole, ve kterém platí a musí být respektována jasně stanovená pravidla.⁴² Herní charakter civilizace má svou schopností moderovat vážnost lidských sporů a konfliktů zásadní význam ve vztahu k výše zmíněné pacifikaci násilí, neboť vytváří jakýsi pojistný ventil, který má schopnost transformovat lidskou pudovou agresivitu a energii na zástupné kulturní cíle.⁴³ Lze vytyšit určitou snahu vysledovat v rámci civilizačního procesu jakousi přímou úměru, která naznačuje, že čím více existuje různých civilizačních rituálů, sublimačních činitelů, autonomních „hracích ploch“ a respektovaných pravidel hry, tím je civilizace bohatší, diferencovanější, a tím jsou lidské pudy zakotvenější ve struktuře sociálního pole a v husté síti kulturních významů. V návaznosti na Johana Huizingu a jeho známou knihu *Homo ludens*⁴⁴ hovoří o určitém hravém pudu či nevědomém smyslu pro hru, které jsou inherentní každému jedinci a stojí v základech kulturního procesu.

Každá hra má jeden neopomenutelný aspekt, který je tím pádem i charakteristickým rysem civilizace. Jedná se o pluralitu, variabilitu, mnohost, a to nejen herních situací, ale především herních partnerů, plně respektujících objektivně stanovená pravidla hry, která zakládají společné hrací pole. Ve hře je vždy nezbytné, aby všichni aktéři přijali své role, které se řídí určitou druhotnou symbolikou, což v podstatě znamená, že se lidské chování „odcizuje“, avšak zároveň je kladen důraz na věcnou orientaci a platnost autonomních pravidel. To je podle Loewensteina na jedné straně možné označit za kulturní pokrytectví, avšak na druhé straně je třeba dodat, že lze tuto autonomii dále kultivovat a prohlubovat až do podoby niterného zduchovnělého kulturního modelu, který nazývá civilizací „oklikou“.⁴⁵ Huizinga rozlišuje mezi hráčem falešným a hráčem, který

42 B. FAY, *Současná filosofie*, s. 82, mluví o dvou typech společenských pravidel: 1) regulativní pravidla, která stanovují dovolené a zakázané chování a vztahy; 2) konstitutivní pravidla, která umožňují jisté formy aktivity.

43 Psychická a ideologická ventilace je závažným problémem každé společnosti. Podle Loewensteina určitá jednostrannost každodenní reality je dočasně zrušena a vyvážena svým protikladem, čímž se stává snesitelnou – pouze jako regulovaná a společensky či civilizačně integrovaná skutečnost mohou iracionální prostory existovat. – B. LOEWENSTEIN, *Plädoyer für die Zivilisation*, s. 49.

44 Podle Huizingy je hra starší než kultura a lidská civilizace nepřipojila k obecnému pojmu hry žádný další podstatný znak: JOHAN HUIZINGA, *Homo ludens: o původu kultury ve hře*, Praha 2000, s. 9.

45 B. LOEWENSTEIN, *Projekt moderny*, s. 247–248.

systematicky kazí hru a nerespektuje pravidla. Falešný hráč neznamená v tomto ohledu velké nebezpečí, neboť de facto předstírá, že hru hraje, a tím v podstatě uznává respekt k jejím pravidlům. Mnohem větší nebezpečí představuje pro hru (kulturu) hráč záměrně porušující její regule, neboť nerespektování základních norem a hodnot rozbíjí veškerý prostor hracího pole.⁴⁶

Pluralita se ale neprojevuje jen v počtu zainteresovaných hráčů, ale také v existenci různorodých autonomních společenských sfér (politika, ekonomika, věda, právo, umění, náboženství atd.). Funkční diferenciací je charakteristickým znakem moderní občanské společnosti, která ji odlišuje od společností předmoderních, kdy jednotlivé funkční sféry vytvářely jediný, funkčně nestrukturovaný celek. Tyto sféry mají v novodobé evropské civilizaci svá autonomní, vzájemně neredukovatelná pravidla. S pomocí poznatků kulturní antropologie a etnografie (Malinowski) Loewenstein konstatuje, že jedním z hlavních civilizačních rysů je společenské soužití, což jinými slovy znamená souhru různých zájmových skupin a společenských institucí, které se řídí každá vlastní hodnotovou soustavou (chartou), jež jsou ale navzájem harmonizovány a sladěny na základě normativně stanovených herních pravidel.⁴⁷ Pro civilizaci je podstatné, že je utvářena malými organizovanými skupinami s pluralitou center, která vytvářejí řadu herních a kreativně konfliktních situací.⁴⁸

Jako určitý pojistný ventil pro upouštění dlouhodobě se hromadící agresivní energie ve společnosti byly také zřizovány hrací prostory, které se vyznačovaly jasně stanoveným časovým omezením. Zde Loewenstein navazuje především na

46 J. HUIZINGA, *Homo ludens*, s. 22. Podle Arendtové nejde totiž o to, že se těmto pravidlům podrobují dobrovolně nebo na základě teoretického uznání jejich platnosti, ale o to, že prakticky ani nemohu vstoupit do hry bez toho, že se jim přizpůsobím; mým motivem pro jejich přijetí je mé přání hrát, a protože lidé mohou existovat jediné ve skupinách, mé přání hrát je totožné s mým přáním žít. Mohu si přát změnu pravidel jako revolucionáři nebo mohu pro sebe chtít nějaké výjimky jako zločinci; ale jejich principiální popírání znamená nejen projev neposlušnosti, ale i odmítnutí vstoupit do lidského společenství. – H. ARENDTOVÁ, *O násilí*, s. 73.

47 Co chápou v této kapitole jako poněkud problematické, je, po mém soudu, jistý rozpor mezi pluralitou hracích prostorů a jejich herních pravidel a zároveň existencí jedněch nadřazených normativně stanovených pravidel. Je otázkou, zda při značné komplexitě západní civilizace a její funkční diferenciací na řadu jednotlivých sfér, které mají, jak sám Loewenstein připouští, vlastní vzájemně neredukovatelná pravidla, budou existovat a budou respektována nějaká univerzálně nadřazená a normativně stanovená pravidla. Tento problém se týká i níže popsané teorie konfliktu, která předpokládá jasně stanovené a všemi respektované regule, skrze které může být konflikt moderován. Otázkou je, co se stane v silně fragmentarizované společnosti v momentě, kdy se předmětem konfliktu stanou právě samotná normativně stanovená pravidla.

48 B. LOEWENSTEIN, *Civilizace a fašismus*, s. 24; TÝŽ, *Plädoyer für die Zivilisation*, s. 50.

koncept karnevalu ruského kulturního teoretika Michaila Bachtina.⁴⁹ V těchto obdobích docházelo doslova k převrácení společenského řádu a všeobecně uznávaných kulturních norem vzhůru nohama, kdy se král stal šaškem a šašek králem. Během karnevalu byla zrušena veškerá, jinak naprosto neporušitelná tabu, nastávalo období exaltovaného veselí, obscénnosti a nestřídmosti, profanace všeho posvátného a institucionalizovaného chaosu. Oficiální normy církve a státu byly porušeny na dobu určitou a byla ventilována latentní agrese a nahromaděná výbušná energie nespokojených společenských vrstev. Avšak i nespoutané, bujaré veselí bylo svázáno implicitními herními regulemi a po čase nemírného hodokvasu přišel půst, kdy byla opět nastolena vláda společenského řádu a pořádku.⁵⁰ Represe a útlak nemohly být nikdy postačujícím instrumentáři pro zachování společenských struktur a civilizačních hodnot, a proto, jak konstatuje Loewenstein, většina vládců nikdy nezajde tak daleko, aby zrušila všechny hrací prostory a lidové slavnosti, bez nichž by nebyla schopna dosáhnout jistého, byť křehkého společenského konsenzu, který je nezbytným předpokladem pro legitimitu jakékoli vlády.⁵¹

Součástí jakékoli hry se také může stát, jak již bylo naznačeno, konflikt herních partnerů. Konfliktní situace se stávají terčem kritiky řady oponentů civilizačního procesu, kteří poukazují, že násilí ze společnosti nevymizelo, ba naopak s čím dál hustší sítí mezilidských vztahů a společenských třecích ploch nabývaly konflikty ještě na četnosti a intenzitě. Loewenstein kritikům, ve shodě se zakladateli konfliktualistických sociálních teorií (Dahrendorf, Coser), oponuje, že nečiní žádný rozdíl mezi násilím a konfliktní situací, neboť konflikt na rozdíl od násilí v sobě může v řadě případů obsahovat kreativní, kulturně produktivní prvek. Základní premisou všech konfliktualistických teorií je nevyhnutelná, avšak pozitivní existence konfliktů v moderní, funkcionálně diferencované společnosti. Při neexistenci společenských konfliktů by sociální systém byl de facto

49 MICHAEL MICHAILOVIČ BACHTIN, *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Praha 1975.

50 Určitou podobnost vidí Loewenstein ve ventilaci, kterou nabízí například současný sport, neboť za banalitou fanouškovství tkví zajímavý jev symbolického ovládní pole jako civilizovanější formy ovládnutí bitevního pole, jako sublimační formy a potenciální náhražky fyzického násilí. – B. LOEWENSTEIN, *My a ti druzí*, s. 108. Naopak o společenské ventilaci skrze sport značně pochybuje Lewis Mumford. Domnívá se, že sport ve své profesionální podobě dosáhl v podstatě podoby strojové mechanizace a stal se součástí instrumentální organizace lidského života. Svou schopností dočasně ventilovat nahromaděné společenské pudy pomáhá naopak udržovat neutušený stav společnosti. – L. MUMFORD, *Technika a civilizace*, s. 323–328.

51 B. LOEWENSTEIN, *Projekt moderny*, s. 246.

nepředstavitelný, neboť by ztratil potenciál jakékoli změny a pokroku. Kreativní a sociálně zvládnutý konflikt působí jako *spiritus agens* moderní společnosti a civilizačního pokroku, jež by bez neustálých vnitřních tenzí musely nevyhnutelně ustrnout a postupně degenerovat. Sociabilita, která je nezbytným předpokladem soužití moderní občanské společnosti, vyžaduje vytvoření adekvátního sociálního chování jedince, které ale není dáno člověku jako přirozené, a proto je nutno jej sociálně formovat řadou normativních předpisů a nařízení, které zároveň zakládají prostor pro nový společenský konflikt. Teorie konfliktů ve společnosti má v podstatě pro své zastánce charakter antropologické konstanty.⁵²

Jedním z charakteristických rysů novodobé západní civilizace je, že akceptuje a respektuje pluralitu zájmů, názorů a hodnotových perspektiv jednotlivých skupin občanů a umožňuje jejich svobodnou artikulaci a manifestaci. Vzniká tak klasická herní situace s pluralitou herních partnerů, která nezbytně vyžaduje normativně stanovený regulační rámec a soustavu pravidel, jež nahlížejí a uznávají všechny účastníky hry (konfliktu) jako rovnocenné. Důležité je, jak upozorňuje Loewenstein, nezaměňovat regulaci konfliktu za jeho potlačení a vytěsnění mimo společenský prostor. Konfliktní situace, kterým by byla odepřena veřejná artikulace, by naopak mohly získat na intenzitě a virulentnosti, a tak podkopávat základy občanské společnosti. Kreativní potenciál konfliktu musí být vždy sociálně podchycen a postaven do služeb civilizačního procesu, nehledě na jisté možnosti vertikální i horizontální společenské mobility, které umožňují zmírnit sociální napětí, čímž oslabí intenzitu konfliktů.⁵³

Loewenstein nabízí koncept, který je po mém soudu podobný některým úvahám francouzského sociologa Pierra Bourdieua,⁵⁴ pro něhož je sociální pole určitou strukturou sociálních vztahů, kterou lze chápat jako hrací prostor s jasně stanovenými pravidly hry. Tato struktura je pro jedince apriorní, neboť existuje již před jeho vstupem do hracího prostoru a je také na jedinci nezávislá. Každý hráč může vložit do banku vklad, který se nazývá kapitálem (ekonomický, kul-

52 JIŘÍ ŠUBRT, JAN BALON, *Soudobá sociologická teorie*, Praha 2010, s. 124.

53 B. LOEWENSTEIN, *Projekt moderny*, s. 295. Dahrendorf ještě přidává některé další faktory, které mohou zmírňovat intenzitu konfliktních situací (třídní boje 19. století mezi vládnoucími a ovládanými v hospodářské a politické oblasti nebyly odstraněny, ztratily však mnohé ze své násilnosti a intenzity, a to díky několika souběžným tendencím), rozšiřování podmínek pro organizování zúčastněných do legitimních zájmových organizací a nátlakových skupin a pro veřejnou manifestaci konfliktů – vertikální a horizontální sociální mobilita – pluralizace (oddělení dříve splývavých front), konflikty působí intenzivněji, když se překrývají, než když působí odděleně: J. ŠUBRT, J. BALON, *Soudobá sociologická teorie*, s. 128.

54 PIERRE BOURDIEU, *Teorie jednání*, Praha 1998.

turní, sociální a symbolický) a o jehož udržení či rozšíření je veden permanentní společenský konflikt. Sociální pole se tak stává, stejně jako u Loewensteina či Dahrendorfa, jasně regulovanou oblastí společenského konfliktu, ve které se svádí neustálý produktivní zápas za uhájení, či naopak za změnu poměru sil, který je hybným momentem sociálního dění. Slovy Ralfa Dahrendorfa, konflikt hraje důležitou roli, neboť je „zdrojem pokroku na cestě k civilizaci a případné světové občanské společnosti“.⁵⁵

Loewenstein si je vědom, že každé společnosti hrozí nebezpečí civilizačního regresi, násilné spirály a vytvoření anomických prostorů, jež jsou charakteristické hodnotovou dezorientací a ztrátou normativních kotev, které tvoří za normálního stavu pomyslný kompas morální povahy každého individua. Přesto se domnívá, že je to daň, kterou bychom nemuseli za všech okolností zaplatit, pokud se nám podaří využít všech hracích ploch a pravidel hry, která moderují fyzické násilí, sklon k násilným konfliktům a snaží se transformovat latentní pudovou agresivitu v hravou energii, v symbolickou, případně sublimovanou moc, v čemž konec konců podle něj spočívá vzorec každé civilizace.

Civilizace jako racionalizační proces

Nezbytným předpokladem prosazení racionalizace v západní civilizaci bylo podle Loewensteina prolomení tradiční uzavřené společnosti, jak ve smyslu geografickém a hospodářském, tak ve smyslu sociálním a kulturním. Neméně důležitým aspektem se stala schopnost evropské společnosti začít si uvědomovat relativnost a nesamozřejmost vlastních perspektiv a hodnotových postojů. Setkání s novými, dotud neznámými kulturami v důsledku zámořských objevů i nově se utvářejícího historického vědomí poukázaly na dobovou i kulturní podmíněnost řady společenských norem. Představa, že současné uspořádání společnosti není jediným možným obrazem a odrazem neměnného, věčného univerza, nýbrž pouze reprezentuje jednu z mnoha variant lidského bytí, mohla vyvolávat na jedné straně osvobozující, zároveň však i velmi zneklidňující podněty pro jednání společnosti v přítomnosti.⁵⁶

Racionalizace západní společnosti se z počátku prosazovala na první pohled autonomně, z dosahu společenské kontroly a s minimálním zapojením do civilizačního procesu. Zdálo se, jakoby prudký nástup technického pokroku podko-

55 RALF DAHRENDORF, *Moderný sociální konflikt: esej o politice slobody*, Bratislava 1991, s. 281.

56 B. LOEWENSTEIN, *Civilizace a fašismus*, s. 33.

pával základy společenského řádu, narušoval ustálený životní styl a do jisté míry se prosazoval na úkor lidského štěstí. Co však zůstalo skryto pozornosti a zraku kritiků, byl jednoznačný ústup iracionálních prvků. Hlavním motorem racionalizace v západní civilizaci se stala kapitalistická produkce se svým důrazem na tvrdou práci, šetrnost, přiměřenou askezi a racionální obchodní kalkul. Nositeli všech těchto vlastností se stali zejména příslušníci vzrůstající se městské střední třídy. Loewenstein se domnívá, že jedním ze zlomových momentů v dějinách evropského myšlení, který umožnil přijetí kapitalistického způsobu výroby v západní civilizaci, je ve své době revoluční a sociálně konstitutivní pojetí práce jako tvůrce vlastnictví anglického filozofa Johna Locka.⁵⁷ Jednalo se o důležitý mentální zlom, neboť představa práce se poprvé odpoutala od středověkého pojetí jako trestu za biblický pád, spojený v myslích lidí s bídou, námahou a utrpením. Nyní poprvé v dějinách začíná mít pojem práce pozitivní konotace, jako jsou čest, píle, štěstí či užitek. Láska k majetku a soukromé vlastnictví již nejsou více kaceřovány jako hříchy a neřest, nýbrž se stávají pramenem tvůrčí činnosti. Schopnost vytvářet majetek spolu se zavedením peněžní směny se stávají důležitým impulsem pro zvýšení produkce, která začíná pokrývat víc než jen vlastní potřebu.

Logickým důsledkem této zvýšené produkce se stává rozvoj tržního prostředí, kdy trh, který odbourává staleté stavovské a náboženské překážky a klade důraz na individuální iniciativu, nezbytně doprovázenou racionálním uvažováním a systematickou organizací práce, hraje roli nesporného katalyzátoru racionalizačního procesu. Pro vznik trhu byl také nezbytný státní aparát, kdy „novodobý absolutismus bezpochyby historicky uzavřel chaos krvavých konfesijních občanských válek a vytvořil zpacifikované, zregulované teritorium, na kterém se teprve mohla rozvinout tržní ekonomika. Dynamika centralizující moci však budila i protest dospívající společnosti, která již nebyla ochotna dát si poroučet jako bezprávné stádo. A právě z tohoto protestního potenciálu vzešla řada omezení, politických institucí a ústavně zakotvených práv, tvořících blahodárné protiváhy jednostranné státní racionality.“⁵⁸ Z neustálého konfliktu a vyvažování moci mezi státem a řadou zájmových skupin a institucí se tak teprve může rodit svoboda jednotlivce. Pro toto neustále střetávání vytváří adekvátní podmínky trh, který se zdá být Loewensteinovi nezbytným předpokladem pro udržení a rozvoj svobody v mezilidských vztazích, neboť svobodný akt směny předpokládá rovnost partnerů a volné disponování vlastním majetkem a učí dodržovat smlouvy

57 B. LOEWENSTEIN, *Projekt moderny*, s. 161.

58 B. LOEWENSTEIN, *My a ti druzí*, s. 311.

a pevně stanovená pravidla, ale také zároveň nahrazovat hrubou silu věcnými argumenty. Jinými slovy: trh utváří jeden z řady možných civilizačních hracích prostorů, který má schopnost moderovat latentní společenskou agresi, to vše při vědomí hrozby absolutizace a nadřazení ekonomické sféry všem ostatním sféram evropského civilizačního mechanismu, které mohou vést k podřízení a redukcii života společnosti i jedince kvantifikujícím měřítkům zisku.

Touto optikou také rehabilituje Adama Smithe, který je často považován za duchovního otce právě této ekonomické absolutizace svou známou teorií o „neviditelné ruce trhu“, která abstrahuje od etických norem a dovolává se lidského egoismu jako základu společenského blaha.⁵⁹ S poukazem na jiné Smithovo kanonické dílo, *Teorii mravních citů*, Loewenstein dokládá, že pojem ctnosti, zaměřený k sebeovládání, ke společenskému uznání a k harmonickému, čínorodému životu byl pro Smitha podstatným předpokladem jeho ekonomického myšlení, které nelze redukovat pouze na hledisko zisku.⁶⁰ Důležitý je pro Loewensteina zejména etický rozměr ekonomické činnosti, která se řídí mimoekonomickými hodnotovými představami a jejíž dopady v sociokulturní oblasti dalece přesahují hospodářskou sféru.⁶¹

Odvrát společnosti od života posmrtného a touhy po věčném spasení byl dalším zásadním předělem v dějinách evropského myšlení. V kolektivním vědomí západní civilizace byla vidina věčnosti nahrazena touhou po změně v životě pozemském a smyslem pro objeovávání stále nových možností a horizontů.

59 ADAM SMITH, *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*, Praha 2001. Tomáš Sedláček je však toho názoru, že tato teorie byla Smithovi připsána naprosto mylně. „Skutečnost je totiž taková, že Smith nikdy nevyšlořil, co mu Leacock (a s ním populární historické povědomí) přisuzuje. Naopak: Smith přesně v duchu Kunderova poselství zapsal své jméno do dějin ekonomie díky principu, jež sám nevnalezl, nepopularizoval ho a obecně se od něj de facto distancoval.“ Podle Sedláčka byl tímto zakladatelem mnohem spíše Bernard Mandeville svou *Bajkou o včelách*, která je oslavou lidského egoismu. – TOMÁŠ SEDLÁČEK, *Ekonomie dobra a zla. Po stopách lidského tázání od Gilgameše po finanční krizi*, Praha 2012, s. 195–206.

60 ADAM SMITH, *Teorie mravních citů*, Praha 2005. Sedláček přiznává, že v *Pojednání* se Smith jeví jako individualista, ale je nezbytné jeho dílo číst v kontextu s *Teorií mravních citů*: „Inspirativnější je pro Smithe morální učení založené na vzájemné laskavosti (benevolence) a zdrženlivosti (self-command) jakožto hlavním předivu společnosti. [...] Tvrzení, že společnost drží pohromadě díky empatii, patří spolu s konceptem nezávislého pozorovatele ke dvěma hlavním přínosům, které Smith skutečně učinil [...] Řídicím principem lidského jednání je laskavá benevolence, náklonnost; člověk není racionálním činitelem, ale primárně jej vedou emoce [...] Člověk není individuálním aktérem odtrženým od společnosti, ale je naopak její nedílnou součástí.“ – T. SEDLÁČEK, *Ekonomie dobra a zla*, s. 208–213.

61 B. LOEWENSTEIN, *Projekt moderny*, s. 192.

V obzoru evropské společnosti se objevila vidina neustálého pokroku, podněcovaná racionálním zájmem samostatně jednajících individuí, která vytěsnila ideu cyklického pojetí dějin. Boží spravedlnost jako jediný soudce a garant společenského řádu byla postupně nahrazena společenskou smlouvou korigující pluralitu jednotlivých zájmů.⁶²

Je ale důležité, jak zdůrazňuje Loewenstein, si uvědomit, že neexistuje pokrok v nějakém všeobjímajícím, monolitním pojetí, neboť pokroky v jednotlivých civilizačních sférách (ekonomie, politika, věda, sociální oblast atd.) nejsou autonomními entitami, nýbrž spíše spojenými nádobami, a tak pokrok v jedné oblasti může být velmi často vykoupen regresem a řadou krizových jevů v oblastech jiných. Neustálý tok vědecko-technického rozvoje brání utváření stabilních civilizačních forem, podložených souvislým kulturním vědomím celku. Loewenstein proto v této souvislosti hovoří o současnosti nesoučasného, což vystihuje skutečnost, že v důsledku neexistence přiměřených, fungujících hodnotových soustav mohou stát vedle sebe v jedné řadě – obrazně i doslova – elektronkové mozky a primitivní předsudky.⁶³ Moderní civilizace tak čelí neustálému nebezpečí ztráty vědomí jednoty, neboť funkční diferenciací a fragmentací dílčích sfér způsobuje izolaci a omezení komunikace, což v důsledku může vést až k vytvoření samočinných oblastí řídicích se vlastními pravidly, která nemusejí být navzájem kompatibilní. Příčinou tohoto stavu je podle něj postupující dělba práce a stupňující se profesionalizace, která svým důrazem na stále hlubší znalost stále užší oblasti vědění a skutečnosti vytváří zástupy tzv. fachidiotů.⁶⁴ Přespecializované vědy i se svou fragmentovanou vládou expertů mají tendenci k tomu rozloučit se s morální odpovědností.⁶⁵ Racionalizaci tak sice na jedné straně nelze upřít řadu úspěchů

62 B. LOEWENSTEIN, *Projekt moderny*, s. 170.

63 B. LOEWENSTEIN, *Civilizace a fetišismus*, s. 48.

64 Dělní práce jako příčina sociální diferenciací byla základem teorií i Émila Durkheima, který ale tuto diferenciaci považoval za pozitivní faktor, neboť díky profesní specializaci docházelo podle něj k situaci, kdy různí jedinci i zájmové skupiny nesusoupeřily o tytéž zdroje bohatství. Sociální diferenciací tak umožňovala pacifikaci násilí a smírné řešení společenských konfliktů. – ÉMILE DURKHEIM, *Společenská dělba práce*, Brno 2004.

65 Podle názoru německého sociologa Ulricha Becka fragmentované společnosti propouštějí svými sítěmi právě podstatné věci, avšak rizika zůstávají mimo jejich zorné pole. Charakteristickým rysem soudobých rizik je jejich neovladatelnost, která souvisí se způsobem, jakým se šíří: stávají se „černými pasažéry normálního konzumu. Cestují s větrem a vodou, skrývají se ve všem, a s tím, co je k životu nejnnutnější – se vzduchem, který dýcháme, s potravou, oděvem a domácím zařízením – překonávají všechny jinak tak přísně kontrolované ochranné zóny moderny.“ Významnou charakteristikou těchto rizikových faktorů je latence, tedy jakási neviditelnost. – ULRICH BECK, *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*, Praha 2004, s. 11.

v oblasti vědeckotechnického pokroku, na druhé straně však v sobě také skrývá hrozbu roztržené skutečnosti.⁶⁶ V době informační záplavy a fragmentarizace společnosti dochází ke ztrátě kontextu a smyslu pro pochopení celku. Člověk místo aby byl záplavou informací obohacován a pozvedán na vyšší kulturní úroveň, je spíše deprivován ve své spontaneitě, celistvosti a smyslu existence.⁶⁷

Racionalizace v Loewensteinově podání jistým způsobem neutralizuje realitu, neboť ji zbavuje apriorních schémat a významů. Vyznačuje se postupným pronikáním empiricko-racionálních, tj. logicko-experimentálních metod a technik do všech oblastí života. V takovém procesu je ale obsaženo latentní nebezpečí zpředmětnění a instrumentalizace lidského života na všech frontách. Nevyhnutelnost pádu moderní evropské společnosti do odcizené instrumentální racionality z velké části považuje za ideologický konstrukt a schematickou nálepku, které záměrně opomíjejí řadu hodnot a vývojových tendencí, jež se prosazují paralelně, často i protichůdně hlavnímu trendu.⁶⁸ Varuje před matoucí záměnou racionální civilizace s absolutní racionalizací jako konečným cílem a nejvyšší normou. Považuje za samozřejmé, že lidské city a emoce nemají základ v racionální analýze a rozhodování, avšak domnívá se, že pokud chceme tyto citové projevy pozvednout nad úroveň pouhých instinktů, je nezbytné je podrobit racionální reflexi a kritice.⁶⁹

66 Ulrich Beck mluví o dvou navzájem oddělených a soupeřících systémech, které vytvářejí tzv. rozštěpeného občana. Jednou sférou je oblast politicko-administrativní, kde má občan jakožto *citoyen* svá demokratická práva a veřejné povinnosti, oproti sféře technicko-ekonomické, kde hájí, jakožto *bourgeois*, své zájmy soukromé. „V plně realizované industriální společnosti se tedy navzájem prolínají dva protichůdné procesy organizování společenské změny – rozvíjení politicko-parlamentní demokracie a uskutečňování nepolitické, nedemokratické společenské změny pod legitimizujícím praporem ‚pokroku‘ a ‚racionalizace‘.“ – U. BECK, *Riziková společnost*, s. 302.

67 B. LOEWENSTEIN, *Civilizace a fašismus*. 47–48. Podle Marka Hrubce si však občan svoji ztrátu nemusí vůbec uvědomovat nebo ji spíše nepovažuje za ztrátu. Sociální fragmentace a technokratický systém připravují občana o jeho svobodu, kterou mu však nemusejí odebrat násilně, neboť on sám se jí do značné míry dobrovolně zbavuje výměnou za určitou míru konzumu. – M. HRUBEC, *Od zneuznání ke spravedlnosti*, s. 194.

68 Na tomto místě lze z mnoha kritiků odcizené racionalizace společnosti a zpředmětnění lidských vztahů a života připomenout zejména Maxe Webera. Weber se domníval, že mezi pokrokem a diferenciací ekonomiky na straně jedné a zpředmětněním mezilidských vztahů na straně druhé existuje přímá úměra. Rozvíjí se především věcně jednající a neosobní byrokratická mašinerie, která vede k postupné dehumanizaci společnosti. Mluví o odkouzlení světa, kdy vše posvátné a magické, včetně boha, bylo zapuzeno, a zůstala jen instrumentální racionalita všedního dne, postavená na principu každodenní produkce a spotřeby.

69 B. LOEWENSTEIN, *Plädoyer für die Zivilisation*, s. 51.

Opakujícím se tématem, který se prolíná celým Loewensteinovým dílem, je důraz na svobodně vedenou diskusi, která je typem herního pole s rovnocennými partnery a pluralitou názorů, a tím také jistým korektivem instrumentální racionality.⁷⁰ Zásadním pravidlem je, že všechny názory, byť vědecké, ba i zdánlivě axiomatické, nesmí být povýšeny na nezpochybnitelné dogma a musí být neustále kritizovány, problematizovány a vystavovány testu pravdivosti a konfrontaci věcných argumentů. Bez této kontinuální polemiky hrozí nebezpečí společenského regrese a anamnézy, kdy s vytěsněním oponentních názorů může dojít i k zapomenutí našich vlastních názorových pozic, a to jak po stránce obsahové, tak sémantické. Zde se u něj projevuje pozitivní vztah k americkému myšlenkovému pragmatismu (William James, John Dewey), který nechápe jako čistě utilitární filozofii, kde užitek a úspěch jsou nejvyšším cílem, neboť „podstatná je pro něho orientace na budoucnost, kritérium praktického osvědčení každé pravdy, zvažování z ní vyplývajících důsledků, a v neposlední řadě kultura společného diskursu a smírného řešení divergencí (...) každá výpověď může a musí být korigována budoucími zkušenostmi. [...] Bylo možné se v ní setkat s autentickými základními motivy západní civilizace. Byl to apel na vlastní jednání, vědomí otevřené budoucnosti, vědomí hodnoty individuální svobody a universální platnosti rozumu jako nástroje životní praxe, dokonce kročení výstřelků kapitalismu.“⁷¹

Loewenstein přiznává osvícenskou tendenci postavit racionální vědění a vědecké ovládnutí přírody na společenský piedestal a nazírat svět perspektivou strojové mechaniky, která je přístupná lidskému poznání a měření. Považuje však za neuvážené, kdybychom se chtěli na základě našeho zklamání z účelově racionálního moderního světa vracet k předosvícenským pořádkům a kulturním hodnotám. Osvícenský civilizační koncept nenabízel od historického kontextu odtržené, hodnotově neutrální vědění, ale naopak dobově a kulturně podmíněnou snahu osvobodit společnost ze světa nevědomosti, pověr, násilí, agrese, fanatismu a válek. A pokud tento osvícenský záměr nebyl v dnešním moderním

70 Lze tušit, byť bez explicitního Loewensteinova odkazu, jistý vliv Habermasovy teorie racionalizační plurality. Podle Habermase je instrumentální racionalita vlastní subsystémům ekonomiky a státu, avšak vedle ní existuje také komunikativní racionalita, jež je konstitutivní pro pojem veřejnosti, kterou definuje jako právně institucionalizovaný komunikativní prostor moderní společnosti, jenž umožňuje politickou participaci občanů prostřednictvím účasti ve veřejné debatě. – PETRA GÜMPLOVÁ, *Modernita a úpadek veřejné sféry: Koncept veřejnosti a deliberativní politiky v díle Hannah Arendtové a Jürgena Habermase*, in: *Historická sociologie: teorie dlouhodobých vývojových procesů*, (ed.) Jiří Šubrt, Plzeň 2007, s. 282–304.

71 B. LOEWENSTEIN, *Víra v pokrok*, s. 404–405.

světě naplněn a nedošlo k slíbené vládě rozumu, pak podle Loewensteina zaměňujeme osvícenství jako metodu s utopickou eschatologií.⁷²

Civilizace jako současnost nesoučasného

Evropská civilizace v Loewensteinově pojetí nemůže nikdy abstrahovat od svých historických tradic a zkušeností. Klíčem k civilizačnímu procesu je kolektivní vědomí souvislosti mezi minulostí, přítomností a budoucností, ale také svoboda od starých hodnot. Řečeno s klasikem konzervativní politické filozofie Edmundem Burkem, je to společenská smlouva mezi mrtvými, živými a ještě nenarozenými. Loewenstein upozorňuje na nebezpečí puntuality, která je důsledkem ztráty nebo neexistence osobní paměti. Člověk bez osobní paměti v takovém případě retarduje v systém podmíněných reflexů a v osobnost okamžiku. Civilizace, hodná toho jména, tak ve vlastním smyslu nemůže být nikdy punktuální civilizací pouhého okamžiku, bez rozměru paměti, bez historické kontinuity. K tomuto způsobu uvažování o vlastní minulosti položilo základy osvícenství. Jedná se o aktivní vztah člověka k vlastní tradici. Vztah, který v minulých dějích vybírá, posuzuje a diferencuje, avšak na druhou stranu odmítá pasivní a automatické přebírání tradic jako závazných vzorů pro současnost. Vědomí zakotvenosti jedince i společnosti v historických souvislostech je inherentní součástí evropského civilizačního projektu, neboť teprve hodnotové a normativní ukotvení v kulturním společenském řádu umožňuje lidským bytostem plně rozvinout vlastní existenci.⁷³ Civilizace nemůže být nikdy jednou provždy daným a petrifikovaným stavem, nýbrž je neustálým děním, dynamickým pohybem, kontinuálním procesem, jemuž bez dostatečné péče vždy hrozí nebezpečí civilizačního regresu, nehledě na fakt, že tento proces má v sobě zakódován program neustále vyššího standardu, který je a musí být jakousi nikdy nenaplněnou maximou, nutící ke kontinuálnímu civilizačnímu usilování.

Civilizace je též pro Loewensteina zjednodušeně řečeno zkratkou. Má tím na mysli předávání získaných zkušeností a dovedností formou norem, kulturních hodnot a rozmanitých vědomostí všeho druhu, což osvobozuje každou následující generaci od nutnosti začínat vždy znovu od začátku, znovu hledat a zkoušet.⁷⁴

72 B. LOEWENSTEIN, *Projekt moderny*, s. 185.

73 B. LOEWENSTEIN, *Civilizace a fašismus*, s. 21–22.

74 Domnívám se, že toto je univerzálně platný vzorec pro jakoukoli společnost, i předmoderní, ba prehistorickou. Bez předávání zkušeností z generace na generaci by žádná společnost nemohla existovat a byla by odsouzena k zániku.

Každá generace tak stojí před problémem, jak správně diferencovat, které hodnoty se již přežily a které naopak zůstávají stále živé a produktivní, hodné zachování pro generace následující, tak aby si civilizační mechanismus udržel svou neustálou dynamiku a nedegeneroval do strnulého stavu. Zde připadá podle Loewensteina důležitá úloha historiografii, která se svým metodologickým a teoretickým aparátem může být nápomocna, zbavit toto hledání a rozhodování přílišné naivity a zároveň podkopávat arogantní samozřejmost právě platného modelu. Musí se neustále pokoušet propojit konflikty minulosti s konflikty přítomnosti.⁷⁵

Každá kultura či civilizace tak představuje současnost nesoučasného, což znamená uchovávaní starších hodnot, idejí a útvarů v životě následujících generací ve všech společensky diferencovaných sférách. To má zásadní důsledek zejména v krizových obdobích, kdy společnost vykazuje přirozenou tendenci návratu ke starším kulturním paradigmatům, které naplňují funkci hodnotového kompasu pro jednání v současnosti.⁷⁶ Tyto symbolicky a institucionálně zakotvené vzorce jednání mají pro orientaci jednotlivce i společnosti velmi často vyšší relevanci a přitažlivost než autentický, ale chaotický svět vlastní zkušenosti. Současnost nesoučasného je zároveň předpokladem a motorem evropského pokroku.

Důležitým prvkem evropských dějin je při jistém zjednodušení mocenská a ideologická rovnováha. Ve faktu, že většina evropských ideologických sporů a revolucí nebyla dotazena do totálního vítězství jedné strany či myšlenkového principu, ale spíše tendovala ke kompromisu, vidí Loewenstein jeden ze základních předpokladů evropského pokroku. Právě sklon zachovávat v novém uspořádání podstatné prvky starého nejen znamenal, že se v evropském civilizačním procesu usazovaly různorodé prvky, ale byl svým způsobem předpokladem pokroku, který nepřináší pouze nové, ale činí si i nárok staré překonat, čili zachovat na vyšším stupni. „Vyšší kultury jsou přímo charakterizovány svou schopností renesance, která se liší od prosté kontinuity, popř. pouhé restaurace: minulost není novému hnutí ukládanou normou, nýbrž inspirující pomocí v nových podmínkách.“⁷⁷

75 B. LOEWENSTEIN, *Projekt moderny*, s. 204.

76 Loewenstein však před touto praxí zároveň, při nesprávném výběru, varuje: „Podstatné elementy, určující naše myšlení a jednání, vždy také odkazují ke starším myšlenkovým strukturám a orientačním hodnotám; výsledkem je, že lidé až příliš často nesprávně chápou současnost a její problémy a se zastaralou výzbrojí bojují bitvy včerejška.“ – B. LOEWENSTEIN, *Projekt moderny*, s. 34.

77 B. LOEWENSTEIN, *Civilizace a fašismus*, s. 26–27.

Závěr

Závěrem se pokusíme shrnout základní teze Loewensteinovy teorie a poukážeme na některá diskutabilní místa. Trochu problematické je, že Loewenstein na rozdíl od řady jiných civilizačních teoretiků nenapsal v tomto směru žádnou syntézu, kde by jeho teorie byla striktně formulována. Různé teze a myšlenky jsou rozestety v řadě prací a je typické, že Loewenstein sám řadu svých výroků na jiném místě či v jiném textu poněkud relativizuje a zeslabuje. Přesto si můžeme dovolit tvrzení, že civilizační idea je pro Loewensteina určitým legitimizačním pokusem. Byla osvícenským projektem, který vycházel ze snahy o shrnutí nových jevů a legitimizaci nových hodnot, které utvářely moderní evropskou společnost. Proto historické přemítání a snaha o pochopení civilizačních kořenů Evropy znamená zároveň pokus zformulovat odpověď na otázku po legitimitě našeho současného světa.⁷⁸ Tato idea čerpá z řady starších zdrojů, avšak asi nejdůležitějším je pro Loewensteina normativní humanistická idea civilnosti, kterou chápe, v návaznosti na teorii Norberta Eliase, jako neustálou pacifikaci násilí a agresivních společenských pudů, úsilí a touhu po pokojném, mírovém a zodpovědném občanském chování, které jsou antipodemem barbarského násilí, válek a nezákonnosti. Je svázána s představou pokroku rozumu a vědy, vzdělanosti a osvěty, tedy s dynamickým pohybem civilizačního procesu stále vpřed. Tato dynamická složka naznačuje, že idea moderní evropské civilizované společnosti nebyla vázána pouze na osvícenství, ale měla schopnost neustálého rozvoje a adaptability projevující se neustálou integrací nových poosvícenských prvků. Tato integrativní a adaptabilní schopnost zároveň znamenala i riziko zneužití civilizační ideje proti jejímu původnímu určení. Musí být proto úkolem každé generace prosazovat pluralitu názorů, svobodnou diskusi rovnoprávných partnerů v rámci respektovaných pravidel civilizačních hracích prostorů, udržovat tržní prostředí a morálně-etické normativní ukotvení občanské společnosti, neboť civilizace potřebuje každodenní péči. „Civilizace není žádný utopický ideál, vlastně není vůbec žádný ideál, nýbrž je v mnohém banální. Tvoří však hráz proti bludům, které vedou k selháním a slepým uličkám. V šťastnějších časech o ní sotva víme, asi jako o svých kostech, v okamžicích krize a čase ohrožení základních hodnot odkryváme však její nový smysl. Evropská civilizace totiž není žádná skála či Čínská zeď, mám-li zvolit srovnání, napadá mě spíše systém hrází a kanálů, které musí být neustále udržovány a obnovovány.“⁷⁹

78 B. LOEWENSTEIN, *Projekt moderny*, s. 111.

79 B. LOEWENSTEIN, *Plädoyer für die Zivilisation*, s. 33.

Jedním z hlavních civilizačních faktorů je pro Loewensteina faktor pohybu, neustále probíhajícího civilizačního procesu, který je nesen racionálním zájmem utvářející se občanské společnosti. Tato představa neustálého pokroku musí být zároveň podepřena určitými nadčasovými a univerzálními idejemi, kdy, jak naznačuje Loewenstein, je ideál plně univerzální a otevřené společnosti sice nenaplnitelný, ale musí tvořit základní maximum civilizačního procesu, o kterou je třeba neustále usilovat. Víze pokroku je neodbytně spjata s postupující racionalizací, ale také s vytvářením řady společenských herních prostorů a polí (Huzinga, Bourdieu), které umožňují prostřednictvím určité komunikativní racionality (Habermas) pacifikovat násilí a zároveň moderovat produktivní společenské konflikty (Dahrendorf). Jako jeden ze zásadních herních prostorů se Loewensteinovi jeví trh, nezbytný předpoklad pro udržení a rozvoj svobody v mezilidských vztazích, neboť svobodný akt směny předpokládá rovnost partnerů a volné disponování vlastním majetkem a učí dodržovat smlouvy a pevně stanovená pravidla a zároveň nahrazovat hrubou sílu věcnými argumenty. Přestože si je vědom řady rizik postupujícího racionalizačního procesu, odmítá vizi odcizené instrumentální racionality jako všeprostopujícího principu moderní evropské společnosti, již považuje za ideologický konstrukt, neboť, podle jeho soudu, se předpověď konce liberalismu a humanismu zatím ukázala jako spíše účelově konstruované sebenaplňující se proctví.

Je třeba zdůraznit, že základ Loewensteinových úvah byl položen zejména v 60.–80. letech 20. století pod dojmem osobní zkušenosti dvou totalitních režimů, a tak je také nutné jej chápat. Z dnešního pohledu si ale některé optimistické představy liberální a racionální evropské občanské společnosti zaslouží alespoň pár věcných námitek.

V naší polemice se zaměříme na některé pojmy, které se v Loewensteinových textech často skloňují – univerzalita, pokrok, racionalita, trh či závazná pravidla hry. Nelze přehlédnout, že Loewensteinovy úvahy jsou formovány západní (euroamerickou) perspektivou. Místy budí dojem univerzálního pojetí občanských a lidských práv, racionality, pokroku a dynamického pohybu stále vpřed, které jsou ale plodem evropských osvěcenských norem a hodnot a jako takové nemohou být dnešním pohledem shledávány jako univerzální, neboť by budily dojem západního kulturního imperialismu. Projekt moderny je ztotožňován s občanskou společností, což může vést k vytváření dojmu určité manicheistické dichotomie my a oni, kterou jinak sám Loewenstein kritizuje. Vše pozitivní je spojováno s moderní občanskou společností, vše ostatní jako by bylo regresivní a barbarské. Zde je možno připomenout Eisenstadtovu teorii rozmanitých modernit (*multiple modernities*),⁸⁰

80 S. N. EISENSTADT, *Comparative civilizations*, Leiden 2010.

jež je opozicí velmi často rozšířené představě fukuyamovského stříhu, že modernizace může mít pouze jedinou západní podobu: jinými slovy neadekvátní záměna modernizace s westernizací. Osvícenská víra v pokrok byla postavena na předpokladu neustálého gradualistického pohybu vpřed, kdy každý následující stupeň vývoje překonával stupně předcházející, a tak se blížil vysněné maximě otevřené a univerzální společnosti, zajišťující štěstí a blahobyt pro co největší množství lidí. Je otázkou, zda po apokalyptických událostech 20. století je tato víra ještě plně obhajitelná. Domnívám se, že nikoli. Někteří kritici upozorňují, že představu pokroku lze také interpretovat úplně opačně jako určitou negativní odpověď na devastaci životních podmínek, destrukci vládnoucích struktur a moci či nespravedlnost a iracionalitu nerovnoměrné distribuce bohatství a privilegií ve společnosti. Pokrok nemusí být vůbec předem zajištěn a jeho idea může být konfrontována s překážkou právě vládnoucích mocenských a ekonomických struktur, které v zájmu udržení vlastních pozic usilují o zachování a neměnnost stávajících podmínek či pouze o partikulární pokrok v určitých oblastech a jen pro určitý segment společnosti.⁸¹

Také představa emancipační a osvobozující síly rozumu může mít dvojznačný charakter. Jak naznačují Loewensteinem často kritizovaní Adorno s Horkheimerem racionalizační proces není nikdy úplně čistý a vykazuje určité mocenské aspekty, které mohou mít paradoxní povahu. Původní pozitivní působení rozumu bylo reakcí na moc, kterou vykonává příroda (vnější i vnitřní) nad člověkem. Vlivem postupující racionalizace se povedlo přírodu ovládnout, což ale nutně nemuselo vést k osvobození a emancipaci člověka z jakékoli formy panství, neboť nadvláda přírody mohla být nahrazena panstvím člověka nad člověkem. Jak naznačuje Hauser: „Potlačení vnitřní přírody, které se zvětšuje s postupem civilizace, však způsobuje, že se instrumentální rozum odděluje od svého určení, od otázky, jak reprodukovat život společnosti a jednotlivce, jak zmírnit a překonat všechny formy panství. Na instrumentálním rozumu je paradoxní, že přestává být instrumentální: už se nezaměřuje na prostředky emancipace, nýbrž stává se samoúčelem. To je ono zatmění a převrácení osvícenského rozumu, o němž hovoří Adorno a Horkheimer. [...] Instrumentální rozum se v pozdním kapitalismu, ve vysoce industrializované či postindustriální třídní společnosti, stal autoreferenčním a iracionálním.“⁸² Jinými slovy instrumentální rozum odkazuje pouze sám na sebe a již dopředu vylučuje jakoukoli sebereflexi.

81 MICHAEL HAUSER, *Víra či nevíra v pokrok?* Filosofický časopis 2010, č. 4, s. 629.

82 MICHAEL HAUSER, *Cesta z postmodernismu: filosofická reflexe doby přechodu*, Praha 2012, s. 32.

Postupující racionalizace je u Loewensteina neodbytně spjata s vytvářením určitých hracích prostorů či polí, které slouží k vytváření platformy pro společenskou komunikaci a moderaci konfliktů. Jak již bylo naznačeno výše, takovým klasickým herním polem se mu jeví trh. Také neoliberální představa všespásnosti tržních principů se dnes zdá být přinejmenším diskutabilní. Pronikání pravidel tržní kalkulovatelnosti a principů směny do všech oblastí lidského života (sociální, kulturní) může mít značně negativní následky. Konrád Liesmann například ukazuje, jaké devastující účinky má uplatnění tržních principů v oblasti vzdělávání, kdy rezignace na klasické humanitní vzdělání dala jednotlivcům obrovskou flexibilitu v uplatnění na trhu práce. Nevzdělanost v moderní době se tak paradoxně stala určitým druhem ctnosti, neboť může dláždít cestu k úspěchu.⁸³ Trh je dnes globální, proniká do všech koutů světa a vytváří na jedné straně homogenní masovou konzumní společnost a na straně druhé sociální segregaci, exkluzi a materiální disproporci obrovských rozměrů. Jak již zdůraznil Zygmunt Bauman, jedním z hlavních a nejdůležitějších problémů globálního světa je zejména postupně se hroutící komunikace mezi stále globálnějšími a exteritoriálnějšími elitami a čím dál tím více lokalizovanou většinou obyvatelstva.⁸⁴ Zde po mém soudu narážíme také na problematiku vytváření hracích polí se závaznými pravidly hry a komunikace. Otázka zní, kdo v dnešním světě tato pravidla určuje? Pravděpodobnou odpovědí budou globální a nadnárodní elity, jejímž pravidlům je většina obyvatelstva nucena se podřizovat, ba v extrémních případech dochází i k vyloučení aktérů z hracího pole a vytváření trpně přihlížejících, pasivních diváků. Globalizace a globální trh může mít v dnešní době neblahé a paralyzující účinky na vykonávání efektivní státní správy, jejíž rozvoj byl právě neodbytně spjat s postupujícím civilizačním procesem Norberta Eliase, na nějž se odvolává i Loewenstein.

Tomáš Sedláček poukazuje na sebestvrzující a tautologickou vlastnost trhu, která může dobře korespondovat z výše zmíněnou poznámkou o instrumentálním rozumu, který odkazuje sám na sebe a vylučuje sebereflexi. Teorie trhu tvrdí, že trh vybírá vždy ty nejlepší (nejadaptabilnější) hráče a vyřazuje ty špatné, neschopné a neadaptabilní, což jsou v podstatě pravidla sociálního darwinismu. Nabízí se otázka, jak by to vypadalo, kdyby trh nevybral toho nejadaptabilnějšího? „Je to vlastně tak trošku tautologie: přežije totiž vždy ten, který bude nejadaptabilnější. Ale kdo vlastně je ten nejadaptabilnější (jak ho určit?)? Inu, ten

83 KONRAD PAUL LIESMANN, *Teorie nevzdělanosti: omyly společnosti vědění*, Praha 2008.

84 ZYGMUNT BAUMAN, *Globalizace: důsledky pro člověka*, Praha 1999.

který přežije. To se ovšem dozvíme pouze ex post, s odstupem. Kdybychom totiž tento slavný výrok jen trošičku parafrázovali, říká pouze toto: přežije ten, který je nejvíce přežití schopný (místo slova adaptabilní). Jinými slovy: přežije ten, který přežije. A tak se stane, že každý, kdo přežije, je prohlášen za neadaptabilnějšího. S touto teorií je tedy nutno souhlasit, protože s ní nelze nesouhlasit.⁸⁵

Je třeba připomenout, že Loewensteinova civilizační teorie byla pochopitelně ovlivněna dobou i podmínkami svého vzniku, a tak výše uvedené námitky jsou psány se znalostí pozdějšího vývoje. Z některých Loewensteinových poznámek je navíc cítit, že si je vědom řady skrytých nebezpečí, která v sobě problematika racionalizace či trhu nese. Domnívám se, že se za jeho afinitou k občanské společnosti a právům, rozumu a pokroku či tržním principům skrývá především určitý nenaplněný ideál a maximy, na které by současná společnost neměla rezignovat. Přesto se jeho přístup dá označit za poměrně optimistickou vizi moderní západní civilizace.

85 T. SEDLÁČEK, *Ekonomie dobra a zla*, s. 275.