

Úvod

Koncept legitimacy Jürgena Habermase a koncept symbolického násilí Pierra Bourdieua se na první pohled jeví jako koncepty neporovnatelné. Cílem mé práce je proto popsat koncept legitimacy a koncept symbolického násilí a následně je porovnat, tedy poukázat na existující společné i rozdílné prvky. Na základě studia literatury popisují jednotlivé aspekty konceptů, které mapují různé přístupy k legitimitě, procesu legitimizace, moderní společnosti, symbolickému násilí, k moci či byrokracii.

V první kapitole se věnuji legitimitě v pojetí Jürgena Habermase a popisují jednotlivé komponenty nutné pro následné pochopení fungování společnosti a procesu legitimizace. Zaměřuji se na pojetí životního světa, veřejnosti a systému, dále pak na komunikativní jednání a diskurs. Zabývám se také pojetím morálního jednání, které prostupuje celé Habermasovo myšlení. Nakonec se dostávám k jeho pojetí legitimacy, procesu legitimizace a krizi legitimacy, přičemž se odkazuji na Weberovo pojetí legitimacy, neboť z něj Habermas vycházel. Následně uvádím také pojetí legitimacy Talcotta Parsonse, a to z toho důvodu, že z něj Habermas čerpal a současně se vymezoval vůči jeho pojetí společnosti i jedince jako systému. O Axelu Honnethovi píší ve spojitosti s teorií uznání, kterou navazuje na myšlení Jürgena Habermase a tím konkretizuje jeho myšlenky. Teorii společnosti R. K. Mertona pak uvádím z toho důvodu, že dokládá možnost nahlížení na legitimitu a proces legitimizace z jiného úhlu pohledu než z Habermasova. Následně navazuji pojetími moderní společnosti Beckem, Bergerem a Bellem, a to protože podávají vysvětlení fungování a vývoje moderní společnosti z různých hledisek, čímž ujasňují a doplňují obraz moderní společnosti, jak o ní mluví Habermas.

Druhá kapitola pojednává o symbolickém násilí Pierra Bourdieua. Nejdříve se věnuji základním stavebním jednotkám jeho teorie, jako jsou habitus, sociální prostor, kapitál, symbolická směna atd., které jsou nutné pro pochopení a vysvětlení konceptu symbolického násilí. Pak popisují symbolické násilí uplatňované státem, byrokracií a školou. Následně

uvádím pojetí moci Michela Foucaulta, neboť je dle mého názoru východiskem Bourdieuova pojetí moci.

Nakonec popisují rozdíly a podobnosti konceptu legitimacy a symbolického násilí, přičemž vycházím z aspektů, které jasně vyplývají z předchozího textu. Docházím ke zjištění, že proces legitimizace probíhá odlišně u Habermase i Bourdieua, že každý z autorů pojímá jinak společnost jako celek i jedince ve společnosti. Dalším výstupem práce je porovnání Mertonovy a Bourdieuovy teorie společnosti, kdy docházím hned k několika shodným aspektům. Porovnáním také vytanul fakt, že všechny koncepty popsané v prvních dvou kapitolách mají společný prvek: zaprvé pracují s pojetím moci a jejím uplatňováním na jedincích v sociálním světě, moc má ale u různých autorů různou podobu; zadruhé podobně se vyjadřují o státě, institucích a byrokracii.

1 Legitimita

Pojem legitimita, proces legitimizace, legalita, všechny tyto jevy prostupují společností a následně i sociologickým myšlením. Avšak jejich vnímání se s postupem času měnilo a i jednotliví vědci na ně mají odlišné názory. V této kapitole se hodlám zabývat pojetím legitimacy a legitimizace Jürgena Habermase, Talcotta Parsonse a také R. K. Mertona, přičemž se budu věnovat také pojetí moderní kapitalistické společnosti Ulrichem Beckem, Peterem L. Bergerem a Danielem Bellem. Vysvětlím aspekty jednotlivých přístupů a zaměřím se na podobnosti těchto přístupů.

1.1 Jürgen Habermas

Jürgen Habermas je jedním z nejvlivnějších filosofů a sociologů druhé poloviny minulého století. Témata spadající do pole jeho zájmu se rekrutují ze širokého spektra: od psychologie, filosofie, přes sociologii, sémantiku, politickou teorii až k teorii evoluční.

Habermas se zabýval ve svém raném období úlohou kritické teorie Frankfurtské školy. Z tohoto období pochází i jeho dílo *Strukturální přeměna veřejnosti a Problém legitimacy v pozdním kapitalismu*. Habermas zde ukazuje problémy aplikace Marxovy teorie krize na změněnou realitu pozdního kapitalismu.

Horster míní, že Habermasovým jednoznačně nejvýznamnějším dílem je *Teorie komunikativního jednání*, kde analyzuje proces racionalizace. V tomto momentě Habermas vychází a současně se distancuje od pojetí racionalizace Maxe Webera a přechází k paradigmatu *komunikativního jednání*, kde navazuje na koncepci interakce G. H. Meada. Ovšem Mead podle Habermase neukazuje způsob, jakým ze symbolicky orientovaného jednání vznikají normy. Proto se Habermas obrací k Durkheimovi a říká, že samotné *komunikativní jednání* v sobě obsahuje racionalitu, která umožňuje zrušení archaického normativního řádu a vytváří prostor pro racionalizaci obrazu světa, pro univerzalizaci práva a morálky (Horster 1995, s. 40-43).

Podle mého názoru se pak Habermasovy úvahy, koncepce a teorie z oblasti sociologie a politického myšlení snaží vysvětlit fungování moderní společnosti, ve které podle něj dochází ke krizi legitimity a k ohrožování lidského životního světa systémem. Legitimita a proces legitimizace prostupují téměř všechny Habermasovy úvahy. Stejně tak jako se komunikativní jednání prolíná s životním světem, tak se i legitimita prolíná do pojetí veřejnosti.

1.1.1 Životní svět, systém, veřejnost a komunikativní jednání

Ve středu Habermasova zájmu stojí *životní svět*. Svět, který je symbolicky konstruován, a v němž se projevují společenské systémy. V *životním světě* hrají hlavní roli normativní struktury (hodnoty a instituce) společnosti, jež vedou k sociální integraci. V opozici k životnímu světu stojí *systém*, kde jsou události a stavy analyzovány na základě závislosti na funkcích systémové integrace (Habermas 2000a, s. 13-14). Balon říká, že podle Habermase je právě *životní svět* primární, až postupem evoluce se vyčlenil *životní svět* a *systém*. Právě proto je nutné tyto dva pojmy od sebe odlišit. V praxi je běžné označovat Habermasovu teorii „teorií dvoustupňovou“, tedy teorií pojednávající jak o *systému*, tak o *životním světě* (Balon 2008, s. 189-190).

Horster soudí, že podle Habermase navíc i samotný zájem vědců o badatelskou činnost vychází bezprostředně z jejich *životního světa*, takže v tomto smyslu neexistuje žádné objektivní poznání (Horster 1995, s. 13). Podle mě bychom si tedy mohli představit jakési „brýle“ vytvořené *životním světem*, skrze které nazíráme veškeré zkoumané objekty. Přičemž jsou samozřejmě „brýle“ každého vědce jiné, neboť i jejich zkušenosti a přesvědčení pocházející z *životního světa* se odlišují.

Jak vlastně vypadá *životní svět*? Horster uvádí, že v Habermasově podání znamená *životní svět* „individuální dovednosti, intuitivní vědění jak se vypořádat s nějakou situací, a sociálně nacvičené praktiky, intuitivní vědění, na které se můžeme v dané situaci spolehnout, a triviálně vědomá přesvědčení v pozadí“. Díky takovému, všem známému prostředí, je pak

možné dorozumění mezi lidmi (Horster 1995, s. 13). Horster dále zdůrazňuje Habermasovo tvrzení, že v samotném *životním světě* jsou obsaženy zájmy a postoje jedinců. Proto v procesu dorozumění využíváme právě pozadí *životního světa*. Přičemž vědění *životního světa* je obsaženo v jazyce (Horster 1995, s. 20). Tento předpoklad se potom podle mého názoru prolíná s teorií *komunikativního jednání*, které se uskutečňuje v *životním světě*. Podle mého soudu je tedy *životní svět* světem, kde lidé bezprostředně prožívají své životy, tedy vstupují do interakcí a využívají své schopnosti, dovednosti a zkušenosti k tomu, aby se s ostatními dorozuměli a (jak bude řeč dále) dosáhli určitého konsensu.

V tomto momentě je nutné zdůraznit Balonovo tvrzení, že *životní svět* je podle Habermase kolonizován a jakýmsi způsobem usurpován právě *systemem*. Dále Balon také ujasňuje Habermasovy myšlenky, že *životní svět* integruje společnost sociálně, a současně je společnost jako *system* integrována pomocí normativních regulací, které přesahují vědomí aktérů (Balon 2008, s. 199). Takové úvahy mě pak logicky vedou k soudu, že ačkoli jsou *životní svět* a *system* ze své podstaty rozporné, jsou spolu těsně provázané a nemohou existovat jeden bez druhého. Ačkoli Habermas vychází z teorie systémů T. Parsonse, zajímá se nejenom o fungování systému, ale nechává se inspirovat také Schützovým pojetím *životního světa*, čímž vzniká právě originální pojetí sociální skutečnosti, jež je analyzováno v teorii *komunikativního jednání*, o které bude řeč níže.

Horster píše, že podle Habermase vzhledem k tomu, že se společnost stává čím dál více komplexnější, musí sama nacházet cesty, jak se v *životním světě* vyhnout rizikům. Prvním z nich je tedy riziko neúspěšného dorozumění, které se dá překonat komunikačními médii (písmem, elektronickými médii), která komunikaci pozvedají a zobecňují. Druhým pak riziko neúspěšného plánu jednání na základě nedorozumění, jež se překonává pomocí řídicích médií (peníze, moc). Tímto tvrzením se Habermas podle Horstera dostává v přeneseném slova smyslu k problému, kdy dochází ke kolonizaci *životního světa* pomocí řídicích médií, která se osamostatňují a oddělují od *životního světa*, čímž se on sám stává formálně

organizovaným. Dochází tedy k monetarizaci a byrokratizaci každodenní praxe. Konkrétními projevy tohoto procesu pak je utváření expertních kultur vědců a specialistů, kteří jakoby už nebyli součástí každodenní praxe, a vytváření oblastí subsystémů, které se nechtějí přetvořit na média peněz a moci. Jasně tedy podle Horstera vyvstávají dvě pole, na kterých podle Habermase dochází ke krizi, přičemž obě jsou prostorem, kde se střetává *životní svět* a *systém*. Habermas si tedy klade otázku, jak zprostředkovat expertní skupiny každodenní praxí a jak dosáhnout toho, aby rozdělující se tři momenty rozumu (pravdivost, správnost, hodnověrnost) udržely jednotu? Východiskem ze situace, kde hrozí reálná společenská katastrofa, pak může být jediné situace, kdy lidé převezmou zodpovědnost za společenské procesy a nenechají se ovládat tlakem předem daných věcí, jež stanovily instituce (Horster 1995, s. 43-45). Zde už pocít'uji náznak krize legitimacy, jak o ni Habermas později mluví, neboť se podle mého názoru tato krize pojí právě i s usurpováním *životního světa systémem*.

Ve své knize *Strukturální přeměna veřejnosti* Habermas nejenom pojednává o vývoji a ustavování *veřejnosti* jako takové, ale také se věnuje jejímu úpadku. Co vlastně Habermas míní, když mluví o *veřejnosti*? *Veřejnost* je podle něj určitá sféra, která se vymezuje proti sféře soukromé, přičemž je reprezentována a projevuje se veřejným míněním. Vznikla na základě občanské společnosti a slouží k politickému sebeporozumění i k právní institucionalizaci společnosti. Habermas tvrdí, že se *sféra veřejnosti* neustále rozšiřuje, ale její funkce se naopak neustále oslabuje (Habermas 2000b, s. 56-59). V tomto momentě opět podle mého soudu narážím na spojitost *veřejnosti* s *životním světem*. Podle mě z tohoto Habermasova výroku jasně plyne, že *veřejnost* je pevně spjata s *životním světem*, je jeho součástí. Pokud se zamyslím nad její funkcí, pak mě jednoznačně napadá, že přímo promlouvá skrze akty *komunikativního jednání* nebo skrze *diskurs* do ustavování norem a tematizování problémů, ale tento aspekt bude blíže popsán až v následujícím textu.

Podle Habermase *občanská veřejnost* tedy vznikla na základě vyčlenění se měšťanů jako opozice k vrchnosti. *Občanskou veřejnost*

chápeme jako sféru soukromých osob shromážděných v publiku, jež jsou v opozici vůči veřejné moci (Habermas 2000b, s. 83-87).

Habermas mluví o tom, že *veřejnost* je nositelem *životního světa*. Je vytvořena za účelem účinné legitimizace, přičemž jejím úkolem je vybírat tématické oblasti. Posunuje tedy témata, problémy a argumenty za práh pozornosti, čímž je vyjme z vytváření mínění. Takové utváření smyslu v rámci *kulturního systému* je obrněno vůči administrativní kontrole. Pokud je ovšem způsob vytváření smyslu prohlédnut, pak je tento způsob legitimizace sebedestruktivní. Habermas se dále dostává k tomu, že nedostatky legitimacy se sice mohou vyrovnávat pomocí manipulace, avšak narážejí na strukturální odlišnost administrativního jednání a kulturní tradice. *Kulturní tradice* si totiž mohou zachovat svou legitimizační sílu jen v případě, že nejsou vytrženy z výkladových systémů, které zajišťují kontinuitu a identitu. Právě vykořisťováním kulturních obsahů pro administrativní nebo tržní účely vede k přesunu kulturních tradic do oblasti plánování, kde jsou vytrženy z praktických diskursů. Příčinou takového přesunu je rozrůstání státní činnosti a tedy růst potřeby legitimizace – získání masové loajality. Přičemž zde Habermas naráží na narušení kulturních samozřejmostí prostřednictvím administrativního plánování, které zasahují od oblasti plánování vzdělávání až do plánování rodiny a rodinného práva. Administrativní plánování tedy vyvíjí na oblast kulturních tradic tlak k ospravedlnění, přestože tradice má sama o sobě právě sílu vlastní legitimizace. Výsledkem pak je narušení přirozené povahy tradic. Naruší-li se tímto způsobem kulturní samozřejmost, pak lze dospět k opětovné stabilizaci jen prostřednictvím *diskursů*, je tedy nutná politizace zasažených oblastí života, která ale s sebou přináší nebezpečí právě pro sféru soukromou. Ta se následně brání participací v kulturní oblasti (škola, univerzita, církve, tisk) (Habermas 2000a, s. 91-94). Podle mého názoru zde Habermas jasně ukazuje nebezpečí, které hrozí veřejnosti, a totiž že přijde kvůli důsledkům administrativy a zpolitizování své sféry o hodnoty a normy. Jedinou obranou tedy je podílet se na kulturním životě a pokusit se tak zvrátit snahy politického a administrativního systému, které nabourávají

životní svět. O problému propojení životního světa a systému bude pojednáno níže.

Podle Balona se Habermas ve své teorii *komunikativního jednání* pokouší propojit subjektivní a objektivní hledisko, v našem případě *životní svět* (subjektivitu) a *systém* (objektivitu), což je podle Habermase i hlavním úkolem sociologického zkoumání. Navíc *komunikativní jednání* je přímo propojeno s životním světem a samo o sobě usiluje o soulad a konsensus. Proto je komunikativní konsensus dosažený v rámci *životního světa* modelem pro kolektivní jednání. *Konsensus* není tedy nikdy dán předem, ale dosahuje se ho procesem, kdy samotní aktéři jsou na jeho dosahování zainteresováni a díky komunikativní argumentaci konsensu dosahují, čímž zároveň racionalizují svůj *životní svět*. Racionalizace je právě tím, co se pokouší Habermas podle Balona vymežit pomocí analýzy přirozeného jazyka. Přičemž ona sama je zakořeněna ve struktuře jednání, jež vede k porozumění. Porozumění dosahujeme komunikativně, není nikde normativně připsáno (Balon 2008, s. 189-195). Jak se dále zmiňuje Horster o Habermasově pojetí *životního světa*, sám *životní svět* je totiž prostor, kde dochází k vytváření kontextu pro proces dorozumění. Navíc se v něm odráží veškeré společenské, kulturní i osobnost vytvářející vědění (Horster 1995, s. 43).

Horster míní, že komunikativně jednající si tedy v Habermasově případě vytvářejí tři nároky platnosti: pravdivost, pokud mluví o objektivním světě; správnost, s ohledem na sociální svět; a hodnověrnost, jestliže se odvolávají na svět subjektivní. Jednání se tedy pohybuje stále na třech úrovních racionality, jež tvoří jednotu (Horster 1995, s. 41).

Balon zdůrazňuje, že v tomto ohledu Habermas nepřímo kritizuje Weberův přístup k jednání, kde je komunikativní kontext úplně opominut: aktéři jednají účelově racionálně, zaměřují se na prostředky a cíle. Naproti tomu se *komunikativní jednání* váže přímo na *životní svět*, kde se racionalizace dosahuje komunikativním způsobem. Racionalizace v *systému* se pak ale dosahuje instrumentálně. Jednání aktéra se tak rozděluje do dvou oddělených světů – *životního světa* a *systému*. Podle Habermase je to právě

systém, který vytlačuje a popírá *životní svět* (Balon 2008, s. 192-193). Jak bude vidět později, narážím v tomto bodě na problém, který Habermase trápí nejvíce: rozpad *životního světa* a s ním spojený úpadek *veřejnosti*, respektive funkcí veřejnosti, vede k problémům legitimacy (Habermas 2000a). Tento problém byl už naznačen výše a line se Habermasovým myšlením jako červená nit.

Navíc podle Horstera je nutné rozlišovat u Habermase tři aspekty *komunikativního jednání*, které se projevují vždy, když lidé společně jednají. Prvním z nich je koordinace jednání lidí tak, aby bylo úspěšné. Druhým je fakt, že lidé jednají na základě norem, jež jsou během nebo před jednáním dohodnuty. Třetí aspekt mluví o tom, že během každého jednání ukazují lidé něco ze svého vnitřního světa (Horster 1995, s. 53). Zde jsem si všimla propojení *morálního s komunikativním jednáním*. Protože pokud Habermas mluví o normách, má na mysli pojetí dobra a zla, tedy imperativů lidského svědomí, které se projevují právě v *morálním jednání*. Přičemž o aspektu morální bytosti a morálního jednání budu pojednávat níže.

1.1.2 Diskurs, ideální řečová situace

Teorie *komunikativního jednání* by nebyla úplná, kdybych se nezmínila o situaci, kdy nedojde k dorozumění. Horster uvádí, že v takové chvíli podle Habermase přichází na řadu *diskurs*, neboli forma komunikace vyznačující se argumentací. Nevyměňujeme zde žádné informace, ale jen argumenty sloužící ke zdůvodnění problematických nároků platnosti. *Diskurs* se tedy diametrálně odlišuje od toho, co Habermas nazývá *jednáním*. *Jednání* je komunikační oblast, kde mlčky předpokládáme a uznáváme platnost, abychom vyměnili informace. Pomocí *diskursu* dojdeme podle Habermase vytouženého konsensu i v případě, kdy se nám ho nepodařilo dosáhnout v *jednání*. (Horster 1995, s. 28).

Horster dále popisuje Habermasův koncept tak, že pokud nejsou dodrženy podmínky pravdy a správnosti, jež hrají v komunikativní oblasti podstatnou roli, pak přichází na řadu *diskurs*, který je sám o sobě nositelem jak pravdy tak správnosti. *Diskurs* pak v sobě nese nároky platnosti, tedy

pravdu, správnost a hodnověrnost, které se spojují do jednoho, do rozumnosti. V tomto smyslu se tedy Habermas podle Horstera přiklání ke Kantovým názorům: teoretický rozum formuluje pravdu, praktický rozum správnost, a esteticko-expressivní moment rozumu hodnověrnost (Horster 1995, s. 35).

Horster potom uvažuje o *diskursu* v Habermasově slova smyslu. Habermas tedy definuje *ideální řečovou situaci*, neboť ta je předpokladem existence *diskursu*. *Ideální řečová situace* je charakterizována tím, že každý konsensus, jenž je dosažen v jejích podmínkách, může platit jako skutečný. Pokud se budeme orientovat na *ideální řečovou situaci*, pak máme záruku, že můžeme považovat fakticky dosažený konsensus za konsensus pravý. Jen v případě, že uvažujeme v každém diskursu *ideální řečovou situaci*, projevuje se v nich vlastní nenucený nátlak lepšího argumentu.

Proto, aby vůbec mohla existovat *ideální řečová situace* a potažmo i *diskurs*, uvádí podle Horstera Habermas čtyři podmínky. První podmínkou je přítomnost stejné šance pro použití komunikativních „řečových aktů“ pro všechny potenciální účastníky diskursu tak, aby kdykoli mohli otevřít diskurs a svou řečí, otázkou nebo odpovědí do něj opakovaně vstupovat.

Druhá podmínka spočívá ve stejné šanci všech účastníků *diskursu* na přednes svého výkladu, tvrzení, doporučení, vysvětlení a ospravedlnění, přičemž mají také nárok jejich platnost zpochybnit, zdůvodnit nebo vyvrátit, takže nikomu není upírán žádný názor na trvalost tematizace ani kritika.

Třetí podmínka předpokládá, že k *diskursu* budou připuštěni jen mluvčí, kteří mají jako jednající stejné šance při používání reprezentativních řečových aktů, což znamená, že vyjadřují své postoje, pocity a přání, takže jednající jsou sami vůči sobě jako účastníci *diskursu* pravdomluvní a navíc zprůhledňují svou vnitřní povahu.

Čtvrtá podmínka mluví o tom, že k *diskursu* jsou připuštěni jen ti mluvčí, kteří jako jednající mají stejné šance při použití regulativních řečových aktů, čímž má Habermas na mysli schopnost rozkazovat, odporovat, dovolovat a zakazovat atd. Totiž jenom plná reciprocita očekávaného chování, dává záruku rovného rozdělení šancí k zahájení řeči a

možnosti v ní pokračovat, což může být použito k přestoupení do komunikační oblasti *diskursu*, jež je zbavena zkušenosti a odlehčena od jednání (Horster 1995, s. 30).

Habermas dochází tedy ke zjištění, že v *diskurzech* chtějí účastníci dospět ke společným názorům tím, že se pokoušejí vzájemně se o něčem přesvědčit argumenty. Pokud ale Habermas uvažuje o vyjednávání, tak tam jednající usilují o vyrovnání svých odlišných zájmů. Na poli politickém to znamená, že právě *diskursy* (a vyjednávání) jsou místem, kde se rozumná politická vůle utváří. Domněnka legitimních výsledků, která je základem demokratického procesu, se proto nakonec musí opírat o *komunikativní jednání*. Formy komunikace musí být navíc nutně právně institucionalizovány, pokud si dělají nárok na legitimní utváření vůle politického zákonodárce (Habermas 2008, s. 117-118).

Je tedy jasné, že teorie *diskursu* hraje zásadní roli v Habermasově teorii politiky. *Diskurs* je polem, prostorem, kde se vyměňují argumenty (Habermas 2008, s.117-118). Případem, kdy lidé v životním světě vědomě používají *diskursu* a uvědomují si to, je podle mého názoru veřejná diskuse. Jedinec se při takové diskusi snaží argumentovat a uvědomuje si, že musí dodržovat určitá pravidla. Přeneseně bych tedy mohla říci, že si je vědom změny *komunikativního jednání* na *diskurs* a uplatňování podmínek ideální řečové situace v tomto diskursu. Účastník veřejné diskuse si navíc uvědomuje, že dosahuje konsensu podle určitých pravidel. Avšak podle mého názoru člověk v životním světě si v běžných situacích, kdy používá *komunikativní jednání*, neuvědomuje samotný proces dosahování konsensu. Důvod je jednoduchý: člověk nepřemýšlí nad formou, kterou komunikuje a kterou dosahuje konsensu, neboť podle mého názoru by v opačném případě komunikace na úrovni *komunikativního jednání* v rámci životního světa nebyla možná. Souhlasím zde s Descartem, který říká, že nemůžeme pochybovat o praktických věcech, v našem případě o formě komunikace, protože jinak bychom v podstatě přestali umět komunikovat.

1.1.3 Morální bytost, morální jednání

Morální jednání i *morální bytost* jako taková hrají v teorii legitimacy Jürgena Habermase zásadní roli. Z mého pohledu je to přesah do metafyziky, tudíž je empiricky velmi těžko postižitelný. Nicméně morální jednání jakoby prostupovalo veškeré Habermasovo myšlení. Lze ho najít v teorii *komunikativního jednání*, i v teorii zaměřující se na rozbor *veřejnosti*.

Horster o Habermasově pojetí morálního jednání říká, že morální jednání v podstatě řeší vztah mezi individuem a pospolitostí, přičemž si klade otázku, zda stačí pouhý princip subjektivity jako zdroj normativní orientace. Podle Habermase je hlavní úlohou morálky zajistit nedotknutelnost individuí a struktur intersubjektivně sdíleného světa. V intencích *diskursu* se tedy princip univerzalizace (morální princip) vztahuje k postupům morální argumentace, jež stanovuje zásadu, že platné mohou být jen ty normy, se kterými by mohli souhlasit všichni účastníci praktického *diskursu* (Horster 1995, s. 46-48).

V knize *Budoucnost lidské přirozenosti* se Habermas zabývá pojetím morálky, respektive morálního jednání, ve spojení s *liberální eugenikou*. Autor rozvádí dopady a důsledky dnešní moderní medicíny na poli umělého oplodnění, přičemž se věnuje jejím možným negativním dopadům na identitu člověka i na pojetí celé společnosti. Jako východisko či brzdu této situace Habermas uvádí *morální jednání* (Habermas 2003). Navíc jak se zmiňuje Horster, se podle Habermase v průběhu dějin stále zesiluje rozchod mezi morálkou a vědou (Horster 1995, s. 38). Myslím si, že tento fakt je v dnešní společnosti jasně pozorovatelný. A to jak na poli genetiky, o kterém pojednává sám Habermas, tak i v plastické chirurgii. Habermasův argument ale říká (jak bude vidět níže), že morální řád chrání tělo i osobu pře zraněním (Habermas 2003, s. 44). Z tohoto hlediska mohu tedy říci, že pokud procedura (plastická chirurgie) nezraňuje moje tělo ani duši a pomáhá růstu mé individuality, pak je vše v pořádku, neboť mé jednání je morální.

Morální chování Habermas chápe jako konstruktivní odpověď na závislost a odkázanost, jež pramení z nedokonalosti a křehkosti fyzické existence. Morální řády proto chrání jak tělo před zraněním, tak i osobu před vnitřním a symbolickým poraněním. Tudiž morální řády umožňují rozvoj individuálního já v tom smyslu, že poskytují ochranu při vytváření subjektivity v intersubjektivních vztazích s druhými lidmi. Osoba je tedy nejzranitelnější právě ve vztazích, kde se vytváří její identita (Habermas 2003, s. 44). Podle mě tento fakt vede Habermase k myšlence, že největší nebezpečí pro jedince se nachází v partnerství a oddanosti partnerovi, protože to je oblast, kde se člověk cítí v bezpečí a otvírá se druhému, dává mu tak možnost na něj přímo působit, přičemž si primárně neuvědomuje možná nebezpečí (Habermas 2003, s. 44).

Habermas dále uvažuje a uvědomuje si, že morálka a právo se rozcházejí. *Morálka* nám podle něj říká, k čemu jsme zavázáni, zatímco *právo* nám zaručuje různá oprávnění. Navíc morálka je universální v určitém prostoru a společenství, takže se vztahuje na všechny jedince a celý jejich život. Naproti tomu právo (právní společenství) chrání integritu svých členů jen v případě, že si oni sami uvědomují, že jsou nositeli individuálních práv (Habermas 2008, s. 115). Problematiku práva a morálky z mého pohledu dále rozvinul Habermasův žák Axel Honneth, který se věnoval problematice oprávnění a zaopatření, a o jehož přístupu bude řeč později.

V problému liberální eugeniky podle mě můžeme najít ještě jeden rozměr, jiný než morální, i když s ním související. Prolíná se zde i odklon od *životního světa*, kdy *system*, v tomto případě instituce genetického lékařství, nebere ohledy na pravdu *životního světa*, ale řídí se sám svými pravidly, která legitimizují jeho existenci, nikoli tedy pravdou, jež by na základě *konsensu* dosaženého v *diskursu* měla být tím legitimizujícím faktorem.

1.1.4 Legitimita a legitimizace

Pokud se budu mluvit o legitimitě, pak v žádném případě nesmím opomenout teorii *legitimního řádu a racionalizace* Maxe Webera. Důvod je jednoduchý, právě na základě teorie *racionalizace, legitimního řádu a legitimního panství* vystavěl Habermas své pojetí legitimacy.

Abych vysvětlila, co přesně měl Weber na mysli, když mluvil o *legitimním řádu*, musím vyjít od specifického sociálního jednání – od *sociálního vztahu*. Weber definuje *sociální vztah* jako „chování více lidí, jež je co do svého smyslu *zaměřeno* vzájemně a tím orientováno. Sociální vztah tedy spočívá naprosto a zcela výlučně v šanci, že se bude jednat sociálně nějakým udaným (na smysl orientovaným) způsobem, přičemž je zpočátku lhostejné, v čem tato šance spočívá“ (Weber 1998, s. 158).

Weber pak míní, že takové sociální jednání (sociální vztah) může být potom všemi zúčastněnými orientováno na představu existence nějakého *legitimního řádu*. Tento *legitimní řád* si vytváří nárok na platnost tím, že vůbec existuje šance jeho představy. Pro Webera má řád dva významy, jedním je konvence a druhým právo. O konvenci mluvíme, když odchylka od takového řádu vede k obecnému a citelnému nesouhlasu v určitém okruhu lidí. Do okruhu konvence tedy můžeme zařadit mrav. Právo je potom řád garantovaný možností fyzického či psychického nátlaku, jehož dodržování hlídá a případné nedodržení postihuje štáb lidí. Právě existencí donucovacího štábu se právo odlišuje od mravu, kde donucovací štáb sice chybí, ale neznamená to, že sankce za případné nedodržení řádu jsou mírnější (Weber 1998, s. 163-167).

Podstatným bodem ve Weberových úvahách je pak způsob, jakým je *legitimita řádu* garantována. Jedním ze způsobů je jakési niterné přesvědčení, které má podobu citového odevzdání řádu (afektivní) či víry v absolutní platnost řádu (hodnotově-racionální) nebo víry, že vlastnictví posvátných statků závisí na vnitřním postoji (náboženské). Druhým způsobem, pro nás důležitějším, jak je *legitimita* garantována, je pomocí očekávání specifických vnějších následků. V tomto případě lze uvažovat v pojmech výše zmíněných – konvence a právo. Přičemž se dostávám ke

čtyřem způsobům, jakým jednající připisují řádu legitimní platnost. Může to být buď *silou tradice*, kdy jde o nejpůvodnější způsob – jedinci měli v podstatě strach před magickými následky svého jednání. Zadruhé *silou afektivní víry*, kdy má Weber na mysli víru v nově zjevené prostřednictvím zvěstování proroků. Potom lze legitimní platnost řádu připisovat také *silou hodnotově-rationální víry*, jedná se zde o přirozené právo. A nakonec *silou pozitivního ustanovení*, v jehož legalitu se věří, přičemž podle Webera je nejběžnější formou legitimacy právě víra v legalitu dosažená buď smluvením řádu a nebo oktrojováním, tedy panství člověka nad člověkem (Weber 1998, s. 166-171).

Z mého pohledu se způsoby garantování a připisování legitimacy prolínají. Garantování i připisování legitimacy řádu jdou ruku v ruce, jedno nemůže probíhat bez druhého, protože oba dva procesy podle mě slouží k tomu, aby byl řád dodržován. Weber dokonce říká, že řád dodržovaný silou mravu je mnohem stabilnější, než řád dodržovaný účelově racionálním jednáním (Weber 1998, s. 164).

Podívám-li se na problém *legitimity* z pohledu Jürgena Habermase, pak se dostanu do mírného rozporu s Weberovou teorií. Podle Habermase totiž *víra v legitimitu řádu* není jediný moment, který vede k jeho faktickému uznání. Strach a podřízenost, jež člověk zažívá při představě hrozících sankcí, pocit bezmoci a nedostatek alternativ, hrají také roli v uznání systému norem (řádu). Problém ale podle Habermase nastává, když se *víra v legitimitu* stávajícího řádu ztrácí. V takové situaci dochází k uvolňování skrytého násilí, jímž je prostoupen veškerý systém institucí (Habermas 2000a, s. 122).

Jak podle Habermase probíhá proces legitimizace? Habermas jako hlavní tezi uvádí: Spor se vede o vztah *legitimizace* k pravdě. Habermas pak říká, že *víru v legalitu odvodil z víry v legitimitu*. Odpovědnost za platné právo pak nesou předem ustanovené instance vybavené kompetencemi, které ale musí být legitimizovány jako součást systému panství. Pak můžeme uvažovat o čisté legalitě jako známce legitimacy. Habermas tedy připouští, že vztah mezi pravdou a legitimitou existuje, jinak by

zpochybnění pravdivostní schopnosti praktických otázek vedlo k popření jeho pojetí (Habermas 2000a, s. 127-129).

Praktické otázky tedy mohou být podle Habermase pravdivé, pokud vyjadřují zobecnitelné zájmy a jsou založeny na rozumném konsensu, tedy jsou pojaté diskursivně, vyjednané v rámci diskursu. Pokud normy vyjadřují nezobecnitelné zájmy, jde o násilí a normativní moc. Ale i normativní moc může být ospravedlněna, nepřímo, *kompromisem*. A to jen v případě, že se *kompromis* uskuteční v podmínkách mocenské rovnováhy, která je zajištěna dělbou moci. *Kompromis* může být ospravedlněn v případě, kdy v sobě obsahuje dva předpoklady – projednávané zájmy jsou nezobecnitelné a zúčastněné strany jsou v mocenské rovnováze. Jestliže není splněn jeden z předpokladů, jde o *zdánlivý kompromis*, který je běžnou formou legitimizace v komplexních společnostech. Podle Habermase je v liberálně kapitalistické společnosti nejčastější *ideologická forma* ospravedlnění, která předpokládá, že zájmy jsou zobecnitelné. *Legitimizace* pak spočívá v takových výkladech, které ukazují nároky norem na platnost jako oprávněné a zabraňují možnému tematizování a přezkoušení diskursivních nároků na platnost. Habermas se dále zabývá problémem, kdy je tedy orientace jednání na institucionalizované hodnoty bezproblémová. Odpovídá si, že jen potud, pokud normativně předepsané rozdělení šancí na *legitimní* uspokojení potřeb spočívá na skutečném konsensu všech zúčastněných. Při jakékoli neshodě v mínění si totiž jedinec uvědomí nespravedlnost zobecnitelných zájmů. Pak se jeho jednání zaměřené na hodnoty mění v jednání zaměřené na subjektivní zájmy. *Komunikativní jednání* je tak nahrazeno strategickým jednáním, které se uplatňuje právě v případech ztráty legitimacy a hrozícího konfliktu. Konflikt se pak propojuje s diskursem, neboť se předpokládá, že zájmy se kryjí se zájmy, které by i tak vstoupily do praktického diskursu, a i v normálním průběhu diskursu lze počítat se situací, kdy by došlo ke konfliktu zúčastněných, kdy by své zájmy chtěli uspokojovat jinak než skrze institucionalizované hodnoty (Habermas 2002a, s. 141-148).

V důsledku výše zmíněného soudím, že jediné možné a bezproblémově hladké jednání spočívá pro Habermase v dosažení *konsensu*, nikoli v dosažení *kompromisu*, který je jen jakousi jeho náhražkou. Pravdou tedy Habermas myslí dohodnutý konsensus v rámci *diskursu*, i vyvěrající z *komunikativního jednání* a dorozumění v rámci životního světa. Avšak podle mě z Habermasových myšlenek plyne, že státní aparát, systém, nedovoluje pravdě prosadit se, nýbrž se pomocí *byrokracie* prosazuje nezávisle na životním světě, čímž se v podstatě legitimizuje bez ohledu na něj i na pravdu. Tedy podle mého názoru bez ohledu na *konsensus* dosažený prostřednictvím komunikativního jednání či diskursu v rámci životního světa.

Zvýše uvedeného dále také plyne, že, podle Habermase, dochází ke *krizi legitimacy*. Přičemž krize je vnímána jako porucha systémové integrace. Navíc není důsledkem nahodilých změn prostředí, ale je vytvořena strukturálně vymezenými systémovými imperativy (Habermas 2000a, s. 11).

Tím se vracím k problému rozdělení *životního světa* a *systému*. V tomto ohledu hrají podstatnou roli systémy. Habermas uvažuje o třech subsystémech: ekonomickém, politickém a sociokulturním (Habermas 2000a, s. 16). Přičemž samozřejmě každý subsystém v Habermasově pojetí má své vstupy a výstupy. Do ekonomického systému vstupují práce a kapitál a výstupem jsou hodnoty. K *ekonomické krizi* dochází, jestliže je zpochybňováno systémové přerozdělování hodnot. Politický systém má jako svůj vstup rozptýlenou masovou loajalitu a výstupem jsou prosazovaná administrativní rozhodnutí. Přičemž právě *krize legitimacy* je krizí identity v politickém systému, což znamená, že se legitimizačnímu systému nedaří zachovat určitou hladinu masové loajality. Politický systém pak může být typický i *krizí racionality*, kdy je administrativní systém neschopen přizpůsobit se imperativům řízení, čímž dochází k dezorganizaci státního aparátu a následné ztrátě legitimacy. Při nedostatku legitimacy pak není možné, aby administrativní prostředky *legitimně* zachovaly nebo vytvořily efektivní normativní strukturu. Sociokulturní systém, který čerpá své vstupy

z politického i ekonomického systému, pak vstřebává veškeré předchozí zmíněné krize, což vyústí v *krizi motivace* (Habermas 2000a, s. 62-65).

Habermas pak říká, že v konečné instanci je třídní struktura příčinou nedostatku legitimacy. *Krise legitimacy* vzniká, pokud nároky na odškodnění rostou rychleji než disponibilní hodnoty (Habermas 2000a, s. 95). Tomuto tvrzení rozumím tak, že čím nerovněji budou rozdány zdroje, tím více se bude prohlubovat rozdíl mezi bohatými a chudými, tudíž tento postup pozbuje své *legitimity*. Jak bude potom vidět v kapitole o moderní kapitalistické společnosti (viz 1.2.2), s tímto tvrzením by polemizoval Beck, který už nevidí ztrátu legitimacy v nerovnoměrném rozložení zdrojů, ale v rizicích plynoucích z nezamýšlených důsledků industrializace (Beck 2004).

Podle Habermase může vyostření legitimizační nouze v *krizi legitimacy* vysvětlit rigidní sociokulturní systém, který nelze přetvořit pro potřeby administrativního systému. Navíc základem pro *krizi legitimacy* je krize motivace, kdy dochází k rozporu mezi deklarovanými motivy ze strany státu, systému vzdělání, zaměstnání a nabídkou motivace ze strany sociokulturního systému (Habermas 2000a, s. 97).

S legitimitou jako takovou se váže samozřejmě také pojetí moci státu, respektive státního násilí a působení administrativního aparátu. V této chvíli se dostávám k momentu, kdy se podle mě propojuje *systém a životní svět*. Řekla bych, že přesně v této chvíli se prakticky ukazuje to, čemu Habermas říká kolonizace *životního světa systémem*. Stát používá byrokratický aparát k tomu, aby legitimizoval svou moc (Habermas 2000a). Kladu si otázkou, je-li taková moc legitimní, jestliže vychází z usurpování životního světa systémem.

Jak uvádí Horster, největší ohrožení pro společnost tedy podle Habermase plyne z destrukce specificky lidských komunikačních struktur, které jsou ničeny postupující *byrokracií*. Jako praktický příklad může sloužit fakt, že státní regulace (zákony, instituce) přímo zasahují do rodinného života, což se projevuje v rámci tlaku školy a vzdělávání na děti (Horster 1995, s. 51). Tento aspekt už byl zmíněn výše, a jedná se víceméně

o usurpování kulturních tradic *administrativním aparátem*. Přičemž pohnutkou k tomuto procesu je rozrůstání státní sféry, která si tímto způsobem zajišťuje masovou loajalitu, tedy sílu *legitimizace* (Habermas 2000a, s. 91-94).

Horster upozorňuje na Habermasovu myšlenku, že systémy sledující pouze postup účel – prostředek – racionalita (tedy byrokracie) kolonizují životní svět. Přestože se to na první pohled jeví jako osamostatňování, jde ve skutečnosti o zanedbání normativní legitimacy a pravdivosti, které jsou v životním světě obsaženy. V důsledku jsou pak ohroženy formy lidské solidarity a hrozí ochuzení životního světa (Horster 1995, s. 63).

Aspektem, který podle Horstera hraje důležitou roli v Habermasově konceptu *legitimity* a který už byl zmíněn výše, ale nerozveden, je právě *racionalizace*. Zde je samozřejmě také jasně vidět inspirace Weberovým pojetím, avšak Horster upozorňuje, že v momentu *racionalizace* Habermas Webera kritizuje a následně doplňuje jeho teorii. Weber totiž říká, že se v průběhu vývoje lidské společnosti vytvořila kritéria účelnosti a pravdy, která v sobě obsahují aspekty etiky a pravdivosti. Výsledkem bylo posunutí racionality na úroveň „účel – prostředek – racionalita“ a neschopnost vidět v racionalitě něco více. Weber se podle Horstera dostává k tomuto výsledku na základě analýzy kulturního a společenského vývoje, kdy náboženské a mýtické interpretace ztrácejí svou váhu, dochází k jakémusi odkouzlení světa. Jedinci se učí rozpoznávat pravdu od morální správnosti, individuální jednání od skupinového atd. Weber charakterizoval oddělování vědy, umění, morální a právní teorie právě jako racionalizaci. Úvahy o racionalizaci na úrovni společnosti pak jasně ukazují na její neoddělitelné sepětí s vývojem moderní kapitalistické společnosti a byrokracie. Podle Horstera je Habermasovi proti myslí, že Weber ve své teorii racionality nezohlednil smysl jednání a úplně vypustil možnost nahlížet oblasti jednání (politika, hospodářství, moc, peníze), kde není nutné používat jazyk, takže *legimitita* těchto oblastí pak spočívá jen v jejich funkci (Horster 1995, s. 55-58). Jak už jsem uvedla výše, Habermas podle Horstera tedy sice ve své teorii počítá s *racionalitou* jako nezbytnou součástí, ale doplňuje ji právě o

komunikativní jednání (Horster 1995, s. 55-58), čímž se podle mého soudu chce vyvarovat nebezpečí racionalizace celého životního světa a předejít tak jeho byrokratizaci v důsledku pohlcení systémem.

1.1.4.1 Legitimita v pojetí Talcotta Parsonse

Habermas ve svém pojetí legitimacy, jak už jsem se zmínila výše, také navazuje na tradici T. Parsonse. Podrobuje Parsonsův model systému společnosti kritice a současně se pokouší o to, co se z jeho pohledu Parsonsovi plně nepodařilo – propojit *objektivní* a *subjektivní*. Kritika se samozřejmě zabývá i problémem pojetí jedince jako systému.

Jak se zmiňuje Kubátová a Znebežánek, společnost je z pohledu Parsonsova strukturního funkcionalismu *integrována systémem hodnot*, který legitimizuje a ovládá veškeré chování. Jak je vidět dále, stejným způsobem je integrována *sociální struktura* i v pojetí R. K. Mertona. Sociální systém je dále prostorem, kde se nacházejí pozice, na nichž se aktéři vykonávají své role. Pro systém je ale podstatná pozice, nikoli aktér, aktér je jen svazkem status-role. Pozice jsou uspořádané do stratifikačního žebříčku podle toho, jak jsou funkcionálně důležité pro celý systém, a vytvářejí tak sociální strukturu. Pozice je nositelem práv a povinností (Kubátová, Znebežánek 2008, s. 54-63).

Podle Horstera model společnosti AGIL, skládající se ze čtyř subsystémů – *adaptace*, *dosahování cílů*, *integrace* a *latence* –, sice Habermase inspiroval myšlenkou systémového pojetí společnosti, avšak právě tento aspekt je také předmětem jeho kritiky. Navíc mu nevyhovuje pouze povrchní, z vnějšku popsané jednání, kdy se nedozvídáme smysl jednání aktéra. Rozměr jedince jako samostatné bytosti chybějící v Parsonsově modelu je důvodem Habermasovy kritiky (Horster 1995, s. 59–61). Kubátová a Znebežánek pak uvádějí Parsonsovo pojetí jedince, kdy jedinec je ve strukturním funkcionalismu reprezentován *svazkem status-role*, ale podstatným pro systém je funkční pozice, ta je nositelem autority. Jedinec hraje roli podle rolového očekávání systému, tedy pozice, na níž se v systému nachází (Kubátová, Znebežánek 2008, s. 114). Role je potom

podle Parsonse propojením sociálního systému a osobnosti jedince (Parsons 1971, s. 7). V tomto momentě už je podle mého názoru jasná Habermasova kritika Parsonsova pojetí jedince jako spojení *status-role* a *systému*. Habermas totiž podle mě počítal s jedincem jako s myslící morální bytostí, která se pomocí komunikativního jednání či diskursu orientuje v životním světě a není jen funkční součástí systému. Navíc, jak bude vidět dále v kapitole o symbolickém násilí, pozice v podobném slova smyslu jako Parsonsově hraje důležitou roli i v teorii sociálního prostoru Pierra Bourdieua.

Habermas staví na myšlence subsystémů. A zabývá se krizovými tendencemi jak v politickém, ekonomickém tak i sociokulturním subsystému (Habermas 2000a, s. 62-65). Parsons, jak už je zmíněno výše, uvažuje o *subsystémech* čtyřech, která jsou rozdělena podle funkcí, které plní vzhledem k celku – rozlišuje totiž kromě subsystému ekonomického a politického i subsystém sociální a kulturní. Tyto čtyři subsystémy Parsons vizualizoval pomocí modelu AGIL, který ve své knize popisují Kubátová a Znebežánek. Jednotlivé subsystémy jsou spojeny mimo jiné pomocí inputů a outputů. *Subsystém adaptace* (A) má adaptivní funkci a jeho úkolem je získávat zdroje a prostředky. Přičemž je představován ekonomickým subsystémem. *Subsystém dosahování cílů* (G), v originále goal attainment, je v podstatě politickým subsystémem, který v sobě zahrnuje způsoby, jak cílů dosáhnout. *Subsystém integritivní* (I) je totožný s normativním subsystémem společnosti, přičemž institucionalizuje normy a udržuje a prohlubuje solidarity, kooperaci a koordinaci. Posledním subsystémem je potom *subsystém udržování hodnotových vzorců a řízení napětí* (L), v angličtině latency. Lze si ho představit jako kulturní subsystém, který má za úkol internalizovat hodnotové orientace, plní tedy funkci socializace (Kubátová, Znebežánek 2008, s. 112-113).

Parsons aplikoval vzorec AGIL také na jedince. V tomto kontextu se jednotlivé subsystémy projevují v *subsystému organismu* (adaptace), *subsystému osobnosti* (dosahování cílů), *kulturním subsystému* (vzorci udržování) a v *sociálním subsystému* (integrace). Přičemž jedinec je

integrován do celého společnosti tak, že kulturní systém jako součást *sociální struktury* je internalizován v subsystému osobnosti a kulturní systém je institucionalizován ve společnosti (Parsons 1971, s.6-9). Jak je tedy vidět, jedinec je nejenom pojmán jako *svazek status-role*, ale je navíc v Parsonsově teorii považován za systém složený ze subsystémů tak, aby byl funkční v rámci celé společnosti (Parsons 1971). Tímto faktem se dle mého názoru posiluje rovina Habermasovy kritiky. Habermas, jak už jsem uvedla výše, nesouhlasí s pojetím člověka jako systému a funkční jednotky, neboť jedince pojmá jako morální bytost komunikativně jednající v životním světě.

Přejdu tedy k Parsonsovu *pojetí legitimacy*, které plyne z internalizovaných hodnot a institucionalizovaných norem. Sám Parsons k tomu říká, že *hodnoty* mají v kulturním systému podobu empirického vědění, výmluvného systému symbolů a ustavujících symbolických struktur, které utvářejí jádro náboženských systémů. Takže *hodnoty* podle něj jsou legitimizovány převážně podmínkami náboženství. Společnost je samostatná, jestliže její instituce jsou *legitimizovány* hodnotami, s jimiž jedinci souhlasí, a naopak jsou instituce také legitimizovány tím, že se shodnou s ostatními složkami kulturního systému (Parsons 1971, s. 9-10). Na základě těchto tvrzení tedy mohu říci, že *systém hodnot* zastřešuje a integruje celou společnost, která je díky tomu funkční a celistvá. Proto musí být normy odvozeny z hodnot, a tyto jedinci dodržovány. Kubátová a Znebejánek potom píší, že jedinec v Parsonsově pojetí *jedná funkčně*, podle subsystémů a požadavků pozice, hraje správně své role, chová se tedy konformně. Přičemž jeho chování je v takovém případě legitimní, neboť internalizoval plně hodnoty společnosti. *Legitimita* jeho chování by byla porušena, kdyby se choval deviantně, tedy nehrál správně roli na své pozici nebo si neinteriorizoval institucionalizované hodnoty společnosti (Kubátová, Znebejánek 2008, s. 86-90).

Dalším rozměrem *legitimity*, který vychází z výše zmíněného, je z mého pohledu legitimnost subsystémů jako takových. Parsonsem

jednoduše řečeno: subsystemy jsou legitimní, protože jsou funkční, a zároveň protože jsou navzájem propojené (Parsons 1971).

Parsons se pokusil propojit subjekt a objekt. Do struktury sociálního systému zabudoval aktéra tak, že ho pojímal také jako systém (Parsons 1971, s. 6-9). Podle Habermase se mu to ale nepovedlo dostatečně. Habermas tak podle mého názoru míní proto, protože jedinec byl odosobněný a redukován na *subsystemy*, tedy jakýmsi způsobem odsubjektivizovaný. Soudím tedy, že by se dalo říci, že Parsons ve výsledku spojil objekt s objektem. Zatímco Habermas se snažil propojit objekt se subjektem tak, že jedince umístil do životního světa, a následně tento životní svět propojil se systémem pomocí komunikativního jednání. Navíc podle Balona Habermas říká, že dorozumění dosahujeme na bázi komunikativního jednání a samotný vyjednaný konsensus není nikde normativně určen a i normy používané v komunikativním jednání jsou dohodnuty lidmi před jeho započtím (Balon 2008, s. 189-195), což je podle mého názoru v rozporu s Parsonsovou ideou norem, které jsou pevně stanoveny a odvozeny ze systému hodnot jedincem internalizovaného (Parsons 1971).

1.1.4.2 Problém uznání v pojetí Axela Honnetha

Axel Honneth je žákem Jürgena Habermase. Zabývá se převážně kritickou teorií a z ní vyplývající *teorií uznání*, o které zde převážně bude řeč. Důvod, proč je nutné se o ní zmiňovat, spočívá v tom, že navazuje a jakýmsi způsobem doplňuje a interpretuje Habermasovu teorii legitimacy a teorii diskursu. Přičemž podle mého názoru je Honneth více marxistický a méně filosofický než sám Habermas. Nebudu se rozepisovat podrobně o východiscích Honnethovy kritické teorie, ale přejdu rovnou k *teorii uznání*.

Uznání podle Honnetha slouží jako určení transcendentce, přičemž transcendentcí rozumí „normativní potenciál, který se znovu uplatňuje v každé společenské skutečnosti, protože je tím nejtěsnějším způsobem spjat se strukturou lidského zájmu“. Navíc ještě musí být transcendentce spjata s praxí nebo zkušeností, která normativně přesahuje formy organizace společnosti (Fraserová, Honneth 2004, s. 303-304). Podle Lánského

Honneth míní, že *uznání* spjaté s moderní kapitalistickou společností se pak projevuje ve dvou aspektech, a to v sociálním bezpráví jako odepření uznání legitimních nároků, a v procesu ustavování společenského řádu kapitalismu jako vyčleňování tří sfér uznání, o nichž bude řeč později (Lánský 2008, s. 262).

Honneth tedy podle Lánského upozorňuje na nebezpečí plynoucí z konkrétního pojetí dobra určitou skupinou, na nebezpečí partikularismu, kdy dobro ztrácí universalismus svých nároků. A navíc se také může stát, že vědec (sociolog) ve snaze zavést normativní pojmy do teorie zohlední jen ty problémy, které už byly někdy veřejně vysloveny, a zapomene na bezpráví, které má zůstat ukryto. Honneth si tedy klade jako teoretik za úkol zkoumat všechny formy bezpráví, se kterými se ve společnosti můžeme setkat (Lánský 2008, s. 263). Přičemž v tomto momentě Honneth přímo kritizuje spojení „sociálního hnutí“ se sociální nespokojeností celkově. Takové propojení vede prý zákonitě právě k neschopnosti uvědomit si možné formy sociálního utrpení ve společnosti (Fraserová, Honneth 2004, s. 167). Honneth zdůrazňuje, že ve své teorii hledá způsob, jak přiměřeně vyslovit normativní nároky sociálních hnutí a jak je současně morálně ospravedlnit. Navíc podle Honnetha lidé odhlížejí od ještě netematizovaného bezpráví a nespravedlnosti, tudíž je nutné připomínat tuto dimenzi nespravedlnosti, neboť sami aktéři ji vnímají jako porušení odůvodněných nároků na uznání (Fraserová, Honneth 2004, s. 149). Podle mého názoru zde Honneth očividně zastává stejné stanovisko jako Habermas, který shodně tvrdí, že *veřejnost tematizuje* sociální problém a posunuje ho na práh viditelnosti a že tedy sám subjekt je obdařen normativním očekáváním vzhledem ke společnosti (Habermas 2000a, s. 91-94). Ovšem podle mého názoru Habermas na rozdíl od Honnetha neřešil skutečnost, že mohou existovat jiné možné formy sociálního utrpení než tematizované veřejnosti. V tomto ohledu se Habermas plně spoléhal na roli veřejnosti, jejímž úkolem je problémy tematizovat (Habermas 2000a, s. 91), zatímco podle Lánského Honneth klade důraz na roli vědce. Vědec se stává tím, kdo odhaluje skryté proto, aby ukázal skutečné problémy (Lánský 2008, s. 263) .

Pokud podle Lánského budu uvažovat o teorii uznání Axela Honnetha, je nutné začít od individua, které díky socializaci internalizuje takové *hodnoty*, které mu dávají jasný přehled o podobě *uznání*, které může očekávat právě na základě těchto normativních hodnot, jež utvářejí jeho pojetí spravedlnosti. Sociální utrpení je pak podle Honnetha právě situace, kdy je individuum subjektivně nespokojeno s neakceptováním a nenaplňováním jeho legitimních nároků na společnost. Sociální bezpráví se pak projevuje sociálním porušením integrity nebo cti individua. Pokud je tedy jakékoli očekávání uznání nahrazeno zneuznáním, pak je integrity jedince narušena (Lánský 2008, s. 264 - 265). V tomto momentě je jasné, že Honneth do pojetí sociálního bezpráví zahrnuje i materiální bezpráví, jelikož chce cele obsáhnout sociální nespravedlnost. V protikladu k němu pak stojí Nancy Fraserová, která striktně odděluje ekonomický a kulturní řád jako dvě odlišné kategorie (Fraserová, Honneth 2004).

Následně Lánský míní, že je podstatné zmínit se o *třech rovinách uznání*, které Honneth vytvořil na základě historické analýzy společnosti. První z nich je *láska* jako péče o bližního, pak *právo* neboli institucionalizovaná idea právní rovnosti a třetí je *individualistická rovina výkonu*, tedy způsob určení míry sociálního ocenění. Pokud dojde ke zneuznání na poli lásky, pak se jedná o zneužití či znásilnění, na poli práva mluvíme pak o strukturálním zbavení práv individua a v kontextu výkonu jde o znevážení kolektivních či individuálních způsobů života. Každá sféra uznání pak v jedinci buduje zvláštní vztah k sobě samému a vytváří tak integritu jedince. Přičemž s vyšší mírou uznání roste míra individuality jedince a nacházíme další rozměry lidské subjektivity (Lánský 2008, s.265 – 272). Zde se podle mého názoru jasně ukazuje spojitost Honnethova myšlení s Habermasovým, kdy oba kladou důraz na jedince jako individuum, které se pohybuje v sociálním (životním) světě, kde tematizuje problémy spojené s bezprávím, a to na základě internalizovaných hodnot utvářejících jeho pojetí spravedlnosti, jak by řekl Honneth, což podle mého názoru v tomto smyslu odpovídá Habermasově morálnímu jednání, tak jak bylo popsáno výše.

Ve svých úvahách Honneth naráží také na problém dodržování lidských práv v prostředí měnící se kapitalistické společnosti. Dochází přitom k tomu, že *lidská práva* mají dnes podobu nároků, které si lidé navzájem přiznávají proto, aby jim zaručily život odpovídající podmínkám úcty a důstojnosti. Samy subjekty si vzájemně propůjčují univerzální práva, jež garantují lidsky důstojný život. K *legitimizaci* už tedy není potřeba ani Bůh, příroda či rozum. Zato nároky, které plynou z lidských práv, jsou kladeny na vlády jednotlivých států (Honneth 2008, s. 101). Dostávám se tedy podle mého soudu k bodu, kde se propojuje Honnethova úvaha s Habermasovou. Stát hraje podle mě v obou případech podstatnou roli v zajištění lidských práv, přičemž lidé (veřejnost) jakoby předali své kompetence do jeho rukou, a nebo sám stát si ze svého postavení činí nárok na roli garanta lidských práv.

1.1.4.3 Legitimita a legitimizace v pojetí Roberta K. Mertona

R. K. Merton je nejvýznamnějším představitelem dynamického strukturalismu. Ve své teorii tedy navazuje na tradici strukturního funkcionalismu Talcotta Parsonse, kterou obohacuje právě o dynamický aspekt, proto je v Mertonově teorii jasně vidět spojitost s Parsonsovým AGILEm. Pro mě stěžejním konceptem bude jeho pojetí společenské struktury, byrokracie, anómie a z toho plynoucí legitimita.

Sociální a kulturní struktura podle Mertona v sobě obsahuje dva prvky, které v běžném životě splývají, ale analyticky se dají odlišit. V první řadě jde o kulturně stanovené *cíle*, záměry a zájmy, které jsou v podstatě legitimními předměty snažení pro každého jedince nebo pro různě postavené jedince. Merton tedy říká, že *hodnoty* jsou zastřešujícím a integrujícím prvkem společnosti. Druhým prvkem jsou *normy* tedy regulativy, které kontrolují přijatelné způsoby dosahování cílů. Stejně tak jako jsou *cíle společnosti* integrované a uspořádané v hodnotovou hierarchii, tak i *normy* se uspořádávají, respektive vycházejí, z institucí a zakořeněných mravů. Veškeré kulturně standardizované způsoby jednání tedy podléhají široké škále řídicích a kontrolních mechanismů. Podstatné je podle Mertona

uvědomit si, že vztah mezi cíli a institucionalizovanými normami není pevný a stálý. Merton tvrdí, že důraz na určité cíle společnosti se může měnit nezávisle na síle důrazu kladeného na institucionalizované normy. V návaznosti na tento fakt pak Merton mluví o tom, že stabilní a integrované společnosti kladou rovnováhu mezi důrazem na cíle a důrazem na institucionalizované prostředky. Jednotlivé společnosti se tedy od sebe odlišují podle míry integrace skupinového chování a mravů s cíly společnosti. Rovnováha se zachovává, jestliže *konformní přístup* k cílům i normám přináší *konformním jedincům* uspokojení. Pokud je cíl vyzvednut a způsoby jeho dosažení bagatelizovány, pak je upřednostněno takové jednání, které vede efektivněji k cíli, ačkoli není institucionalizované. V takovém případě narůstá nestabilita společnosti a podle Mertona dochází k *anómii*, tedy ke ztrátě norem (Merton 2000, s. 134-137).

Merton uvádí *tři axiomy*, které nám kultura přikazuje přijmout. První z nich říká, že bychom měli usilovat všichni o stejné vznosné cíle, neboť všichni jich můžeme dosáhnout. Druhým axiomem je tvrzení, že domnělý neúspěch je jen malým nezdarem na cestě za budoucím úspěchem. A za třetí: jediným neúspěchem je slevit ze své ambice či ji úplně opustit (Merton 2000, s. 144). Oficiálním zprostředkovatelem těchto hodnot je podle Mertona škola, která spolu s rodinou a zaměstnáním vyvíjí na jedince výchovné působení tak, aby neslevil ze svého cíle, přestože mu stále uniká. Na jedince je neustále vyvíjen tlak, aby si uchoval vysoké ambice ve smyslu „amerického snu“ (Merton 2000, s. 141-143). Jasně se tedy podle mě ukazuje tlak společnosti (kultury) na jedince, který musí neustále jít za cílem stanoveným společností. V tomto momentě dle mého názoru vzniká prostor pro *anómii* a *deviantní chování*, neboť ne všichni lidé jsou schopni a chtějí dosahovat cílů společností stanovených.

Jak říká Merton, každý jedinec si pak nachází vlastní způsob adaptace na hodnoty společnosti. Neboť nemůžeme očekávat, že lidé z nižších společenských vrstev nuceni společností k identifikaci s lidmi výše postavenými budou mít stejné prostředky (institucionalizované prostředky) k dosažení kulturních cílů. Je tedy nastolen jakýsi diktát v ambicích, při

jehož nedodržování a nepřizpůsobení hrozí neplnohodnotné členství ve společnosti (Merton 2000, s. 144-145).

Dostávám se tak ke konkrétním způsobům individuální adaptace jedinců na hodnoty společnosti. Merton definuje pět způsobů adaptace. Způsobem jednání, kdy dosahujeme kulturních cílů s pomocí institucionalizovaných prostředků, je *konformita*. Ta se vyskytuje nejvíce ve stabilní společnosti. Dále mluví o čtyřech typech maladaptivního, deviantního chování (Merton 2000, s. 146-148).

Prvním typem maladaptivního jednání podle Mertona je *inovace*. Jde o způsob jednání a chování, kdy jsme sice přijali cíle společnosti, ale nepřijali institucionalizované prostředky k jejich dosažení. Tento způsob adaptace se vyskytuje v případě, že důraz společnosti na cíl (hodnoty) je velmi silný, ale člověk nemá možnost dosáhnout takového cíle prostředky institucionalizovanými. Jako příklad kulturního cíle Merton uvádí bohatství a moc, kterého ale schválenými, legálními prostředky může dosáhnout jen někdo. Jedinec, který přijal takový cíl za svůj, ale nemá prostředky k dosažení, volí potom prostředky ilegální. Jednoduchým příkladem *inovace* je krádež, finanční podvod atd. (Merton 2000, s. 148-149).

Druhým ze způsobů individuální adaptace, jenž Merton považuje za deviantní, je *ritualismus*, který vykazuje opačné charakteristiky než *inovace*: cíle společnosti byly odmítnuty, ale institucionalizované prostředky dosažení zůstaly. Jedinec tedy jakoby rezignuje na cíle, ale stále lpí na institucionálních normách. Jinými slovy by se dalo říci, že člověk rezignuje na sociální mobilitu a zůstává na jednom místě (Merton 2000, s. 161-163).

Třetí způsob adaptace je *únik*. Tedy odvržení jak cílů společnosti, tak i institucionalizovaných prostředků k dosažení těchto cílů. Sám Merton říká, že *únik* je nejméně častým způsobem adaptace. Lidé volící *únik* jsou pak spíše *lidmi ve společnosti než lidmi společnosti*, nesdílí totiž obecný systém hodnot a jejich chování není ani v souladu s institucionálními normami. Mezi jedince, kteří zvolili *únik* jako volbu adaptace můžeme zařadit třeba tuláky, notorické alkoholiky, narkomany nebo autisty. Právě tento způsob přizpůsobení je ze strany společnosti a jejích představitelů

nejodsuzovanějším, neboť sama společnost nese velmi těžce, když se někdo zříká jejích hodnot, protože tímto aktem ji celkově zpochybňuje (Merton 2000, s. 166-169).

Čtvrtým a posledním způsobem adaptace podle Mertona, respektive maladaptace, který se poněkud odlišuje od ostatních, je *rebelie*. Jedná se o to, že jak cíle společnosti, tak i prostředky dosažení cílů, byly odvrženy, ale znovu nahrazeny cíly a prostředky jinými. Navíc je *rebelie* kolektivním způsobem adaptace. Současná sociální struktura je odvržena a nahrazena strukturou novou, a to z důvodu odcizení člověka vládnoucím cílům a normám. Přičemž je využito frustrace a zklamání jedince ze sociální struktury (Merton 2000, s. 170-173).

Podle Mertona není tíhnutí k *anómii* ve společnosti rovnoměrně rozloženo. Jak je vidět na jednotlivých typech deviantního chování, je jasné, že některé sociální skupiny budou mít větší pravděpodobnost jak k deviantnímu chování, tak i k následné anómii. Důležitou roli v tomto procesu samozřejmě hraje rodina, která je hlavním nositelem a distributorem hodnot a norem. Navíc sociální skupina, do které jedinec patří, spolu s rodinou determinuje jedince ve způsobech individuální adaptace, neboť předává i stereotypy, které nebyly výslovně formulovány. Přičemž je dokázáno, že nároky rodičů z nižších společenských vrstev na uplatnění dětí jsou vyšší, než jakých mohou pomocí institucionalizovaných prostředků dosáhnout. Proto podle Mertona dochází k *deviantnímu chování* a *anómii* (Merton 2000, s. 173-177).

Dle Mertonova mínění se žádná *sociální struktura*, jež je formální a racionálně organizovaná, neobejde bez jasně definovaných vzorců činnosti, kde jsou jednotlivé kroky spojeny s účely organizace, která v sobě obsahuje hierarchicky postavené úřady, které mají pomocí specifických pravidel přesně stanovené povinnosti a výsady. Úřad pak má stanovené pole působnosti a své pravomoci, přičemž autorita i moc kontrolovat přímo souvisí s postavením, nikoli s konkrétním člověkem (Merton 2000, s. 178). Zde se podle mého názoru jasně ukazuje, že Merton přímo navazoval na Parsonse. Podstatná je totiž, stejně jako u Parsonse, pozice, ta nese atributy

autority a moci, nikoli jedinec. Pozice má stále stejné vlastnosti, i když se na ní lidé vymění (Parsons 1971, Merton 2000).

Úřední jednání pak v Mertonově pojetí probíhá podle přesně stanovených pravidel, stejně tak i vztahy mezi jednotlivými úřady jsou vysoce formalizovány. Formálnost pak slouží k eliminaci napětí mezi jednotlivými pozicemi a úřady, zajišťuje tedy nejvyšší možný stupeň funkčnosti organizace, a to na základě předvídatelnosti chování jedinců a odstranění osobních vztahů. Organizací, která jasně splňuje takové premisy, je *byrokracie*, která tímto způsobem dosahuje přesnosti, spolehlivosti a efektivnosti. Merton uvažuje o byrokracii tak, jak ji popsal Weber (Merton 2000, s. 178-179).

Postupná *byrokratizace* společnosti zasahuje podle Mertona stále více do života jedince. Člověk musí být zaměstnán v *byrokracii*, aby měl přístup k nástrojům, které potřebuje pro výkon své práce a k životu. *Byrokracie* zastává nejenom funkce ve společenské struktuře, ale je také nositelem dysfunkcí. *Byrokracie* sama o sobě vyžaduje striktní dodržování pravidel, což ale vede k nedostatečné pružnosti byrokracie a k nepřizpůsobivosti v měnícím se prostředí. Na základě přísného dodržování formalizovaných postupů se tak *byrokracie* stává rigidní až ritualizovanou, může dojít i k tomu, že striktně dodržovaná pravidla začnou bránit cílům organizace, a *byrokracie* se tak stává neefektivní (Merton 2000, s. 181-186).

Další problém *byrokracie* lze podle Mertona vidět ve vztazích, a to jak mezi jednotlivými byrokraty uvnitř organizace, tak i ve vztahu byrokrat – klient. V prvním případě se problémem stává, jestliže byrokraté přejdou od formální struktury vztahů k osobním. *Byrokracie* je sekundární, formální skupina, která se orientuje na sekundární normy neosobnosti, takže chování byrokrata, který se neidentifikoval s těmito legitimními formami a nahradí neosobní přístup osobním, se setkává s nesouhlasem a je označeno jako korupce či protekce. *Byrokracie* by totiž zanikla a úplně ztratila svou původní funkci, kdyby došlo k nahrazení vztahů formálních za osobní. Naopak klienti si stěžují na neosobní a formální chování úředníků, neboť problém, který řeší považují za citlivý a osobní, v tomto případě pak přísně

formální vztahy vyvolávají konflikt. Klient si přeje přístup individuální. Problém, jenž také plyne ze vztahu byrokrat – veřejnost, je ten, že byrokrat ze své pozice jedná jako reprezentant moci, tedy panovačně a povýšeně, a to bez ohledu na společenské postavení klienta (Merton 2000, s. 189-193).

Pokud budu mluvit o *legimitě* v Mertonově pojetí, pak se dle mého názoru musím řídit jeho pojetím sociální struktury, která v sobě obsahuje jak *cíle* v podobě hodnot společnosti, tak *institucionalizované prostředky* jejich dosažení. Jestliže se jedinec chová konformně, pak jednoznačně dodržuje legitimní cíle i prostředky (Merton 2000, s. 134-147). Cíle společnosti a míra důrazu na ně kladená se podle mě *legitimizuje* právě prostřednictvím chování *konformních jedinců*. Neboť podle Mertona si zvolili toto chování, protože je uspokojuje a přináší jim zisky. Cíle společnosti jsou tak přijímány a přispívají ke stabilní společnosti a *legimitě* jejich nároků (Merton 2000, s. 147).

V oblasti *byrokracie* pak podle mě dostáváme jasnou odpověď. Ačkoli to Merton neříká přímo, usoudila jsem z jeho konceptu, že *byrokracie* je *legitimizována* svou efektivností a funkčností. Pokud ale, jak říká Merton, převládnu pravidla, která zastíní cíl organizace, pak dochází k dysfunkci (Merton 2000, s. 183-184). Podle mého názoru pak taková organizace nutně přichází o svou *legimitu*. Stejně tak podle Mertona dochází ke *ztrátě legitimacy byrokracie* i v případě, kdy jsou formální vztahy organizace nahrazeny vztahy osobními (Merton 2000, s. 184). Jasným příkladem jsou zde podle mě kauzy protekce či korupce, kterými je oslabována nejenom státní správa. Dle mého názoru je v tomto bodě podstatným faktem, že *legitimizace byrokracie* vychází jak z ní samé (efektivnost, funkčnost, formálnost), tak ze vztahu s veřejností, čímž mám na mysli důvěru jedinců v organizaci.

Tím se dostávám k otázce, zda je možné udržet *byrokracii* samu o sobě, samu pro sebe. Já na ni odpovídám záporně. Sama *byrokracie*, respektive byrokraté uvnitř, nedokáže udržet přísně formální vztahy tak, jak o nich například mluvil už Weber, vždy se najde jedinec, jenž sklouzne k osobním vztahům a bude za to ostatními odsouzen. *Byrokracie* se tak

může rozložit zevnitř, a to v případě, že legitimní formalizovaná pravidla budou neustále porušována osobními vztahy.

Podle mého názoru společenské cíle a normy mohou mít stejný důsledek na život jedince, jako *systém* v pojetí J. Habermase. *Systém* v Habermasově pojetí totiž utiskuje člověka a znásilňuje životní svět, v důsledku *byrokratizace* společnosti jakoby ztrácíme svůj prostor. *Systém* nás utlačuje (Habermas 2000a). Takové dopady mají podle mě i Mertonovy cíle společnosti a institucionalizované normy. Nutí totiž jedince, aby je beze zbytku přijal a neudělá-li tak, je považován za devianta a jeho způsob jednání za maladaptivní (Merton 2000). Proto si myslím, že jak systém, tak i cíle společnosti prosazují svou legitimitu prostřednictvím působení na člověka. Stejně tak i *systém* v Habermasově pojetí se *legitimizuje* prostřednictvím kulturních tradic odejmutých člověku, které mají za úkol zajistit mu masovou loajalitu (Habermas 2000a, s. 91-94). I cíle (hodnoty) prosazované společností v Mertonově pojetí mají za úkol *legitimizovat* se (Merton 2000, s. 144-147), a to podle mého soudu právě prostřednictvím co největšího počtu *konformních jedinců*.

Jak by Habermas pojal *konformitu*? Podle Mertona je *konformita* přijetí cílů i norem společnosti (Merton 2000, s. 147). Pokud budu tedy uvažovat nad společností jako nad svazkem *životního světa* a *systému* v Habermasově slova smyslu, pak ten, kdo by se nechal systémem usurpovat ve svém životním světě, byl by konformní. Podstatné zde ale je, že podle Horstera je pro Habermase jedinec aktivním tvůrcem, prostřednictvím komunikativního jednání či diskursu mezi sebou lidé dosahují konsensu, podle kterého se řídí (Horster 1995, s. 28). Přeneseně bych pak mohla říci, že jedinec se chová *konformně*, pokud se podle dojednaného konsensu řídí. Naproti tomu Merton jedince staví do pozice následovatele institucionalizovaných hodnot, kdy nemá jinou šanci, než tyto hodnoty i způsoby jejich dosažení přijmout, jinak se místo *konformním* stává *deviantním* jedincem (Merton 2000, s. 143-147).

Jestliže budu uvažovat o spojitosti Habermasova *systému* a Mertonovy *sociální struktury*, pak můžu vyslovit myšlenku, že důsledky

působení obou jsou pro jedince totožné, neboť *sociální struktura* nás tlačí svými požadavky ke stavu *anómie* a *systém* usurpuje náš *životní svět*. A jestliže porovnáám myšlenku, že *systém* v Habermasově slova smyslu vede k odosobnění životního světa důsledkem *administrativy* (Habermas 2000a) a Mertonovo pojetí *byrokracie*, jako formální organizace odmítající osobní vztahy a jednající podle pevně daných pravidel (Merton 2000), pak zjistím, že důsledky pro jedince jsou opět totožné.

1.2 Proměny kapitalistické společnosti

Předmětem této kapitoly je kapitalistická moderní společnost, respektive její charakter a proměny, které mají vliv na individualitu jedince. Mohlo by se zdát, že je zbytečné na tomto místě mluvit právě o problému moderní společnosti, ale jak už bylo psáno výše, Habermas se zabývá problémem legitimacy v souvislosti s *pozdním kapitalismem* (Habermas 2000a). V návaznosti na něj se pak i Axel Honneth zabývá moderní kapitalistickou společností a jejími proměnami, a to hlavně v intencích *uznání* (Fraserová, Honneth 2004). Stejně tak i jiní autoři hovoří o vývoji a rizicích moderní společnosti a proměnách *legitimity*, a proto bych se zde ráda zmínila a porovнала jednotlivé možnosti nazírání vývoje moderní společnosti.

V podstatě lze říci, že všichni autoři se shodně dostávají k faktu, že privátní život jedince je moderní kapitalistickou společností ohrožován (např. Habermas 2000a, Beck 2004, Berger 1993). Proto je cílem kapitoly vytvoření ucelenějšího pohledu na problematiku vývoje moderní kapitalistické společnosti, který nám pak pomůže pochopit vztah mezi legitimitou a symbolickým násilím.

Habermas, jak už bylo zmíněno výše, tedy varuje před úpadkem *veřejnosti*, *komunikativního jednání* a prorůstáním státního aparátu do *životního světa*. Všechny tyto procesy nám hrozí v pozdním kapitalismu. Zabývá se procesem racionalizace a tvrdí, že právě tento postup vede k již zmíněné *kolonizaci životního světa systémem* (Habermas 2000a). Je však třeba si uvědomit, že proces vývoje kapitalistické společnosti lze pojímat i

z jiné stránky. Proto uvedu tři odlišné přístupy k podobě moderní kapitalistické společnosti: P. L. Bergera, U. Becka a D. Bella.

1.2.1 Kapitalistická společnost v pojetí Petera L. Bergera

Berger přistupuje ke kapitalismu a potažmo industrialismu jako k historickému fenoménu. Kapitalismus se tedy postupně stával základním principem západních ekonomik (Berger 1993, s. 42-45). Historický aspekt ale nechám stranou a zaměřím se na některé z propozic o kapitalismu, které Berger uvádí. Vybrala jsem z nich jen čtyři, a to tak, aby dokreslovaly problém *legitimity*.

První z propozic zní: „Kapitalismus je v moderních podmínkách nezbytnou, ale ne dostačující podmínkou demokracie“ (Berger 1993, s. 234). Na tuto propozici Berger usuzuje proto, protože všechny *demokracie*, které zná jsou *kapitalistické*, ale mnohé kapitalistické společnosti nejsou demokratické. *Demokracie* měla možnost vyvinout se tam, kde se rozvinul *moderní kapitalismus*. *Demokracií* má Berger na mysli politický systém, kde jsou vlády tvořeny na základě většiny hlasů odevzdaných v pravidelných a svobodných volbách. Politické instituce jsou tedy oddělené od veřejné sféry a nemají absolutní moc nad ekonomikou, a to ani prostřednictvím *byrokracie*, čímž se zásadně odlišují od socialistických zemí, kde *byrokracie* do ekonomiky přímo prolíná (Berger 1993, s. 99-103). V tomto ohledu by Habermas s Bergerem podle mého názoru polemizoval, neboť sice podle Horstera netvrdil, že by *byrokracie* měla absolutní moc nad ekonomikou v kapitalistické společnosti, přesto má na společnost velký vliv, který nabývá na intenzitě, takže reálně hrozí absolutní „zbyrokratizování“ (Horster 1995, s. 51).

Druhou propozicí, kterou zde uvedu je: „Na daných sociálních a kulturních základech západní civilizace je kapitalismus nezbytnou, ale nikoli dostačující podmínkou udržení existence individuální autonomie“ (Berger 1993, s. 134). Lidé jsou tedy pojímáni jako individua nezávisle na jejich skupinové identifikaci. Berger pak mluví o *individuální autonomii*, která v sobě zahrnuje tři sféry reality – individualita jako *idea*, *specifické*

prožívání identity a soubor společenských institucí. Přičemž samozřejmě vychází také z Weberova pojetí protestantské etiky, kde individualismus hrál podstatnou roli v utváření *kapitalismu*. Individuální autonomie by ale nebyla možná bez existence *demokracie* a kulturních institucí (Berger 1993, s.117-134). Stejně tak si myslím, že by individuální autonomie nebyla možná bez existence *životního světa* a *veřejnosti* oddělených od systému, tak jak o nich mluvil Habermas (Habermas 2000a).

Třetí propozicí navazující na předchozí je tvrzení, že: „Kapitalismus potřebuje instituce (zvláště rodinu a náboženství), které zajišťují rovnováhu mezi anonymními aspekty individuální autonomie a solidaritou lidských společenství“ (Berger 1993, s. 235). Ačkoli je *kapitalismus* chladný a individualistický, nedochází podle Bergera k jeho zhroucení, existují totiž vyrovnávací síly. Individuální autonomie závisí na vyrovnávacích institucích, nese s sebou rovnováhu mezi svobodami a odpovědností, a mezi osvobozením se od pospolitosti a bezpečností komunit. *Rodina* a *náboženství* jsou pak těmi vyrovnávajícími institucemi, kdy rodina byla vždy náboženstvím podporována. Jedinec tedy v prostředí neosobního kapitalismu založeném na kalkulující racionalitě hledá možnost navázat osobní vztahy, což mu poskytuje jak rodina, přátelství, tak i spolky (Berger 1993, s. 137-139). S tímto tvrzením by podle mého soudu Habermas souhlasil, ale současně v této spojitosti Horster upozorňuje, že podle Habermase státní regulace pronikají v podobě zákonů, institucí a byrokratizace do rodinného života a ničí specificky lidské komunikační struktury (Horster 1995, s. 51). Jinak řečeno systém oddělený od životního světa usurpuje jeho součásti. Proto podle mého názoru také v Habermasově pojetí dochází ke krizi legitimacy tak, jak jsem psala výše.

Čtvrtá propozice, kterou uvádím pak zní: „Kapitalismus je svou podstatou neschopen sám sebe legitimizovat a příznačně postrádá mýtickou schopnost; v důsledku toho je závislý na legitimizačním působení své pouhé fakticity nebo na spojení s dalšími legitimizujícími symboly“ (Berger 1993, s. 237). Berger mluví o *legimitě* jako o odpovědi na otázku, zda je institucionální uspořádání morálně oprávněné a vhodné. Instituce pak

v zájmu svého přežití musí dávat takové odpovědi, jež vzbudí důvěru lidí. Víra pak tedy vysvětlí a ospravedlní konkrétní institucionální uspořádání společnosti. Berger upozorňuje na dva možné způsoby pojetí *legitimity*. *První pojetí legitimacy* zakládá existenci instituce v každodenním životě, *druhé pojetí legitimacy* by se dalo označit jako „mýtus“, protože přikazuje a zavazuje jedince, kteří v ni věří. *Kapitalismus* ale postrádá na rozdíl od socialismu mýtus, *kapitalismus* je tedy mýticky deprivován, což pravděpodobně pramení z faktu, že *kapitalismus* je jen ekonomickým systémem, a ekonomika je protikladem mýtu; zaujímá jiné místo v lidském vědomí. Proto je od počátku *kapitalismu* jeho *legitimizace* velmi nesnadná a podle Bergera tedy nejde jen o problémy legitimacy v pozdním kapitalismu. Naopak jestliže společenská instituce prochází krizí, je *legitimizace* nejvíce žádaná a nutná. Vzhledem k tomu, že se kapitalismus vytvořil fakticity v podobě ekonomických a sociálních fakt, které jsou považovány za samozřejmé, mohou tyto kapitalismus legitimizovat (Berger 1993, s. 217-231). Podle mého názoru se zde jasně ukazuje nesouhlas Bergera s Habermasovým pojetím *krize legitimacy v pozdním kapitalismu*. Berger vůbec nepočítá s krizí legitimacy jako takovou, ale naopak si myslí, že legitimita je v problémovém období ještě silnější, než kdy jindy (Berger 1993, s. 217-231). Podle mě ale nechápe pojetí *krize legitimacy v pozdním kapitalismu* tak, jak ji měl na mysli Habermas. Ten podle mého názoru mluvil o *krizi legitimacy v rámci pozdního kapitalismu*, a nikoli o *krizi legitimacy pozdního kapitalismu* jako takového. Krize u Habermase nespočívá v neschopnosti kapitalismu se legitimizovat, ale v tom, že *politický systém* proto, aby sám sebe *legitimizoval*, aby získal přízeň masy, používá kulturních hodnot vytržených ze životního světa, čímž mimo jiné životní svět nabourává. V Habermasově pojetí jde tedy o *krizi legitimacy politického systému*, nikoli ekonomického, přičemž kapitalismus je právě tím ekonomickým systémem (Habermas 2000a, s. 62-65).

1.2.2 Kapitalistická společnost v pojetí Ulricha Becka

Poněkud jiný pohled na moderní společnost má Ulrich Beck. Ten se zabývá převážně *riziky*, které moderní kapitalistická společnost, *moderna*, přináší, přičemž podle něj bylo rozdělování prostředků ve společnosti nedostatku nahrazeno *rozdělováním rizik v moderně*. Příčinou tohoto vývoje je modernizace společnosti na poli vědeckém a technickém. Beck už se tedy nezabývá otázkou, zda je legitimně rozděleno bohatství, ale otázkou *legitimity rozdělení rizik*, která jsou produkována modernou. Tak se tedy proces modernizace stává sám sobě předmětem zkoumání. Podle Becka proces modernizace přichází o svou *legitimizaci*, neboť jí původně byl boj proti nedostatku, v jehož rámci byli lidé schopni přijmout i jeho vedlejší důsledky, které se ale postupem času stávaly viditelnějšími a více ohrožujícími. Dnes už ale nejde o boj proti nedostatku, ale právě o zmíněné důsledky. Proto se v modernizačních procesech prolínají konflikty společnosti „rozdělující bohatství“ a společnosti „rozdělující rizika“. Rizika dnešní doby se ale liší od rizik, se kterými se lidstvo setkávalo v minulosti. Beck míní, že ohrožení ve středověku spočívalo v jeho lokálnosti a nedostatečném vybavení, zatímco dnes jsme ohroženi globálně díky průmyslové nadprodukci. Beck se dále zabývá jednotlivými *riziky*, potažmo oblastmi, ve kterých na člověka působí důsledky procesu modernizace, jimž se v podstatě nemůže nikde vyhnout. Podstatný je fakt, že rozdělování a růst *rizik* vyvolává situaci sociálního ohrožení, kdy ohroženými se stávají v důsledku i ti, kdo rizika modernizace vytvářejí nebo z nich mají užitek. Třídní schémata jsou tedy rozbita, neboť ohrožení nejsou jen chudí, ale i bohatí a vysoce postavení, Beck tento proces nazývá *bumerangový efekt*, kdy pachatel a oběť jsou jednou osobou. Ohroženo je nejenom zdraví jedinců, ale i *legitimizace*, zisk a majetek. *Důsledkem rizik* je totiž ekologické znehodnocení, které je potom v rozporu se zájmy, které jsou motivované ziskem a majetkem a jež pohánějí kupředu proces industrializace. Navíc Beck tvrdí, že sociálně uznaná rizika v sobě obsahují i politický aspekt, jelikož veřejnost a politika začaly zasahovat do vnitřní struktury podniku tak, aby snížily možné ekonomické, sociální a politické

důsledky vedlejší důsledků industrializace. Proto je podle Becka riziková společnost společností katastrof (Beck 2004, s. 25-31).

Na první pohled by se mohlo zdát, že Beck úplně opustil možnost přerozdělování, jenž se váže na sociální stratifikaci. Beck ale říká, že i některá rizika jsou rozdělována právě na základě tříd či vrstev. Bohatí mají větší šanci bránit se důsledkům industrializace, za peníze si mohou koupit zdravější potraviny, přestěhovat se do lokality nezasažené průmyslem, zatímco chudí a nekvalifikovaní jsou závislí na finančním příjmu, neustále pod hrozbou potenciální nezaměstnanosti žijí v blízkosti průmyslových center. Tímto způsobem jsou pak společenské rozdíly ještě více upevňovány. Ale existují i *rizika*, které sdílí všichni bez rozdílu tříd, jde například o znečištění vzduchu. Přesto ale nejsou rizikové společnosti společnostmi třídními. Nedochozí zde k třídnímu konfliktu jako takovému. *Rizika* se totiž šíří globálně a jsou stejným problémem a ohrožením pro všechny jedince (Beck 2004, s. 45-48). Beck dále říká, že se sociální nerovnosti spojené s riziky a třídní nerovnosti tedy sice mohou překrývat, navzájem se produkovat, ale společnost riziková se od třídní kategoricky odlišuje. V třídní společnosti je totiž rozdělení bohatství hmatatelné a viditelné, zatímco ve společnosti rizikové převládá neviditelné ohrožení nad viditelným nedostatkem (Beck 2004, s. 58).

Podstatným momentem je také to, že podle Becka *důsledky modernizace* a možná poškození přesahují do budoucnosti. Proto skutečná sociální síla vyjadřující riziko tkví v ohroženích, která se projeví v budoucnosti. Vědomí rizika je tedy ukotveno v budoucnosti. Aby bylo možné vůbec uvažovat o rizicích jako takových, je nutná jejich *legitimizace*, tedy sociální uznání. Podle Becka mohou být *rizika* legitimizována i tím, že nejsou viděna ani chtěna. Situace ohrožení se tedy musí vědecky zrodit, a to tak, že získá status „latentního vedlejšího důsledku“, jenž připouští i legitimizuje situaci ohrožení (Beck 2004, s. 43-45).

Jak tvrdí Beck, cílem rizikové společnosti není dosažení něčeho dobrého či rovnosti pro všechny, tak jako u společnosti třídní, ale zabránění tomu nejhoršímu, v přeneseném slova smyslu tedy uchránění všech jedinců

před jedy. Taková společnost je pak společností strachu, z něhož vzniká solidarita jako politická síla (Beck 2004, s. 64-65). Mohla bych tedy na základě výše zmíněného říci, že politická síla je *legitimizována* strachem z důsledků modernizace a z toho plynoucích rizik.

Beck se dále zabývá *procesem individualizace*, který podle něj nabývá různých podob emancipace jak ve vztahu k rodině, profesy, kultuře i k regionu. Na druhou stranu tento proces také jedince nutí, aby sami sebe učinili středem způsobu života, což vede k rozpadu velkých sociálních skupin. *Individualizace* v moderní společnosti získává podobu procesu, který vede k tomu, že jedinec je reprodukční jednotkou sociální. Jeho referenčním rámcem už není třída a dokonce ani rodina, je samostatnou jednotkou uvnitř i vně rodiny. Přesto ale Beck tvrdí, že ruku v ruce s procesem individualizace probíhají procesy uvědomování si rizik, a tudíž možnosti vzniku nových iniciativ, hnutí nebo pospolitostí (Beck 2004, s. 116-120). S Beckovým tvrzením, že jedinec se už nevztahuje k rodině, by podle mého názoru nesouhlasil Berger, který tvrdí, že právě rodina je institucí, která vyrovnává individualismus plynoucí v moderní společnosti z kapitalismu a kde jedinec hledá osobní vztahy, aby se vyrovnal neosobností kapitalismu (Berger 1993, s. 137-139).

Ačkoli se na první pohled zdá, že úvahy Jürgena Habermase vedou spíše k problému usurpování *životního světa systémem* (Habermas 2000a), tak výše uvedená tvrzení Ulricha Becka mě vedla k soudu, že lze najít podobnost mezi Habermasovým přístupem k pozdně kapitalistické společnosti a Beckovou rizikovou společností. V obou případech podle mě hraje podstatnou roli veřejnost, neboť je to ona, kdo *tematizuje problém* a vynáší ho na světlo. Rizika musí být totiž nejdříve vyřčena, aby měla nárok na uznání (Habermas 2000a, Beck 2004).

Pokud se podívám na spojitost Beckova přístupu k modernitě a Honnethova přístupu k uznání, i zde najdu podobnosti. Přeneseně mohu říci, že Beck v moderně postrádá právě *uznání lidských potřeb*, jejich uspokojování je omezováno existencí hrozících *rizik* (Beck 2004),

Honnethovým slovníkem tedy mohu říci, že dochází ke zneuznání (Fraserová, Honneth 2004).

Rozdíl v pojetí moderní společnosti Beckem a Habermasem a Honnethem je podle mého názoru nejviditelnější v pojetí časového horizontu. Mám tím na mysli, že Beck se na rozdíl od Habermase a Honnetha přímo zabývá dopady rizik modernity nejenom na bezprostřední přítomnost, ale i na budoucnost (Beck 2004, s. 43-45). Habermas ani Honneth nepředpokládají přímo v problémech *legitimity* a *uznání* dopad na budoucnost celého lidstva (Habermas 2000a, Fraserová, Honneth 2004). Z tohoto pohledu je Beckovo vidění společnosti a její budoucnosti značně katastrofické, i on sám vyslovuje toto tvrzení (Beck 2004, s. 31). Naopak Habermas a Honneth jakoby podle mého názoru dávali společnosti jistou naději, probíhající změny totiž podle mě v jejich pojetí nejsou nezvratné.

1.2.3 Kapitalistická společnost v pojetí Daniela Bella

Daniel Bell mluví o moderní společnosti hlavně z pohledu kultury, která je podle něj nejpodstatnější entitou, jež navíc zrcadlí vývoj společnosti. Pokud budu mluvit o pojetí moderní společnosti Danielem Bellem, pak jako první narazím na fakt, že rozděluje společnost právě na tři entity: *technoekonomická struktura*, *politický systém* a *kultura*. *Technoekonomická struktura* se pojí s výrobou, zbožím a službami, přičemž vytváří stratifikační a profesní systém společnosti, tedy sociální strukturu. Jejím principem je funkční racionalita a úspornost, která znamená efektivitu a minimalizaci ztrát a maximalizaci zisků. Racionalita je pak reprezentována hierarchií a *byrokracií*. Plnění úkolů je plně podmíněno potřebami organizace, tudíž se jedinec stává objektem. Podle Bella je totiž sociální struktura strukturou rolí, které mezi sebou mají hierarchické a funkční vztahy. *Politický systém* pak slouží výkonu moci a sociální spravedlnosti, dohlíží nad *legitimitou* užití síly a eliminací konfliktů. Principem politického systému je *legimita*, což podle Bella znamená udržování moci za souhlasu ovládaných, kteří mají rovnocenné hlasy. Bell si myslí, že občanství, které vyvěrá z rovnocennosti, se rozrostlo a dnes

v sobě obsahuje nejenom rovnost v rozhodování ve věcech veřejných, ale i rovnost občanských práv, rovnost před zákonem, rovnost v příležitostech atd. *Politický systém* je v Bellově pojetí přitom založen na existenci politických stran a skupin, které vyjadřují jejich zájmy a umožňují participaci na rozhodování. Samozřejmě se do politického systému vloudily administrativní aspekty, nemají ale velkou váhu, protože rozhodnutí se tvoří na bázi kompromisu nebo zákona, a ne na základě byrokratické racionality. Třetí entitou je potom *kultura*, kterou Bell chápe jako sféru symbolických forem a v užším slova smyslu jako úsilí, které směřuje k odhalování a metaforickému vyjadřování smyslu lidské existence pomocí malířství, literatury, náboženství atd. Každá z oblastí tedy prochází různou rychlostí různými typy změn (Bell 1999, s. 37-38).

Na základě různých změn v jednotlivých sférách tedy Bell dochází k tvrzení, že sféry jsou rozštěpené a dochází mezi nimi k tlakům. Strukturální zdroje napětí tedy pramení z několika zdrojů. Zaprvé jde o *rozpor mezi sociální strukturou a politickým systémem*, kde byrokracie a hierarchie stojí proti rovnosti a participaci. Zadruhé se jedná o *rozpor mezi sociální strukturou a kulturou*, kdy organizované sociální role stojí proti individuálnímu já (Bell 1999, s. 39-40).

Bell dále rozlišuje mezi třemi systémy: *socioekonomickým*, *sociotechnickým* a *sociopolitickým*. Přičemž *socioekonomickým systémem* má na mysli kapitalismus, *sociotechnickým* industrialismus a *sociopolitickým systémem* je pak demokracie. Bell zde toto dělení uvádí, aby předešel záměně a upřesnil, že jeho pojetí rozporů kapitalismu mluví o rozštěpenosti sociální struktury a kultury, jak o nich bylo psáno výše, nikoli že jde o problém přeměny kapitalismu na socialismus, či industrialismu na postindustrialismus. Rozštěpení sféry kultury a sociální struktury prý můžeme pozorovat už v době, kdy se jednotkou společnosti stal jedinec jako autonomní bytost, která popírá instituce a chce objevovat (Bell 1999, s. 40-41). Podle Bella je pak skutečným problémem moderní doby problém víry, potažmo náboženství, tedy oblasti spadající do kultury. Jde o jakousi duchovní krizi, kdy stará zakotvení zmizela a nová se ukázala neskutečná.

Mělo by tedy dojít k obnově náboženství, čímž by lidé opět získali soustavu významů, které by je spojily s realitou (Bell 1999, s. 52-53).

Bell se zabývá dopady rozkolu mezi kulturou a sociální strukturou. V krátkosti shrnuto uvádí čtyři způsoby, jakými se jedinci vztahují ke světu a jakými formují tento vztah. Jedná se o *kvantitu a interakce*, které jsou vlastnostmi prostředí a v moderní době nevědomě ovlivňují a posilují naše vnímání bezprostřednosti, smyslovosti či okamžitosti. Druhými dvěma prvky Bell myslí *sebe-vědomí a vědomí času*, které se projevují nejvíce ve společnostech, kde se nestačí řešit problémy, dochází v nich pak k uvědomělejší reakci na tuto společnost v podobě apatie, revolty nebo pocitu odcizení (Bell 1999, s. 106). Bell dále tvrdí, že dochází k oddělení role a osoby, čímž má na mysli problém, zda v moderní společnosti dochází k růstu individuality či k odosobnění. Přičemž ztráta „já“ se podle něj projevuje i v literatuře (Bell 1999, s. 100-101).

Pokud se zamyslím nad podobností Bellových úvah s Habermasovými, docházím ke dvěma společným bodům, které vyplývají z uvedených tvrzení. Bellovo rozdělení společnosti na *technoekonomickou strukturu, politický systém a kulturu* (Bell 1999, s. 37) se podle mě jasně podobá *subsystémům* Jürgena Habermase, tedy *ekonomickému, politickému a sociokulturnímu subsystému* (Habermas 2000a, s. 16), a to i v intencích jejich vlastností a funkcí. Druhou podobností je rozkol mezi sociální strukturou a politickým systémem, kde dochází podle Bella k tomu, že hierarchie a organizace usurpují rovnost a participaci (Bell 1999, s. 40-41). Habermas by dle mého názoru s tímto tvrzením souhlasil s tím rozdílem, že *administrativa* v jeho slova smyslu prorůstá přímo do politického systému (Habermas 2000a, s. 62-65). Drobný rozpor vidím v tom, že to, co Bell nazývá *kulturou* (Bell 1999, s. 37-38), by podle mého názoru Habermas považoval spíše za *životní svět* než za systém (Habermas 2000a).

1.3 Shrnutí

V této kapitole jsem se pokusila popsat přístupy jednotlivých autorů k legitimitě a moderní společnosti. Ačkoli jednotliví autoři přistupují k moderní společnosti z rozdílných pohledů, lze v jejich teoriích a myšlenkách rozpoznat určité spojitosti, které jsem se pokusila nastínit.

Za společný prvek považuji například to, že většina autorů důsledně rozděluje společnost na systémy – ekonomické, politické, kulturní, sociální, jejichž vlastnosti a procesy změn v důsledku ovlivňují společnost jako celek. Jednotlivé systémy, respektive tlaky jimi vytvářené, pak veskrze negativně ovlivňují život jedince jako individua.

V kontextu legitimacy a procesu legitimizace si lze u jednotlivých autorů všimnout také určitých podobností. Systém (sociální struktura u Mertona) zpravidla bývá legitimizován na základě víry jedinců v jeho legitimitu. Systém (sociální struktura) se snaží být legitimní, jedinci uznávaný proto, aby vůbec mohl existovat. Legitimita systému (sociální struktury) je pak jakýmsi předpokladem jeho udržení se.

2 Symbolické násilí

Teorie Pierra Bourdieua dává odpověď na otázku, co je symbolické násilí, jakým způsobem se projevuje a uplatňuje. K tomu, abych plně popsala a vysvětlila koncept symbolického násilí, je nezbytné popsat jednotlivé aspekty společnosti tak, jak je Bourdieu měl na mysli. Přičemž se tyto aspekty v mnoha rovinách prolínají a tvoří tak ucelený koncept sociální reality.

2.1 Pierre Bourdieu

Pierre Bourdieu, francouzský sociolog, zasáhl do mnoha odvětví sociologie. Věnoval se jak sociologii školství, politiky, umění, tak i obecně kultuře, moci a teoriím společenských tříd. A konečně se věnoval také sociologii symbolických statků.

Na rozdíl od Jürgena Habermase, který se věnoval spíše teoretické stránce věci, Bourdieu podle mého názoru vycházel explicitně z empirického pozorování. Jeho první práce se váže na pobyt v Alžírsku a na studium berberského kmene Kabylů. Na základě těchto výzkumů formuloval teorii *ökonomie symbolické směny*.

Sám Bourdieu nazývá svou teorii, respektive svou celoživotní práci, jako *strukturní konstruktivismus* či *konstruktivní strukturalismus*. Přičemž strukturalismus chápe jako existenci objektivních struktur v sociálním světě, jež nejsou závislé na vědomí ani vůli činitelů. Konstruktivismus je pak propojením dvou aspektů: sociální geneze schémat vnímání, myšlení a konání, tedy habitusu a geneze sociálních struktur, v tomto případě sociálního pole a společenských tříd (Bourdieu 1995, s. 213).

Podle Wacquanta Bourdieu považuje sociální svět za místo nekonečného soupeření, díky kterému vznikají rozdíly, které jsou základem sociální existence. Přesto ale nejde o vědomé hromadění statusu či moci individuem. Jedinec podle Bourdieua žízní po důstojnosti, po uznání (Wacquant 2002, s. 69).

Pokud tedy budu uvažovat v intencích myšlení Pierra Bourdieua, pak nesmím zapomenout na fakt, že základem subjektivních reprezentací jsou

objektivní struktury, jež vědec vytváří v objektivistickém momentu, přičemž ponechává stranou subjektivní reprezentace činitelů; tyto struktury pak navíc produkují strukturální tlaky působící na interakce. Přesto ale musíme mít subjektivní reprezentace neustále na mysli, jestliže chceme vypovídat o každodenních individuálních i kolektivních zápasech, jež mají za cíl změnu nebo zachování právě těchto struktur (Bourdieu 1995, s. 216). Navíc nelze zapomenout ani na „sociologii vytváření pohledů na svět“, neboť tyto pohledy také pomáhají vytvářet svět. Je tedy jasné, že pohled každého aktéra na svět bude jiný. Důvodem je fakt, že každý zaujímá v sociálním prostoru jinou pozici, a proto budou jednotlivá hlediska odlišná (Bourdieu 1995, s. 223).

2.1.1 *Habitus, pozice, sociální prostor a pole*

Proto, abych vysvětlila koncepci symbolického násilí, je nutné začít nejdříve vysvětlením jednotlivých komponent společenského systému tak, jak je vnímá Bourdieu. Níže jmenované pojmy jsou vzájemně velmi úzce propojeny, jeden bez druhého nedokáže existovat. *Habitus, pole a pozice* tak vytvářejí určitý celek. Zde se tedy jasně ukazuje komplexnost teorie Pierra Bourdieua.

Obecně lze o *habitusu* říci, že je to jakási predispozice našeho jednání a chování. Bourdieu o *habitusu* říká, že to není jen strukturující struktura, která uspořádává zkušenost a vnímání zkušenosti, ale je to také strukturovanou strukturou, tedy podstatou vyvěrající z rozdílnosti tříd, která uspořádává vnímání sociálního světa a současně je i produktem internalizace rozdílů mezi těmito třídami (Bourdieu 2008, s. 874).

Jednou z vlastností *habitusu* je to, že „vyjadřuje jednotný styl praktických činností a statků určitého jednotlivého aktéra nebo třídy aktérů“ (Bourdieu 1998, s. 14). Bourdieu specifikuje *habitus* ještě blíže a konkrétněji. Jde podle něj o jednotící princip, jenž vytváří jednotný životní styl ze vztahových rysů jednotlivých postavení. Sjednocuje se v něm tedy volba osob, statků a praktických činností. Prakticky si tedy pod pojmem *habitus* lze představit: jakým způsobem a co aktér jí, jakým sportem tráví

volný čas, jaké má politické názory, jak rozlišuje mezi tím, co je dobré a co špatné; dále také princip rozlišování ve vkusu – elegantní nebo vulgární. V momentě, kdy jsou rozdílnosti v těchto praktických činnostech nahlíženy skrze sociální kategorie vnímání, stávají se skutečnou řečí – symbolickými rozdílnostmi. Potom tedy takové diference vytvořené mezi jednotlivými *pozicemi* produkují *symbolické systémy* (Bourdieu 1998, s.16). Tomuto tvrzení lze podle Bourdieua rozumět tak, že *habitus* jedince je primárně přímo propojen s jeho pozicí v sociálním prostoru. Na základě *habitusu* a *pozice* pak jedinec spadá do fiktivní společenské třídy (ne v Marxově slova smyslu), jež se vyznačuje určitými typickými způsoby chování, vnímání a hodnocení sociální reality. V knize *Distinction* popsal Bourdieu tímto způsobem celou francouzskou společnost (Bourdieu 2008, s. 875).

Podle mého názoru je *habitus* jak výsledkem, tak i prostředkem vytváření pozice v sociálním prostoru. Díky němu vnímáme a hodnotíme sociální realitu z pozice, na které se nacházíme, a stejně tak je sám *habitus* vytvářen na základě *pozice jedince v sociálním prostoru*.

Sám Bourdieu k tomuto problému říká, že *habitus* vytváří praktiky, reprezentace a je systémem schémat vnímání a hodnocení těchto praktik. Vytvořené praktiky atd. jsou pak schopni vnímat jen ti činitelé, kteří sdílejí stejná klasifikační schémata umožňující rozeznat sociální smysl (Bourdieu 1995, s. 223). Tímto objasněním se dostávám až k *pojetí sociálních tříd*, o kterých ale bude řeč níže, kdy, jak ukazuje Bourdieu, jednotliví příslušníci takové třídy mají stejné způsoby trávení volného času, podobný jazykový kód, kategorie hodnocení i způsob stolování či oblékání atd. (Bourdieu 1998, s.17-18).

Bourdieu říká, že *habitus* je vytvářen spojením samotného formování a jednotlivých tříd podmínek existence. *Habitus* je pak systémem trvalých a přenositelných dispozic, tedy strukturovanou strukturou, která má funkci strukturující struktury. *Habitus* je tedy jakýmsi principem, jenž vytváří a organizuje praktiky a reprezentace, jejichž závěrům se může objektivně přizpůsobit, a to bez jakéhokoli předpokladu vědomého směřování k cíli či jednoznačné kontroly nad činností. Bourdieu také mluví o reálném světě,

který je podle něj vytvářen právě ve vztahu s *habitusem* (habitusy), jenž se chová jako systém poznávacích a motivačních struktur, takže svět je světem již realizovaných závěrů a objektů, které se jeví jako nutné a přirozené, ačkoli jsou v podstatě základem schémat vnímání a porozumění. Objekty je pak možné pochopit právě skrze tato schémata vnímání a porozumění (Bourdieu 1990, s. 53-54).

Podle mého názoru bych pak přeneseně mohla říci, že *habitus* je jakousi kognitivní mapou vlastní každému jedinci. Tedy určitou mentální strukturou, s jejíž pomocí je sociální svět vnímán a která je výsledkem interiorizace struktur pocházejících ze sociálního světa.

Pokud budu mluvit o habitusu a následně o sociálním prostoru a poli, pak je nezbytné se zmínit také o pozici. *Pozice* je podle Bourdieua určité místo v prostoru, místo, které je vyznačeno v sociálním prostoru. Každý aktér tedy zaujímá v prostoru určitou pozici, a to na základě svého vlastního *habitusu*. *Pozice* je tedy jakýmsi postavením jedince i v sociálním poli. Prostor je pak celkem pozic, jež se vůči sobě navzájem vymezují a definují svými vztahy (blízkost, vzdálenost, nad, pod). *Rozmístění pozic v sociálním prostoru* je podle Bourdieua dáno principy diferenciací, kterými jsou ekonomický a kulturní kapitál (Bourdieu 1998, s. 13-15).

Sociální prostor lze potom podle Bourdieua přirovnat k prostoru geografickému s tím rozdílem, že *sociální prostor* je konstruován tak, že aktéři, skupiny nebo instituce nacházející se v něm mají tím více společných vlastností, čím jsou si prostorově bližší, a naopak čím méně mají společných vlastností, tím jsou si vzdálenější. V realitě by tedy měly být vzdálenosti na papíře stejné jako vzdálenosti sociální, ale není tomu tak, i lidé od sebe v sociálním prostoru velmi vzdálení se mohou na krátkou chvíli setkat a vstoupit do interakce (Bourdieu 1995, s. 217-218).

Bourdieu se zamýšlí hlouběji nad pojmem *sociálního prostoru* a dostává se k myšlence, že jeho základním kamenem je *distinkce*, tedy určitá diferenciací viditelná ve vztazích mezi vlastnostmi (aktérů, statků, pozic). Přičemž prostor je celek různých *pozic*, které jsou vůči sobě v určité vzdálenosti a na základě toho jsou vázány odpovídajícími vztahy. Bourdieu

dále popisuje prostor pomocí dvou *principů diferenciace*, jimiž jsou kulturní a ekonomický kapitál. Pokud si tedy nakreslíme takový *sociální prostor* na papír, pak vzdálenosti mezi jednotlivými pozicemi, na nichž se nacházejí aktéři, budou odpovídat vzdálenosti společenské (Bourdieu 1998, s. 13).

Každá společnost se podle Bourdieua jeví jako *sociální prostor*, tedy jako struktura diferenciací, jejíž principy musíme ovšem stanovit. Přičemž tímto principem diferenciace je struktura rozdělení moci a druhů kapitálu, jež se samozřejmě proměňují v prostoru a čase. *Sociální prostor* pojímaný jako pole má navíc tu vlastnost, že umožňuje aktérům střetávat se v poli sil a poli boje, čímž dochází k jeho udržování nebo změně (Bourdieu 1998, s. 38).

„Sociální prostor má tendenci fungovat jako symbolický prostor životních stylů a skupin s různým statutem, pro něž je charakteristický rozdílný způsob života“ (Bourdieu 1995, s. 225). Bourdieu tvrdí, že vztahy mezi pozicemi jsou postaveny na objektivních rozdílech mezi *ekonomickými, kulturními a symbolickými kapitály*. Pozice pak tedy tvoří objektivní sociální strukturu. A právě výše zmíněné rozdíly se subjektivně projevují v sociálním světě prostřednictvím habitusů tak, že produkují distinkce mezi životními styly (Bourdieu 1995, s. 218-222).

Angela McRobbie se dotýká otázky, kde vlastně začíná a končí *pole*, tak jak o něm mluví Bourdieu. Ten na tuto otázku odpovídá, že jeho hranice můžeme určit pouze empirickým zkoumáním. McRobbie pokládá *pole* za prostorový model, který Bourdieuovi pomohl pochopit sociální strukturu, neboť může obsahovat nekonečné množství vrstev organizace, institucí a praktik a probíhá v něm organizování sociálních skupin. Podle ní navíc Bourdieu pokládá v moderní kapitalistické společnosti za dominantní *ekonomické pole*, a pole umění a kultury jsou mu podřazena (McRobbie 2006, s.149-151). S tímto tvrzením Angely McRobbie nesouhlasím. Mám za to, že *ekonomické pole ve smyslu kapitalistickém* není totéž, co *pole ekonomické ve smyslu Bourdieuově*. Ten ekonomickým polem podle mě myslel pole, kde se odehrává *ekonomie symbolických statků*, proto ani kulturní pole či pole umění nemohou být podřadná, ale jsou s ním pevně

provázána, neboť jsou samy zdrojem kapitálu, který slouží jako zbraň v boji o symbolické statky, zisk, prospěch či moc. Navíc i celý sociální prostor je Bourdieuem konstruován tak, že stojí na existenci jak ekonomického tak i kulturního kapitálu, čímž se podle mě jasně ukazuje důležitost obou kapitálů a polí, nikoli tedy jen toho ekonomického, jak tvrdí McRobbie.

Podle mého názoru zde navíc vyplývá rozdíl mezi pojmy *sociální prostor* a *pole*. *Sociální prostor*, tak jak ho na základě Bourdieuova popisu chápu já, je veškerým prostorem pozic, které jsou uspořádány do struktury, zatímco *polí* je více druhů, jsou to oblasti zahrnující v sobě jednotlivé specifické okruhy působení např. pole moci, pole ekonomické, pole kulturní či pole umění.

Podle McRobbie může Bourdieu díky pojmu *pole* tvrdit, že moc je rozptýlená a autonomně se vyskytuje a funguje v rámci komplikované struktury institucí a skupin. Přičemž počítá s tím, že kulturní rozrůžňování v rámci tohoto pole vede prostřednictvím symbolického násilí k rozšiřování rozdílů a nerovností, reprodukuje se tedy strukturní rozdíly (McRobbie 2006, s. 142). Zde se podle mě už McRobbie dotýká problematiky samotného pojetí moci a *symbolického násilí* Pierrem Bourdieuem.

Jako ukázkou propojení *pozice, habitusu, sociálního prostoru, pole a životního stylu* lze uvést proces, jak podle Bourdieua vzniká životní styl. Habitus jako strukturovaná i strukturující struktura je formován objektivně klasifikovatelnými podmínkami existence a pozicí ve struktuře těchto podmínek. Habitus v sobě obsahuje systém schémat, který vytváří a formuje klasifikovatelné činnosti a postupy, a systém schémat vnímání a porozumění, díky kterým porozumíme klasifikovatelným postupům a činnostem. *Životní styl* je pak systémem klasifikovaných a klasifikačních postupů a charakteristických znaků, jenž je formován právě klasifikovatelnými postupy a činnostmi vyvěrajícími z habitusu (Bourdieu 2008, s. 875).

2.1.2 *Kulturní, ekonomický, sociální, symbolický kapitál a symbolická směna*

Dopita uvádí, že *kapitál* obecně pro Bourdieua znamená moc nad polem a nebo nad mechanismy, které ovládají produkci, tedy příjmy a zisky. Jednotlivé druhy kapitálů jsou síly, které určují šanci na zisk v tom kterém poli (Dopita 2007, s. 93). Pokud se budu zabývat jednotlivými druhy kapitálu, je nutné si uvědomit, že podle Bourdieua mají mezi sebou stejně úzkou spojitost jako například *pozice* a *habitus*. Navíc se jednotlivé druhy kapitálů pojí s pozicí a habitusem, tudíž i se *sociálním prostorem*, který je právě konstruován kapitálem, jeho složením a celkovou hodnotou (Bourdieu 1998, s. 14).

V Bourdieuově slova smyslu pak *kapitál ekonomický* vychází jednoznačně z materiálních statků a finančních zdrojů. *Sociální kapitál* je vytvořen z množství a intenzity sociálních vztahů, a to na základě členství v určité skupině. *Kulturní kapitál* pochází jednak ze vzdělání, dovedností a schopností, přičemž aktér díky němu projevuje svůj vkus či *životní styl* (Bourdieu 1998).

Symbolický kapitál má podle Bourdieua v podstatě stejnou hodnotu a důležitost jako kapitál ekonomický či kulturní, jen je důležité, aby byl rozpoznán a uznán druhými (Bourdieu 1995, s. 228).

Symbolický kapitál, jak o něm mluví Bourdieu, je tedy jakýmsi jiným druhem kapitálu, než výše zmíněné, přitom je ale kombinací všech těchto kapitálů. Jeho hlavním ukazatelem je nutnost uznání druhými. Aktér na pozici, která je v *sociálním prostoru* spojena jak s vysokým *kulturním* tak i *ekonomickým kapitálem*, je tedy spojena s vysokým *kapitálem celkovým*, a s vysokou pravděpodobností i s vysokým *kapitálem symbolickým*. *Symbolický kapitál* vzniká ale vždy jen za přispění druhých, za předpokladu, že je ostatními aktéry uznána výše kulturního a ekonomického kapitálu. Přičemž tento fakt je jasně vidět na Bourdieuově modelu *prostoru sociálních pozic* a životních stylů, který je právě postaven na výši jednotlivých kapitálů (Bourdieu 1998, s. 14-15). V tomto bodě bych zmínila Bourdieuův příklad vysokého *symbolického kapitálu* v podobě šlechtického

či vysokoškolského titulu. Aktér vlastní vysoký *symbolický kapitál* je pak schopen mnohem snáze prosazovat své zájmy na poli moci (Bourdieu 1995, s. 229). Z tohoto tvrzení pak podle mého názoru plyne, že aktér svým jednáním neustále bojuje o uznání, a to nevědomě, pomocí *symbolického násilí*, kdy se pokouší uplatňovat symbolický kapitál.

Symbolický kapitál jako legitimní kapitál je také někdy podle Bourdieua mylně považovaný za jedinou možnou formu kumulace, v případě, že nebyl rozpoznán kapitál ekonomický (Bourdieu 1990, s. 118). Zde podle mého názoru Bourdieu naráží na fakt, že všechny typy kapitálu v sobě obsahují funkci kumulace.

Sociální svět je podle Bourdieua trhem symbolických statků, který je ovládán mužským pohledem (Bourdieu 2000, s. 90). Pokud budu uvažovat o *symbolické směně* jako o procesu, v němž se využívají jednotlivé *druhy kapitálů* jako prostředek i předmět boje, je nutné nejdříve vysvětlit, co Bourdieu myslel pojmem *pole moci*. *Pole moci* je podle něj prostorem silových vztahů mezi různými *druhy kapitálu*, respektive mezi aktéry, kteří jsou obdařeni určitou výší kapitálu, takže mohou toto pole ovládat. Přičemž pokaždé, když je relativní hodnota jejich *kapitálů* ohrožena, brání svůj *kapitál*, a tím uchovávají i rovnováhu v poli. Boj se tedy vede o dominantní postavení aktérů nebo institucí, přičemž prostředkem boje je právě kapitál, respektive jeho výše. Aktér s vyšším kapitálem se snaží udržet své postavení a *distinkci*, což obnáší obranu jeho kapitálu a zachování jeho postavení vůči kapitálu jinému (Bourdieu 1998, s. 39-40). Podle mého názoru by se dalo říci, že kapitál je na *poli moci* jak prostředkem boje, tak i „předmětem“, o který se bojuje. Celý *proces symbolické směny*, respektive zápasu, chápu tak, že bojujeme o kapitál symbolický prostřednictvím symbolického kapitálu a symbolického násilí.

Jiným aspektem *symbolické směny* v Bourdieuově pojetí je symbolický zápas o vnímání sociálního světa. Tento zápas má jak objektivní stránku v podobě konkrétních kolektivních činů, jež mají za následek zviditelnění a uplatnění určité reality, tak i stránku subjektivní, kdy aktér prezentuje sám sebe tak, že manipuluje se svým obrazem i se svou pozicí

v sociálním prostoru. Bourdieu tím konkrétně myslí, že aktér mění kategorie vnímání a systémy klasifikace, tedy slova a jména, která konstruuji a vyjadřují sociální realitu. A právě v politickém zápase jde o tyto kategorie a systémy, jež umožňují prosazení principu nazírání a legitimního dělení. V politické rovině se tedy tímto způsobem prosazuje nové nazírání sociální reality, přičemž je starý slovník zavržen (Bourdieu 1995, s. 226-227).

Radimský se zabývá pojetím jazyka v teorii Pierra Bourdieua. Zdůrazňuje Bourdieuovo tvrzení, že sama *komunikace* je jistým druhem *ekonomické směny*, která může poskytnout určitý hmotný či symbolický zisk. Ta se odehrává díky symbolickým poměrům sil mezi výrobcem, jenž má určitý jazykový kapitál, a spotřebitelem. Přičemž přizpůsobit se v interakci musí vždy ten, kdo má jazykovou kompetenci vzdálenější od té legitimní, takže ve výsledku jsou jeho zájmy a hodnotící kritéria „přebity“ zájmy a hodnotícími kritérii jeho komunikačního partnera, jenž má legitimnější jazykové kompetence. Jazyk je tedy zbraní, kterou používají mluvčí na poli jazykové komunikace v boji o *symbolickou moc*. A právě k faktu, že jedinci nemají rovný přístup k jazykovým kompetencím, přispívá škola, která přispívá ke všeobecnému uznání oficiálního jazyka, ale jen některým jedincům poskytuje jeho znalost (Radimský 2008, s. 223-229). Aspekt školy jako prostředku *symbolického násilí* bude rozebrán v dalších kapitolách.

2.1.3 Koncept sociálních tříd

Už jsem se zmínila o *habitusu*, *sociálním poli*, *pozici* i o jednotlivých *typech kapitálu*, a teď se dostávám ke koncepci *sociálních tříd*. Jak sám Bourdieu říká, jeho *pojetí tříd* je nutné vnímat imaginárně, což znamená, že *třídy* v sociálním prostoru neexistují reálně, ale jen teoreticky. Nejsou tedy třídami v Marxově slova smyslu, tedy takovými, které by pojil nějaký společný cíl proti jiné třídě. *Třídy* jsou ale přesto homogenní, a to díky praktickým činnostem aktérů a jejich vlastnostem, jež jsou právě typické pro každou třídu a odlišují je od třídy jiné (Bourdieu 1998, s.17-18).

Jakým způsobem lze vůbec rozpoznat *třídu* v Bourdieuově slova smyslu? Bourdieu říká, že každé *třídě pozic* odpovídá jistá *třída habitusů*, které jsou produktem společenských podmínek spojených s touto pozicí (Bourdieu 1998, s. 14).

Sám Bourdieu upozorňuje na spor mezi sociology, ve kterém se řeší existenci či neexistenci *sociálních tříd*. Bourdieu tvrdí, že není ani tak důležité, zda třídy existují reálně, jako je podstatná sociální diference, která stojí v pozadí za třídami a spojuje úvahy sociologů. Navíc sociologie nemá ustavovat sociální třídy, ale sociální prostory (Bourdieu 1998, s. 37-38). Dopita potom upozorňuje, že Bourdieu tedy pracuje s třídami, jako sociálními prostory, kde skutečnost má vztahový charakter. Třídy jsou pak multidimenzionální a vztahové konstrukty, ve kterých se uskutečňují *symbolické boje*. Nikoliv tedy boje reálné, které se odehrávají mezi třídami v pojetí marxistickém; tam totiž záleží pouze na ekonomické pozici aktéra (Dopita 2007, s. 91-92).

Dopita tvrdí, že podle Bourdieua jsou *třídy* pouze třídy logické, „na papíře“, nikoli reálné. Sociální třídy jsou definovány strukturou vztahů, nikoli vlastnictvím ani vlastnostmi aktéra, podstatné je tedy stejné postavení aktérů v sociálním prostoru. *Třídy* vymezené v sociálním prostoru pomocí pozic tak v sobě zahrnují takové aktéry, které mají nejvíce společného – od existenčních podmínek, trávení volného času, stravování až k politickým názorům atd. Třídy tedy existují objektivně, neboť jsou souborem aktérů, již jsou nositeli stejných objektivovaných vlastností nebo vlastností vtělených v podobě habitusu (Dopita 2007, s. 94-95).

Jak konkrétně si můžeme představit *třídy*, lze podle Dopity snadno vidět na Bourdieuově modelu *sociálního prostoru*, který vypracoval na základě analýzy francouzské společnosti, již se věnuje v knize *Distinction*. Na základě celkové výše kapitálu Bourdieu rozlišuje *třídu dominantní, střední třídu* (maloburžoazii) a *dělnickou* (pracující) třídu. Přičemž každá z nich je ještě diverzifikována na základě poměru mezi kulturním a ekonomickým kapitálem. Jak plyne už z výše zmíněného, každá *třída* je charakteristická jiným *životním stylem*. Pole sociálních tříd jde ruku v ruce

s prostorem životních stylů, v němž se odráží samotná pozice v sociálním prostoru. Konkrétní projevy *životního stylu*, jako třeba vkus, pak přímo souvisí s habitem a pozicí v sociálním prostoru. Každá třída je pak charakterizována určitým typem *životního stylu*, které se od sebe liší ve všech aspektech (Dopita 2007, s. 96-98).

Jak ukazuje Dopita, ze *sociálních tříd* „na papíře“ se mohou podle Bourdieua stát reálně mobilizované sociální skupiny jen v případě, že se do procesu vloží politická práce. Procesem zmocnění je vybrán mluvčí, jenž zastupuje celou skupinu, její zájmy, mluví jejím jménem. Takový zástupce je pak brán za skupinu. Je tedy vytvořen jakýsi kruh, kdy skupina je vytvořena jejím reprezentantem, který využívá své moci k ovládnutí skupiny, přičemž sama skupina je zdrojem jeho skutečné moci (Dopita 2007, s. 99-100).

2.1.4 Symbolické násilí

Symbolické násilí, tak jak o něm uvažuje Pierre Bourdieu, pramení ze struktury jako takové. A zároveň je nutné podotknout, že samotná interakce je projevem a odrazem neviditelné struktury v pozadí, jež interakci determinuje. Tudíž právě skrze interakci můžeme strukturu poznat (Bourdieu 1995, s. 218). Sociální činitel si tak v teorii Pierra Bourdieua aktivně konstruuje svou vlastní představu o světě, avšak neustále pod strukturálním vlivem. V tomto momentě se Bourdieu dostává k jádru věci, tedy ke způsobu, jakým sociální struktura prolíná do interakcí aktérů. Proto se ptá: Kde a jak je v aktérovi zakódována sociální struktura? Odpovídá si jednoduše: *Habitus* je tím, skrze co vnímáme svět, jsou to interiorizované struktury sociálního světa (Bourdieu 1995, s. 222).

Stát se dle Bourdieua v podstatě zrodil z procesu sjednocení *politického, ekonomického a kulturního pole*. *Stát* tak postupně získával monopol na legitimní fyzické a *symbolické násilí*, což provádí pomocí nakumulovaných materiálních a symbolických zdrojů, kterými reguluje fungování určitých sociálních polí (např. finanční dotace, předpisy) (Bourdieu 1998, s. 39). *Stát* tedy podle Bourdieua jakoby vlastnil specifický

státní kapitál, kterým ovládá různá pole, kapitály a silové vztahy mezi držiteli kapitálů. Ruku v ruce se vznikem státu se pak vytváří *pole moci*, kde držitelé kapitálu bojují převážně o moc nad státem, tedy o *kapitál státní* přinášející moc nad všemi ostatními kapitály (Bourdieu 1998, s. 75).

Jednou z hlavních *mocí státu* jsou podle Bourdieua schopnosti vytvářet a vnucovat aktérům kategorie myšlení, které pak oni spontánně aplikují na svět v přesvědčení, že se jedná o jejich vlastní kategorie myšlení. Bourdieu pak říká, že se dostáváme do jakéhosi začarovaného kruhu, neboť se nemůžeme dobrat pravdy o státě, jestliže myslíme v kategoriích, které jsou vyprodukovány státem samotným. Hrozí nám tedy reálné nebezpečí být myšleni státem, přestože se spíše domníváme a ujišťujeme, že my myslíme stát (Bourdieu 1998, s. 69). Podle Bourdieua je stát navíc dvojznačný. V jeho rámci se ve struktuře uplatňují archetypální rozdělení, tedy mužské vůči ženskému, přijímání vůči dávání (Bourdieu 2000, s. 79-80).

Oblastí, kde se dle Bourdieua asi nejvíce projevuje vliv státu, je symbolická produkce, tedy *státní administrativa* (Bourdieu 1998, s. 72). Bourdieu v této souvislosti tvrdí, že abychom pochopili *symbolické násilí* jako projev a vliv státu, je nutné pochopit fungování *byrokracie*, která vzniká na základě spojení státních činitelů, hlavně právníků tak, že se ustanovili státní šlechtou. Bourdieu pak upozorňuje, že tito aktéři jsou polem právnickým a státním vedení k tomu, aby své osobní zájmy formulovali jako obecné zájmy (Bourdieu 1998, s. 91-92). Zde se podle mého soudu ukazuje jasné nebezpečí, o kterém Bourdieu mluvil, tedy že hrozí být myšlen státem, ačkoli se zdá, že my myslíme stát (Bourdieu 1998, s. 69).

Bourdieu tvrdí, že přímým důsledkem aktivity skupiny aktérů obdařených mocí (vládnoucí třídy) není *ovládání*. *Ovládání* je totiž spíše nepřímým účinkem komplexu aktivit, které vznikají spojením tlaků, jimž je aktér vystaven ze všech stran (Bourdieu 1998, s. 40). Podle mého názoru je tedy *ovládání* jiných jakýmsi přídatkem k tomu, že aktér disponuje určitým druhem kapitálu a tedy možnostmi uplatnit moc.

Bourdieu zdůrazňuje, že *instituce* jako taková se nám jeví jako přirozená, ale ve skutečnosti je důsledkem procesu, který instituci ustavuje ve strukturách mentálních i sociálních. Proto právě *stát* může uplatňovat *symbolické násilí*, protože se projevuje jak objektivně ve strukturách a mechanismech, tak i subjektivně ve schématech vnímání i myšlení (Bourdieu 1998, s. 74).

Bourdieu ovšem také říká, že stát je samozřejmě obdařen kromě *symbolického násilí* i násilím fyzickým. Avšak tento způsob nátlaku, na rozdíl od předmoderní společnosti, už můžou uplatňovat jen *specifické instituce* (policie, armáda) postupně oddělované od sociálního světa, které v sobě koncentrují nátlakové síly. Jak tvrdí Bourdieu, podmínkou takové koncentrace fyzické síly je zavedení daňového systému, který umožní vznik systému přerozdělování vybraných daní. Takto tedy dochází k přeměně *ekonomického kapitálu v kulturní kapitál*. Mimo jiné se tímto procesem dávky také legitimizují, neboť jsou určeny na veřejné výdaje, čili na chod *byrokracie*. Koncentrace ozbrojené síly a peněžních zdrojů, jež jsou nutné k jejímu udržování, jde ruku v ruce s koncentrací symbolického kapitálu uznání, tedy s *legitimitou*. Veškeré úkony (archivace, účetnictví) i lidé pracující v kontaktu s vybranými daněmi musí být viditelní (uniformy) a zřetelní tak, aby se jako legitimní jeví. Aktem zřízení jednotného výběru daně dochází tedy i k sjednocení územnímu, přičemž samotný stát se tak ustavil i v myslích aktérů jako jednotné území (Bourdieu 1998, s. 75-78).

Nastínění tohoto vývoje ustavování státu tedy podle mě jasně ukazuje, jak se stát promítá do myslí aktérů, kteří si ale myslí, že oni sami ho vytvářejí. Ale ve skutečnosti je to právě stát, kdo jim nutí určité povinnosti, které mají přispět k udržení institucí fyzického násilí. Aktérovi tedy dle mého názoru veškeré jednání připadá přirozené a v jeho prospěch, ale vlastně je nucen stát podporovat a na sobě pociťovat jeho *symbolické násilí*.

Institucí, která hned po státě asi nejviditelněji využívá *symbolické násilí*, je podle Bourdieua *škola*. *Školu* lze považovat za prostředek státu, kterým vnucuje moc. Škola jako taková udržuje stávající řád ve smyslu, že

zachovává odstup od žáků, kteří nedisponují stejným *kulturním kapitálem* – odděluje držitele zděděného kulturního kapitálu od ostatních. Už samotné oddělení studentů univerzit od studentů jiných vysokých škol vytváří sociální hranice. Tyto hranice (diference) se pak projevují i v dalším životě jedince, neboť být považován za absolventa prestižní univerzity s sebou nese i určité postavení na společenském žebříčku. Získané tituly jsou potom nejen zárukou technické kompetence, ale i kompetencí sociální. Bourdieu v tomto momentě přirovnává získání diplomu k pasování na rytíře, do vyššího stavu. Bourdieu tedy tvrdí, že *instituce vzdělávání* nevede k nastolení určité formy meritokracie, ale spíše k vytvoření jakési státní šlechty spojující v sobě zděděný kulturní kapitál a dobré vzdělání, která svou autoritu a legitimitu zakládá právě na školním titulu (Bourdieu 1998, s. 28-30).

Podle Bourdieua je však důležité uvědomit si, že také způsob, jakým si jedinec volí *školu*, hraje podstatnou roli. Vzhledem k tomu, že samotný *habitus* je zvnitřněnou sociální strukturou, které se nám dostává v průběhu socializace v rodině, pak je jasné, že právě *habitus* a *sociální prostředí*, ze kterého pocházíme, budou určujícím faktorem pro výběr školy. Rodina pak hraje roli v tom, jakým směrem se jedinec vydá, jaké budou jeho preference: zda zvolí kulturu nebo moc, umění nebo peníze. Jasně se tedy i zde ukazuje sociální pole, tedy jeho dva póly – kulturní a ekonomický (Bourdieu 1998, s. 32-33). Přeneseně tedy mohou říci, že *vzdělávací instituce* produkují sociální diference, respektive je udržují, tím, že na základě *kulturního a sociálního kapitálu* (potažmo habitusu) umožňují studium na určitých typech škol jen těm jedincům, kteří odpovídají požadavkům. Přičemž rozdělovacím kritériem mohou být jak přijímací zkoušky na jedné straně, tak i právě zděděný *kulturní a sociální kapitál*.

Podle Bourdieua je další skutečností, jak ovlivňuje *škola* aktéra ve smyslu *symbolického násilí*, časová dotace jednotlivých předmětů, které se ve škole vyučují. *Škola* si tedy reguluje, co se její žáci naučí, aniž by se jich ptala, co se naučit chtějí. Přičemž samotná škola a její osnovy jsou vytvářeny státem, který s její pomocí utváří myšlenkové konstrukce a

udržuje sociální hierarchii. V aktérovi ale zanechává pocit přirozeného (Bourdieu 1998, s. 72). Tento aspekt, jak ho popsal Bourdieu, lze pozorovat i v našem školství. Proč se například matematika vyučuje pět hodin týdně a veškeré společenské vědy jsou obsaženy v jednom předmětu, který má dotaci jedné hodiny týdně? Podle mého názoru je tato ukázka jasným projevem *symbolického násilí*, které na aktérovi uplatňuje stát prostřednictvím školy, a jasně vypovídá o strategii státu, který upřednostňuje exaktní vědy.

Bourdieu ale také zdůrazňuje, že se škola proměnila ve svém přístupu ke vzdělání žen a mužů. Sice stále reprodukuje *habitus* předaný rodinou, ale dává ženám příležitosti získat vzdělání, což v minulosti nebylo možné. Vysoké procento zastoupení žen na vysokých školách a změna výrobní struktury způsobily, že ženy se uplatňují na poli intelektuálním, v administrativě, službách, převážně ale na střední úrovni řízení (Bourdieu 2000, s. 81-82).

Symbolickému násilí v pojetí Pierra Bourdieua se ve své práci věnuje i Dopita. Podle něj je podstatné si uvědomit, že podle Bourdieua *symbolická moc* pomáhá získat to, co jinak můžeme získat silou fyzickou nebo ekonomickou, pomocí výroku, který nám umožňuje vidět, věřit, přetvářet a nebo potvrzovat pohled na svět. Pravý význam symbolu nám ale může zůstat skrytý, protože samo vzdělání přijímá zdání pravdy. *Symbolické násilí* uplatňuje pak každá moc, která vnutí smysl, čímž docílí symbolického posílení mocenských vztahů. Proto se *vztah nadvlády* jeví jako přirozený. Jedinec má totiž k dispozici takové nástroje poznání, které jsou osvojenou formou vztahu nadvlády. Dopita upozorňuje, že Bourdieu s Passeronem rozdělili samotný vzdělávací systém na několik prvků, a to na *pedagogické jednání, pedagogickou autoritu, pedagogickou práci, autoritu školy, práci školství a vzdělávací systém*, který zastřešuje všechny výše zmíněné pojmy. *Pedagogické jednání* můžeme označit jako socializaci, jež reprodukuje dominantní kulturu a strukturu mocenských vztahů, díky kterým se zabezpečí monopol legitimizace symbolického násilí. *Pedagogická autorita* je pak vztah závislosti mezi pedagogem (rodičem) a žákem (dítětem), kdy

rodič ztělesňující moc zakladatele hlásá pravdu kultury, což dítě přijímá jako tradici. *Pedagogická práce* má pak za úkol produkovat *habitus*. *Autorita školy* potom představuje uskutečněné *symbolické násilí*, tedy institucionalizovanou *pedagogickou autoritu*. *Práce školství* je nakonec uskutečněním tohoto násilí. Nejpodstatnějším pro tyto úvahy ale je propojení *pedagogického jednání* a *pedagogické autority*, která je závislá na legitimizačních způsobech vzdělávání. Kdy *pedagogická autorita* jako moc použít *symbolické násilí*, která je uznaná jako legitimní autorita, současně zakládá, zesiluje a zamlčuje arbitrární moc. *Mocenské vztahy* (pedagogická autorita) jsou založeny jak na samotném *pedagogickém jednání*, tak i na tom, že nebude rozeznána pravda o tomto jednání. Touto objektivní pravdou má pak Bourdieu na mysli pravý účel *pedagogického jednání*, tedy vnucení dominantní kultury. *Pedagogické jednání* pak legitimizuje to, co přenáší tím, že to přenáší, a vyděluje se tak vůči tomu, co nepřenáší (Dopita 2007, s. 59-72).

Bourdieu píše, že se ale nesmíme mýlit, protože *legitimizace sociálního řádu* samotného není, jak se prý na první pohled může zdát, výsledkem svévolně zaměřené propagandy nebo aktem symbolického prosazování. Naopak je „výsledkem skutečnosti, že aktéři uplatňují na objektivní struktury sociálního světa struktury vnímání a hodnocení, které vyplynuly z objektivních struktur, a v důsledku toho mají tendenci nahlížet na svět jako na jakousi samozřejmost“ (Bourdieu 1995, s. 228). Podle mého názoru tento výrok jasně ukazuje na jakýsi začarovaný kruh reprodukování sociální reality, kdy má sice podle Bourdieua jedinec možnost sám měnit kognitivní struktury, ale přesto vychází z objektivní sociální reality (Bourdieu 1995, s. 218), tudíž podle mě v jakémkoli momentě své snahy o změnu je zajatcem objektivní struktury a nezbývá mu nic jiného, než učinit změnu v souladu s ní (pravděpodobně nevědomky).

Na *symbolické násilí* se lze podívat i z pohledu vztahu mužů a žen. Tímto aspektem se Bourdieu zabývá v souvislosti s kmenem *Kabylů* v knize *Nadvláda mužů*. Bourdieu zde tvrdí, že ženy žijí v mužském světě pod nadvládou mužů. Tedy řečeno krátce, muži uplatňují *symbolické násilí* vůči

ženám, ty se ale brání pomocí různých forem násilí v podobě lsti, magie, pasivity atd. Ženám jsou pak neoprávněně připisovány vlastnosti vycházející z jejich přirozenosti (lstivost, intuice), přestože tyto vlastnosti jsou jen vytvořeným způsobem obrany vůči *symbolickému násilí* za strany mužů (Bourdieu 2000, s. 30-32).

Podle Bourdieua je tak *mužská nadvláda* všeobecně přijímána jako objektivní, neboť je potvrzována sociální strukturou, produkcí i reprodukcí, jež plynou z objektivně sladěných schémat vnímání, myšlení a jednání. Schémata myšlení vznikají na základě přijetí vztahů moci, takže *vztah nadvlády* a *symbolické násilí* se zdají být přirozené, a to i z důvodu, že k reflektování vztahu mezi vládnoucím a ovládaným, který vládnoucího musí respektovat, slouží jen takové nástroje poznání, jež mají společné a jsou jen osvojenou formou vztahu nadvlády. Ovládaný tedy klasifikuje svět skrze schémata vlastní vládnoucím, neboť si je osvojil a plyne z nich i jeho sociální bytí, tedy *habitus* (Bourdieu 2000, s. 33-35). Podle mě je tedy jasné, že tímto způsobem můžeme obecně popsat i nadvládu člověka nad člověkem, nejenom muže nad ženou.

Bourdieu zdůrazňuje, že je nutné si uvědomit, že *symbolická síla* nemá nic společného s fyzickou silou. Jedná se o formu moci, která svým neviditelným tlakem uvádí v život a ovládá habitus. Ovládaní tak mlčky přijímají vnucované. Navíc je důležité si uvědomit, že symbolická moc není pouze plodem vládnoucích, ale je možná pouze s přispěním ovládaných, kteří ji snášejí právě proto, protože ji spoluvytvářejí. Nejde ale o oklamaná vědomí, nýbrž o dispozice (habitusy) přizpůsobené a vytvořené strukturou nadvlády. *Symbolické násilí* je uplatňováno na základě poznání a aktu nerozpoznání (Bourdieu 2000, s. 37-40). Na příkladu školy jako instituce symbolického násilí, jak se o ní v Bourdieuově smyslu zmiňoval Dopita (Dopita 2007, s. 59-72), je potom dle mého názoru vidět, co konkrétně znamená nerozpoznání pravého smyslu jednání.

2.2 Moc v pojetí Michela Foucaulta

Pokud se podívám na symbolické násilí Pierra Bourdieua, které v podstatě ztělesňuje moc státu, z jiného úhlu pohledu, pak v něm podle mého názoru lze najít stopy shodné s pojetím moci Michela Foucaulta. V následujícím textu tedy budu porovnávat přístup Michela Foucaulta a Pierra Bourdieua k moci a státu. Vycházím z předpokladu, že oba výše zmínění autoři se otázce moci věnovali, respektive byla jedním z nosných pilířů jejich teorií. Každý ji ale pojímal trochu jiným způsobem. Bourdieu navíc studoval právě u Foucaulta, tudíž je v jeho pojetí možné pozorovat jistý odraz Foucaultovy teorie. Po prostudování textů obou autorů jsem se nemohla ubránit myšlence, že Bourdieu přímo čerpá z Foucaultových tvrzení, nebo se přinejmenším jimi nechal značně ovlivnit. Možná by se dalo říci, že v pojetí symbolického násilí najdeme víceméně zjednodušené či spíše konkretizované myšlenky Foucaulta.

Pojetí moci obou autorů se liší ve výsledku, ale podle mého soudu vycházejí ze stejného východiska. Foucault považuje moc za *mnohost vztahů sil* (Foucault 1999, s. 108), na rozdíl od něj Bourdieu operuje, místo s pojmem moc, s pojmem *pole moci*, jež v sobě ale obsahuje silové vztahy (Bourdieu 1998, s. 39-40). Oba autoři tedy podle mě vycházejí ze vztahů sil – silových vztahů, a následně provádějí analýzu institucí právě skrze tyto vztahy. Moc tedy vychází primárně z jednání subjektu – aktéra. Rozdíl je podle mého názoru jen v prostředcích, Foucaultův subjekt používá při jednání *mocenské strategie* (Foucault 1996, s. 223–225), zatímco aktér u Bourdieua disponuje proměnlivou výší *různých kapitálů* (Bourdieu 1998, s. 40).

Foucault mocí nemyslel ani soubor institucí a aparátů daného státu, ani způsob podrobení, ani obecný systém ovládnutí, který je vykonáván jedincem či skupinou nad druhými. Naopak moc chápe jako *mnohost vztahů sil*, jež působí v oblasti, kterou samy svou organizací vytvářejí. Jde tedy v podstatě o jakousi hru, která tyto vztahy transformuje a modifikuje v závislosti na jejich neustálém střetávání se (Foucault 1999, s. 108).

Z Foucaultova tvrzení, že moc je pojímána jako *mnohost vztahů sil*, pak logicky vyplývá, že moc odevšad vychází. Je tedy všude, ale neobklopuje věci, vychází ze samotných vztahů, je jim imanentní. Podle Foucaulta není moc strukturou ani institucí, nýbrž je to jméno, které my jako lidé přisuzujeme celkové strategické situaci v dané společnosti. A navíc jsou mocenské vztahy imanentní všem ostatním vztahům (Foucault 1999, s. 109-110).

Mnohost vztahů sil, tak jak o ní mluví Foucault, může být kódována jak ve formě války, tak ve formě politiky. Moc podle Foucaulta vychází zdola, což znamená, že nejde o nějaký globální protiklad mezi ovládajícími a ovládanými, ale o vztahy různorodých sil, které se vytvářejí a působí v rodinách, v omezených skupinách či v institucích. Kde je moc, tam je i odpor, respektive existují body odporu, které jsou v síti moci přítomny všude (Foucault 1999, s. 110-112).

Bourdieu nepoužívá explicitně pojem moc, ale *pole moci*. Jedná se o prostor silových vztahů mezi různými druhy kapitálu, kde aktéři mohou toto pole ovládat, jestliže disponují určitou výší kapitálu. Na tomto poli dochází k bojům, kdy proti sobě stojí aktéři nebo instituce, které vlastní dostatek určitého kapitálu k tomu, aby mohli zaujímat dominantní postavení. V boji jde jak o zachování tak o změnu v „kursu“ mezi kapitály. Ovládání tedy není důsledkem působení jedné skupiny obdařené mocí, ale jedná se o nepřímý účinek komplexu aktivit (Bourdieu 1998, s. 39-40).

Stejně jako Foucault říká, že je třeba analyzovat instituce na základě mocenských vztahů (Foucault 1996, s. 219), tak i Bourdieu si je vědom toho, že instituce vzešla právě z procesu ustavování jak v sociálních strukturách, tak i v strukturách mentálních (Bourdieu 1998, s. 74).

Podle Bourdieua stát vzniká historickou logikou procesů. *Stát* je výsledkem procesu koncentrace kapitálu ekonomického, informačního, symbolického, a nástrojů nátlaku. Tento specifický kapitál státu pak umožňuje vládu nad ostatními kapitály (Bourdieu 1998, s. 74-75). *Stát* je nositelem *legitimního fyzického a symbolického násilí* nejviditelněji uplatňovaného na aktérech systémem školství (Bourdieu 1998, s. 39).

Tvrzení Pierra Bourdieua, které asi nejlépe vystihuje celou teorii *symbolického násilí* zní: Neustále nám hrozí nebezpečí být myšleni státem, o kterém se domníváme, že je myšlen námi (Bourdieu 1998, s. 69). Bourdieu dále říká, že aktér díky utlačivé síle státu v podobě školy a jiných státních institucí získává přesvědčení, že *moc státu* je přirozená a prospěšná. Navíc si ze vzdělávacího procesu odnáší pouze legitimizovanou dominantní kulturu, která považuje jakékoli odchylky za deviantní (Bourdieu 1998, s. 80).

Foucault tvrdí, že *stát* je nová politická forma moci, která se vyvinula na základě „pastýřské moci“, respektive moderní stát ji v sobě modifikoval. Spasení na onom světě v původním významu se proměnilo na „spásu“ v podobě blahobytu a bezpečnosti, kterou garantuje stát. Zároveň se posiluje státní aparát a policie, a vědění o člověku se soustřeďuje do podoby kvantitativní a analytické. *Státní moc* je tedy specifická tím, že je individualizující a zároveň totalizující (Foucault 1996, s. 204 – 207).

Jak se tedy vyvázat z totalizující moci státu? Foucault zdůrazňuje, že primárně nejde o osvobození jednotlivce od státu a institucí, ale že my se osvobodíme od státu a typu individualizace, kterou stát uplatňuje. Odmítneme tedy druh individuality, kterou nám vnutil stát (Foucault 1996, s. 209). Z pohledu Bourdieua je hlavní mocí státu moc vytvářet a vnučovat kategorie myšlení, které člověk následně aplikuje na veškerou skutečnost. V podstatě vezmeme za svou myšlenku vlastní státu (Bourdieu 1998, s. 69). V těchto dvou tvrzeních nacházím podobnost, neboť oba autoři v podstatě mluví o utlačivé moci státu, kdy nám stát vnutí určitý způsob myšlení a nazírání světa, který považujeme za vlastní, přestože primárně vyvěrá právě z moci státu. Nejviditelnějším mechanismem, kromě rodiny a církve, který šíří moc státu, je podle mého názoru v obou případech *instituce školy*, kde se podřizujeme řádu a vstřebáváme obecné kategorie, které následně považujeme za přirozené. Navíc škola podle Bourdieua výukou vštěpuje aktérům dominantní kulturu, čímž ji činí legitimní (Bourdieu 1998, s. 80).

Pro Bourdieua je *sociální prostor* nejenom prostorem pozic, ale také prostorem, kde dochází k bojům prostřednictvím kapitálů o navýšení

kapitálů (Bourdieu 1998, s. 40). Foucault mluví o *strategiích*, respektive mechanismech v nich obsažených, které se uplatňují v mocenských vztazích. Strategii definuje jako výběr vítězných řešení (Foucault 1996, s. 223–225). Bourdieuv aktér tedy využívá svůj *kapitál* (kulturní, ekonomický, symbolický) jako zbraň a prostředek získání a udržení moci (Bourdieu 1998, s. 40), zatímco Foucaultův aktér využívá k udržení moci *mocenské strategie* (Foucault 1996, s. 223–225).

Podmínkou existence a výkonu moci je pro Foucaulta *svoboda*. Podle něj nelze vykonávat vládu nad nesvobodnými otroky. Moc a svobodu od sebe nelze oddělit, jde o neustálou provokaci moci svobodou (Foucault 1996, s. 217–218). Pro Foucaulta je navíc důležitý aspekt odporu vůči formám moci (Foucault 1996, s. 200). Bourdieu se o svobodě jako takové podle mého názoru nevyjadřuje, nebo přinejmenším neklade svobodu aktéra jako podmínku existence moci. Naopak si myslím, že v některých oblastech sociálního prostoru je aktér utlačován *symbolickým násilím* natolik, že si neuvědomuje svou nesvobodu, neboť cokoli stát činí je legitimní a jeví se aktérovi jako přirozené, protože byl školou přinucen to za přirozené považovat. Zdá se mi, že jakoby Bourdieu nedával aktérovi, kromě možnosti hromadit kapitál, žádnou možnost klást symbolickému násilí odpor. Na rozdíl od Foucaulta, jehož subjekt musí být svobodný, aby mohl klást mocenskému vztahu odpor, jenž je v podstatě i podmínkou existence mocenského vztahu (Foucault 1996, s. 217–218).

Foucault říká, že *výkon moci* je způsob jednání, kterým jedni působí na druhé. Neexistuje tedy žádná globální moc, jen moc aktuální, kterou vykonáváme nad ostatními. Jde tedy o jednání působící na přítomné i budoucí jednání (Foucault 1996, s. 214–215). Naopak u Bourdieua podle mého názoru jakoby moc v podobě *symbolického násilí* existovala apriori a působila vždy a všude. Legitimní a vykonávaná institucí školství nad aktéry visí jako „ochranná“ ruka – ruka trestající i milující, ale v první řadě legitimizovaná, což jí dává volnost působení. Nicméně mohu říci, že díky kapitálu, kterým aktéři disponují, jednají určitým způsobem. Z výše uvedeného tedy podle mého soudu vyplývá, že Bourdieu v podstatě

konkretizoval Foucaultovo pojetí jednání, při kterém používáme *mocenské strategie*, do podoby jednání, kde uplatňujeme *kulturní, ekonomický a symbolický kapitál*.

Oba dva autoři se ve svých dílech zabývali širokým spektrem témat. Z mého pohledu je ale *moc* a její utlačivá síla jedním z jejich hlavních témat. Oba dva viděli v podobě státu hrozbu pro samotného aktéra. Jejich obavy pravděpodobně vycházejí jak z historického vývoje státu, potažmo společnosti, tak i z vlastní zkušenosti neustálého posilování role a moci státu. Hlavní myšlenkou autorů bylo, podle mého soudu, poukázat právě na *stát* jako na instituci, která má výhradní právo disponovat nad aktéry mocí. Navíc pociťuji v obou teoriích jakýsi apel na čtenáře (aktéry), aby si uvědomili, že oni sami jsou „obětí“, a pokusili se vyvázat z klamného přesvědčení vlastní svobody.

2.3 Shrnutí

Koncept symbolického násilí, jak ho uvádí Bourdieu, popisuje a vysvětluje procesy ekonomie symbolických statků. Dává odpověď na otázku, jakým způsobem je symbolická směna prováděna, podle jakých pravidel a kdo tato pravidla určuje.

Podle Bourdieua je sociální prostor prostorem rozděleným na základě distinkcí mezi jednotlivými pozicemi, které jsou nositeli různých druhů a výší kapitálů, přičemž tím zakládají sociální strukturu, sociální třídy, jež se vyznačují odlišným životním stylem a vzájemnými nerovnostmi díky rozdílnosti habitusů, které jsou produktem pozice. Moc a symbolické násilí je pak uplatňováno ze strany státu na základě uznání jeho legitimacy moci a nebo ze strany vyšší třídy na základě jejího disponování vyšším kapitálem (Bourdieu 1998).

3 Legitimita versus symbolické násilí

Ačkoli se na první pohled zdá, že teorie legitimacy a teorie symbolického násilí jsou koncepty nesrovnatelnými, opak je pravdou. Podle mého názoru po nastínění jednotlivých problémů v předchozích kapitolách jasně vytanuly podobnosti a rozdíly těchto dvou konceptů. Netvrdím v žádném případě, že legitimita je totéž, co symbolické násilí. Pokouším se jen ukázat, že princip těchto dvou konceptů je v některých aspektech podobný a popisuje tedy v podstatě stejné procesy probíhající ve společnosti, jen z jiného úhlu pohledu. A to i přesto, že jednotlivé aspekty konceptů se odlišují.

Jestliže budu uvažovat o rozdílech, které lze najít mezi konceptem legitimacy a konceptem symbolického násilí, pak se podle mého soudu dostávám k několika aspektům. Budu-li obecně mluvit o Habermasových a Bourdieuových východiscích tak, jak jsem je popsala v kapitolách předchozích, potom podle mého názoru narazím na zdroj, ze kterého pramení veškeré rozdíly mezi jejich pojetím společnosti. Habermas je podle mého soudu věrný německé tradici společenskovedního myšlení, kdy navazuje na Webera, tedy v přeneseném slova smyslu nominalistické tradici. Bourdieu naproti tomu zase vychází z francouzských tradic a lze u něj vyzorovat odkazy na Durkheima, tedy na realismus a samozřejmě také na strukturalismus. Vedle sebe se tak podle mě ocitá koncept společnosti budované sice na hodnotách, ale vytvářené díky komunikativnímu jednání jedinců, a na druhé straně koncept společnosti jako sociální struktury pozic, která se promítá do jednání aktérů v podobě kulturní praxe (životních stylů).

Spojitosti konceptu legitimacy a konceptu symbolického násilí lze podle mého názoru vidět hned v několika aspektech, které se navzájem prolínají a které už jsem popsala v první a druhé kapitole. Jedná se o pojetí státu, politiky a byrokracie a jejich utlačivé moci, kterou působí na aktéry v jejich sociálním (životním) světě. Tento fakt se podle mě ukazuje jak v pojetí legitimacy, tak i symbolického násilí, i když pokaždé v jiné podobě.

Z mého pohledu se právě v tomto bodě střetávají všechny výše uvedené koncepty, včetně přístupů jednotlivých autorů k moderní společnosti.

3.1 Životní svět a systém versus symbolické násilí

Podstatné je ujasnit si, jak o *životním světě* mluví Habermas. Už v první kapitole jsem uvedla Balonovo tvrzení, že *životní svět* je podle Habermase kolonizován a jakýmsi způsobem usurpován *systémem*. Přestože jsou *životní svět a systém* ze své podstaty rozporné, jsou pevně provázány a nedokáží existovat jeden bez druhého (Balon 2008, s. 199). V *životním světě* hrají hlavní roli normativní struktury (hodnoty a instituce) společnosti, jež vedou k sociální integraci. V opozici k *životnímu světu* stojí *systém*, kde jsou události a stavy analyzovány na základě závislosti na funkcích systémové integrace (Habermas 2000a, s. 13-14). Horster dále zdůrazňuje Habermasovo tvrzení, že v samotném *životním světě* jsou obsaženy zájmy a postoje jedinců. Proto v procesu dorozumění využíváme právě pozadí *životního světa*. Přičemž vědění *životního světa* je obsaženo v jazyce (Horster 1995, s. 20).

Tím se Habermasovo pojetí životního světa podle mého názoru odlišuje od pojetí sociálního světa Pierra Bourdieua tak, jak byl popsán v první kapitole. A to v tom smyslu, že podle Bourdieua je sociální svět prostorem, kde jedinec komunikuje jazykem odpovídajícím interiorizované struktuře, tedy jeho *habitusu*. Navíc aktér vyznává určitý *životní styl*, který je vlastní sociální třídě, do které na základě svého habitusu náleží. Přičemž právě sociální struktura, která uplatňuje *symbolické násilí*, jehož představitelem je hlavně stát, byrokracie a školství, pak aktéra v tomto světě utiskuje. Aktér také nahlíží na svět skrze habitus a pozici, kterou zastává ve struktuře (Bourdieu 1998).

Podle mého názoru má Habermasovo pojetí *systému* a Bourdieuovo pojetí *sociálního prostoru* podobné vlastnosti: 1) oba jsou kontrastem k životnímu (sociálnímu) světu, ale existence obou je pevně provázána; 2) oba vyvíjejí na jedince (aktéra) tlak.

Takže bych přeneseně mohla říci, že *system* v pojetí Jürgena Habermase je principiálně totéž jako *symbolické násilí* v pojetí Pierra Bourdieua. V tomto momentě je podle mě nutné uvědomit si, že podobnost vyvěrá z faktu, že instituce nesoucí *system* i instituce nesoucí *symbolické násilí* stojí jakýmsi způsobem mimo „životní svět“. Příkladem potom podle mého soudu může být instituce prosáklá byrokracií, která postupuje racionálně, neosobně, účelově, bez ohledu na jedince, lze za ni považovat například stát.

Na druhou stranu lze podle mě na základě výše zmíněných konceptů životního světa Jürgena Habermase a sociálního světa jako prostoru Pierra Bourdieua uvažovat o jednoznačném rozdílu. Ten vyplývá z podstaty, na které jsou koncepty založeny. Habermas jasně říká, že hlavní roli v životním světě hrají hodnoty a normy společnosti utvářené komunikativním jednáním (Habermas 2000a, s.13), naproti tomu u Bourdieua je v sociálním světě podstatný habitus, tedy internalizovaná sociální struktura (Bourdieu 1998). Jedinec i jeho komunikativní jednání v Habermasově pojetí operuje v intencích morálního jednání, a to je také důvod, proč podle mého názoru má společnost v Habermasově pojetí dynamický charakter. Zatímco jednání aktéra v pojetí Bourdieua je determinováno strukturou a ovlivňováno symbolickým násilím, a proto je podle mě společnost v Bourdieuově pojetí statická a rigidní. Problematiku pojetí jedince u obou autorů rozeberu ještě podrobněji v kapitole níže.

3.2 Legitimizace symbolickým násilím nebo komunikativním jednáním?

Pokud budu uvažovat o konkrétním vztahu Habermasova konceptu legitimacy a Bourdieuova konceptu symbolického násilí, jak jsem je popsala v kapitolách předchozích, pak se nejdříve zaměřím na způsob, jakým podle těchto myslitelů dochází k legitimizaci. Ve druhé kapitole jsem vysvětlila koncept symbolického násilí, kdy Bourdieu mimo jiné říká, že symbolické násilí pramení ze struktury, přičemž strukturu lze poznat skrze interakce (Bourdieu 1995, s. 218). Z Bourdieuových myšlenek je podle mého názoru zřejmé, že legitimizace probíhá skrze *symbolické násilí* zakotvené ve

strukturu a které prostupuje sociální svět. Jasným příkladem je pak podle mě existence *habitusu* a přeneseně i *sociálních tříd*. Bourdieu totiž říká, že *habitus* je systémem trvalých a přenositelných dispozic, tedy strukturovanou strukturou, která má funkci strukturující struktury. *Habitus* je tedy jakýmsi principem, jenž vytváří a organizuje praktiky a reprezentace, jejichž závěrům se může objektivně přizpůsobit, a to bez jakéhokoli předpokladu vědomého směřování k cíli či jednoznačné kontroly nad činností (Bourdieu 1990, s. 53-54). Jak už bylo vysvětleno, aktéři s podobnými habitusy (tedy i podobnou pozicí v sociálním prostoru) vytvářejí podle Bourdieua imaginární sociální třídy (Bourdieu 1998, s. 14-18).

Na základě těchto faktů tedy mohu usoudit, že *symbolické násilí*, které je uplatňováno například státem a které vyvěrá ze struktury, již máme vtělenou v sobě v podobě *habitusu* a která se projevuje životním stylem jednotlivých sociálních tříd, slouží k legitimizaci. A to podle mého názoru jak k legitimizaci státu jako takového a symbolického násilí jím uplatňovaného, tak i k legitimizaci samotného boje za uznání, jehož výsledkem je symbolický kapitál. Pomocí *symbolického násilí* jsou tedy legitimizovány *sociální distinkce*, což se podle mě jasně jeví v boji za uznání, kde aktéři využívají svého symbolického kapitálu a kde se aktér s nižším kapitálem musí přizpůsobit aktérovi s kapitálem vyšším. Řeceno jiným způsobem, symbolické násilí je nástrojem legitimizace a zároveň je objektem legitimizace. Podle mého názoru se tedy jedná o jakýsi začarovaný kruh, ze kterého se aktér nemůže vyvázat. Tato myšlenka se pak dle mého soudu objevuje u Bourdieua, když říká, že hrozí být myšleni státem, ačkoli se zdá, že my myslíme stát (Bourdieu 1998, s. 69).

Příčemž právě tento argument mě přivádí k odpovědi na otázku, zda může v Bourdieuově pojetí dojít ke krizi legitimacy tak, jak o ní mluví Habermas a jak byla popsána v první kapitole. V konceptu symbolického násilí ke krizi legitimacy nedochází, a to z toho důvodu, že sama legitimizace vychází ze symbolického násilí, tedy ze struktury, kterou má aktér interiorizovanou v podobě *habitusu*, a nemůže tedy podle mého názoru dojít k odtržení životního světa a systému, jako je tomu u Habermase.

Legitimizace v Habermasově slova smyslu ale probíhá jiným způsobem, než je tomu u Bourdieua. Jak už jsem popsala v první kapitole, pro Habermase a jeho pojetí legitimizace hrají podle mého názoru zásadní roli existence *životního světa, systému, komunikativního jednání a diskursu*. Habermas mluví o tom, že praktické otázky mohou být pravdivé, pokud vyjadřují zobecnitelné zájmy a jsou založeny na rozumném *konsensu*, tedy jsou pojeté diskursivně, vyjednané v rámci *diskursu*. *Legitimizace* pak spočívá v takových výkladech, které ukazují nároky norem na platnost jako oprávněné a zabraňují možnému tematizování a přezkoušení diskursivních nároků na platnost. Habermas dále říká, že orientace jednání na institucionalizované hodnoty je bezproblémová potud, pokud normativně předepsané rozdělení šancí na *legitimní* uspokojení potřeb spočívá na skutečném *konsensu* všech zúčastněných (Habermas 2002a, s. 141-148).

Zde se podle mě jasně ukazuje, že legitimizace probíhá pomocí dosažení konsensu v rámci životního světa, a to pomocí komunikativního jednání nebo diskursu. V kontrastu k Bourdieuově teorii symbolického násilí v tomto případě může dojít ke *krizi legitimacy*. Podle mého názoru právě proto, protože Habermas uvažuje o *systemu* a *životním světě* jako o dvou entitách, které jsou sice provázány, ale dochází k tlaku systému na životní svět. Navíc se může stát, že se *system* úplně odtrhne od životního světa, čímž podle mého soudu ztrácí legitimitu, neboť ta ze životního světa vyvěrá. Následkem tohoto odtržení pak dochází ke *krizi legitimacy*, kterou jsem popsala v první kapitole a Habermas ji vysvětluje jako důsledek rigidního sociokulturního systému, který nelze přetvořit pro potřeby administrativního systému, a krizí motivace, kdy dochází k rozporu mezi deklarovanými motivy ze strany státu, systému vzdělání, zaměstnání a nabídkou motivace ze strany sociokulturního systému (Habermas 2000a, s. 97). Jasně se zde podle mě jeví problém odtržení systému a životního světa. Jak už jsem uvedla v problematice legitimacy v první kapitole, podle Habermase se *system* oddělený od *životního světa* legitimizuje hlavně díky kulturním tradicím, které jsou součástí životního světa, a to právě proto, aby byl veřejností uznán (Habermas 2000a, s. 91-94). Z toho tedy mohu

usuzovat, že pokud dochází ke *krizi legitimacy*, kdy je systém odtržen od životního světa, *systém* má snahu legitimizovat se skrze kulturní tradice životním světem, a nahrazovat tak konsensus vytvořený komunikativním jednáním nebo diskursem, protože ví, že jde o jediný způsob vedoucí k jeho legitimitě, tedy způsob, který povede k jeho uznání jedinci žijícími v životním světě.

Na tyto úvahy o *procesu legitimizace* pak podle mého názoru ještě navazuje rozdílné pojetí státu oběma autory. Bourdieu vychází z předpokladu, který už jsem uvedla ve druhé kapitole, že stát se v podstatě zrodil z procesu sjednocení *politického, ekonomického a kulturního pole*. Stát tak postupně získával monopol na legitimní fyzické a *symbolické násilí*, což provádí pomocí nakumulovaných materiálních a symbolických zdrojů, kterými reguluje fungování určitých sociálních polí (např. finanční dotace, předpisy) (Bourdieu 1998, s. 39). Stát tedy podle mě využívá *instituce* a *byrokracii*, aby působily symbolickým násilím na aktéry. Proto je podle mě stát státem legitimizovaným všeprostupující symbolickým násilím. Naproti tomu podle mého názoru stát v pojetí Jürgena Habermase sice také využívá *byrokratický aparát*, aby legitimizoval svou moc, ale působí jakoby z vrchu, nikoli tedy celostně jako v Bourdieuově pojetí. Státní aparát sice zasahuje do *životního světa* a tím ho usurpuje, ale dělá to podle mého názoru ve snaze neztratit svou *legimitu*. Stát sám o sobě totiž v Habermasově pojetí není nositelem procesu legitimizace. Legitimizace, jak bylo uvedeno výše, vyvěrá z *životního světa* – z konsensu vytvořeného v komunikativním jednání či diskursu.

3.3 Jedinec v životním světě versus aktér v sociálním prostoru

V návaznosti na rozdílné pojetí *legitimizace* u Habermase a Bourdieua se ukazuje i rozdílné pojetí jedince a jejich role v sociálním světě. Habermas se podle Horstera zabývá jedincem v kontextu životního světa a komunikativního jednání (Horster 1995), zatímco Bourdieu považuje aktéra za součást struktury, který jedná na základě interiorizace této struktury pod tlakem symbolického násilí (Bourdieu 1998). Habermas podle

mého názoru dává jedinci prostor, a to v tom smyslu, že Habermasovo pojetí společnosti je prostupné právě díky existenci *životního světa* a *komunikativního jednání*. Prostupné takovým způsobem, že se jedinec může v *životním světě* pohybovat a vytvářet na základě *komunikativního jednání* či *diskursu* konsensy a normy, a jak už bylo řečeno výše podílet se tím na procesu legitimizace. Podle Horstera Habermas jednání a komunikaci pojímá jako *komunikativní jednání*, kde jedinci nesoupeří o uznání jako je tomu u Bourdieua, ale snaží se dosáhnout konsensu. Přičemž pokud se jim to nepodaří, přichází na řadu diskurs (Horster 1995). Proto soudím, že jedinec v Habermasově pojetí má více prostoru a svobody než aktér v pojetí Bourdieuově, kde je vázán internalizovanou strukturou. Jediné, co podle mého názoru svazuje a mělo by svazovat jedince v Habermasově konceptu, je *morální jednání*. Jak už jsem psala v první kapitole, Horster říká, že podle Habermase je hlavní úlohou morálky zajistit nedotknutelnost individuů a struktur intersubjektivně sdíleného světa. V intencích *diskursu* se tedy morální princip vztahuje k postupům morální argumentace, jež stanovuje zásadu, že platné mohou být jen ty normy, se kterými by mohli souhlasit všichni účastníci praktického *diskursu* (Horster 1995, s. 46-48). Myslím si tedy, že tímto způsobem Habermas snadno ošetřil možnou kritiku vědců, že v komunikativním jednání i diskursu chybí nějaký aspekt, který reguluje jednání a chování jedinců.

Jak jsem popsala ve druhé kapitole, Bourdieuův aktér je pevně vsazen do struktury tak, že jedná na základě její internalizace, tedy na základě svého *habitusu*. Aktér sám používá stejný způsob v jednání jako stát a byrokracie, tedy *symbolické násilí*, protože bojuje v sociálním prostoru, právě díky němu a symbolickému kapitálu, o uznání (Bourdieu 1998). Aktér je tedy podle mého názoru neustále pod tlakem *symbolického násilí*, které ho neustále obklopuje, projevuje se v každodenním životě, ačkoli si to ani neuvědomuje, neustále bojuje o uznání. Podle mého názoru je navíc společenská struktura Pierra Bourdieua rigidní a téměř neměnná, respektive aktér nemá skoro žádnou šanci změnit podmínky, které internalizoval, jinak řečeno je uvězněn svým *habitusem*. Jak sám Bourdieu říká, jazyk je také

nástrojem symbolického násilí, protože jen někteří aktéři na určitém typu pozic mají tu možnost naučit se ve školách mluvit jazykem uznávaným, čímž získávají výhodu v procesu *ekonomie symbolických statků*, kde uplatňují svůj symbolický kapitál (zde v podobě jazyka). Bourdieu se totiž celkově zabývá komunikací jako *polem*, kde dochází k ekonomii symbolických statků, díky které a skrze kterou je uplatňováno symbolické násilí, kde dochází k boji o uznání a symbolickou moc (Bourdieu 1998).

Myslím si tedy, že *habitus* a s ním spojený životní styl nám dává omezenou možnost pohybovat se v sociálním světě a téměř nám neumožňuje posunovat se v hierarchii pozic. Komunikace je tedy jen dalším prostředkem symbolického násilí, který je pevně svázán s *habiturem* a *životním stylem*. Otázkou, na kterou podle mě Bourdieu neodpovídá, zůstává, do jaké míry a jakým způsobem je možné vyvázat se ze struktury a pozměnit svůj *habitus*.

Dostávám se v této spojitosti k dalšímu rozdílu mezi Habermasovým a Bourdieuovým konceptem, který podle mého názoru souvisí jak s celkovým pojetím společnosti tak i s pojetím jedince. Na rozdíl od Bourdieua Habermas neuvažuje o sociálních třídách, což podle mě plyne z toho, že jednoduše nepovažuje společnost za strukturu a jedince za pouhý systémový prvek. Bourdieu ale, jak už jsem popsala ve druhé kapitole, jasně mluví o existenci sociálních tříd, i když jen na papíře (Bourdieu 1998). Podle mého soudu je to možné právě proto, protože uvažuje o společnosti jako o struktuře, sociálním prostoru pozic, kterou má každý aktér vtělenou. A kde navíc, jak říká Bourdieu, probíhá neustálý boj o uznání, kde je uplatňováno symbolické násilí tak, aby byly jednotlivé distinkce mezi sociálními třídami udržovány (Bourdieu 1998).

Podle mého názoru tedy mohu vyslovit názor, že Habermas se primárně snažil porozumět smyslu jednání jedinců v rámci životního světa, a to tím, že zavedl pojmy jako proces komunikativního jednání a diskurs, které vedou ke konsensu. Bourdieu se naopak snažil porozumět smyslu jednání aktéra ve struktuře, k čemuž mu sloužilo zavedení pojmu symbolického násilí, *habitus* či kapitál.

Obecným výstupem porovnání dvou rozdílných pojetí jedince v sociální realitě je pak podle mého soudu fakt, že Habermas se ve svém myšlení orientuje na jedince a Bourdieu na strukturu. Přínosem tohoto porovnání může být pro každého člověka zamyšlení se nad vnímáním sebe a sociálního světa. Neboť výše uvedené koncepce podle mého názoru poskytují člověku dva rozdílné pohledy na svět a sama sebe. Žít ve světě Pierra Bourdieua znamená neustále bojovat o uznání, být pod tlakem symbolického násilí a v zajetí struktury. Oproti tomu žít ve světě Jürgena Habermase znamená žít v životním světě, komunikativně jednat, dosahovat konsensu a řídit se morálkou.

3.4 Merton versus Bourdieu

Pokud budu uvažovat o Mertonově pojetí společnosti a legitimizace, jak byla popsána v první kapitole, pak bych mohla říci, že v jeho teorii lze pozorovat určité aspekty společné jak Habermasovi tak převážně Bourdieuovi. Vycházím z faktu, který jsem popsala už v první kapitole, že společnost je podle Mertona tvořena institucionalizovanými *hodnotami* (cíli) a *normami* (prostředky dosažení cílů) a má podobu struktury (Merton 2000, s. 134-137). V tomto momentě se tedy jeho teorie podle mě podobá společenské struktuře Pierra Bourdieua a samozřejmě i Talcotta Parsonse, jak už jsem psala v první kapitole. Bourdieu sice explicitně nemluví o hodnotách a normách společnosti, ale podle mě lze vidět podobnost v různých druzích *kapitálů* (ekonomického, kulturního, sociálního, symbolického) jako internalizovaných prostředků dosažení cílů, přičemž institucionalizované hodnoty v Mertonově slova smyslu mají u Bourdieua podobu *státem uznávaných hodnot*. Podle mého soudu pak právě stát uplatňuje symbolické násilí na aktérovi právě proto, aby se choval a jednal v souladu s hodnotami jím reprezentovanými.

Čímž se dostávám k pojetí jedince Mertonem a Bourdieuem. Pokud budu vycházet z koncepcí popsaných v předcházejících kapitolách, pak mohu říci, že jedinec v Mertonově pojetí je stejně tak v zajetí struktury jako aktér v pojetí Bourdieuově. Rozdíl je podle mého názoru jen v tom, že

Merton uvažuje o jedinci jako *konformní bytosti*, která je pod hrozbou sankcí vedena k dosahování cílů společnosti pomocí uznávaných prostředků, přičemž tuto „vlastnost“ získal v průběhu socializace (Merton 2000), zatímco Bourdieu mluví o aktérovi ve spojitosti s *habituem*, tedy internalizovanou strukturou, která ho vede k určitému životnímu stylu, v jehož rámci používá jednání postavené na využití symbolického násilí, tedy na použití *symbolického kapitálu* v boji o uznání (Bourdieu 1998).

Pokud budu uvažovat o spojitosti pojetí *byrokracie* Mertona a Bourdieua, pak musím uvést, že Merton mluví o byrokracii ve smyslu, že *byrokratizace* společnosti zasahuje stále více do života jedince (Merton 2000, s. 181-186). Zde se mi ale primárně jeví shoda s Habermasovým pojetím byrokracie, která se podle něj také snaží proniknout do *životního světa* (Habermas 2000a). A současně se toto Mertonovo pojetí podobá byrokracii jako prostředku *symbolického násilí* uplatňovaného státem, tak jak o něm mluví Bourdieu (Bourdieu 1998).

Podle mého soudu jakoby tedy *symbolické násilí* Pierra Bourdieua odpovídalo Mertonově koncepci hodnot a norem společnosti, které nás nutí k tomu, aby byly dodržovány, jinak jsou jedinci státem sankcionováni (Merton 2000, s. 134-137). A nebo bych mohla z jiného úhlu říci, že v Mertonově pojetí je společnost vystavěná na hodnotách a normách, které se prosazují skrze stát, byrokracii atd. A navíc se u Mertona hodnoty a normy *legitimizují* tím, že jsou uznávány konformními jedinci (Merton 2000), stejně tak jako u Bourdieua je symbolické násilí podporováno tím, že jedinci se nechají ovládat (Bourdieu 2000), čímž podle mého názoru podporují a udržují moc státu a přeneseně i distinkce mezi sociálními třídami. Za *konformního jedince* v Mertonově slova smyslu (Merton 2000, s. 146-148) by v byl podle mého názoru Bourdieuem považován takový jedinec, jehož jednání odpovídá *habitusu*, tedy jinými slovy jedná v souladu s pozicí, na které se nachází v sociálním prostoru, nebo ještě jinak – žije *životním stylem* sociální třídy, do které náleží. Z výše uvedeného dle mého názoru vyplývá, že společnost je Mertonem i Bourdieuem považována za *strukturu*, ve které je jedinec pevně vázán, je vystaven neustálému tlaku

z její strany a musí jednat v souladu s ní a pokud tak nečiní, je vystaven sankcím. Oba dva autoři podle mě přikládají v této spojitosti velkou váhu škole jako instituci, která je nositelem hodnot sociální struktury a která působí na aktéra formující a utlačivou silou, čímž vytváří u Mertona konformního jedince a upevňuje habitus aktéra u Bourdieua.

3.5 Stát, instituce a byrokracie

Aspektem, kde se podle mě obecně střetávají všechny koncepce *legitimity* a koncepce *symbolického násilí*, je úroveň státu, institucí a byrokracie. Všichni autoři, jejichž koncepce jsem popsala v prvních dvou kapitolách, o nich mluví převážně tak, že mají negativní vliv na jedince v sociálním světě. Obecně tedy na základě předchozích popisů koncepcí mohu říci, že *byrokracie* v rámci své racionality, účelovosti, formálnosti a neosobnosti zasahuje do života jedince, stejně tak jako stát uplatňuje svou utlačivou moc na jedince skrze instituce.

Habermas pak vidí stát jako *system* a *byrokracii* jako jakýsi prostředek, skrze který je prosazována a prakticky uplatňována moc státu. Byrokracie je stejně jako stát odtržena od životního světa, ale neustále ho usurpuje, dochází tedy ke *krizi legitimacy* politického systému (Habermas 2000a). Habermas se podle mého názoru v tomto ohledu shoduje s Bourdieuem, který se pak v podobném duchu zmiňuje o státě a byrokracii, kdy stát je nositelem *symbolického násilí*, skrze které uplatňuje svou moc nad aktéry. Vliv státu se právě ukazuje ve *státní administrativě* (Bourdieu 1998, s. 72).

V podobných intencích mluví o *státě* a *byrokracii* podle mě i R. K. Merton, když říká, že organizace je nutně formalizovaná, využívá tedy byrokracie k tomu, aby dosáhla vysoké efektivity, avšak byrokracie se může stát také dysfunkční (Merton 2000). Proto usuzuji, že zde Merton upozorňuje jak na fakt pronikání *byrokracie* do běžného života, tak i na fakt, že stát jako organizace využívající byrokracii neustále utlačuje jedince a nutí ho chovat se konformně. Přeneseně bych tedy mohla říci, že Merton ve

svých úvahách propojuje jak prvky Habermasových tak i Bourdieuových úvah týkajících se byrokracie.

Koncepce moderní společnosti, které jsem popsala v první kapitole se také zabývají rolí státu a byrokracie. Daniel Bell říká, že *administrativa* sice prorostla do politického systému, ale nemá na ni velký vliv, neboť rozhodnutí se tvoří na základě zákona či kompromisu (Bell 1999, s. 37-38). Soudím tedy, že Bell není například oproti Habermasovi, Mertonovi či Bourdieuovi takovým skeptikem, co se týká dopadu *byrokracie* a *byrokratizace* na celkové fungování společnosti. Naproti tomu pokud mluví Ulrich Beck o moderní společnosti, pak ve spojitosti s *riziky* (Beck 2004, s. 25-31), a právě tato rizika jsou podle mě ve své podstatě podporována státem, jelikož sám proti nim nic nepodniká. Mohu proto říci, že stát v Beckově pojetí nepřímou podporuje produkci *rizik* a tím přispívá k ohrožení života jedince.

3.6 Pojetí moci

Z prvních dvou kapitol je podle mého názoru patrné, že *moc* je ve všech uvedených konceptech jakýmsi shodným elementem. Podobnost výše uvedených konceptů spatřuji hlavně v tom, že se explicitně dotýkají moci a jejího uplatňování. Na konci druhé kapitoly jsem již uvedla spojitost v pojetí *moci* Pierrem Bourdieuem a Michele Foucaultem. Teď se budu věnovat moci jako společného prvku všech konceptů.

V krátkosti by se dalo říci, že Habermas mluví o *moci* ve spojitosti se *systemem* a *státem*, jenž se jí snaží uplatňovat na základě své legitimacy, kterou ale čerpá ze *životního světa* (Habermas 2000a). Merton pak říká, že společnost vyžaduje dodržování svých stanovených cílů a prostředků (Merton 2000), čímž podle mě *struktura* uplatňuje *moc* nad jedinci tím, že je nutí být konformními. Bourdieu pak rozvádí myšlenku *symbolického násilí*, kterým stát uplatňuje svou nahromaděnou *moc* a aktéry směřuje k neustálému boji o uznání a tím udržování distinkcí mezi sociálními třídami (Bourdieu 1998). V podobném duchu právě mluví o *moci* Foucault. Podle něj je *moc mnohost vztahů sil*, které nás všude obklopují a ze všeho

vytvěrají. Ale na rozdíl od ostatních autorů Foucault nepovažuje moc ani za soubor institucí a aparátů daného státu, ani za způsob podrobení, ani za obecný systém ovládnutí. Moc vychází zdola, je to v podstatě jen jméno, které je zakódováno ve formě politiky (Foucault 1999). A právě ten aspekt, že *moc* je zakódována ve formě *politiky*, se pak podle mého názoru shoduje s Habermasovým *politickým systémem*, který je nositelem moci (Habermas 2000a).

Pokud budu uvažovat nad pojetím *moci* Ulricha Becka, na základě pojetí rizikové společnosti uvedené v první kapitole, pak mě jednoznačně napadá, že ačkoli o tom sám nemluví, *moc* nad jedincem je v rukou *rizik* a také bohatých jedinců, kteří se mohou (ne vždy) díky penězům rizikům vyhnout. Beck totiž říká, že *legimita* už nespočívá v rozdělení bohatství, ale v rozložení rizik. Přičemž ohrožení riziky jsou i ti, kdo sami rizika vytvářejí a mají z nich užitek (Beck 2004, s. 25-31).

Moc jako taková tedy může mít různé podoby, ale vyskytuje se, i když třeba nepřímo, ve všech konceptech, které jsem uvedla. Proto si myslím, že právě ona je jakousi červenou nití, která se vine celou prací, přestože jsem na ni primárně neupozorňovala.

3.7 Shrnutí

V této kapitole jsem popsala hlavní rozdíly a podobnosti, které jsou podle mého názoru jasně pozorovatelné při porovnání konceptů *legitimity* a *symbolického násilí* a jednoznačně plynou z konceptů popsaných v prvních dvou kapitolách. Dílčí podobnosti konceptů jednotlivých autorů jsem již uvedla v průběhu předchozích kapitol. Hlavním výstupem této kapitoly je podle mě tedy fakt, že *proces legitimizace* probíhá odlišně u Habermase i Bourdieua. Dále také každý z těchto dvou autorů pojímá jinak jedince i společnost jako celek, z čehož také plyne rozdíl v existenci tříd u Bourdieua a neexistenci tříd u Habermase. Dalším výstupem je porovnání koncepcí Mertona a Bourdieua, které mají také několik shodných aspektů a které jasně vyplývají z předchozích kapitol. Společný prvek konceptu symbolického násilí, konceptů *legitimity* i konceptů moderní společnosti

spatřuji v tom, že všechny pracují s pojetím moci a jejím uplatňováním na jedincích v sociálním světě. Přičemž tato moc je utlačivá a může mít podobu státu, institucí, byrokracie, symbolického násilí, mnohosti vztahů sil atd.

Závěr

Popis konceptu legitimacy Jürgena Habermase a symbolického násilí Pierra Bourdieua, doplněný a ujasněný koncepty ostatních autorů, ve výsledku vedl k ucelenému pohledu na problematiku legitimacy a symbolického násilí. Samozřejmě neodpovídá na všechny myslitelné otázky týkající se těchto dvou koncepcí. Mou snahou ale bylo popsat a ukázat jednotlivé koncepty z takového úhlu pohledu, kdy je lze položit vedle sebe a porovnat z hlediska pojetí společnosti jako celku, procesu legitimizace, legitimacy, pojetí jedince, moci, státu a byrokracie.

Popsala jsem tedy rozdíly a podobnosti konceptu legitimacy a symbolického násilí, přičemž jsem uvedla takové aspekty, které jasně vyplývají z předchozího textu, kde se věnuji popisu konceptů. Samozřejmě, že porovnání je obsaženo už v prvních dvou kapitolách, neboť úvahy jednotlivých autorů se navzájem prolínají. Porovnání na závěru práce se pak explicitně věnuje rozdílu a podobnostem přístupů Habermase, Bourdieua a Mertona. Hlavním rozdílem Habermasových a Bourdieuových úvah je fakt, že proces legitimizace probíhá na rozdílných základech - u Habermase díky komunikativnímu jednání a u Bourdieua pomocí symbolického násilí. Rozdílné je také pojetí člověka jako jedince v životním světě a aktéra ve struktuře, což plyne z rozdílnosti pojetí společnosti jako celku oběma autory. Ke společným prvkům jsem dospěla po porovnání Mertonova a Bourdieuova pojetí společnosti jako struktury. Dále jsem upozornila na znak společný všem uvedeným konceptům legitimacy, moderní společnosti i symbolického násilí, tedy na podobnost v nahlížení na stát, instituce, na byrokracii a její funkce. Nakonec jsem zmínila moc, jako pojítko, které se vine jednotlivými přístupy jako červená nit.

Výstupem práce je tedy ucelený popis konceptu legitimacy a symbolického násilí vyúsťující v jejich porovnání. Poskytuje pohled na problém legitimizace z několika pohledů, charakterizuje symbolické násilí a na základě porovnání ukazuje podobnosti a rozdíly.

Seznam použité literatury

BALON, J. 2008 Teorie komunikativního jednání Jürgena Habermase. In ŠUBRT, J. a kol. *Soudobá sociologie II (Teorie sociálního jednání a sociální struktury)*. Praha: Karolinum.

BECK, U. 2004 *Riziková společnost. Na cestě k jiné moderně*. Praha: SLON.

BELL, D. 1999 *Kulturní rozpory kapitalismu*. Praha: SLON.

BERGER, P. L. 1993 *Kapitalistická revoluce. Padesát propozic o prosperitě, rovnosti a svobodě*. Bratislava: Archa.

BOURDIEU, P. 2008 Distinction. In GRUSKY, D. B. (ed.) *Social Stratification*. Boulder, Colorado: Westview Press.

BOURDIEU, P. 1995 Sociální prostor a symbolická moc. In *Antologie francouzských společenských věd: Antropologie, sociologie a historie*. Cahiers du CeFRes, č. 8. Praha: Francouzský ústav pro výzkum ve společenských vědách.

BOURDIEU, P. 1990 *The Logic of Practice*. Stanford, California: Stanford University Press.

BOURDIEU, P. 2000 *Nadvláda mužů*. Praha: Karolinum.

BOURDIEU, P. 1998 *Teorie jednání*. Praha: Karolinum.

DOPITA, M. 2007 *Pierre Bourdieu o umění, výchově a společnosti*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci.

- FOUCAULT, M. 1996 *Myšlení vnějšku*. Praha: Herrmann & synové.
- FOUCAULT, M. 1999 *Dějiny sexuality I – Vůle k vědění*. Praha: Herrmann & synové.
- FRASEROVÁ, N., HONNETH, A. 2004 *Přerozdělování nebo uznání?* Praha: FILOSOFIA.
- HORSTER, D. 1995 *Jürgen Habermas. Úvod k dílu*. Praha: Svoboda.
- HABERMAS, J. 2000a *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*. Praha: FILOSOFIA.
- HABERMAS, J. 2000b *Strukturální přeměna veřejnosti*. Praha: FILOSOFIA.
- HABERMAS, J. 2003 *Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?* Praha: FILOSOFIA.
- HABERMAS, J. 2008 K legitimizaci prostřednictvím lidských práv. In HRUBEC, J. (ed.) *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha: FILOSOFIA.
- HONNETH, A. 2008 Universalismus jako morální past? In HRUBEC, J. (ed.) *Interkulturní dialog o lidských právech*. Praha: FILOSOFIA.
- KUBÁTOVÁ H., ZNEBEJÁNEK F. 2008 *Základy sociologie*. Olomouc: Univerzita Palackého.
- MERTON, R. K. 2000 *Studie ze sociologické teorie*. Praha: SLON.

PARSONS T. 1971 *The system of modern societies*. New Jersey: Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs.

LÁNSKÝ, O. 2008 Kritická teorie a teorie uznání Axela Honnetha. In ŠUBRT, J. a kol. *Soudobá sociologie I (Teoretické koncepce a jejich autoři)*. Praha: Karolinum.

McROBBIE, A. 2006 *Aktuální témata kulturních studií*. Praha: Portál.

RADIMSKÝ, J. 2008 Co znamená mluvit: Ke strukturalistické sociologii jazyka Pierra Bourdieua. In ŠUBRT, J. a kol. *Soudobá sociologie II (Teorie sociálního jednání a sociální struktury)*. Praha: Karolinum.

WACQUANT, L. 2002 Pierre Bourdieu. In *Biograf*, č. 27, s. 67-83.

WEBER, M. 1998 *Metodologie, sociologie, politika*. Praha: OIKOYMENH.