



Jan Keller

Nejistota a důvěra

aneb

K čemu je modernitě dobrá tradice

Praha 2009

klíčová slova: sociální síť, sociální kapitál, důvěra

Odborně posoudili prof. Václav Bělohradský a prof. Miloslav Petrusek.

Vydalo **SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ (SLON)**, Praha 2009.
Vydání první.

Copyright © Jan Keller 2009

ISBN 978-80-7419-002-5

Obsah

Úvodem	9
 Kapitola 1	
Sítě v nejisté době	11
Staronový koncept	12
Nejistá společnost	14
Jak využít zdrojů, jimiž disponují druzí	19
Mark Granovetter – mezosobní jištění v kritických situacích	20
Jeremy Boissevain – jak podnikat v sociálních sítích	22
Ronald S. Burt – strukturní díry jako zdroj profitu	24
Nan Lin – nerovnost účastníků sítí	27
Ideologie sítí	28
Klientelismus – historicky výchozí forma sítí	31
 Kapitola 2	
Historický exkurs: Klientela jako základ státu	34
Od trhu s úřady k moderní byrokracii	34
Klasický klientelismus	39
Mezi byrokracií a klientelismem	42
Na čem spočíval klientelismus	47
 Kapitola 3	
Sociální kapitál	53
Pierre Bourdieu – sociální kapitál jako sítě privilegovaných	54
James Coleman – komunitní duch sítí	56
Robert Putnam – sociální kapitál jako občanská pospolitost	62
Poslední služba komunitě	67
Rozpory sociálního kapitálu	73
Je sociální kapitál veřejný statek?	79

Kapitola 4	
Kriminologický exkurs: Mafie jako soukromá kontrola nepořádku	82
Historické okolnosti vzniku mafie	83
Mafiánská etnografie	89
Mafie jako forma podnikání	94
Obchod s bezpečím	98
Klubový charakter sociálního kapitálu	104
 Kapitola 5	
Důvěra	107
Poptávka po důvěře	108
Sociální kapitál, důvěra a střední vrstvy	113
Nostalgie po společnosti středních vrstev	117
Společnost nedůvěry	119
Nemožnost racionálního založení důvěry	124
 Kapitola 6	
Antropologický exkurs: Rituály – mimoracionální základ důvěry	128
Některé teorie rituálů	128
Typologie rituálů	143
Snížení nejistoty a obnovení důvěry	154
 Na závěr	158
 Literatura	162
Rejstřík jmenný	170
Rejstřík věcný	172

Úvodem

Moderní společnost je zvyklá chápat samu sebe v příkrém protikladu ke všemu, co zde bylo před ní. Sociologie k tomu vydatně přispívá tím, že už od svých počátků vymezuje modernitu jako opak tradice. Jakékoliv problémy moderní společnosti mají být řešeny podle jednoduchého receptu – skrze stále další, důkladnější a účinnější modernizaci.

Přesto se problémy současné společnosti přímo před našima očima prohlubují. I když jsme ustavičně ujišťováni, že žijeme ve světě čím dále racionálnějším, výkonnějším a efektivnějším, v praktickém životě nás obklopuje stále více nejistoty. Rostoucí počet lidí si může být den ze dne méně jistý, že také příštím rokem bude mít dobrou práci a že si udrží svoji dosavadní životní úroveň. Narůstající křivky rozvodovosti zase vypovídají o přibývání nejistoty na poli rodinném a v manželských vztazích. Mladí lidé mají stále menší jistotu, že vystudování vysoké školy jim zajistí srovnatelnou pozici, jakou zajišťovalo jejich rodičům. Lidé střední a starší generace ztrácejí jistotu, že po odchodu z práce je čeká klidné stáří a zajištěný důchod.

Sociologie reaguje na příchod nejisté společnosti poněkud zvláštním způsobem. Namísto toho, aby zkoumala mechanismy, které odněkud z hloubky společnosti ovlivňují nárůst nejistoty, klouže po povrchu, kde je k vidění jen pestrá směsice krajně proměnlivých meziosobních vazeb a vztahů. Souhrn těchto víceméně náhodných vztahů je vydáván za sociální strukturu, snad aby se vzbudil dojem, že odborníci na společnost přece jen vidí hlouběji než laik-nesociolog. Společnost je rozpouštěna v sítích kontraktů dočasně uzavíraných a udržovaných podle momentální užitečnosti. Čím jsou tyto kontrakty nezávaznější, tím jsou prý pro všechny zúčastněné výhodnější.

V situaci, kdy selhávají všechny dřívější pojistné mechanismy, vyzývá sociologie k tomu, aby se každý proměnil ve správce svých osobních sítí. Známosti a konexe, které navazujeme a udržujeme, tvoří prý naše hlavní bohatství, náš sociální kapitál. Díky fungujícím sítím a díky sociálnímu kapitálu, který se v nich postupně akumuluje, můžeme prý pohlížet do budoucna s důvěrou. Podmínkou je, aby důvěrou v nás oplývali také druzí. Vzájemná důvěra je přece výhodná investice.

Tento sociologický recept na zajištění a bezpečí skrývá v sobě ovšem určitý problém. Jde o problém, který nelze odkrýt sebepečlivějším měřením rozsahu sítí, hodnoty sociálního kapitálu ani celkového objemu důvěry ve společnost. Jedná se o to, že sítě, sociální kapitál i vzájemná důvěra, které mají pomoci řešit problémy moderního člověka, představují ve svém jádru typicky nemoderní, předmoderní kategorie. Rozvívely se a fungovaly v dobách, kdy ještě neplatily principy rovnosti, nezávislosti a svobody jednotlivců.

Fascinování optimismem společnosti moderní a tajemnými přísliby společnosti postmoderní, sociologové tyto hlubší souvislosti zpravidla nevnímají. Jako kdyby si mysleli, že v sociálním světě bude tím více důvěry, čím jemnějšími nástroji ji dokážeme poměřovat a čím důmyslněji budeme přemítat o její výhodnosti.

Koncept sociálních sítí, sociálního kapitálu i důvěry možná něco vypovídá o strategii lidí, kteří se ocitli uprostřed nejistoty bez jakékoliv opory a bez solidnějšího zajištění. Pokud však budeme vydávat své sítě známostí za sociální strukturu, pokud budeme o chudých a zranitelných lidech uvažovat jako o „sociálních kapitalistech“ a pokud budeme pečlivě kalkulovat výši výnosů plynoucích z naprosto upřímné důvěry, pak nikdy nepochopíme, proč je nám souzeno žít v nejistotě stále větší a bezvýhodnější.

Ještě jednu poznámku na okraj. Čtenář může být zklamán zjištěním, že v práci pojednávající o nečistých konexích, sítích známostí, klientelismu a mafiánských praktikách nenajde ani zmínku o poměrech v České republice. Je to jednoduché. Autor vychází z poznání, že ke způsobu reprodukce jistých politických a hospodářských elit nemůže sociolog dodat nic nového a konkrétního bez úzké spolupráce s kriminalisty a nezkorumpovanými členy justice.

Taková spolupráce u nás zatím ani v náznaku neexistuje, což je z hlediska zmíněných elit situace naprosto ideální.

Kapitola 1

Sítě v nejisté době

V současné světové sociologii bychom našli pravděpodobně jen málo konceptů, které jsou užívány tak často a s tak velkými ambicemi, jako je tomu v případě sociálních sítí. Zároveň patří tento koncept k těm zdaleka nejmlhavějším, bývá užíván v řadě výrazně odlišných, ba protikladných významů.

O sítích se ve společenských vědách hovoří v souvislosti s vazbami vzájemné pomoci a podpory, ale také v souvislosti se způsobem organizování práce a s uspořádáním celých firem. Hovoří se též o neformálních sítích vstřícných vztahů příbuzenských a přátelských, ale zároveň i o skrytých a jen málo vstřícných sítích moci a vlivu. Všechny tyto nové významy překrývají vrstvy dřívější, kdy tento fenomén vystupoval v podobě sítí technických, komunikačních, obchodních, distribučních atd. Nově se hovoří přímo o ekonomice sítí, o státu sítí, ba o celé rodící se společnosti sítí.¹

Podobnou košatost přecházející až ve zmatení najdeme v hodnocení toho, jak sítě působí. Na jedné straně je přechod na síťové uspořádání činěn zodpovědným za vznik dlouhé řady závažných sociálních i morálních problémů.² Zároveň jsou právě sítě prezentovány jako vysoce účinný prostředek, jak těmto problémům čelit, jako návod na to, jak propojením jednotlivců znásobit sílu lidí sociálně znevýhodněných či jak novými formami občanské aktivity obrodit morální hodnoty celé společnosti.³

Krajní mlhavost tohoto konceptu přitom není nikterak náhodná. Ve snaze objasnit, co se děje v současné době s moderní společností, sáhla sociologie poněkud nešťastně ke kategorii, která je historicky zatížena obrovskou mnohoznačností. Zároveň se jí podařilo pečlivou formalizací tohoto pojmu vymazat všechny informace o tom, jaká byla původní podoba meziosobních

¹ Zajímavá pojednání o síťové ekonomice obsahují například práce (Belussi 1992) či (Sproull, Kiesler 1991). O síťovém státu pojednává například (Carnoy, Castells 2001), o síťové společnosti v dnes již klasické třídičné práci (Castells 1996).

² O sociálních problémech vyvolávaných síťovou ekonomikou viz například (Carnoy 2000), o vážných problémech morálních pojednává (Sennett 1998) a nověji též (Sennett 2005).

³ O sociálních sítích jako kolektivní opoře znevýhodněných viz například (Prezelj, Azoulay, Added 2007; Diewald 1991). O síťové struktuře jako nástroji obrody občanské společnosti (Diani, McAdam 2003).

sítí a v jakých historických souvislostech se rozvíjely. Jen v důsledku této dalekosáhlé anamnézy mohou být dnes sociální sítě vydávány většinou sociologů za mocensky zcela neutrální prostředí, za snadno dostupný a volně přístupný prostor, ve kterém se usnadňuje a urychluje výměna užitečných informací mezi dvěma a více navzájem zcela rovnými a nezávislými partnery.

Staronový koncept

Tématem sociálních sítí se začíná sociologie zabývat intenzivně teprve od sedmdesátých let 20. století. Předtím hovořili o předu vzájemných vazeb a kontaktů, propojujících jednotlivé aktéry sociálního života, zejména sociální antropologové zkoumající širší příbuzenské vazby a badatelé zabývající se sociologií města.⁴

Samotný pojem sítě není přitom nikterak nový. Moderní věda a technika s ním pracuje od svého počátku.⁵ Nejdříve posloužil tento koncept lékařům v jejich snaze objasnit fungování uzavřených koloběhů v živém organismu. Z medicíny přejali princip sítě někdy koncem 18. století inženýři, kteří ho v oblasti vojenství použili k výstavbě systémů opevnění, jež sloužily obraně území a dohledu nad ním. Ve stejné době inženýři civilní využívají princip sítí při stavbě důmyslných kanalizačních systémů a důlních děl, stejně jako při konstrukci dalších velkých technických systémů, nejprve silnic a železnic, později rozvodů páry, plynu a nakonec elektřiny.

Sít tak nejprve obklopila lidské tělo, poté obydlené části přírody a také společnost, aby nakonec pokryla prakticky celou planetu i s přilehlým kosmickým prostorem. Spolu s tím se z fenoménu původně organického, od přírody daného a nadaného schopností sebe reprodukce, mění sítě v něco umělého, účelově zkonstruovaného, zvenčí vneseného, implantovaného.⁶

Vedle čistě technického užití prochází princip sítě také dějinami abstraktního myšlení. V rovině filozoficko-matematické se sítím věnuje již Leibniz, v jejich formalizaci pokračuje Euler, jehož dílem se inspirovala od přelomu 18. a 19. století nová disciplína – krystalografie.

⁴ V české sociologii shrnul vývoj teorie sociálních sítí včetně její prehistorie v myšlení sociologických klasiků Miloslav Petrušek v příslušném hesle *Velkého sociologického slovníku* (1996, díl 2., str. 1308–1310).

⁵ Podrobně popisuje tento vývoj již od dob antiky francouzský filozof a sociolog Pierre Musso (2003).

⁶ Podobným procesem prošel koncept sítě také v oblasti sociologie. Původní asociace sítí s tělem a s vysvětlováním životních pochodů v organismu vedla nejen k naturalizaci povahy společnosti, ale pomáhala prezentovat sítě jako něco, co samo od sebe zajišťuje chod sociálního organismu. Analýza v termínech sociálních sítí prostě využívá organické metafory k tomu, aby sugerovala, že také sociálně se dokáže samo regulovat třeba i při absenci orgánů moci (Musso 2003: 314).

Od samých počátků slouží princip sítě v rovině abstraktních úvah ke zprostředkování mezi tím, co je na prvý pohled zřejmé a patrné, a pochopením podstatnějších vztahů, jež se za těmi viditelnými kdesi v hloubce skrývají. Formalizace a matematizace měly sloužit k prohlédnutí a ujasnění těchto hlubších souvislostí.

Také v sociologii se dnes pojem sociální sítě využívá právě za tímto účelem. Má propůjčit konceptu (sociální) struktury takovou podobu, která bude přístupná zároveň empirickému pozorování i matematické analýze. Řada dřívějších sociologických koncepcí sociální struktury nic z toho neumožňovala.

Už od počátku moderní společnosti jsou ovšem sítě chápány výrazně ambivalentně. Diderot o nich hovořil na jedné straně jako o nástroji dohledu vykonávaného z jediného centra a jako příklad uváděl nervovou soustavu. Na straně druhé si dokázal představit plně seberegulační síť, která nemá žádné centrum ani periferii, nýbrž slouží jako mocensky zcela neutrální prostředí volné cirkulace a komunikace.

Také v dnešním sociologickém používání tohoto výrazu jsou obě dimenze – hierarchická a rovnostářská – přítomny, i když někteří autoři si jejich zásadní odlišnost nepřipouštějí.

Od počátku 19. století se věří v revolucionizující možnosti sítí. Jak ukazuje Pierre Musso, tyto názory jako první systematizoval Saint-Simon ve snaze uskutečnit právě pomocí sítí přechod od starého k novému režimu. Tento přechod měly usnadnit mohutnější toky v oblasti dopravy a komunikace, stále rozsáhlejší cirkulace vědění, ale především to měly být toky bohatství obíhající v sítích finančních.

Sítě se stávají u Saint-Simona a jeho následovníků až předmětem náboženského kultu – nového křesťanství. Mají lidem umožnit, aby se sdružili jako rovný s rovným ve společném úsilí. Stávají se inkarnací neviditelného principu, jenž je schopen proměnit lidskou společnost a spolu s ní celou planetu v pozemský ráj. Výstavba cest a vodních kanálů, vysoušení bažin, to vše má jednak obalit zemi propojujícími sítěmi, jednak dát lidem dostatek veřejně užitečné práce, a ovšem také nasměrovat toky peněz celospolečensky prospěšným směrem.⁷

Již u Saint-Simona plní zdánlivě technicky neutrální koncept sítě výrazně ideologickou funkci. Rozvoj sítí je brán jako záruka rovnosti všech, kdo jsou tímto poutem propojeni. Síť představují pro žáky a následovníky Saint-Simona přechod od parciálních konfliktů ke všeobecné vzájemnosti. Existence

⁷ I když současní teoretici sítí a sociálního kapitálu nic z těchto historických souvislostí neuvádějí a někteří z nich je možná ani neznají, z jejich prací vyzařuje Saint-Simonova náboženská víra v účinnost a blahodárnost sítí pro vzestup lidstva.

sítí činí zbytečnou válku mezi skupinami a národy, uvádí tak období věčného míru. Sociální rozpory jsou řešitelné komunikačními inovacemi a sociální otázka se stává otázkou čistě technickou.⁸

U následovníků Saint-Simona získává nadšení a víra v síť rozměr nového mýtu. Síť jako symbol modernity zaujímá místo stromu jakožto odvěkého symbolu tradice. Zatímco strom symbolizuje zakořenění, hierarchii a vertikály náboženství tím, jak spojuje zemi s nebem, síť se stává fetišem moderního kultu pohybu, dynamického přechodu, směřuje k horizontu, jenž spojuje přítomnost s budoucností. Strom jako symbol konzervatismu propojoval neviditelný podzemní svět kořenů s viditelným světem pozemským a nad tím vším se světem nebeským, k němuž se vzpíná přitahován světlem. Síť jako symbol osvíceného pokroku spojuje neviditelné struktury společnosti a viditelný svět pozemské přítomnosti s budoucností, k níž všichni nezadržitelně spějeme. Zatímco strom propojoval nízké a vysoké ve stabilitě a vertikále, síť propojuje přítomné a budoucí v pohybu a v horizontále (Musso 2003: 362).

Lze dodat, že dnes má koncept sociálních sítí posloužit především jako symbol překonání všudypřítomné nejistoty a jako sice neviditelný, avšak o to účinnější zdroj opory v situaci, kdy v důsledku prudkých změn všechny dosavadní pojistky stability a zabezpečení selhávají a jejich účinnost prudce klesá.

Je to absurdní: Čím větší nejistota se v důsledku aplikace síťového principu šíří celou společností, tím větší naděje jsou vkládány ve stabilizující a pojistné schopnosti sítí. Není to jistě poprvé, kdy se společnost snaží léčit své problémy stále většími dávkami toho, co je způsobuje.

Nejistá společnost

Není náhodné, že sociologové obracejí pozornost k sítím právě od sedmdesátých let 20. století. Právě toto období představuje určitý zlom, a to jak ve společnosti, tak také v sociologii.

Organizovaná modernita přestává fungovat tak spolehlivě, jako tomu bylo během třiceti poválečných let. Už vášnivá kritika byrokracie vznášená v letech šedesátých ze strany pravice i levice otřásla legitimitou velkých formálních organizací, které kromě svých známých neduhů měly tu vlastnost, že své členy dalekosáhle pojišťovaly. V sedmdesátých letech k tomu přistú-

⁸ Jak konstatuje Pierre Musso, „moderní mýtus o tom, že skrze nové síť lze uskutečnit sociální transformaci, je oživován s každou novou inovací síťového charakteru počínaje elektrinou a konče internetem“ (Musso 2003: 237).

puje šok z ropné krize a náhle probuzené ekologické vědomí. Formální organizace jsou zároveň obviňovány z přílišné plýtvavosti i z toho, že blokují a zmarňují využitelnou energii svých členů.

Zároveň se dostavují první signály toho, že společnost zaměstnání nebude už schopna zajišťovat svým členům plnohodnotnou práci natolik spolehlivě, jako to činila dosud. Jedním z důvodů byl masový nástup žen na trh práce, k němuž došlo ve vyspělých zemích právě na přelomu let šedesátých a sedmdesátých a v jehož důsledku počet žadatelů o práci rychle stoupl ke svému historickému maximu. Hlasitěji než dříve se diskutuje o krizi sociálního státu a poprvé se vynořuje nové slovo – globalizace.

Přestává se naopak mluvit o společnosti středních vrstev. Jejich slibný nástup z poválečných dob se zpomaluje, v řadě zemí začínají příslušníci středních vrstev příjmově stagnovat, jejich nižším patřům dokonce hrozí sociální sestup.

Sociologie vnímá krizi dosavadního uspořádání společnosti zprvu jako krizi své vlastní disciplíny. Alvin Gouldner (1970) vydává rozsáhlou práci o krizi západní sociologie a uvozuje tím dlouhou řadu pojednání na toto téma.⁹

Objevují se snahy pojmenovat nově se vynořující společnost. Takové snahy nejsou zajisté zcela nové. Už v šedesátých letech bylo poměrně rozšířenou módou vymýšlet pro společnost více či méně přiléhavé nálepky, které by v hutné zkratce jediným slovem vyjádřily její charakter. Tehdy však sociologové ještě spolu s Raymondem Aronem (1962) věřili, že se stále jedná o starou dobrou průmyslovou společnost. Vymyšlené přívlastky měly za úkol představit některý z jejích nových a sociologicky zajímavých (ať již kladných či záporných) rysů.

Sociologové se tehdy mohli nechat inspirovat ekonomem Johnem Kennethem Galbraithem, který již na sklonku padesátých let vydal dodnes silně aktuální práci pojednávající o společnosti hojnosti jako o společnosti, která vytváří sice soukromě stále více bohatství, přitom však nedokáže řešit prohlubující se chudobu veřejného sektoru (Galbraith 1958).

Jen o dva roky později upozorňuje politolog William Kornhauser na jiný znepokojivý rys průmyslové modernity. Jde o společnost masovou, jež má tendenci pod slupkou vysoké organizovanosti produkovat velké počty navzájem izolovaných lidí, kteří se velice snadno stávají obětmi politické manipulace (Kornhauser 1960).

Sociologie šedesátých let však byla spíše ve znamení jiného nového fenoménu. Pokrok techniky, růst produktivity práce a nárůst spotřeby vyvola-

⁹ Za všechna pojednání o krizi sociologie, která se začínají množit od počátku sedmdesátých let 20. století, uvedme alespoň práci Boudonovu (1971) a Zeitlinovu (1973), jež byly mezi prvními.

ly představy o příchodu společnosti volného času. Jakýmsi manifestem této nové vlny se stala kniha Jeana Dumazediera (1962), brzy následovaná záplavou studií dalších autorů. Byly plné nadějí ohledně možností, které přinese další zkracování práce, ale také v nich prosvítaly obavy z toho, co se stane, jestliže lidé nebudou schopni smysluplně využít přemíru hojného času, jež měla být napříště jejich údělem. Vcelku logickým vyústěním analýz volného času se stala na samém konci blahobytných šedesátých let Baudrillardova (1970) filozofická kritika společnosti konzumu.

Rozbor nových jevů, jež přinesla vyspělá průmyslová společnost, vytvořil zcela přirozeně předpoklad pro úvahy, nakolik se nová realita dá ještě vtěsnat do šablony průmyslové modernity a nakolik máme již co do činění s kvalitativně jiným typem společnosti. Je jisté příznačné, že zhruba ve stejné době se ujalo na obou březích Atlantiku identické pojmenování nové reality jakožto společnosti postindustriální (Touraine 1969; Bell 1973). Stejně příznačné je, že sociologové již tehdy pojmenovali novou sociální realitu způsobem vcelku banálním. Konstatuje se jím jen definitivní ukončení jedné epochy, aniž se cokoli naznačuje o charakteru epochy nové, která ji přichází vystřídat.¹⁰

Podstatné však je, že ještě v prvé polovině sedmdesátých let 20. století se o společnosti stále uvažovalo jako o reálně existujícím systému, o systému nadindividuálních, abstraktních vztahů, jež jsou navzájem úzce propojeny a provázány do podoby určitého řádu a jež ve svém souhrnu určují postavení jednotlivců v sociální struktuře. Předpokládalo se tedy, že společnost existuje. Spor byl veden pouze o to, jak ji co nejpřiléhavěji označit, aby to co nejvíce vystihovalo její vysoce komplexní povahu.

V osmdesátých a devadesátých letech 20. století bychom podobné přesvědčení o koherentnosti sociálního celku hledali již mnohem obtížněji. Společnost se přímo před očima stále výrazněji proměňuje, stále více tříští, stává se neprůhlednou, ba přímo se vytrácí. A sociologové na to reagují – oprašováním starých paradigmat vzešlých ještě z dob, kdy se věřilo v její jednotu, přehlednost a vcelku snadnou uchopitelnost.¹¹

Rostoucí nepřehlednost dění ve společnosti vyvolává ještě i další reakci. Opět se vynořuje množství nálepek pro označení sociální reality, ve které žijeme. Tentokrát se však jedná o něco poněkud jiného, než tomu bylo v šedesá-

10 Tentýž zlomyslný kousek zopakovali filozofové a sociální analytici později ve velkém, když začali stejně mlhavě a se stejnou hlasitostí mluvit o nástupu společnosti postmoderní.

11 O renesanci strukturního funkcionalismu usiluje v řadě prací například J. C. Alexander a z jiného pohledu s nemenšími ambicemi a v ještě abstraktnější podobě také Niklas Luhmann. Řadu konceptů příznačných pro interpretativní paradigma rozvíjejí filozofové a sociologové považovaní za protagonisty postmoderního myšlení. Kriticky orientovaní autoři (např. A. Touraine, P. Bourdieu, M. Foucault, C. Castoriadis, Z. Bauman, U. Beck, J. Habermas, R. Collins, J. Rex aj.) se každý po svém vyrovnávají se situací, kdy nová napětí a nové konflikty se stále obtížněji dají analyzovat pomocí klasických sociologických kategorií.

tých a na počátku sedmdesátých let. Už nejde o hledání nějakého souhrnného označení, které by vystihovalo charakter společnosti jako celku. Autoři se zpravidla omezují na to, že vytrhávají některý z dostatečně atraktivních, více či méně významných aspektů přítomnosti a zaměřují se jen na něj při ignorování širších souvislostí. Někdy se touto cestou podaří odhalit některý z podstatných problémů dnešní doby (za příklad můžeme považovat koncepci rizikové společnosti Ulricha Becka), častěji však bývá výsledek spíše rozpačitý.¹²

Proč v posledních dvou dekadách 20. století působí stále křečovitěji snaha o aplikaci klasických paradigmat sociologické teorie a proč je stále obtížnější jednoznačně vystihnout povahu společnosti? Lze se domnívat, že to souvisí s krizí, do níž se dostává organizovaná modernita. Její rozpad je vyvolán mimo jiné prudkým rozvojem nových informačních a komunikačních technologií. V oblasti ekonomiky se tento proces projevuje restrukturalizací firem, které přecházejí z pyramidální struktury na tzv. síťové uspořádání, kdy jádro firmy se případ od případu propojuje s nezávislými skupinami dodavatelů a subdodavatelů, mezi něž se rozděluje stále větší část tržní nejistoty. V oblasti politiky se rozklad organizované modernity projevuje v ústupu masových stran a v rozvoji mnohem méně formalizovaných sociálních hnutí. Zároveň vlivem zmíněných procesů mizí klasická sociální struktura v podobě tříd a vrstev, takže někteří autoři hovoří o nástupu radikálně individualizované společnosti (Beck 1986; Bauman 2000, 2004).

Všechny tyto radikální proměny se bezprostředně promítají do každodenního života lidí v podobě poklesu váhy zajištění čerpaného z pevného zaměstnaneckého poměru. Stoupá naopak význam těch zdrojů, jež lze mobilizovat prostřednictvím různě košatých sítí neformálních vazeb a meziosobních kontaktů.¹³

Postupné rozvolňování dříve tak pevných struktur organizované modernity se projevuje v podobě procesu dezinstitutionalizace a s ním úzce svázaného procesu destratifikace.¹⁴

Prvý z obou jevů znamená, že jsou stále radikálněji zpochybňovány instituce, které zajišťovaly řád organizované modernity. Pravidla hry ve strategicky důležitých oblastech byla tehdy zcela jednoznačně vepsána do regulí

¹² Tak vzniká velká část označení pro „společnosti pozdní doby“, o nichž přehledně referuje M. Petrusek (2006). V řadě případů se jedná o označení sice nápaditá, zábavná, inteligentní a duchaplná, která však jen stěží mohou sloužit jako východisko analýzy, jež by cílila ke kořenům současného dění. Takové ambice jejich autoři zpravidla ani nemají.

¹³ „Aby bez organizací nezůstali izolováni, potřebují lidé udržovat meziosobní sítě,“ konstatuje v této souvislosti Richard Sennett (2006: 44).

¹⁴ Vynikající postřehy o procesu dezinstitutionalizace především v oblasti školství, zdravotnictví a sociální práce obsahuje jedna z novějších Dubetových studií (Dubet 2002). Za dnes již klasické pojednání o destratifikaci lze považovat třetí kapitolu *Rizikové společnosti* (Beck 1986).

fungování takových systémů, jako je školství či zdravotnictví, a vůbec do chodu velkých organizací výrobního i nevýrobního charakteru. Členství v těchto systémech a organizacích propůjčovalo členům společnosti víceméně pevnou identitu, o jejímž charakteru vznikalo množství povětšinou kriticky zaměřených sociologických studií.¹⁵ Zpochybnění příliš rigidních způsobů institucionalizace jednání vyústilo do tvrdé kritiky byrokracie, tak jak ji známe především od šedesátých let 20. století.¹⁶

Kritický pohled na byrokracii se od let sedmdesátých stále výrazněji mění v kritiku celého sociálního státu. Tato kritika příliš neuškodila byrokracii, čím dál více však podkopává legitimitu veřejného sektoru obecně. Odpor k málo pružným institucím s sebou zároveň přináší riziko opačného extrému. Jestliže byrokracie až rigidně formovaly charakter svých členů, postupný proces dezinstitutionalizace přináší naopak všeobecně sdílené pochybnosti o vlastní identitě a rostoucí potíže s jejím vytvářením.

Je to tak trochu podobné jako na samém počátku modernity, kdy došlo k pádu starých tradičních pořádků. Tytéž vazby a skupiny, které své členy až příliš svazovaly, dodávaly jim na druhé straně dostatek materiálu k výstavbě jejich vlastní identity. Jakmile byly tyto vztahy a skupiny oslabeny, materiál pro vytvoření silné osobnostní i skupinové identity náhle pochyběl.

Se zpochybněním údajně příliš byrokratických institucí, s postupující privatizací a s oslabováním veřejného sektoru souvisí také proces destratifikace. Pevné a masivní, hierarchicky členěné formální organizace zajišťovaly všechny své členy bez ohledu na odstupňovanost jejich odměny. Přejod těchto organizací na síť s sebou přinesl nástup nových a nestandardních pracovních smluv, které již takto spolehlivě zdaleka nezajišťují.¹⁷

Nejen pouhá odstupňovanost výše odměny, ale především odstupňovanost kvality pracovních kontraktů stojí – spolu s dalšími faktory souvisejícími zpravidla s globalizací – u výrazného nárůstu sociálních nerovností, k němuž dochází uvnitř těch nejbohatších společností. Rostoucí nerovnost příjmů se propojuje s dalším vzrůstem nejistoty ohledně uplatnění v překotně se proměňující ekonomice.

Vlivem globalizace dochází k výrazné hospodářské restrukturalizaci, která postihuje zejména méně kvalifikované pracovníky. V důsledku toho prud-

15 Rozbor plně institucionalizovaného jednání byl příznačný pro literaturu zabývající se v 50. letech hodnotami a stylem života „vnějšně řízeného člověka“ (Riesman 1950), bílých límečků (Mills 1951) či „organizačního člověka“ (Whyte 1956). Ve všech případech se jednalo o výrazně kritický pohled na typického představitelů nových středních vrstev až příliš dokonale integrovaného do institucí organizované modernity.

16 Od šedesátých let výrazně narůstá kritika dysfunkčnosti formálních organizací (Crozier 1964, 1970; Arrow 1974). Podrobněji o vývoji kritiky byrokracie a fungování formálních organizací obecně (Keller 2007).

17 Americká novinářka Armanda Bennetová pojednává ve svém bestselleru v této souvislosti přímo o smrti organizačního člověka (Bennett 1990).

ce narůstá vrstva těch, kdo jsou víceméně trvale vyřazeni z trhu práce, a všudypřítomná nejistota se stává trvalou součástí jejich každodenního života.¹⁸

Nejistota však stoupá i do vyšších pater společnosti a stále více ovládá život středních vrstev. Takzvaná modernizace představuje pro rostoucí počty lidí „přechod ze světa s jasnými pravidly hry do světa nestabilního, nepředvídatelného, flexibilního, nejistého. Nejde ani tak o to, adaptovat se na jiný svět, jako spíše akceptovat život v trvalé nejistotě“ (Gaulejac 2005: 164).

S příchodem nového století narůstá počet prací popisujících zdroje nejistoty postavení středních vrstev (Lojkine 2005), mezigenerační přenos této nejistoty (Chauvel 2006) i její prostorové aspekty (Guilluy, Noyé 2004).

Jak využít zdrojů, jimiž disponují druzí

V situaci, kdy narůstá nejistota, již musí čelit rostoucí počet členů společnosti, a v situaci, kdy dosavadní pojistné mechanismy se ocitají ve stále zjevnější krizi, sahají sociologové ke konceptu sítí, který dosud využívali zejména kulturní a sociální antropologové a po jejich vzoru také někteří badatelé v oblasti sociologie města.

Zatímco antropologové zkoumají především fungování příbuzenských vazeb v rámci malých lokálních pospolitostí tradičního typu, sociologové města se zaměřují na vztahy vzájemné pomoci, jež se spontánně rozvíjejí v moderních sídelních komunitách, ale také například na mechanismy šíření nejrůznějších inovací v podmínkách moderní společnosti. Výzkumy antropologů i sociologů měly ukázat význam neformálních vazeb poskytujících materiální podporu i symbolickou oporu, na kterou se mohou lidé v případě potřeby spolehnout.¹⁹ Jak sociologové, tak také mnozí antropologové přistupovali ke zkoumání sociálních sítí výrazně ovlivněni teorií sociální směny. Ta čerpá jednak z behaviorismu, jednak z ekonomické teorie racionální volby.

Jak známo, teorie racionální volby je založena na předpokladu, že racionálně jednající jedinec usiluje o maximalizaci svého vlastního užitku, ať již

18 Narůstající nejistota ve společnosti může pramenit pochopitelně z více zdrojů. Někteří sociologové ji připisují vzniku nových technologických a sociálních rizik (Beck 1986), jiní vidí její zdroj v proměnách charakteru práce (Offe 1985), další ji kladou do souvislosti s již zmíněným procesem dezinstitutionalizace (Dubet 2002), opět jiní (mnohem méně konkrétně) ji spojují s nástupem takzvané postmoderny (Miranda 1986). Zmínění autoři se výrazně liší také v hodnocení jejích dopadů.

19 Významu neformálních vztahů si všímá již od třicátých let 20. století také sociologie organizace. Poukazuje na přínosy, které mohou formálním organizacím a jejich výkonnosti z existence neformálních vztahů plynout. Směr human relations, který se v této souvislosti vyprofiloval, však sklouzává do psychologismu a nevěnuje větší pozornost sociologickému aspektu celé věci, tedy právě existenci relativně trvalé struktury vztahů, které spoluurčují jednání členů organizací.

za něj považuje cokoliv. Dále se předpokládá, že cíle, o něž usiluje, dokáže seřadit podle jejich významnosti, tedy že disponuje určitou hierarchií svých osobních preferencí. Zvažuje přitom, s jakým rizikem může jednotlivých cílů dosáhnout. Výsledek jakékoliv kolektivní akce je, podle tohoto přístupu, nutno vysvětlovat jako sumu autonomního rozhodování jednotlivců, kteří se společně akce účastní, tedy jako výsledek snahy každého z nich maximalizovat svůj osobní profit. Pokud teoretikové racionální volby vůbec hovoří o společnosti, pak ji chápou jako sumu navzájem izolovaných individuí rozhodujících se nezávisle na sobě podle předem daných preferencí, jejichž původ se nezjišťuje.²⁰

Sociologové, kteří právě od sedmdesátých let 20. století začali systematictěji zkoumat problematiku sociálních sítí, sice vesměs odmítají podobný ekonomický redukcionismus, nicméně jejich úvahy jsou výrazně ovlivněny celkovou logikou teorie racionální volby. Snad nejostřeji je tento rozpor patrný v úvahách Marka Granovettera.²¹

Mark Granovetter – meziosobní jištění v kritických situacích

Americký sociolog Mark Granovetter patřil k prvním, kdo se systematicky problematikou sítí v sociologii zabývali. Činil tak již od počátku sedmdesátých let 20. století. Šlo mu přitom v první řadě o řešení teoretických problémů společenských věd. Koncept sítí mu měl umožnit nově formulovat vztah mezi ekonomickou racionalitou a sociálními, historickými a kulturními faktory, jež společně podmiňují lidské rozhodování. V době svého působení na Harvardově univerzitě polemizoval na jedné straně s tzv. přesocializovanými teoriemi, podle nichž je jednání každého člověka jen funkcí jeho sociální příslušnosti. Vrcholem takového přístupu byla pro něj Parsonsova teorie, podle níž scénář jednání je již dopředu vepsán do soustavy norem a hodnot platných v dané společnosti. Současně ovšem Granovetter nesouhlasí ani s podsocializovanými teoriemi, podle kterých se každý jednatel rozhoduje izolovaně,

20 Kromě této sady všeobecně přijímaných teoretických východisek existuje určité množství tezí, o jejichž platnosti vedou stoupenci teorie racionální volby dlouhodobě intenzivní diskuse. Týkají se například povahy a obsahu sledovaných cílů, míry informovanosti jednajících atd. Blíže o těchto diskusích viz (Green, Shapiro 1994).

21 Následující přehled teoretiků sociálních sítí není zdaleka úplný. Zaměřili jsme se v něm na několik klásických postav, jejichž práce bývají v literatuře o sociálních sítích zvláště často citovány. Viz například (Keupp, Röhrle 1987; Degenne, Forsé 2004). Na jejich myšlenkách budeme dokumentovat hlavní rysy tohoto směru bádání. Zájemci o podrobnější zmapování komplexních vztahů mezi teorií sociální směny, teorií racionální volby, teorií sociálních sítí, jakož i různých směrů vzniklých jejich kombinací, mohou začít studiem příslušné kapitoly práce (Ritzer, Goodman 2004).

autonomně a nezávisle na druhých, a to pouze na základě svého osobního kalkulu. Příkladem takového atomizujícího pojetí pro něj byla psychologizující Homanova teorie sociální směny.

Od Karla Polanyiho přejímá Granovetter koncept zapuštění, zasazení či ukotvení (*embeddedness*) každého rozhodování do širšího historického, sociálního, politického a kulturního kontextu, v jehož rámci jedinec jedná spolu s druhými. Přitom sociální kontext našeho rozhodování je tvořen právě neformálními sítěmi kontaktů a známostí, které člověka spojují s druhými lidmi.²²

Koncept sítí měl sociologii napomoci překlenout propast mezi analýzami sociálního mikrosvěta (dění v malých skupinách) a sociálního makrosvěta (existence struktur vně kontroly každého jednotlivce). Základní jednotkou sociologické analýzy neměl být jedinec, nýbrž vztahy, které lidi spojují s druhými do určitých konkrétních a snadno popsatečných konfigurací.

Granovetter ovšem pojal existenci sociálních sítí způsobem, který v jistém smyslu ještě umocnil úzce ekonomizující vnímání sociální reality. V zásadě se snažil ukázat, nakolik právě síť vztahů s druhými umožňuje jednotlivcům maximalizovat jejich osobní zisk. Ve svém výzkumu uchazečů o volná pracovní místa dokládá, jak užitečné mohou být sítě známostí, které si zúčastnění vybudovali původně ze zcela jiných důvodů (Granovetter 1974).

Zvlášť kritickou životní situaci představuje v jeho úvahách období, kdy nezaměstnaný člověk hledá práci. Granovetter analyzuje, nakolik jsou mu v této situaci užitečné dva rozdílné typy vztahů ke druhým. Silné vztahy nás pojí s osobami, s nimiž trávíme hodně času, váže nás k nim výrazné emoční pouto, cítíme vůči sobě vzájemnou důvěru a navzájem si prokazujeme různorodé služby. Příkladem mohou být rodinné vazby či vztahy úzkého přátelství. Naopak slabé jsou vztahy k víceméně náhodným známým. Vidáme se s nimi jen občas, necítíme k nim nijak vřelé city, obracíme se na ně zpravidla jen tehdy, když je zrovna potřebujeme. Příkladem mohou být bývalí spolužáci, běžní kolegové v práci anebo vzdálení příbuzní.²³

Není obtížné rozeznat v Granovetterových silných vazbách typ vztahů, který k sobě poutal členy tradičních pospolitostí. Naopak vazby slabé jsou charakteristické pro moderní svět s jeho množstvím různorodých, více méně nestabilních a přelétavých kontaktů. Mark Granovetter tvrdí, že právě tyto

22 Komentovaný výklad těchto širších teoretických východisek spolu s relevantními Granovetterovými texty viz (Granovetter 2000).

23 Granovetter zde nebyl příliš původní. Rozlišení silných a slabých vztahů převzal ze studie britské sociální antropoložky Elizabeth Bottové, která již ve druhé polovině 50. let zkoumala na vzorku dvaceti londýnských rodin charakter manželských rolí v závislosti na hustotě sítí, které jednotlivé rodiny udržují. Již u Bottové najdeme rovněž myšlenku o tom, že slabé vazby jsou charakteristické pro vzdělanější rodiny, zatímco rodiny dělníků se zpravidla (ne však vždy) omezují na vazby silné (Bott 1971: 105, 112).

moderní vazby bývají mnohem užitečnější než tradiční pouta. Zjistil totiž, že při hledání pracovního místa nám náhodní a vzdálenější známí (kolegové z bývalé práce, spolužáci apod.) dodávají četnější a cennější informace, než jaké jsou schopni nám poskytnout naši blízcí příbuzní a dobří přátelé. Dokáží nás propojit se vzdálenějším a různorodějším prostředím, než jaké společně sdílíme se svými nejbližšími.

Snad nejvýmluvněji vyjadřuje svoji víru v sílu slabých vztahů typických pro moderní společnost v závěru svého dnes již klasického eseje Granovetter (1973, 1983). Slabé, povrchní a nestálé vazby, které sociologie často považovala za zdroj lidského odcizení v podmínkách moderní společnosti, slouží jednotlivcům jako cesta k tomu, aby využili příležitostí, jež se jim nabízejí. Slouží jim koneckonců i pro lepší integraci v rámci jejich vlastních komunit. Samotná komunita má přitom spíše jen instrumentální funkci. Je užitečná právě jen pro udržování sítě slabých vazeb.²⁴

Jak z výkladu plyne, Granovetter ve své koncepci sociálních sítí odmítl atomismus teorií racionální volby ve prospěch relačního pohledu na lidské jednání. Spolu s atomismem neodmítl však utilitarismus této teorie. Spíše ho ještě umocnil přesvědčením, že svůj vlastní užitek můžeme snadněji maximalizovat skrze zapojení druhých, tedy prostřednictvím využití jejich zdrojů. Druzí lidé nás zajímají jen jako poskytovatelé služeb, které potřebujeme získat, a zajímají nás jen tak dlouho, dokud je to pro nás výhodné. Teorie sociálních sítí tak implicitně tvrdí totéž, co hlásají teorie sociální směny a teorie racionální volby naprosto otevřeně.

Jeremy Boissevain – jak podnikat v sociálních sítích

Ve stejné době jako Mark Granovetter se problematikou sítí zabývá také nizozemský sociální antropolog Jeremy Boissevain (1973, 1974). Podobně jako jeho americký kolega, také on formuluje koncept sítí v polemice s příliš abstraktním a normativně zaměřeným modelem strukturního funkcionalismu. Lidé nejednají podle toho, míní Boissevain, co jim předepisují sebeušlechtilější abstraktní normy, ale podle toho, co jim osobně dokáže přinést zcela konkrétní výhody. Ti, kdo se ocitají v konfliktu s druhými, vítězí nikoliv snad díky tomu, že by měli pravdivější a silnější argumenty, ale jednoduše proto, že mají vlivnější spojence než jejich rivalové. Chovají se jako „podnikatelé,

²⁴ Granovetter to přibližuje na příkladu: Odborníci určitého oboru mezi sebou udržují jen letmé kontakty, které slouží jako provizorní mosty mezi jejich odbornými týmy. Příležitostné konference a kongresy, na nichž se čas od času osobně setkávají, slouží k posílení jejich pospolitostního ducha, což je důležité právě kvůli tomu, aby síť potenciálně užitečných (slabých) kontaktů mohla být v případě potřeby rychle aktivizována.

kteří se pokoušejí manipulovat normami a vztahy v zájmu svého vlastního sociálního a psychického zisku“ (Boissevain 1974: 7).

Zatímco Granovetter jednoznačně upřednostňoval výhody volných, pružných, měnlivých sítí moderní doby oproti silným, a tedy příliš svazujícím vazbám komunitního typu, Boissevain nemá v této věci tak jednoznačný názor. Na jedné straně si drží odstup od vazeb přežívajících ještě z dob tradiční pospolitosti. Takové prostředí vyvíjí sice silný tlak ke konformitě s normami a hodnotami, nepodněcuje však k inovacím, sociální horizont účastníků sítí se silnými vazbami zůstává omezený. Zároveň však najdeme u Boissevaina také určitou nostalgii po komunitních časech: „Spolu s tím, jak se stále vyšší podíl lidstva stává industrializovaným a urbanizovaným, narůstá specializace a mobilita. Přibývá řidkých sítí. Svět se tak naplňuje nejen domy, smogem, auty a hlukem, ale lidé se stávají méně sociabilní a rezervovanější ve svých vztazích ke druhým, pojmají tyto vztahy stále více instrumentálně“ (Boissevain 1974: 93).²⁵

Nizozemský antropolog však sám přitakává duchu moderní doby a přistupuje k otázce využívání sítí naprosto pragmaticky. Každý jednotlivec disponuje jen omezenými zdroji času a energie. Podobně limitovány jsou také jeho emoční zdroje, které může do vztahů s druhými investovat. Musí si tedy pečlivě vybírat, jakým způsobem je bude alokovat. Většina lidí dokáže udržovat intenzivní směnné vztahy jen s omezeným počtem druhých. Každá osoba tak má problém s manažováním svých vlastních sítí. Mají-li vztahy ke druhým zůstat funkční, musejí být stále znovu obnovovány a využívány. Zároveň dochází k jejich obměně v průběhu životní dráhy, tedy s tím, jak člověk stárne, žení se a vdává, mění zaměstnání. V každém z těchto bodů je nutno volit mezi vztahy, které budeme dále provozovat a které začneme prostě ignorovat, protože se nám do portfolia našich užitečných konexí již nevejdou.

Boissevain pojímá vztah člověka k síti jeho přátel a známých jako standardní formu podnikání. Lidé mohou mít k dispozici v zásadě dva druhy zdrojů. Mezi zdroje prvního řádu patří například půda, peníze, specializované vědění a další statky, které člověk kontroluje bezprostředně. Osoby, které mají pod kontrolou tento druh zdrojů, nazývá autor *patrony*. Existence sítí kontaktů a známostí však umožňuje disponovat také zdroji druhého řádu. Jde o strategické kontakty s těmi, kdo kontrolují zdroje první kategorie, anebo mají k takovým osobám přístup. Ty, kdo kontrolují zdroje druhého řádu a mohou jimi manipulovat ke svému prospěchu, nazývá *brokery*.

25 Jakožto antropolog chválí Boissevain výhody silných komunitních vazeb také z výzkumných důvodů. Lidé žijící v prostředí silných vazeb jsou přivklí všestranné otevřenosti a sociabilitě, kterou projevují v podobě sdílnosti a pohostinnosti také vůči cizincům včetně výzkumníků. Naopak lidé manipulující se slabými, tedy čistě účelovými, instrumentálními vztahy jsou zvyklí jednat s náhodnými druhými povrchně a bývají málo sdílní a dosti rezervovaní též vůči výzkumníkům.

Boissevain připouští, že ne každý člověk chce a také dokáže manipulovat druhými lidmi, s nimiž je spojen především svých osobních vztahů. V principu však sítě právě k tomuto účelu slouží. Šikovný zprostředkovatel dokáže ze sítí, které propojuje, vytěžit nejrozumnější služby, informace, ale také zajistit pro sebe vyšší status, zajistit si dobrou vůli druhých, dosáhnout psychického uspokojení. Jen málokdy spočívá jeho zisk přímo v penězích.

Broker je především obchodníkem s důvěrou. Protože nikdo nemá jistotu ohledně výše jeho kapitálu (tedy ohledně toho, jak výhodné kontakty je schopen zprostředkovat), bývá pro *brokera* mnohem snadnější zvýšit svůj kredit než pro ty, jejichž kapitál spočívá výhradně ve zdrojích prvního řádu. Navíc bývají zdroje prvního řádu vždy omezené, zatímco síť *brokera* zůstává otevřená, takže je potenciálně nekonečná. Možná výše kreditu *patrona* tak bývá více limitována, než je tomu v případě mnohem neurčitějšího kreditu *brokerova*. Šikovní *brokeréři* se dokáží pohybovat za záclonou tohoto nevědění. Pracují v oboru spekulací a nadějí a nikdo přesně netuší, jak daleko jejich vliv vlastně sahá.

Boissevain zdůrazňuje, že vliv *brokera* není dán jen významností jeho skutečných známostí, ale především vírou druhých v to, co všechno má pod kontrolou a s kým vším by mohl být propojen. Tato důvěra druhých je základním předpokladem veškerého jeho fungování a celé jeho úspěšnosti.

Fenomén důvěry je spojen s chodem sítí ještě i jiným způsobem. *Brokeréři* za své zprostředkovatelské služby málokdy vyžadují bezprostřední odměnu. Operují téměř výhradně s kreditem, jenž spočívá na důvěře, že něco bude směřeno později. Pokud by se platilo ihned, nevznikl by mezi oběma stranami dlužní vztah. Je přitom v zájmu obou stran udržet vztah vděčnosti do budoucna otevřený tím, že pokaždé někdo zaplatí o něco méně, anebo naopak o trochu více, než kolik by odpovídalo vyrovnaným účtům.

Boissevainova teorie kupodivu nevzbudila mezi sociology větší zájem. Přitom se jejímu autorovi podařilo již v první polovině sedmdesátých let 20. století rozehrát všechny podstatné prvky, s nimiž o deset let později začali pracovat teoretici sociálního kapitálu, a dokonce s velkým předstihem tematizoval také problematiku důvěry, která se mezi sociology začíná systematictěji zkoumat teprve v letech devadesátých.

Ronald S. Burt – strukturní díry jako zdroj profitu

Ronald Burt, americký sociolog působící v Chicagu, patří na rozdíl od Boissevaina k nejčastěji citovaným badatelům v oblasti výzkumu sociálních sítí. Aplikoval teorii sociálních sítí při studiu konkurenčního chování firem

i jednotlivců (Burt 1992). Jeho snahou bylo vytvořit obecný teoretický model použitelný v nejrůznějších oblastech empirického výzkumu.

Burtovou konceptuální inovací, kterou vnesl do studia sociálních sítí, je pojem strukturní díry (*structural holes*). Jedná se o strategickou pozici, kterou zaujímá ten, kdo dokáže propojit jednotlivce (ale také firmy či organizace), kteří by bez něj v kontaktu nebyli. Kontrola takových pozic umožňuje dotyčným hráčům v síti zhodnocovat jejich investice ve vyšší míře než ostatním.

Strukturní díry neexistují tam, kde se všichni členové sítě znají mezi sebou navzájem, ani tam, kde o sobě vědí přes někoho třetího. V obou případech nejsou totiž závislí výhradně na informacích, které od toho, kdo je spojuje, dostávají. Mají možnost získat informaci i jinou cestou. Existence strukturní díry však znamená, že bez brokera by ostatní aktéři o sobě, o svých požadavcích a potřebách vůbec nevěděli. Při absenci onoho zprostředkovatele nemají jinou cestu, jak kontakt navázat.

Burt si je vědom podobností mezi koncepcí strukturních děr a Granovetterovými slabými vazbami. Obojí umožňuje získat cenné informace ze vzdáleného a odlišného prostředí, které nejsou k dispozici těm, kdo jsou v úzké skupině navzájem propojeni vazbami silnými. Zdůrazňuje však, že koncept strukturních děr jde hlouběji než Granovetterovo rozlišení silných a slabých vazeb. Skutečnou příčinou informačního prospěchu, který z navázání kontaktu plyne, není slabost navázaného vztahu, nýbrž právě přemostění určité mezery v síťové struktuře. Toto přemostění dává tomu, kdo strukturní díru vyplnil, výhodu oproti těm, které propojil.

Aby učinil poměrně abstraktní výklad přístupnějším, využívá Burt Simmelova eseje o „třetím, který se směje“. Obsazením strategické propojující pozice lze profitovat z toho, že zbylí účastníci jsou (či přesněji: dosud byli) navzájem odděleni a nemohli spolu nijak komunikovat. Třetí se směje proto, že díky své pozici získal komparativní výhodu oproti zbylým dvěma, kteří jsou na něm pro navázání spojení závislí.

Ronald Burt připouští, že jeho koncept strukturních děr jen formalizuje výsledky sociálně psychologických studií zabývajících se negociačními procesy, ekonomických studií fungování nedokonalé konkurence a sociologického konceptu rolí a sociálních statusů. Mezi svými inspiracemi kupodivu neuvádí Boissevainovu koncepci brokerů jakožto podnikatelů v oblasti zprostředkovávání kontaktů.²⁶

Ve srovnání s Boissevainem ovšem Burt celou koncepci brokerství spíše zamlžuje. Nizozemský antropolog naznačuje, že pozice brokera je založena

26 Burt přitom sám příležitostně konstatuje, že člověk propojující mezery v síti (strukturní díry) skutečně působí jako broker, tedy osoba, jež dokáže profitovat z propojování druhých (Burt 1992: 34).

na tom, že dotyčný zná někoho, kdo stojí v sociální struktuře natolik vysoko, že může poskytnout zájemcům žádané služby a statky. Kontakty jsou zde odvozeny od mocenské nerovnosti, která dopředu zvýhodňuje jedny na úkor druhých.

V Burtově pojetí je tomu ovšem přesně naopak. Jakákoliv hierarchie moci se z jeho úvah vytrácí, případné zvýhodnění je odvozováno pouze od možnosti a ochoty navazovat kontakty výhodné pro všechny. Proč někdo takovou možnost má? Měl prostě štěstí, stál ve správný čas poblíž strukturní díry.

Burt tak črtá jakousi teorii vstřícného brokera, ze které zcela mizí vertikální aspekt, vše se děje mezi sobě rovnými. Šikovný zprostředkovatel neprofituje ze své známosti s vlivnými osobami a skupinami, nýbrž čistě jen z toho, že propojuje osoby či firmy sobě rovné, které by jinak zůstaly zcela bez kontaktu. Jeho zisk plyne ze služby těm druhým. Je odměněn za to, že zvýšil jejich možnosti.

Za veškerou nerovnost, která se v sociální struktuře vyskytuje, mohou tedy strukturní díry.²⁷ Ten, kdo není líný, dokáže jich využít (tedy propojit ostatní) ke své výhodě. Jeho zvýhodnění je dvojitý, a sice informační a kontrolní. V rovině informací mu jeho strategická pozice umožňuje získat více informací, než mají druzí, opatřit si je v předstihu před nimi a konečně – sám o sobě vysílat druhým jen takové informace, které mu prospívají. V rovině kontroly získává větší vyjednávací prostor, než jaký mají k dispozici ti, které propojuje.

Také všichni ostatní jsou na tom ovšem v principu stejně. Také oni se mohou snažit využívat mezer v sítích pro sebe s naprosto stejným efektem. Všichni se mohou stát brokery, záleží to jen na jejich osobní iniciativnosti a šikovnosti.

Kromě toho ovšem Burt připouští, že na šachovnici se pohybují i hráči, kteří jsou napojeni na všechny, s nimiž potřebují být v kontaktu. Dokáží využívat strukturních děr vůči druhým, jiní však nemají, co by využili proti nim (Burt 1992: 45). Odkud se takoví lidé berou a jak vlastně ke své privilegované pozici přišli, to Burt nezajímá.²⁸

27 „Díry tvoří nerovnost mezi organizacemi, tak jako ji tvoří mezi lidmi“ (Burt 1992: 2).

28 Na této logice nemění nic ani skutečnost, že Burt rozlišuje primární a sekundární strukturní díry. Primární díry jsou ty, které se vyskytují mezi lidmi, s nimiž je aktér v bezprostředním kontaktu, sekundární pak ty, které se vyskytují v rámci sítí, k nimž má přístup právě jen přes tento kontakt. Existence sekundárních děr má význam z hlediska strategie vyjednávání – umožňuje například obchodníkovi hrozit napojením na jiného dodavatele, pokud původní dodavatel nezlevní své zboží.

Nan Lin – nerovnost účastníků sítí

Americký sociolog čínského původu Nan Lin publikuje články k problematice sociálních sítí od počátku osmdesátých let 20. století. Předtím se zabýval především otázkami komunikace, výzkumem šíření inovací a také metodologií společenských věd.

Nan Lin v mnohém navazuje na Granovettera, přejímá například jeho pojetí sociální struktury i jeho rozlišení silných a slabých vazeb. Obohacuje však úvahy o sítích o nový a velmi podstatný prvek – o rozměr moci a nerovnosti.

Lidská společnost má, podobně jako formální organizace, pyramidální podobu. Je uspořádána hierarchicky, přičemž jednotlivci a celé skupiny se liší svým podílem na majetku, moci a prestiži. Čím výše člověk stojí v sociální pyramidě, tím větší rozsah žádaných zdrojů je schopen kontrolovat. A kromě toho platí, že čím výše člověk stojí, tím větší jsou také jeho možnosti navazovat prostřednictvím sítí vztahy k lidem podobně dobře situovaným a využívat jejich majetek, moc a prestiž.²⁹

Jednání každého jedince, bez ohledu na to, ve kterém patře sociální pyramidy se nachází, je ovládáno dvěma základními motivy: Jednak se snaží udržet si ty zdroje, které už vlastní, jednak usiluje o získání zdrojů nových.

Nan Lin souhlasí s Granovetterem v tom, že pomocí slabých vazeb se lze dostat k lepším zdrojům než za pomoci vazeb silných. Je tomu tak však podle něj proto, že slabými vazbami se snažíme především proniknout k lidem, kteří stojí v sociální hierarchii výše než my a s nimiž nás tedy obvykle nepojí silné vazby příbuzenství či úzkého přátelství.

Lin doplňuje a reviduje Granovettera ve dvou ohledech. Především nesdílí jeho despekt k silným vazbám. Podle Granovettera takové vazby omezují horizont lidí, limitují jejich šance a štěpí celou společnost do uzavřených skupinek a klanů. Nan Lin na obranu silných vazeb připomíná, že bývají velice důležité při ochraně už nabytých zdrojů, což pomáhá výrazně snižovat míru nejistoty, ve které jsou lidé nuceni žít.³⁰

Druhý směr jeho revize Granovettera je ještě zásadnější. Výhodnost či nevýhodnost různých typů vazeb není jednou provždy dána. Závisí na umístění

²⁹ Tyto zásady formuluje Nan Lin již v jedné z prvních prací, v níž se problematikou sítí výslovně zabývá (Lin, Ensel, Vaughn 1981).

³⁰ Nan Lin tak elegantně odpovídá na otázku, která rozdělovala protagonisty teorie sítí, a sice, zda jsou výhodnější sítě uzavřené, anebo otevřené. Výhodnost uzavřených sítí zdůrazňovali Pierre Bourdieu (posilují dominantní pozici skupiny) a James Coleman (posilují normy a autoritu). Naopak otevřené sítě konvenovaly Granovetterovi (hrají roli mostů směrem navenek, tedy ke členům jiných skupin) a Burtovi (umožňují profitovat z kontroly strukturních děr). Podle Nan Lina záleží na okolnostech. Uzavřené sítě jsou lepší pro ochranu a udržení již nabytých zdrojů, otevřené zase pro získávání zdrojů nových (Lin 2006: 26).

dotyčných osob v rámci pyramidy moci a vlivu. Slabé vazby jsou výhodné jediné tehdy, vedou-li k osobám výše postaveným. Znat se letmo s někým, kdo je na tom ještě hůře než my, nebývá příliš užitečné. Právě proto nemají pro lidi stojící velmi vysoko v hierarchii slabé vazby větší význam než vazby silné. Na samém vrcholku sociální hierarchie jsou právě silné vazby nejvýhodnější, protože ty slabé vedou zpravidla už jen k lidem méně významným. Slabé vazby ovšem nemají větší užitek ani pro ty, kdo se naopak nalézají na samém dně sociální pyramidy. Jsou odsouzeni k defenzivní strategii – spolu s druhými stejně špatně disponovanými se snaží udržet alespoň to, co mají.

Jak vidno, Nan Lin sice vymezuje sílu či slabost pomocí stejných kritérií jako Mark Granovetter, ztotožňuje však silné vazby s horizontálními a vazby slabé s vertikálními. Ve společenské pyramidě pak platí, že vazby silné bývají využívány především těmi zcela nahoře a také těmi úplně dole. Navazovat vazby slabé bývá naopak nejužitečnější pro ty, kdo se pohybují ve středních pásmech sociální hierarchie. Tito lidé se snaží využít kontaktů s lépe situovanými k tomu, aby svoji pozici dále vylepšili.

Z koncepce Nan Lina plyne ovšem jeden zásadní problém. Pro ty, kdo se pohybují v horních patrech hierarchie, bývá mnohem výhodnější udržovat silné vazby se sobě rovnými než se spojovat skrze slabé vazby s těmi, kdo stojí níže než oni. Pro ty, kdo se pohybují ve středních patrech, je ovšem otázkou zásadní důležitosti navazovat právě kontakty směrem nahoru. Proč by ale měli lépe situovaní vstupovat do vazeb, které jim toho nemohou příliš poskytnout?

Americký sociolog na tuto záhadu odpovídá: Interakce mezi nerovnými nejsou pro nositele vyšších statusových pozic tak zcela bez užitku. Ti, kdo stojí ve společenské pyramidě výše, mohou totiž následně požadovat služby od těch, kdo mají nižší status (Lin 1990: 258). Aniž to Nan Lin explicitně uvádí a aniž používá tohoto termínu, otevírá jeho úvaha prostor pro rozbor instituce klientelismu.

Ideologie sítí

Koncept sociálních sítí, z něhož vyrůstá teorie sociálního kapitálu, je jednou z odpovědí sociologie na prudký nárůst nejistoty, k němuž dochází od poslední čtvrtiny 20. století a který má od té doby narůstající tendenci.

Jak ukazuje Pierre Musso, v konceptu sítí jako takovém je přítomna výrazná ideologizující tendence. Francouzský sociolog hovoří v tomto smyslu o *rétologii*, tedy o ideologii sítí, která zcela nereflexivně přejímá řadu myšlenkových figur ještě z dob Saint-Simona a jeho nástupců. Sítí především

zvěstuje revoluci technickou, která je pro technokratické typy zároveň automaticky revolucí sociální. Síť v těchto představách rozbíjí existující sociální strukturu a slibuje, že společnost bude transformována v jakousi „post“ společnost, která již nebude trpět žádným z dnešních neduhů. Podle tohoto ideologického scénáře přináší síť novou ekonomiku a nové služby, tedy pokrok a vyšší prosperitu. Tím dávají odpověď na jakoukoliv krizi a zajišťují nebývalý rozvoj. (Zárukou přitom je, že se rozvíjejí nejprve a nejvýrazněji v USA.)

Sítě ruší bariéry vzdálenosti, díky čemuž se každý může snadno spojit s každým. Tím v představách ideologů sítě jaksi automaticky přispívají ke světovému míru a ke vzniku univerzální asociace celoplanetárních rozměrů (Musso 2003: 245–247).

Za touto až podezřele optimistickou ideologií se skrývá řada nejasností, které koncept sítě v jeho sociologické aplikaci doprovázejí.

Je pravdou, že síť slouží jako nástroj regulace nejistoty. Problém je v tom, že zde mohou působit ve dvojím zcela odlišném smyslu. Některé sítě slouží k tomu, aby druhým nejistotu dávkovaly. Takto funguje například síťové uspořádání firem, které v prostředí nové ekonomiky přenáší nejistotu od podnikatelů k zaměstnancům a k formálně samostatným dodavatelům a subdodavatelům. Toto síťové uspořádání „zeštíhluje“ dřívější velké firmy, tedy vytěsňuje řadové zaměstnance z organizací a přenáší konkurenci mezi drobné dodavatele a subdodavatele. Tímto způsobem je na zbylé zaměstnance a nové subdodavatele přenášena rostoucí váha tržní nejistoty, jíž se zbavují jádra firem.³¹

Jiné sítě mají naopak proti nejistotě své účastníky pojišťovat a přinášet jim výhody. Granovetter zkoumá, nakolik sítě (a to především ty slabé) přináší uchazečům o práci cenné informace o volných pracovních příležitostech. Boissevain zase ukazuje, jaké výhody plynou z existence sítě brokerům, tedy těm, kdo si založili svoji živnost na zprostředkovávání vhodných kontaktů. Stejnou situaci v zásadě tematizuje Ronald Burt ve své koncepci strukturních děr.

A konečně Nan Lin vysvětluje, jak lze využít k sociálnímu vzestupu vertikálně orientovaných sítí, jež propojují zejména členy prostředních vrstev sociálních hierarchií s těmi, kdo se nalézají blíže jejich vrcholu. Zároveň naznačuje, jaké výhody mohou výše postaveným přinášet jejich kontakty s lidmi o něco hůře situovanými.

Zde ovšem narážíme na další slabé místo výzkumu sítí. Všichni uvedení badatelé (a to je pro teorii sociálních sítí příznačné) vycházejí z předpokladu, že nerovné rozdělení zdrojů je předem dáno. Zásadně nezkoumají mechanismy, které nerovnosti ve společnosti vytvářejí.

31 Podrobněji viz (Keller 2007).

I když všichni deklarují, že chtějí objasnit vztah mezi sociální strukturou a sociálním jednáním (či vztah mezi makro- a mikrorovinou dění ve společnosti), prostřednictvím konceptu sítí se jim daří tento vztah spíše zastírat a zamlžovat.³²

Z hlediska teorie sociálních sítí tvoří existující rozdělení majetku, moci a prestiže dopředu dané a nezměnitelné kulisy, v jejichž rámci mohou různě disponovaní aktéři rozehrávat své individuální strategie. Mohou si přitom o něco málo polepšit, anebo také pohoršit. Dopad jejich strategií na rozdělení žádaných statků je však vždy jen druhotný ve srovnání s masivní vahou již existující distribuce. Pokud si jedinci o něco polepší, vděčí za to především své obratnosti, ale také šlechetnosti těch lépe disponovaných, kteří jim pomohli. Podle Burta jsou jejich zisky odměnou za propojování druhých aktérů. Pokud si naopak pohorší, mohou vinu za to přikládat jedině své neobratnosti a neschopnosti využít příležitostí, kterých je zejména v okolí strukturních děr nepřeborné množství. Síť tak koneckonců vystupuje jako jakási egalitární maska, která zakrývá hierarchickou realitu s jejími mechanismy nerovné distribuce statků a příležitostí.³³

Dostáváme se tak k další charakteristické vlastnosti teorie sociálních sítí. Dědictví teorie sociální směny a teorie racionální volby ji poznamenává čistě instrumentálním přístupem ke druhým lidem. I když Mark Granovetter a někteří další usilovali o to, obohatit ekonomickou analýzu o sociální rozměr, podařil se jim spíše opak. Rozpracovali teorii racionální volby tím způsobem, že kategorii zdrojů využitelných pro maximalizaci osobního profitu rozšířili o naše bližní, s nimiž jsme spojeni vzájemnými svazky.

Podobně jako v jiných vědách od počátku novověku, také v sociologii měl koncept sítí sloužit k osvětlení a pochopení hlubších souvislostí, jež se skrývají kdesi v hloubce za tím, co je zjevné a viditelné pouhým laickým okem. Formalizace a matematizace sítí má tomuto účelu sloužit podobně, jako je tomu ve vědách přírodních. Problém je v tom, že nejasnosti ohledně významů tohoto pojmu nemohou být žádnou formalizací odstraněny, mohou být opět pouze překryty a zamlženy.

Teorie sociálních sítí nevysvětluje, proč dnešní společnost vypadá právě tak, jak vypadá. Ani náznakem neobjasňuje, které procesy ji dovedly do podoby krajně nespojité, nesourodé, fragmentární mozaiky, jejíž neuchopitel-

32 Jak konstatuje Pierre Musso: „Jedná se o interakcionistickou vizi, která nechává zmizet všechny efekty struktury a všechny objektivní vztahy moci“ (Musso 2003: 313).

33 Jedním z mála badatelů, kteří chtějí propojit koncept sítí s otázkou reprodukce sociálních nerovností, je italská socioložka Maria Luisa Bianco. Její pokus se však zatím omezil spíše jen na reprodukci literatury, která se zabývá jednak problémy vývoje sociální stratifikace, jednak otázkami sociálních sítí. Zde dospívá jen ke kritickému shrnutí hlavních tezí Nan Lina (Bianco 1996).

nost a nevyslovitelnost tak inspiruje postmoderní myslitele. To, co by měla sociologická teorie vysvětlit, považuje teorie sítí prostě za neproblematicky dané.³⁴

Všechny uvedené slabiny a deformace, jimiž je koncept sítí zatížen, se spolu s ním přenáší i do kategorie sociálního kapitálu. V důsledku jeho složitější geneze a většího počtu užívaných verzí jsou pouze obohaceny o některé nové nejasnosti a nové rozpory.

Klientelismus – historicky výchozí forma sítí

Koncept sociálních sítí slouží sociologům především k popisu toho, jak je možno využít vztahů s druhými, více či méně blízkými osobami „produktivním způsobem“, tedy k maximalizaci svého vlastního profitu.

Koncept sociálních sítí (a později sociálního kapitálu) je přímým prodloužením logiky kapitálu lidského. V obou případech jde o to, učinit produktivním, tedy profit nesoucím, něco, o čem klasická ekonomická teorie ve svých úvahách o fungování trhu vůbec neuvažovala jako o možném zdroji zisku.

Různě košaté sítě konexí a známostí existovaly pochopitelně dávno před vznikem moderní společnosti. Teorie sociálních sítí ve snaze o maximální míru formalizace (a tedy domnělé exaktnosti výzkumu) bohužel zcela abstrahuje od historického a kulturního rozměru tohoto jevu. Proto jí uniká, že pravzorem sociálních sítí byly po většinu existence společnosti klientské vazby, které propojovaly mocného patrona se závislými klienty.

Toto opomenutí studia historických zdrojů dnešních meziosobních vztahů vede k absurdním důsledkům. Teorie sociálních sítí se (podobně jako teorie lidského kapitálu) snaží učinit moderní tržní společnost ještě tržnější. Snaží se dát doporučení, jak mají lidé podnikat se svými vlohy (lidský kapitál) a jak mají zhodnocovat své vztahy vůči druhým (sociální kapitál). Zvláště paradoxní je, že taková sociologie činí společnost ještě tržnější právě s využitím konceptu, který se historicky vyvinul z klientelismu, tedy z bytostně netržního způsobu distribuce žádaných statků a služeb.

Skutečnost, že nejúplnějším a nejdůslednějším výrazem logiky fungování sítí je právě obyčejný klientelismus, dobře postihnul francouzský sociolog Vincent Lemieux (1999). Ve snaze ujasnit tento mnohoznačný pojem podává podrobnou typologii sítí. Rozlišuje biologicky dané sítě příbuzenské, dále

³⁴ „Všudypřítomnost konceptu sítí ve společenských vědách je spíše známkou jejich teoretické slabosti. Jedná se o koncept, který se hodí na všechno, jedná se o technologii určenou k pospojování útržků společnosti, jež je do krajnosti fragmentovaná“ (Musso 2003: 239).

sítě afinity, které spojují přátele a sousedy, sítě podpory, jež zprostředkují pomoc emoční či materiální, rovněž sítě komunikační, které slouží předávání informací, sítě tržní, jež uspokojují potřeby těch, kdo představují solventní poptávku, sítě mobilizace, které aktivizují aktéry za účelem spolupráce či konfliktu, a konečně sítě klientské. V nich dochází k výměně služeb a protislužeb mezi patronem, který má přístup ke zdrojům systému, a jeho klienty, kteří takový přístup nemají.

Autor konstatuje, že právě v sítích klientského typu se sbíhají všechny vlastnosti sítí. V klientských sítích obíhají nejen informace, ale také materiální statky. Vztahy klientely se často ustavují mezi příbuznými. Ovšem i v případech, kdy tomu tak není, bývá vztah mezi patronem a klientem pojat po vzoru těchto vztahů. Podpora klientovi ze strany patrona je zároveň předobrazem pozdějších podpůrných sítí. A konečně se v soupeření mezi tradičními patrony uplatňují prvky sítí mobilizačních (Lemieux 1999: 121).

Jediný typ vztahů, který Vincenc Lemieux neuvádí jako součást sítí klientských, jsou tržní sítě. To je zcela logické. Klientské vztahy totiž vždy fungovaly a dodnes fungují v naprostém protikladu k mechanismům trhu. Stejně jako moderní sítě také vztahy mezi klientem a jeho patrony představovaly způsob, jak získat podíl na zdrojích, ke kterým měl přístup někdo druhý. I když se jednalo o vztahy mezi osobami nerovného postavení, byly to vztahy kooperace – výše postavená osoba působila ve prospěch svých klientů. Chovala se tak proto, že mohla na oplátku využít drobných služeb většího počtu níže postavených osob.

Klientské vztahy v sobě neměly nic z tržní směny. Představovaly členitou síť, kde mezi horními a dolními články zprostředkovali brokeri, tedy ti, kdo měli přístup k někomu vlivnějšimu. V žádném případě se nesměňovaly ekvivalentní hodnoty. Stálá výměna služeb a protislužeb posilovala závazky vzájemné loajality. To bylo životně důležité v situaci, kdy žádné jiné formy pojištění v kritických situacích pro naprostou většinu lidí neexistovaly.

Vztahy patronáže se rozvíjejí v nejrůznějších historických dobách všude tam, kde žádané statky prostě nejsou na prodej. Nebylo-li možno je zakoupit, bylo nicméně možné získat je skrze členství v síti mocného patrona. Proto se v rámci klientely tržně nekalkuluje, nýbrž vděčně přijímá vše, co ostatním zůstává nedostupné. Proto je vděčnost klientů dána nikoliv velikostí jejich zisku, ale velikostí moci patrona, a proto stojí i poslední klient mocného patrona nad všemi, kdo jsou ze svazku, a tedy z přístupu k žádaným statkům, vyloučení.³⁵

35 Podrobněji o obecných rysech klientelismu a jeho zásadní odlišnosti od tržních vztahů viz (Keller 1995).

Klientské vztahy jakožto historický pravzor a předchůdce sociálních sítí fungovaly na principech, o kterých formalizované teorie sítí mlčí. Jsou to totiž vesměs hodnoty, které jsou – podobně jak celá instituce klientelismu – přímo protikladné tržním principům, jak s nimi pracuje teorie racionální volby, která výzkum sociálních sítí a jejich fungování iniciovala. Není náhodné, že sociologové inspirovaní teorií racionální volby abstrahují od vztahů nerovnosti a nevěnují pozornost mocenské asymetrii vládoucí mezi jednotlivými účastníky sítí.

Jednu z mála výjimek představuje již naznačený přístup Nan Lina (2006). Díky tomu, že se zaměřuje nikoliv na abstraktní individua pohybující se v jakémsi mocenském vakuu, nýbrž na aktéry, kteří zauímají různé vysoké pozice v rámci hierarchicky členěných organizací, je schopen zahrnout do výkladu aspekt mocenské nerovnosti, který je právě pro klientelismus tak charakteristický.

Skutečnost, že níže postavení mají zájem o udržování kontaktů s výše postavenými, je lehce vysvětlitelná jejich vyšším vlivem, který mohou využít ve prospěch svého „chráněnce“. Otázka, proč výše postavení udržují kontakty s níže postavenými, je složitější. Nan Lin ji zodpovídá pomocí úcty a uznání. Uznání ze strany druhých je pro mnohé neméně důležité než majetek anebo formální moc. Je to projev závazku dlužníka vůči věřiteli. Ochota vyhovět níže postaveným jim získává reputaci, kterou mohou zpětně využít při mobilizaci podpory druhých pro své vlastní cíle (Lin 2006: 150).

V následující kapitole se pokusíme rekonstruovat původ sociálních sítí v instituci klientelismu studiem historického materiálu. Pokusíme se ukázat, jak se v mocensky zvlášť angažované oblasti, v oblasti rodící se správy centralizovaného státu, rozvíjely v syrové podobě právě ty vztahy kontaktů a známostí, jejichž formalizací pak mnohem později vzniká silně idealizující a silně ahistorická teorie sociálních sítí.

Kapitola 2

Historický exkurs: Klientela jako základ státu

Podle teorie sociálních sítí jsou si účastníci sociální směny navzájem rovni, když udržují kontakty a vyměňují si mezi sebou služby. Neexistují mezi nimi žádné vztahy mocenské nadřazenosti a podřazenosti. Pouze jejich vlastní svobodná volba rozhoduje o tom, s kým vztah naváží a jak dlouho ho budou udržovat. Teorie sítí v tomto bodě silně připomíná představy o fungování dokonalého trhu.

Pokusíme se ukázat, že ve skutečnosti vznikly sítě z vazeb klientelismu, které propojovaly mocné patrony se závislými klienty.

Rovnost a nezávislost účastníků sítí byla umožněna mimo jiné teprve rozvojem velkých neosobních formálních organizací, jejichž typickým představitelem a historickým pravzorem byla státní byrokracie. Demokratičnost sítí, tedy rovnost jejich účastníků, neplyne z povahy samotných sítí, nýbrž z faktu, že v prostředí velkých organizací s jejich byrokratickými kontrolními mechanismy nejsou lidé na fungování svých soukromých sítí přímo životně závislí.

Pokud by formální organizace výrazně zeslábly, či se dokonce rozložily, hrozil by návrat k poměrům, které známe z dob klasického klientelismu, tedy k poměrům charakterizovaným výraznou sociální nerovností a vyhraněnou mocenskou asymetrií mezi vlivnými patrony a na nich závislými klienty.

Abychom ukázali, jak fungovala klientela coby pravzor sítí, a zároveň dokumentovali úlohu velkých organizací při postupném zrovnoprávnění účastníků výměn, budeme analyzovat fungování klientských vztahů přímo ve špičkách rodící se organizace moderní státní správy. Učiníme tak na příkladu Francie, která na počátku novověku představovala klasický model vývoje státu a jeho institucí. Konkrétně se zaměříme na vztahy mezi generálním kontrolorem financí, hlavou státní správy Jeanem-Baptistou Colbertem, a jeho nejvyššími úředníky – intendanty.

Od trhu s úřady k moderní byrokracii

V první polovině 17. století dochází ve Francii k výraznému upevnění státní moci. Po chaosu náboženských válek a přechodném oslabení královské moci,

jež následovalo po vraždě Jindřicha IV., jsou rušeny vysoké úřady obsazené odpůrci panovníka, jsou bořeny hrady odbojné šlechty a města jsou zbavována zbytků své dřívější samosprávy.

Přesto je velmi obtížné zemi spravovat, neboť tisíce úřadů byly v minulosti prodány do soukromého vlastnictví. K prodeji úřadů ve Francii docházelo už od počátku 14. století. Ještě v průběhu stoleté války se ovšem jednalo o prodej pololegální. Od konce 15. století však sami panovníci začali prodávat úřady ve velkém. Vynutila si to trvalá finanční nouze způsobená tehdy z velké části vleklými válkami v Itálii.

František I., který potřeboval obrovské prostředky pro vydržování svého rozsáhlého renesančního dvora, vytvořil roku 1522 dokonce zvláštní úřad, jehož posláním byl systematický rozprodej jiných úřadů.³⁶

Francouzští panovníci těžili z prodeje úřadů mnoha různými způsoby. Nejprve samozřejmě při prodeji úřadu movitému zájemci, kdy získávali velké finanční obnosy. Podruhé díky právu čtyřiceti dnů. Spočívalo v tom, že pokud majitel úřadu zemřel, aniž stačil alespoň čtyřicet dnů před svou smrtí určit nástupce, úřad propadal králi, který ho mohl znovu prodat. Ale i v případě, že držitel úřadu stihl ve lhůtě svého nástupce určit, byla osoba, v jejíž prospěch se rezignace udála, povinna zaplatit králi poplatek za převzetí úřadu. Zvlášť vydatným zdrojem financí bylo tvoření nových úřadů a jejich následný prodej. Bylo též možno tentýž úřad prodat za plnou cenu dvěma či třem uchazečům, kteří se pak při jeho výkonu střídali. Panovníci dokonce opakovaně tvořili nové úřady jen proto, aby si nechali od úředníků, jejichž kompetence tím byly dotčeny, zaplatit za jejich okamžité zrušení.³⁷

Prodej úřadů byl sice pro panovníka vydatným zdrojem okamžitých příjmů, v delším období však královskou pokladnu těžce ruinoval. Gáže, které bylo nutno kupcům úřadů platit, nebyly ničím jiným než úrokem z půjčky, kterou prodej úřadů ve skutečnosti představoval (Mousnier 1971: 68).

Edikt Jindřicha IV. z roku 1604 umožnil držitelům úřadů za pravidelný roční poplatek ve výši jedné šedesátiny jeho ceny uchovat svůj úřad dědičně. Toto opatření sice zajistilo dvoru každoročně přísun nezanedbatelné peněžní sumy, snižovalo však dále pravomoci krále vůči jeho vlastním úředníkům. Nástupci Jindřicha IV. byli nuceni tolerovat neschopné úředníky, jejichž ot-

36 Jindřich III. puzen velkou potřebou financí dokonce v roce 1575 pronajal celý úřad pro prodej úřadů bohatému zájemci. Ze seznamu úřadů určených na prodej, který nechal Jindřich III. sestavit roku 1586, je patrné, že bohatí zájemci si mohli koupit jakýkoliv finanční úřad, úřady dvorské kanceláře, vojenské úřady u námořnictva i artilerie, ale také místa v parlamentech a soudních dvorech, úřady policejní a mnohé další (Mousnier 1971: 37).

37 Prodej úřadů se tak stal součástí svérázného tržního hospodářství. Panovníci platí svým bankéřům za jejich peněžní půjčky darováním úřadů. Sami bankéři pak prodejem darovaných úřadů pokrývají své pohledávky (Chaunu, Gascon 1977: 197).

ové jim držbu úřadu takto pojistili. Omezovala se možnost rušit přebytné úřady, pokud jejich držitelé platili řádně poplatky. Podstatně také ubylo uvolněných úřadů, jimiž mohl panovník odměňovat věrné služby.

Po celé 16. století a ještě dlouho do století následujícího neměli francouzští panovníci přehled nad tím, jak královské úřady mění své majitele. Ve snaze získat pro své přátele a známé co nejlukrativnější místa věnovali se vlivní dvořané rozsáhlým machinacím. Každý, kdo měl u dvora co do činnosti s prodejem úřadů, sledoval přitom své vlastní zájmy. Úředníci tajili před obyčejnými zájemci ty nejlepší uvolněné úřady a rezervovali je těm, kdo je uplatili. Při samotné dražbě všemožně utajovali vyšší nabídky, než byly ty, které byli ochotni zaplatit jejich klienti. Dražby byly vedeny tak, aby úřady získali přátelé těch, kdo dražbu prováděli (Mousnier 1971: 61).³⁸

Zájem o koupi úřadů byl enormní. Jejich držba byla zdrojem mnoha zvýhodnění. Vlastníci úřadů byli vyňati z povinnosti platit hlavní přímou daň (*taille*), stejně jako velmi tíživou daň ze soli (*gabelle*) a byli rovněž vyňati z povinnosti poskytovat panovníkovi nucené půjčky. Nehrozilo jim ani ubytování vojsk v jejich příbytcích, které jinak nešťastníky ruinovalo. I když gáže nebyla nijak vysoká a její vyplácení se často celá léta opožďovalo, skýtal úřad nejrůznější možnosti vedlejšího obohacování. Za každý úřední úkon se platily vysoké taxy, zcela běžné bylo pobírání úplatků, jejichž výše byla stanovena zvykově.

Především ale úřady garantovaly těm, kdo si je koupili, sociální vzestup. V případě koupě dostatečně vysokého úřadu se příslušník třetího stavu automaticky stával šlechticem. Touha po sociálním vzestupu bohatých neurozených tak byla dovedně využívána věčně zadluženými panovníky (Mandrou 1974: 155).

Držitelé úřadů se chovali jako soukromí podnikatelé v oblasti veřejné správy. Své úřady považovali za nezcizitelný majetek a domnívali se, že z jejich držby pro ně neplynou žádné další povinnosti. Buď svůj úřad vůbec nevykonávali a při jeho výkonu se nechali zastupovat, anebo ho vykonávali jen tak, aby jim to umožňovalo přilepšit si ke svým zpravidla nevysokým gážím.

V případech, kdy vedl úřad najatý zástupce, byl závislý výhradně na jeho majiteli, nikoliv na panovníkovi. Panovník tedy neměl žádné prostředky, jak

38 Nutnost získat k obsazení uvolněného úřadu svolení panovníka vedla adepty na úřad ke zcela bezohlednému jednání. V případě, že dosavadní držitel začal projevovat známky vážnější nemoci, sledovali jeho zdravotní stav potenciální zájemci s pomocí svých špehů a důvěrníků pohybujících se v domácnosti úředníka. Pokud se jeho zdravotní stav začal zhoršovat, referovali o něm ve dne v noci. Jakmile se dostavila agónie, běželi o tom zpravit některého ze sekretářů krále, a to v kteroukoliv denní či noční hodinu, jen aby získali náskok před druhými uchazeči (Dupont-Ferrier 1939: 149).

zajistit, aby správní úkony probíhaly podle jeho představ. Zároveň tato situace posilovala klientely úředníků, a to tím spíše, že bohatí zájemci si kupovali více úřadů zároveň.

Pokud by chtěl panovník úředníka jeho funkce zbavit, musel by ho vyplatit, což stav královské pokladny ve větším měřítku neumožňoval. Navíc byli úředníci navzájem mezi sebou svázáni četnými příbuzenskými vazbami a pouty přátelství. Postup proti jednomu z nich měl vzápětí za následek celý řetěz intervencí. Situace se dále komplikovala tím, že někteří vyšší úředníci vykonávali kromě královského úřadu ještě další úřední funkci u některého z významných magnátů. V případě zásahu proti nim hrozilo pak střetnutí s celou klikou příslušného šlechtice a jeho spojenců.

I když platy úředníků byly nízké, v důsledku ohromného počtu důležitých, ale i zcela zbytečných úřadů, vyčerpávaly výdaje na ně královskou pokladnu.³⁹ Prodejnost a dědičnost úřadů vytvářela ostrý rozpor mezi veřejným charakterem této služby a čistě soukromým způsobem jejího provozování. Nepřehledná směsice úřadů, jejichž majitelé provozovali správu jako svoji soukromou živnost, ohrožovala samotné základy státu.

V této situaci sáhli panovníci po prostředku, který se jim již několikrát v minulosti osvědčil – vysílali do jednotlivých částí země zvláštní komisaře s mimořádnými pravomocemi, kteří měli za úkol disciplinovat místní úředníky, vnést do jejich správy pořádek a kontrolu. Podle některých historiků se stal boj mezi komisaři a majiteli koupených úřadů ústředním dramatem Francie v první polovině 17. století (Méthivier 1981: 75).

Zvláštní charakter těchto vysokých státních funkcionářů spočíval v tom, že jejich pravomoci byly mimořádné, tedy dočasné. Komisař byl odvolatelný, a byl-li odvolán, nevznikl tím vakantní úřad, který by opět musel být obsazen.

Počet těchto komisařů byl vždy zanedbatelný ve srovnání s počty řádných úředníků. To mělo své praktické důvody. Funkce komisaře nebyla prodejná, nepřinášela tedy bezprostřední zisk státní pokladně. Na druhé straně bylo nutno komisaře za jejich činnost platit. Inspekce, které tyto neúnavní kontrolaři vykonávali, však přinášely trezoru zanedbatelný příjem v té míře, v jaké komisaři uváděli do pořádku celý systém provinční správy. Nezáleželo tedy na jejich množství, ale hlavně na jejich schopnostech.⁴⁰

39 Když v roce 1639 nechal kardinál Richelieu vypracovat přesnou finanční bilanci, vyplynulo z ní, že platy úředníků jsou vyšší než výnosy z přímých daní a pohlcují ročně téměř dvě třetiny celkových příjmů království (Mousnier 1971: 426).

40 Bezprostřední předchůdci intendantů v 15. století plnili především vojenské úkoly. Dohlíželi na účetnictví vojenských dodavatelů a vyšetřovali zločiny, zlořády a delikty, k nimž v armádě docházelo (Marion 1969: 293).

Komisaři byli vybíráni z personálu jednoho z důležitých centrálních úřadů (Hôtel des Requêtes). Tento úřad měl na starosti vyřizování soudních sporů týkajících se nejvyšších dvorských úředníků, kteří byli podřízeni přímo králi. Díky této funkci bývali jeho členové (*maîtres des requêtes*) v častém kontaktu přímo s panovníkem a byli dokonale zasvěceni do všech tajů královské správy. Tento úřad byl tím nejvýhodnějším startem pro úspěšnou kariéru ve státních službách.⁴¹

Držitelé tohoto dvorského úřadu byli již od poloviny 16. století pravidelně vysíláni na inspekční cesty. Jejich pravomoci byly opravdu rozsáhlé: podávali zprávy o stavu provincií, koordinovali boj proti herezi, dohlíželi na soudce, zajišťovali disciplínu u vojsk. Stále větší váhu mezi jejich povinnostmi hrál dohled nad výběrem daní (Bennassar, Jacquart 1972: 182).

Intendant v pravém slova smyslu se z nich stávají počátkem čtyřicátých let 17. století, kdy je Ludvík XIII. vybavuje přesně vymezenými pravomocemi a trvale usazuje v provinciích. Představovali zde bezvýhradnou oporu královské moci. Celá jejich kariéra byla závislá na králově vůli, jak vyplývá i z plného názvu jejich titulu – „mimořádný komisař vyslaný do provincií vykonávat nařízení krále“.

V době, kdy umírá Richelieu a krátce po něm i Ludvík XIII., funguje instituce intendantů již pravidelně. Nepřekvapuje, že Fronde vede proti nim útok a vynucuje si, aby jejich pravomoci byly opět omezeny pouze na oblast vojenství. Po této epizodě nastává jejich definitivní rozmach a od roku 1653 jsou opět pevně usazeni ve všech provinciích s výjimkou Bretaně, kde byl tento úřad zaveden teprve v roce 1689. Až do revoluce vykonávají v provinciích roli „místních despotů“ (Durand 1969: 54).

Ve druhé polovině 17. století mohou intendanty již zcela autoritativně zasahovat do veškerého dění ve svém správním obvodu. Vyjadřují se k nejrůznějším otázkám od hospodářské politiky až po záležitosti náboženství a víry. Zasahují do správy měst i do vedení univerzit. Rozhodují o všech důležitých aspektech správy počínaje rozdělováním daní přes organizaci trhů až po otázky hygieny a veřejné mravnosti.

Intendanty se stali účinným nástrojem poručnických snah absolutistického státu. Informovali Paříž o veškerém dění v zemi a zasahovali do něho podle instrukcí z Paříže. Každým rokem shromažďovali údaje o materiálním

⁴¹ Místa v tomto úřadě byla velice drahá a byla kupována zámožnými rodinami skrovného původu pro potomky s právnickým vzděláním, od nichž se očekával výrazný společenský vzestup. Do úřednické špičky bylo možno vypracovat se zpravidla ne dříve než za tři generace. Šlo zpravidla o vrstvu kupecké buržoazie, která v první generaci začínala na úrovni místní finanční správy. Ve druhé generaci získávala přístup k financím či k soudnímu úřadu provincie, či dokonce přímo v Paříži. Teprve ve třetí generaci měla šanci ucházet se o úřad *maître des requêtes*, který byl odrazovým můstkem k obsazení těch nejvyšších míst v království (Goubert 1973: 51).

stavu obyvatelstva, o důsledcích přírodních pohrom, činili opatření v případě neúrody, hladomoru a epidemií. Řídili výběr přímé daně, předsedali některým soudním tribunálům, dohlíželi na průběh voleb do městských rad a řídili také činnost policie.

Jednotliví intendanti byli záměrně vysíláni do těch částí Francie, kde neměli žádné statky ani známé. Z obavy, aby nebyli časem zkorumpováni, bývali vždy po čase převeleni do jiné části země. Byli poslušným nástrojem prosazování vlivu centra. Na ty, kdo se v úřadě zvláště osvědčili, čekala v Paříži kariéra státního rady či ministra.

Lapidárně shrnul význam a postavení intendantů jeden z hlavních funkcionářů království na počátku vlády tehdy nezletilého Ludvíka XV., skotský finančník Jean Low roku 1720 slovy:

Nemáte ani parlament, ani stavy, ani guvernéry. Téměř bych řekl, že nemáte ani krále a ministry. Na třiceti intendantech vysílaných do provincií závisí štěstí či neštěstí těchto provincií, jejich hojnost či jejich sterilita. (Marion 1969: 296)⁴²

Klasický klientelismus

Proč právě královští intendanti druhé poloviny 17. století představují vhodné osoby z hlediska studia geneze sociálních sítí? Nalézají se totiž právě v tom bodě historického vývoje, kdy se rodí předpoklady pro to, aby klasické klientely mohly být časem nahrazeny moderními sítěmi.

Aby se z předmoderních klientel mohly stát moderní sítě, musely proběhnout hlubší institucionální změny v rovině společenských makrostruktur. V našem případě tuto institucionální změnu navodil vznik systému moderní státní správy, jehož byli právě intendanti nositeli. Kromě osobní věrnosti mohli svému patronovi nabídnout také čistě věcné profesní schopnosti. Ty se postupem času stanou základem samostatnosti a nezávislosti účastníků sítě, která v případě klasického klientelismu nebyla vůbec myslitelná.⁴³

⁴² Ani intendanti ovšem nedokázali vlastníky úřadů zcela odstavit od moci. Nepodařilo se to ani za Colberta, který byl nepřítelem prodeje úřadů, neboť odváděly poddané od produktivní činnosti. V letech 1665, 1669 a 1671 byly připraveny edikty, které výrazně snižovaly ceny úřadů, aby je mohl stát snadno odkoupit zpět. Probíhající války si však vyžadovaly tolik financí, že namísto zrušení prodejnosti úřadů bylo nutno vytvářet a prodávat stále další (Boulenger 1920).

⁴³ Domyslíme-li tento proces do důsledku, pak je vysoce pravděpodobné, že pokud by došlo naopak k útlumu státní moci, k ústupu státní správy a k rozpadu velkých formálních organizací do podoby sítí, měla by tato proměna institucionálního rámce zpětný dopad na charakter sítí: mezi jejich aktéry by prudce narostla asymetrie moci a vlivu a sítě by se opět přiblížily klasickým klientelám.

Druhá polovina 16. století a první polovina století sedmnáctého představují klasický věk instituce klientely mocných velmožů (grandů). Královské úřady jsou již natolik rozvinuté, že zbavily vysokou šlechtu její dřívější nezávislosti na poli vojenském, právním i finančním. Tato privilegovaná vrstva, soustředěná u dvora v Paříži, se snaží v nových podmínkách posílit svoji moc tím, že zvyšuje počet svých stoupenců, kteří jsou jednotlivým šlechticům zavázáni všestrannou podporou.

Nemůže je pochopitelně odměňovat dřívějším feudálním způsobem – propůjčením půdy v léno. Pozemková držba v zemi je již dalekosáhle kontrolována královskými úřady. Proto se zájem velmožů soustřeďuje právě na tyto úřady. Snaží se obsadit co největší počet důležitých úřadů svými věrnými.

Tak vznikají typické klientely spočívající pouze na poutech osobní věrnosti. „Na grandy jsou navázány celé pyramidy přímých i nepřímých klientů, urozených i neurozených. Očekává se od nich věrnost a ochota prokazovat nejrůznější služby. Tato klientela se liší od vztahů feudálních tím, že funguje neoficiálně a není svázána s půdou. Nicméně vztahy, které spojují pána s jeho ‚kreaturami‘, jsou stejně mocné, jako byly vazby feudální“ (Corvisier 1972: 64).

Výraz „kreatura“ je zde klíčový. Ujal se v první polovině 17. století a často ho používal sám kardinál Richelieu, který se s určitou mírou licoměrnosti označoval za „kreaturu Ludvíka XIII.“, aby tím dal najevo, že panovník ho vytvořil z ničeho a bez něj by opět nebyl ničím. Sám přitom pilně vytvářel své vlastní kreatury, tedy lidi, kteří za svůj vzestup vděčili pouze jemu a kteří mu byli bezmezně oddáni.

V 16. století vstupovali do klientských vztahů vůči mocným provinčním grandům zejména nižší šlechtici, kteří bez jejich přízně nemohli očekávat žádnou kariéru. Povahu klasického klientelismu té doby barvitě vystihuje Roland Mousnier: Drobný šlechtic nemohl ničeho dosáhnout bez přízně a protekce některého z grandů. Pokud ho už v dětství jeho rodina neurčila za páže urozeného člověka, vydal se v mladistvém věku sám hledat svého patrona. Přisahal mu naprostou věrnost, stal se jeho člověkem. Prokazoval mu rozličné služby, bil se za něj v bitvách a šarvátkách, v době míru spřádal intriky v jeho prospěch. Když se jeho pán dostal do potíží, nechával se za něj uvěznit či zabít. Oplátkou ho jeho patron živil, šatil, zajišťoval mu výhodný sňatek a kariéru u dvora. V případě potřeby ho vykupoval z vězení a zajišťoval mu milost panovníka, pokud se na jeho příkaz zapletl do intrik proti samotnému králi (Mousnier 1971: 531).

Pro tento vztah je příznačné, že klient od počátku plně závisí na svém patronovi. Jeho naprostá oddanost je jeho hlavní, pokud ne vůbec jedinou kompetencí. Bez svého patrona by neznamenal nic, protože by vůbec nedostal příležitost své schopnosti a svoji platnost prokázat.

Klient si tuto naprostou závislost na svém patronovi uvědomuje a chová se podle toho. Dokonce i vysoce postavený Sully, který byl od raného mládí věrným klientem Jindřicha IV., si tuto zranitelnost uvědomoval, když si stěžoval svému sekretáři:

„...není bez důvodu, říká-li se, že v zahradě dvořanů roste více trní než růží a že jediná číse rozbitá v přítomnosti králů a princů dokáže přivést vniveč dvacet let služby...”
(Carré 1980: 85)

V ideálním případě vše fungovalo tak, že klient cítil vůči svému patronovi úplnou oddanost a naprostou úctu. Jeho ochránce mu oplácel bezmeznou důvěrou. Věrnost v tomto ideálním případě nebyla otázkou vypočítavosti při směně služeb. Byla založena na vzájemném zalíbení, úzkém přátelství a oddanosti. Věrný klient se chová zároveň jako věrohodný přítel i jako poslušný podřízený. Pomáhá patronovi ve výkonu úřadu, dodává mu informace, nabízí radu, půjčuje peníze, zajišťuje výhodná místa pro další klienty. Bojuje za svého patrona a dokonce ho následuje do exilu.⁴⁴

Ani v 16. století nefungoval ovšem klientelismus vždy takto ideálně. Vztahy mezi patronem a klientem bývaly často porušovány, a to hlavně ze strany klientů. Klienti mívali více patronů a ty dřívější opouštěli až v okamžiku, kdy už byli dobře zapsáni u nových. Konflikty, které z toho vyrůstaly, byly velkým problémem (Kettering 1986: 30).

Podstatným však zůstává, že klasický klientelismus se vyznačoval výraznou mocenskou asymetrií mezi účastníky vztahu. I v těch případech, kdy klient svého patrona opustí a najde si zcela oportunisticky jiného, nestává se na novém ochránci o nic nezávislejší, než byl na předchozím. Jazyk klientelismu odrážel ještě i v 16. století situaci typickou pro středověkou společnost, tedy pro společnost bez neosobních institucí, jež byla cele soustředěna kolem domácností urozených obklopených množstvím sloužících. Pán zde býval zodpovědný za bezpečí a blaho všech členů domácnosti. Ti mu byli na oplátku povinováni loajalitou, bezmeznou poslušností a službou.⁴⁵

⁴⁴ Síla vztahu mezi klientem a jeho patronem přitom variovala. Klientský vztah mezi přáteli a příbuznými byl obvykle vlídnější, citovější, osobnější a trval déle. Skutečně věrní klienti (*fideles*) tvořili jádro klientely. Zpravidla mívali na patrona větší vliv než ostatní klienti. Oproti tomu mezi sousedy, kolegy z profese a politickými spojenci panovaly obvykle vztahy neosobnější a nezávislejší (Kettering 1986: 33). Rozdíl mezi silnými a slabými vazbami, který bývá diagnostikován v případě moderních sítí, má tedy dlouhou historii.

⁴⁵ Pokles velikosti domácností urozených v průběhu vlády Ludvíka XIV. zpochybnil tradiční hodnoty loajality, poslušnosti a služby, které byly také hodnotami klientů. Mladí urození už nebyli posíláni jako pážata k velkým dvorům. Byli vychováni ve školách, kde si osvojovali jiné hodnoty, a kdo usiloval o kariéru, vstupoval do řad královské byrokracie či na profesní dráhu spíše než do domácích služeb velkého pána (Kettering 1986: 214).

Míra závislosti na patronovi ovšem nebyla ani v 16. století u všech klientů stejná. Čím skrovnější byly jejich vlastní zdroje, tím byli na svém patronovi závislejší. Čím většími vlastními zdroji naopak klient disponoval, tím autonomněji si mohl dovolit vystupovat ve vztahu k patronovi. Takovými zdroji mohla být osobní reputace, rodinný původ, bohatství či držba významného úřadu, pokud ho získal bez pomoci patrona. Velkou roli hrála také velikost sítě jeho vlastních klientů a jeho možnost pořídit si v případě potřeby jiného patrona.

Šanci na vyšší míru nezávislosti dávala zejména schopnost vystupovat v roli brokerů, tedy těch, kdo dokáží zprostředkovat kontakt na někoho mocnějšího, než jsou oni sami. Bylo to dáno tím, že broker vystupoval zároveň v roli klienta vysoce postavené osoby a zároveň v roli patrona vůči všem těm, komu kontakt s takovou osobou dokázal zprostředkovat.⁴⁶

V zásadě tedy brokeři fungovali na principu strukturních děr, tak jak ho popisuje Ronald Burt. Zprostředkovávali kontakt mezi těmi, kdo by bez nich nebyli vůbec propojeni, což zvyšovalo jejich vliv a přinášelo jim nejrůznější výhody. Protože se však tato kontrola strukturních děr odehrávala v systému klasické klientely, nebyli ani brokeři o nic nezávislejšími aktéry než řadoví klienti. Veškerý jejich vliv stál a padal s mocí jejich patronů v Paříži, vůči nimž se museli chovat s právě tak velkou mírou oddanosti a poslušnosti, s jakou se vůči nim samotným chovali jejich klienti v provinciích.⁴⁷

Mezi byrokracií a klientelismem

Vysocí královští úředníci-intendanti završují od 17. století proces byrokratizace francouzské státní správy.⁴⁸ Kardinál Richelieu, který učinil velké pokroky v jejich zavádění, na ně pohlížel jako na své osobní výtvoř (kreatury). Také správní systém tvořený intendanty, který uvedl po dočasném znejistění státní moci do celé země Colbert, byl nerozlišitelný od jeho vlastní sítě klientů.⁴⁹

⁴⁶ Sharon Ketteringová (1986) analyzovala z tohoto pohledu fungování vysoké provinční šlechty v 16. a 17. století ve vztahu k Paříži. Tato vrstva získávala za své služby královskému dvoru přízeň nejvyšších míst. Projevy této přízně distribuovala v provincii mezi členy své rodiny, přátele a klienty. Vztahy mezi patronem, brokery a klienty byly užívány k zajištění národní integrity ve státech se slabou centrální vládou a silným regionalismem, jako byla právě raně moderní Francie. Tyto vazby a sítě umožňovaly účinnou kombinaci osobní loajality a politické soudržnosti v době, kdy více neosobní a abstraktnější vazby by bylo obtížné udržet (Kettering 1986: 205).

⁴⁷ Jakýmsi opakem brokerství byl subklientelismus hojně rozšířený ve Francii 17. století. Šlo o to, že se souhlasem patrona se jeho klient stával klientem patronova patrona. V řeči Burtona bychom řekli, že původní patron tím ztrácel výhodu kontroly strukturní díry.

⁴⁸ Je třeba mít na paměti, že byrokracie není totéž co existence úřadů. Byrokracie znamená snahu kontrolovat úřady pomocí samotných úřadů. Podrobněji viz (Keller 2007).

⁴⁹ Samotný Colbert také vděčil za svůj vzestup vazbám klientelismu. Narodil se roku 1619 v Remeši v rodině bohatého obchodníka. Otec se záhy s rodinou přestěhoval do Paříže, kde se věnoval spekulativ-

Ani za Colberta nebyli intendanty vybírání či povyšování na základě odborných zkoušek či pouze podaného výkonu. Rozhodovaly především osobní vazby jejich rodin a kontakty u dvora. Na rozdíl od klasické klientely 16. století zde však už začíná hrát roli také otázka odbornosti. Úředníci zvaní *maîtres des requêtes*, z jejichž řad se intendanty rekrutovali, museli být zběhlí v právu a Colbert, který sám pracoval v úřadě 12 hodin denně, dohlížel na to, aby jeho podřízení byli pracovití neméně než on.

Intendantům přestává stačit umění vyznat se v sítích osobních klientel svého nadřízeného (i když toto umění mistrně provozují). Stále nutnější je orientovat se též ve spleti neosobních, obecně závazných pravidel, příkazů a nařízení.

Podívejme se, co o těchto vztazích vypovídá korespondence vedená mezi Colbertem a jeho vysokými úředníky. Vybrali jsme si k této sondě období mezi lety 1678 až 1683, tedy poslední léta Colbertova života, kdy celý jeho systém správy fungoval již dokonale.⁵⁰

Měli bychom se připravit na to, nač upozorňuje Sharon Ketteringová: V průběhu 17. století se vztahy mezi patronem a klientem stávají stále křehčí, neosobnější, materialističtější, méně trvalé a méně závazné, stále více se podobají obyčejnému byznysu a Colbert si už dopisuje s klienty ve zcela obchodním slohu (Kettering 1986: 213).

Je pravda, že v dopisech, které intendanty posílali ze všech provincií Francie generálnímu kontroloru financí, převládají zcela jednoznačně věcné úřední záležitosti. Tak to ostatně sám Colbert vyžadoval v instrukcích, které rozeslal intendantům tři roky po svém nástupu do funkce.⁵¹

Tón těchto dopisů však příliš nepřipomíná suchou obchodní korespondenci. Na počátku každého roku dostává Colbert od svých úředníků hodně

nímu obchodování s úřady. Syn vstoupil roku 1651 do služeb kardinála Mazarina, jemuž deset let sloužil tak oddaně, že Mazarin ve své závěti roku 1661 poznamenává: „Colbertovi dům, ve kterém bydlí, aniž by musel komukoliv ukazovat nějaké účty. A prosím krále, aby využíval jeho služeb, protože je velice věrný“ (Boulenger 1920: 344). Než v roce 1683 zemřel, dokázal se Colbert pomocí svých styků postarat o celou svoji rozvětvenou rodinu. Všem šesti synům obstaral vysoké posty ve státní správě a armádě. Své tři dcery učinil vévodkyněmi. Vysoká místa ve státních službách zaujali také jeho tři bratři.

50 Vycházíme zde ze studia úřední korespondence, jež je uložena ve fondech Archives Nationales v Paříži, série G7.

51 V tomto dokumentu z roku 1664 Colbert vyžadoval, aby si intendanty udělali pořádek ve svých obvodech. Měli vyhledat staré mapy a najít někoho, kdo by je doplnil. Měli shromáždit stížnosti obyvatel na nejvyšší úředníky v provinciích a prověřit jejich oprávněnost. Měli si ověřit, jak bohatá a nakolik loajální vůči panovníkovi je místní šlechta. Měli zjistit, jak fungují místní soudy a nakolik je u nich rozšířena korupce. Měli poskytnout přesné údaje o tom, nakolik se v jejich obvodech daří vybírat různé typy daní. Dále měli zjistit, do jaké míry jsou v nich rozvinuta řemesla a obchod, v jakém rozsahu je obdělávána půda a nakolik je úrodná. Měli popsat rozsah a kvalitu lesů a délku splavných i nesplavných toků, ověřit stav silnic, mostů a městských bran a připravit rozpočet potřebných nákladů na opravy. A konečně měli vyšetřit případy padělání mincí a dalších forem tehdy rozšířené kriminality. Blíže viz (Trenard 1975).

osobní gratulace. Tak například intendant Méliand posílá 3. ledna 1678 blahopřání z Caen:

„Začátek nového roku mi, pane, připomíná můj úkol opět Vás ujistit o mé ponížené úctě, s níž Vám přeji štěstí a výborné zdraví. To je to nejmenší, co mohu učinit, abych Vám vyjádřil své uznání za všechna ta dobrodiní, jimiž mě laskavě poctíváte. S veškerou úctou, Váš přepokorný a přeposlušný sluha Méliand.“

(G7, 213)

Každým rokem všichni intendanté objíždějí po vzoru biskupských vizitací celý svěřený region a informují Colberta o stavu generality, tedy své správní oblasti.⁵² V jejich dopisech se přitom prolínají informace čistě úřední s tónem naprosto soukromým. Například intendant Tubeuf, o kterém ještě uslyšíme, se sídlem v Tours zasílá dne 2. ledna 1680 Colbertovi novoroční blahopřání, v němž zdůrazňuje význam každoročních kontrolních výjezdů. Píše o tom, že jedině při těchto cestách lze vyslechnout stížnosti všech lidí, lze zkontrolovat výběrčí daní přímo při práci a lze donutit soudce, aby řádně soudili. Svůj dopis končí slovy:

„Úředníci nejsou ušetřeni trestu, pokud jsou na vině, a lidem, kteří vidí péči Jeho Veličenstva zbavit je zla, na něž vůbec neznají léku, září z tváří radost, nalézají-li ochranu, ve kterou vůbec nedoufali. A troufám si Vám, pane, říci, že přízeň, již se jim dostává, je zcela nová, neboť jsem byl v obcích, ve kterých předtím nikdy neviděli postavu intendanta. Pěkně Vám přeji, abyste prožil šťastný rok, který bude následován nekonečným počtem dalších.“

(G7, 518)

Vztahy mezi Colbertem a jeho úřední klientelou ovšem nekončily výměnou přeučtivých novoročních blahopřání. Intendanté se snažili odvděčit Colbertovi za vysoký úřad, na který by bez jeho osobní přízně nemohli nikdy pomýšlet. Jejich vděk mívval nejrůznější podobu.

Tak intendant Bernard Hector de Marle se sídlem v Clermontu píše generálnímu kontroloru financí dne 4. května 1678:

„Pane, díky několika schůzkám, které jsem měl s panem de Baluse, jsem se dozvěděl, že máte zvláštní zálibu ve starých rukopisech a že je považujete za jednu z největších ozdob své knihovny. Měl jsem za to, že nesmím ztratit

⁵² Již zmíněný Méliand ze své srpnové cesty v roce 1680 píše, že úroda byla sice dobrá, je však málo jablek a hrušek, takže nebude z čeho dělat cidre. Kromě toho informuje o výběru daní za minulý rok, o počtu těch, kdo byli uvězněni za neplacení daní, o postupném snižování zadlužení měst a s uspokojením oznamuje, že za uplynulý rok nebyl v celé oblasti odhalen ani jediný padělatel peněz (G7, 213).

ani okamžik, abych Vám dal všemožně znát mimořádnou náklonnost, kterou k Vám chovám... Protože možná máte ve své knihovně díla stejné kvality, jako jsou ta, která jsme našli, dovoluji si zaslat Vám katalog a poníženě Vás žádám, zda byste byl laskavě té dobroty a vyznačil na okraj ty knihy, které by Vám mohly udělat radost. ...Jistě sám posoudíte, s jakou pílí a láskou jsem výběr provedl, nežádaje si ničeho více, než naznačit Vám, jak hlubokou úctu k Vám chovám.“ (G7, 156)⁵³

Tentýž Bernard de Marle píše z Clermontu dne 10. října 1678:

„Pane, protože chovám zálibu v chovu koní a protože se mi poštěstilo být v této činnosti občas úspěšný, sdělil jsem panu Garsaultovi, který měl rozkaz pro Vás z nich některého vybrat, že ty, které chovám, jsou plně k Vaším službám. Nechal jsem ho projet se na nich, aby lépe poznal ty, které bych Vám mohl představit. Naznačil mi, který z nich by Vám mohl vyhovovat. Prosil jsem ho, aby Vám ho nabídl a aby Vás ujistil tak, jako Vás ujišťuji nyní já sám, že mi tím uděláte velmi velikou radost a prokážete velkou čest. Nemyslím si dokonce, pane, že by vám neudělalo potěšení ukázat hezkého koně z koníren provincie Auvergne samotnému králi. Čekám na Vaši odpověď, abych Vám koně zaslal.“ (G7, 156)

Generální kontrolor financí na oplátku vyhověl, pokud mu jeho intendantí adresovali nějakou prosbu ohledně kariéry své anebo svých blízkých. Dozvídáme se to z děkovaných dopisů, které svému patronovi ze vzdálených provincií posílají.

Například intendant Bouchu, který spravoval Burgundsko ze své kanceláře v Dijonu, sděluje Colbertovi v dopise z 21. června 1681:

„Pane, obdržel jsem psaní, které jste mi ráčil zaslat 11. tohoto měsíce skrze posla, jenž k nám právě dojel. Ani nedokáži vyjádřit svůj pocit naprosté vděčnosti za všechny ty projevy přízně, kterých se mi od Vás dostalo, a za projevy Vaší dobroty vůči celé naší rodině, která je Vám zcela oddána. Obdrželi jsme od Jeho Milosti opatství pro mého syna, bakaláře Sorbonny, ...“ (G7, 156)

Podobně intendant de Miromesnil se sídlem v Chaalonu prosí Colberta dopisem z 29. ledna 1681, aby se u krále přimluvil o místo pro jeho syna. Svoji žádost zdůvodňuje tím, že on sám je Colbertova „kreatura, jejíž nejsilnější

⁵³ Podobně intendant Bouchu se sídlem v Dijonu nabízí 26. února 1679 Colbertovi spisy z matematiky a algebry po zemřelém Jezuitovi otci de Boilly (G7, 156).

vášni je nepřát si nic, co by se Vám mohlo nelíbit, a mající za hlavní cíl být po celý zbytek života bezvýhradně Vaším člověkem“.⁵⁴

Colbert promptně vyhověl, takže zmíněný intendant v dopise ze dne 26. března 1681 může již poděkovat za to, že král ráčil synovi přidělit opatství St. Yrbain (G7, 223).

Z hlediska svých povinností byli intendantů především nástrojem disciplinace provinčních úředníků. Kontrolovali je se svými pomocníky na každém kroku a předávali zprávy o jejich nedostatcích a prohřešcích přímo do Paříže. Jejich systematická kontrola úředníků z pozice nadřízeného úřadu byla tím nejvýznamnějším faktorem formování moderní byrokracie.

Když referuje dne 8. srpna 1678 o chování místních úředníků v oblasti Maine intendant Morangis ze svého sídla v Alençonu, zmiňuje se o nižších policejních úřednících a jejich pomocnících, jejichž nedbalost

„je tak velká, že mne stálo mnoho úsilí přinutit je vůbec vsednout na koně. Někteří z nich koně ani nemají či jsou neschopni na nich sloužit. Věřím, že mi laskavě zašlete výnos, který je donutí vykonávat službu, kterou jsou povinováni, a to pod hrozbou zrušení jejich platu a odebrání všech privilegií a výjimek, jichž se jim dostalo. To je jediný prostředek, jak je přinutit, aby plnili své povinnosti...“

(G7, 71)

Tyto striktně úřední písemnosti jsou plné osobních vzkazů a intimních informací. Intendant se kupříkladu omlouvá, že nemohl konat své povinnosti, protože jeho dcera měla vysoké horečky. Jiný si opakovaně stěžuje na silný revmatismus, který mu brání vyjíždět do vzdálenějších míst jeho obvodu. Opět další intendantů blahopřejí Colbertovi ke sňatkům jeho dcer, gratulují k povýšení jeho bratra či ke svatbě syna.⁵⁵ Poslední léta před jeho smrtí se strachují o jeho zdraví, které je tak důležité pro stát.

Z dnešního hlediska se v mnoha případech jedná o obyčejnou korupci. Jak poznamenává Sharon Ketteringová, korupce tvořila pevnou součást klient-ského vztahu, protože smíchávala veřejné a soukromé zájmy a systematicky sloužila zvláštním zájmovým skupinám. Osobní služby byly odměňovány

⁵⁴ Ketteringová má ovšem pravdu v tom, že užívání termínu „kreatura“, které bylo tak časté v dobách, kdy zemi spravoval kardinál Richelieu, mizí z dopisů Colbertových klientů. Jak by mohl být klient Colbertovou kreaturou, jestliže jejich společným úkolem bylo sloužit Ludvíku XIV., který pro ně byl ztělesněním francouzského státu? (Kettering 1986: 214)

⁵⁵ Poncet de la Riviere, intendant v Bourges, zasílá dne 4. září 1679 gratulaci ke sňatku Colbertova nejmladšího syna: „Pane, dovolu mi vyjádřit Vám své blahopřání ke svatbě pana markýze de Seignelay. Jsem Vám tak silně zavázán za všechny projevy přízně, které jste mi věnoval, že se budu po celý svůj život živě zajímat o všechno, co se týče Vaší rodiny, a poníženě Vás žádám, abyste byl laskavě přesvědčen o mé úctě, uznání a oddanosti“ (G7, 124).

veřejnými statky, například úřady či penzemi (Kettering 1986: 192). Nebyla to však korupce tak úplně obyčejná. Kromě jisté míry vypočítavosti a účelového pragmatismu byla tmelem vztahů mezi Colbertem a jeho intendanty naprostá oddanost, jdoucí někdy až za hrob.

Intendant Tubeuf ve svém dopise z Tours datovaném dne 25. srpna 1680 Colbertovi sděluje:

„Vyřizování záležitostí se u mne nezdržuje a nemaje žádné jiné rozptýlení než plnit své úkoly, jak jen to je možné, lze snadno pochopit, že zpoždění, k němuž došlo v této věci, jsem nezavinil já. Jakmile přejde horečka, kterou jsem dostal včera večer, budu mít brzy tu čest napsat Vám z Fleche.“ (G7, 518)

Jen o několik týdnů později dne 9. října 1680 sděluje z Tours již nový intendant De Mointel:

„Dorazil jsem sem v pondělí večer a sekretář zesnulého pana Tubeufa mi předal spis o výběru daní... Dovolte mi, pane, abych Vás ujistil o píli, kterou vyvinu, abych se dobře zhostil práce, kterou jste mi ráčil svěřit.“ (G7, 518)

Na čem spočíval klientelismus

Ve své práci o klientelismu rozvíjeném v rámci provincií mezi úředníky a místními notábly poznamenává Sharon Ketteringová, že od typických vztahů klientelismu se odlišovaly vztahy mezi politickými spojenci. Ti měli srovnatelně vysoký status a disponovali na sobě nezávislými zdroji. Vztah mezi politickými spojenci byl vztahem klientským proto, že také političtí spojenci byli nějakým způsobem na svém patronovi závislí. Tito spojenci přestávali být klienty a stávali se rovnými přáteli v okamžiku, kdy přestali nutně potřebovat to, co od svého patrona získávali. Naopak čím nezbytněji potřebovali zdroje, jimiž disponoval jejich politický spojenec, tím více se jednalo o vztah klientský (Kettering 1986: 37).

Z tohoto hlediska lze konstatovat, že vztahy mezi Colbertem a jeho vysokými úředníky byly skutečnými klientskými vztahy, protože bez Colbertova vlivu by zmínění úředníci nerealizovali tak oslnivou kariéru a nedosáhli ničeho z toho, co jim z jejich vzestupu vyplynulo.

Zároveň se však jejich kariéra odvíjela v rámci rozsáhlé, formálně organizované státní byrokracie. Ta se stala předobrazem mnoha dalších velkých formálních organizací, které existenčně zajišťují své členy dodnes.

Tato změna sociálního prostředí byla základním předpokladem toho, aby se později mohly vynořit sociální sítě, jejichž účastníci vystupují jako na-

vzájem rovní, na sobě nezávislí aktéři. Mohou takto vystupovat – podobně jako političtí spojenci zkoumaní Ketteringovou – díky tomu, že mají možnost opatřit si žádané zdroje i jinak než pouze od svých partnerů v síti. Pokud by takovou alternativu ztratili, jejich síť by se velice snadno zpětně proměnila ve vztahy klientely. A to třeba i při formální rovnosti zúčastněných.

Položme si otázku, na základě čeho vlastně fungovaly klasické vazby klientelismu, rozvíjené ještě hluboko v lůně tradiční společnosti.

Na prvním místě stála ochota oboustranně dodržovat přijaté závazky a důvěra v to, že toto očekávání bude naplněno také ze strany druhých a že také oni – až přijde vhodná chvíle – přijaté závazky splatí.

Intendant de Marle ve svém dopise psaném v Clermontu dne 17. března 1679 vyjadřuje takové očekávání zcela nepokrytě:

„Pane, ochrana, kterou jste mne vždy poctíval, se netýká zdaleka jen přízně, již jste mi ve své dobrotivosti projevoval. Týká se také uznání, jemuž se těším u druhých a díky němuž se mi dostává velmi významných výhod. Poznal jsem to, pane, před několika dny, když mi byl nabídnout sňatek tak výhodný, že by k tomu zřejmě nedošlo nebýt Vaší přízně. Budu mít tu čest, pane, informovat Vás podrobněji, a dovolím si požádat o Váš souhlas (se sňatkem) hned první den svého pobytu v Paříži, díky svolení, které jste mi (k návštěvě) dal. Velice poníženě Vás, pane, prosím, abyste mi ukazoval svoji dobrou vůli při všech možných příležitostech. Promiňte, že se odvažuji říci, že si to zasloužím za všechnu tu věrnost a za hlubokou úctu, kterou k Vám chovám.“ (G7, 417)

Vazby klientelismu umožňovaly všem zúčastněným získávat řadu důležitých informací. Do této kategorie patří například informace o možnostech výhodných koupí, o uvolněných úředních místech či o jiných příležitostech k povýšení a ke zbohatnutí.

Intendant Poncet de la Riviere, který spravoval provincii Berry a dlel v Bourges, sděluje Colbertovi 12. srpna 1679:

„Mám tu čest Vám oznámit, pane, že je zde na prodej půda poblíž Chasteau-neuf, která je v dobré kvalitě a jejíž získání by nestálo více než 20 až 25 tisíc eku, i když výnos z ní má hodnotu více než 4 000 livrů. Pokud by Vám tato koupě vyhovovala, pane, můžete získat všechny informace od pana Milona, který ji spravuje, anebo Vám milerád pošlu přesnou zprávu, abyste zvěděl podrobnosti.“ (G7, 124)

Specifickým rysem klientelismu Colbertovy doby byla jeho ideologie, podle níž vzájemně výhodné vztahy neslouží pouze zúčastněným osobám, ale pro-

fituje z nich především veřejný zájem. Vše, co Colbertovi klienti činili, a vše, co od svého patrona požadovali, zdůvodňovali přínosem pro panovníka, je- muž všichni společně sloužili, a pro celou zemi, kterou panovník zosobňoval. Tento veřejný zájem jednoznačně stavěli nad své soukromé zájmy a zdůraz- ňovali ochotu přinášet oběti v situacích, které se pro ně nevyvíjely příznivě.

Zvláště výmluvný je příběh intendanta La Berchere, který byl za své věr- né služby v Clermontu „odměněn“ přeřazením do vzdáleného Montaubanu. V dopise ze dne 24. listopadu 1684 Colbertovi se skrytou výčitkou píše:

„Pane, s naprostou úctou a podřízením beru na vědomí změnu svého půso- biště, kterou se králi zalíbilo učinit. Nezměrná píle, kterou věnuji službě Jeho Veličenstva, a oddanost, kterou jsem po celý život projevoval při výkonu jeho rozkazů, způsobují, že nevidím v této příležitosti nic jiného než nový projev důvěry Jeho Veličenstva stejně jako projev ochrany, kterou mi prokazujete tím, že jste mu vnukl myšlenku pro mne tak výhodnou. Právě jsem obdržel příkaz odjet do oblasti Montauban. Okamžitě odjedu, abych se vydal do této oblasti, kde jsou v zimním táboře ubytována vojska, a nepřipouštím si nic z potíží, kte- rou tato změna přinese mé rodině, ani nic z nepříjemností, které mi vyplnou z toho, že se vzdám svých záležitostí v Paříži a v Burgundsku, jsa pevně přesvědčen, že stačí Vás poslouchat a nechat se vést Vašimi rozkazy, aby to člověku přineslo patřičnou úctu, a že čím více bude pracovních strážní a výdajů, tím větší bude jak Vaše dobrotivost, tak také uspokojení, které člověk od svých služeb očekává.“

(G7, 102)

Jen o pár dnů později, 29. listopadu 1684, tentýž La Berchere sděluje:

„Posílám Vám zprávu, kterou jste si vyžádal ohledně celkového stavu mého správního obvodu. Práce, kterou jsem zde vykonal, by Vám připadala ještě význačnější, pokud bych měl čas ji ukončit. Odjíždím během několika dnů. Za- nechávám zde paní de la Berchere a svého syna, jehož nechci ohrozit cestou přes hory pokryté sněhem, které nás obklopují ze všech stran a jimž se nelze cestou do Montaubanu nikterak vyhnout.“

(G7, 102)

A konečně 1. prosince 1684 drama vrcholí:

„Dříve než odjedu ze svého správního obvodu, posílám Vám účty za prvých šest měsíců tohoto roku. Již bych neotálel s odjezdem, pokud bych byl ujištěn, že je volná cesta přes hory, kterou sníh, vítr a bouře učinily před deseti dny zcela nesjízdnou.“

(G7, 102)

Poté se již nešťastný intendant neozývá.

Dalším rysem klientských vztahů je bezpodmínečné uznání autority vůdce. Takto vyznívá prakticky celá zkoumaná korespondence.

Intendant Menars je však ve svém dopise psaném v Orléans 1. ledna 1681 ještě výřečnější než druzí:

„Pane, zaplavujete mne milostí tím, že jste mne pověřil zastáváním funkce intendanta v Paříži. Přiznávám, pane, že tato zpráva mne silně překvapila a přiměla mne tisíckrát žehnat mému ochránci, který mne zahrnul dobrem, když jsem v to nejméně doufal. Přál bych si, pane, nechat Vás nahlédnout až do hloubi svého srdce. Shledal byste, že je celé proniknuto vděčností.

Nyní, pane, kdy budu mít to štěstí sloužit přímo u Vás, budu přímo u zdroje všeho světla. Nikdy nezbloudím a neučiním jediný krok, aniž bych sledoval Vaše záměry, pročež doufám, že příslušní lidé v Paříži si nebudou moci stěžovat. Jestliže ti v Orléans na mne podali několik stížností, sám uvidíte, až budu mít tu čest se s Vámi setkat, že jsou silně nepodložené. Je pravda, pane, že jsem si dal velkou práci s tím, abych zkoumal jejich jednání, a že je to mohlo učinit mrzutými. Vždy jsem však věrně a pilně sledoval pouze zájmy krále, a pokud to jen bylo možné, snažil jsem se vybírat pohledávky a nedoplatky. Takové bylo mé chování v minulosti. A v budoucnu se budu chovat ještě spravedlivěji, připraveněji a lépe, protože budu přesně dodržovat vše, co mi ve své dobrotivosti doporučíte.“

(G7, 417)

Existující vazby klientely umožňovaly využít kontaktů vytvořených za jistým účelem také k dosahování jiných cílů. Někdy se jednalo o soukromé cíle klienta, jindy intendant využíval své pozice k tomu, aby pomáhal druhým.

První případ ilustrují dopisy intendanta Bazina, z nichž jeden byl napsán v Metz dne 16. listopadu 1680:

„Pane, paní Bazinová mne zpravila o tom, že jste jí naznačil, že budete vstřícný vůči žádosti, kterou předložila Jeho Veličenstvu ohledně funkce státního rady, jež se uvolnila smrtí pana De Lezeau. Jsem povinen vám za to, pane, tlumočit mé uznání a poprosit Vás, abyste mne i nadále poctíval svoji ochranou, neboť dobře vím, že si nezasloužím přízeň, kterou od Jeho Veličenstva žádám, pokud Vy ji nepodpoříte.“

(G7, 374)

O půl roku později 6. května 1681 se tentýž intendant ozývá z Verdunu:

„Pane, protože smrtí pana Ponceta se uvolnilo místo ve státní radě, o které jsem žádal u Jeho Veličenstva a o kterém vím, že je nemohu získat bez Vaší

ochrany, dovolte mi, abych Vás o ně požádal. Víím, že si je za své služby vůbec nezasloužím, ale poníženě Vás prosím, abyste svojí dobrotou tento nedostatek zahladil a abyste uvážil, že bez této přízně ze strany Jeho Milosti je pro mne obtížné krýt výdaje, které musím v této příhraniční části země vynakládat.“

(G7, 374)

Vliv, který dávala vysoká úřední funkce, a klientské vazby přímo na generálního kontrolora financí však mohl být využit i zcela nesobecky, ve prospěch spravovaných. Svědčí o tom například dopis intendanta Morangise, který píše Colbertovi z Granuille dne 16. června 1684:

„Obyvatelé města Coutances si mi stěžovali, že mají vodu jen ze studní, která není dobrá ani zdravá. Zároveň mi sdělili, že kdysi měli akvadukt postavený ještě Římany, který přiváděl do města vodu z nedalekých hor. Byl jsem se na něj podívat a zjistil jsem, že je téměř celý a že za 6000 livrů by bylo možno ho opravit. Místní obyvatelé jsou schopni mezi sebou vybrat 3500 livrů. Zjistil jsem, že na nezaplacených účtech je možno získat dalších 2500 livrů. Věřím, že oceníte, když použijeme tuto sumu, a že shledáte, že je ke větší slávě panovníka opravit dílo, které trvalo tolik staletí. Tím spíše, že to Jeho Veličenstvo nebude nic stát.“

(G7, 213)

Poslední z uvedených příkladů se již týká toho, že vazby utužené klientelismem mohly vytvářet něco žádoucího dokonce i pro nečleny.

Vysocí úředníci využívali svých privilegovaných kontaktů někdy i tímto způsobem. Intendant Gourgue nastoupil v Caen v říjnu 1686 po zesnulém Morangisovi. Hned koncem toho roku před vánoci velká bouře smetla do moře 40 námořníků pocházejících z těžké farnosti. Všichni do jednoho zahynuli. Ve farnosti zbyly jen vdovy a děti. Proto už v lednu 1687 posílá intendant žádost do Paříže, aby pozůstalým bylo prominuto placení daní. V září téhož roku prosí generálního kontrolora financí, aby rodinám snížil povinný nákup soli, protože na to nemají prostředky. O měsíc později zpravuje dvůr o tom, jak jel osobně předat pozůstalým dar krále a jak dohlédl na to, aby byl jednotlivým rodinám rozdělen podle počtu sirotků.

(G7, 214)

Zapamatujme si uvedené vlastnosti klientských vztahů. Zdánlivě nevratně zapadly a zanikly spolu s posledními zbytky tradiční společnosti. Klasikové sociologického myšlení se bez nich docela dobře obešli při popisu fungování moderní společnosti coby neosobního systému rozděleného do funkčně diferencovaných částí, jehož členové se ve svém jednání řídí logikou instru-

mentální racionality. O tři sta let později se tyto prvky důvěrně známé z dob klientelismu znenadání objevují u amerického sociologa, protagonisty teorie racionální volby, Jamese Colemana. Právě s jejich pomocí se snaží vysvětlit to nejpodstatnější na fungování sociálního kapitálu.

Kapitola 3

Sociální kapitál

Okruh otázek a zásadních problémů, jimiž se sociologie od svého vzniku zabývá, se příliš nemění. Uplynulých téměř dvě stě let jejího vývoje lze chápat jako dlouhou sérii odpovědí na otázku po tom, jak je společnost vůbec možná. V jemnějším rozlišení jde o problém integrity (co drží společnost jako celek pohromadě), o problém regulace (co umožňuje, aby její členové spolu vycházeli) a stability (co zajišťuje přetrvání společnosti v čase).

Je známo, že sociologii periodicky procházejí vlny nových a módních pojmů, nejednou přejatých z příbuzných i vzdálenějších vědních disciplín. Jejich dopad bývá různý. Někdy pomohou osvětlit část sociální reality z jiné a neobvyklé strany, jindy slouží jejich užívání pouze jako signál, jímž se četní epigoni navzájem svolávají a ubezpečují se, že jsou v obraze.⁵⁶

Koncept sociálního kapitálu zahájil svoji kariéru ve druhé polovině osmdesátých let 20. století. Po vcelku pozvolném nástupu se zhruba o deset let později začíná zájem o něj šířit v odborné literatuře přímo exponenciálním způsobem.

Četní autoři přehledů o užívání tohoto pojmu si vesměs nekladou otázku, proč se taková pojmová kategorie vlastně vynořuje a proč se s ní začíná tak intenzivně pracovat právě v určité době. Proč je právě konec 20. století obdobím, kdy rostoucí počet odborníků v oblasti společenských věd soudí, že právě takzvaný sociální kapitál má pro integritu, regulaci a stabilitu společnosti význam zcela zásadní.

Podobně jako síť konexí a známostí také to, co je označováno termínem sociální kapitál, určitě existovalo – alespoň v rámci časového horizontu moderní sociologie – prakticky od prvopočátku. Proč byl tento fenomén pojme-

56 Právě „sociální kapitál“ lze považovat za klasický příklad takového módního pojmu. Má být novým nástrojem zkoumání starých sociologických témat, týkajících se vztahů mezi lidmi, norem, které jsou v těchto vztazích reprodukovány, odměn za jejich dodržování a trestů za jejich překročení. Má být použitelný na všechny úrovně analýzy počínaje rodinou přes formální organizace a politické strany až po celé státy a národy. Má umožnit empiricky testovat vztahy mezi mírou integrity společnosti, její ekonomickou výkonností, pocitem štěstí jejích členů, úrovní důvěry ve společnost atd. To všechno jsou zcela legitimní problémy zasluhující pozornost badatelů. Neexistuje však jediný věcný důvod, proč je označovat zrovna nálepkou „sociální kapitál“.

nován teprve poměrně nedávno a proč se právě v současné době stal mezi společenskovědními badateli tak populárním?

Jak stav sociologie, tak také stav samotné společnosti představují právě v poslední čtvrtině 20. století úrodnou půdu, ve které se sociálnímu kapitálu mimořádně dobře daří.

V nejisté společnosti, která velkoplošně plodí rizika a zároveň individualizuje a privatizuje pojištění proti nim, pochopitelně narůstá význam mezosobních sítí a dost možná se rozšiřuje i prostor pro renesanci klientských vztahů. Proč sociologie nemůže vystačit s těmito kategoriemi? Proč potřebuje zavést ještě další koncept a proč ho pojmenovává právě termínem sociální kapitál? Může tato vysoce ambiciózní pojmová pomůcka skutečně tak mnohé vysvětlit, anebo spíše hrozí, že věci zatemní a zamlží? Podívejme se nejprve, jak s touto kategorií pracují ti, kdo ji uvedli v sociologii do oběhu.

Pierre Bourdieu – sociální kapitál jako síť privilegovaných

První a spíše jen epizodické zmínky o sociálním kapitálu jsou v literatuře roztroušeny porůznu již v dřívějších dobách, jejich autoři o sobě navzájem nevěděli a sebepečlivější kronikářské zpracování by k poznání současného stavu společnosti, ani k logice vývoje tohoto pojmu, nijak zvlášť nepřispělo.⁵⁷

Na poli sociologie pracuje systematicky s kategorií sociálního kapitálu jako první nesporně Pierre Bourdieu (1980). Po obsahové stránce ho chápe ještě zcela v intencích teorie sítí. Sociální kapitál představuje zdroje druhých lidí, které můžeme mobilizovat ve svůj prospěch, pokud jsme s těmito lidmi propojeni a máme k nim přístup. Bourdieu klade důraz na to, že tento přístup musí mít podobu trvalé, více či méně institucionalizované sítě vztahů mezi těmi, kdo se navzájem nejen znají, ale také uznávají.

Velikost sociálního kapitálu konkrétního člověka je dána jednak šíří sítě vztahů, které může reálně využívat, jednak objemem ekonomického, kultur-

57 Jako první pravděpodobně použil pojem sociální kapitál již v roce 1916 v krátkém článku inspektor venkovských škol Lyda Hanifan ve snaze zdůraznit význam vstřícné a přátelské pospolitosti pro úspěšné vzdělávání dětí (Hanifan 1916). Tento koncept pak na dlouhou dobu zapadl, aby ho znovu vzpomenula studie kanadských sociologů města zkoumajících pospolitostní život na předměstích velkoměst (Seely, Sim, Loosely 1956). Jiný komunitní badatel Edward Banfield (1958) mluví o sociálním kapitálu ve snaze vysvětlit příčiny zaostalosti jižní Itálie. Počátkem šedesátých let použil termínu epizodicky teoretik sociální směny George Caspar Homans ve své analýze základů sociálního jednání (Homans 1961). Ve stejné době použila tento termín ve svém bestselleru socioložka města Jane Jacobsová (1961). Až koncem dalšího desetiletí sahá k tomuto výrazu ekonom Loury ve snaze vysvětlit příjmové diference mezi různými rasami ve Spojených státech (Loury 1977). Na jeho práci už přímo navazuje o dalších deset let později James Coleman.

ního či symbolického kapitálu, který vlastní druzí lidé, s nimiž je takto úzce svázán.

Určitá výše sociálního kapitálu umožňuje svým držitelům dvojí. Jednak si mohou v materiální rovině opatřit služby, které právě potřebují a k nimž by se jinak nedostali, jednak v rovině symbolické profitují z toho, že je druzí vnímají jako členy prestižní skupiny.

Z toho, co bylo řečeno, je zřejmé, proč Pierre Bourdieu nevystačí s konceptem sociálních sítí, proč sahá navíc ještě k pojmu sociální kapitál. Více nebo méně epizodické vztahy známostí, více nebo méně rozvinuté sítě kontaktů má prakticky každý člověk. Pokud bychom všechny tyto vazby, kontakty a sítě považovali za sociální kapitál, dokonale bychom tím zamlžili fakt sociální nerovnosti a zbavili bychom se možnosti pochopit mechanismus její reprodukce.

Právě tak jako ne každé peníze slouží coby finanční kapitál, právě tak nikoli každá síť slouží jako kapitál sociální. Pokud peníze fungují jako kapitál, pak více či méně privilegují své držitele oproti těm, kdo svých peněz užívají jen jako platidla pro zajištění průměrné životní úrovně či dokonce jen více nebo méně důstojného přežití. Proto považuje Pierre Bourdieu pouze sítě privilegovaných osob spolu s prestižními skupinami, v nichž se tyto osoby sdružují, za analogii klasického kapitálu.

Jen tyto sítě dokáží skutečně zhodnotit a zúročit to, co bylo do nich vloženo. Jejich účastníci to velice dobře vědí a dávají si velkou práci s jejich tvorbou a udržováním v použitelném stavu. Stejnou péči věnují tomu, aby své sítě navenek ohraničili vůči všem nečlenům. Každý člen skupiny vystupuje jako dobrovolný strážce jejich hranic.

Tvrdí práce sociability privilegovaných probíhá při příležitostech večírků a recepcí, honů a lovů, či snobského sportování a projížděk na jachtě, tedy ve vybraném prostředí lepších čtvrtí, elitních škol a nejrůznějších klubů pro vyvolené. V průběhu těchto setkávání si vyvolení neustále osvědčují vysokou míru vzájemného uznání a respektu, který je opravňuje prokazovat si služby, z nichž jsou ostatní vyloučeni. „Výnos této práce sloužící k akumulaci a údržbě sociálního kapitálu je tím vyšší, čím vyšší je investovaný kapitál. Nejvyšší je v případě držitelů zděděného sociálního kapitálu v podobě známého jména. Tyto osoby se už nemusí pracně seznamovat s těmi, koho chtějí poznat. Zná je více lidí, než kolik jich znají oni. Jsou vyhledávání právě proto, že jsou známí. To jim umožňuje přeměňovat jakýkoliv náhodný kontakt ve vztahy trvalé“ (Bourdieu 1980: 3).

Pokud bychom převedli poznámky Pierra Bourdieua do řeči Nan Lina, pak je zřejmé, že francouzský sociolog uvažuje o sociálním kapitálu pouze v souvislosti se silnými vazbami, jež propojují ty, kdo stojí blízko vrcholu sociální

pyramidy. Jen v jejich případě může být řeč o skutečném sociálním kapitálu. Jen takové pojetí nám umožňuje vyhnout se tomu, abychom každého člena moderní společnosti považovali automaticky za svého druhu kapitalistu.

Jak známo, Pierre Bourdieu se věnoval především analýze kapitálu kulturního a činil tak od počátku šedesátých let 20. století v souvislosti s rozbořením procesu demokratizace systému vzdělání. Nerovnosti ohledně kulturního kapitálu znevýhodňují potomky nižších vrstev v přístupu ke vzdělání oproti potomkům vrstev středních a vyšších.

To mělo klíčový význam právě v šedesátých a sedmdesátých letech 20. století, v době vrcholící organizované moderny, kdy sociální status byl zpravidla celoživotně spjat s postavením ve velkých formálních organizacích veřejného i soukromého sektoru, jež bylo zase dáno výší dosaženého vzdělání.

Nositeli kulturního kapitálu jsou rodiny středních a vyšších vrstev, které dokáží zprostředkovat svým potomkům vědění stejného typu a srovnatelné kulturní šíře, jakým disponují jejich učitelé. Tato kulturní spřízněnost se jejich dětem v průběhu studia výrazně zúročí v podobě lepšího prospěchu a nižšího rizika předčasného ukončení studia.⁵⁸

Právě tak jako by nemělo smyslu, aby Bourdieu ve svých analýzách nerovných šancí při studiu považoval za formu kulturního kapitálu například zvládnutí elementární gramotnosti, právě tak by nemělo smysl, aby síť jakýchkoliv známostí považoval za případ sociálního kapitálu. V jednom i ve druhém případě by byl výsledný pojem naprosto nepoužitelný pro vysvětlení povahy sociálních nerovností a pro pochopení mechanismů jejich udržování.

Pokud by Bourdieu podělil kulturním či sociálním kapitálem celou společnost, pouze by tím rozostřil její obrysy a zamlžil principy jejího fungování. Něco podobného se ostatně přihodilo naprosté většině těch, kdo po něm s kategorií sociálního kapitálu pracovali. Bourdieu však považuje kulturní kapitál pouze za určitou masku či převlek kapitálu ekonomického. Proto o něm důsledně mluví pouze v souvislosti s ekonomicky (a mocensky) privilegiovanými vrstvami.

James Coleman – komunitní duch sítí

Americký sociolog James Coleman je autorem, který nejvíce ovlivnil a dodnes ovlivňuje hlavní proud v chápání sociálního kapitálu. Je to sociolog s velký-

⁵⁸ To platí pochopitelně jen na humanitních oborech a Bourdieu statisticky prokázal, že míra úspěšnosti potomků různých vrstev se nijak neliší na technicky a přírodovědně orientovaných oborech.

mi teoretickými ambicemi, jež vtělil do rozsáhlé práce *Foundations of Social Theory* (1990).

Tento žák Roberta Mertona stojí pod silným vlivem teorie racionální volby a jeho ekonomizující, matematizující a formalizující pohled na společnost byl nepochybně podpořen i celoživotním přátelstvím s ekonomem Garym Beckerem. Právě koncept sociálního kapitálu měl Colemanovi umožnit na jedné straně vyhranit se jako sociolog vůči přístupu klasické ekonomie, na straně druhé mu měl dovolit zcela mertonovsky formulovat výklad i velice obecných problémů v rovině teorií středního dosahu.

Dodnes jsou ti, kdo pracují s konceptem sociálního kapitálu, velice často ovlivněni právě jeho pojetím, tak jak je obsahuje 12. kapitola jeho hlavní teoretické práce (Coleman 1990: 300–321).

Coleman nenechává nikoho na pochybách, že sociální kapitál má sloužit – stejně jako síť – primárně maximalizaci osobního profitu.

Produktivita sociálního kapitálu spočívá v tom, že využívá určitých aspektů sociální struktury k usnadnění jednání individuí sledujících své vlastní zájmy. Usnadňuje jim dosáhnout jejich cílů a snižuje náklady na jejich dosahování. Coleman prostě pohlíží na sociální kapitál stejně instrumentálně, jak to činili Granovetter, Nan Lin, Boissevain a další badatelé v oblasti sociálních sítí.⁵⁹

Nově přidává zamyšlení nad tím, jak je možné, že sítě, v nichž každý ze zúčastněných sleduje primárně svůj osobní zájem, víceméně spolehlivě fungují. Proč si vlastně lidé v neformálních vztazích dobrovolně vycházejí vstříc? Co je vede k tomu, že druhému vyhoví často i v případech, kdy za to nemohou bezprostředně očekávat stejnou anebo větší odměnu? Proč spolupracují i tehdy, když nemohou krok za krokem pečlivě bilancovat výnosnost nákladů, jež pro ně ze spolupráce s druhými vyplývají?

Sociologická teorie má na uvedenou otázku v zásadě dva druhy odpovědí. Konsenzuální směry vycházejí z toho, že člověk je modelován tlaky socializace, díky čemuž zvnitřňuje hodnoty spolupráce jako něco žádoucího, neboť právě takto je to funkční a žádoucí z hlediska sociálního celku. Sociologům, kteří jsou podobně jako Coleman metodologickými individualisty, takové vysvětlení tak zcela nevyhovuje, neboť zbavuje jednajícího možností výběru a příliš ho podřizuje anonymním „zájmům společnosti“.

Jinou odpověď na zmíněnou otázku podávají teorie konfliktu. Lidé podle nich spolupracují v zásadě proto, že jsou ke spolupráci donuceni těmi, kdo z toho nejvíce profitují. Cena, kterou by museli řadoví členové společnosti

⁵⁹ Colemanův pohled na vztahy důvěry, na uznávanou autoritu a platné normy je čistě instrumentálně utilitaristický. Jestliže si lidé navzájem důvěřují, pak toho mohou dosáhnout více, než pokud by si nedůvěřovali (Coleman 1990: 304).

zaplatit, pokud by se tlakům mocných postavili, by pro ně byla příliš vysoká. Také takové vysvětlení musí Coleman odmítnout. Bere jednajícím svobodu uzavírat jediné takové kontrakty, které jsou pro ně výhodné. Jedno i druhé vysvětlení je prostě neslučitelné s teorií racionální volby.

Coleman potřebuje najít takový výklad, který by nepopíral existenci nad-individuálních kontextů jednání, zároveň by je však představoval jako důsledky čistě individuálních voleb jednajících aktérů, jež v ničem neumenšují prostor pro jejich osobní profit, naopak ho doširoka otevírají.

Z tohoto zorného úhlu rozebírá postupně pět klasických forem sociálního kapitálu, k nimž přidává ještě šestou, výrazně specifickou. V jeho výčtu různých forem sociálního kapitálu v zásadě nejde o nic jiného než o vyjmenování pěti či šesti okolností, díky kterým mohou být sociální sítě podle potřeby mobilizovány a díky kterým mohou tyto sítě víceméně spolehlivě fungovat.

První formu sociálního kapitálu představuje ochota zúčastněných plnit závazky vůči druhým lidem a naplňovat jejich očekávání. Coleman se zde nezabývá hlouběji otázkou, odkud se tato ochota vlastně bere, vyjmenovává jen nesourodé příklady situací, ve kterých se projevuje. Konstatuje přitom, že různá prostředí jsou velmi odlišně disponovaná ohledně vůle dostát závazkům a naplňovat očekávání druhých. Závisí to na řadě faktorů: na obecné míře důvěryhodnosti prostředí, na výši aktuální poptávky po pomoci ze strany druhých, na existenci jiných zdrojů pomoci (např. v podobě sociálního státu), na stupni bohatství dotyčných osob, na kulturních odlišnostech jednotlivých zemí, na stupni uzavřenosti sociálních sítí a na celkové logistice sociálních kontaktů.

Jak je pro Colemana typické, nesnaží se určit, zda všechny tyto uvedené faktory spojuje nějaké vnitřní pouto, anebo se ve výčtu vyskytují pospolu jen zcela náhodně.⁶⁰ Nesnaží se tedy ani dopátrat toho, zda jejich přítomnost není třeba důsledkem jistých konkrétních historických a sociálních faktorů, jež se vyvinuly nezávisle na chtění jednotlivců, kteří činí svá rozhodnutí vždy právě v určité době a za jistých okolností.

Jeho výklad ochoty plnit závazky vychází z premis teorie směny inspirované teorií racionální volby. Závazky u druhých lidí si děláme jediné z toho důvodu, že věříme, že až my to budeme jednou potřebovat, druzí nám vrátí více, než kolik nás momentálně naše vstřícnost stojí. V podstatě tedy dodržujeme i ty nejposvátnější závazky z pouhé vypočítavosti.

60 Jak upozorňuje mezi mnoha jinými například francouzská badatelka Sophie Ponthieuxová, jednotlivé Colemanovy „formy“ sociálního kapitálu smíchávají percepce aktérů (jejich závazky a očekávání), funkce (cirkulace informací, vzájemný dohled), výsledky (nižší transakční náklady) a atributy struktury (normy) (Bevort, Lallment 2006: 95). Neméně ostře kritizuje zmatenost Colemanova vymezení (Portes 1998: 5).

Druhou Colemanovou „formou“ sociálního kapitálu je možnost vytěžit informace ze vztahů, které byly navázány a udržovány pro jiné účely než kvůli získávání informací. Známi a kolegové nás informují o věcech, jež pro nás mohou být důležité. Tím nám šetří čas a energii, kterou by nás stálo vyhledávání takových informací.

V zásadě zde Coleman pouze opakuje myšlenku, na které Mark Granovetter postavil svůj výzkum neformálních způsobů hledání zaměstnání. S předchozí formou sociálního kapitálu je tento motiv spojen tím, že je opět zdůrazněna užitečnost, kterou pro nás mohou mít neformální vazby na druhé lidi bez ohledu na to, zda jsme je právě kvůli této užitečnosti navázali. Někdy se prostě může ukázat jako docela užitečné dokonce i to, nejděnáme-li z čisté vypočítavosti.⁶¹

Další formou sociálního kapitálu je platnost uznávaných norem a existence účinných sankcí za jejich nedodržování. Zvláště důležitou normu představuje připravenost upřednostnit zájem rodiny, sociálního hnutí či prostě zájem veřejný oproti svému vlastnímu soukromému zájmu. Coleman v této souvislosti naznačuje, že schopnost upřednostnit veřejné dobro před svým vlastním zájmem v průběhu moderní doby klesá. Nikde však nevysvětluje, proč tomu tak je.

Jinou formu sociálního kapitálu představuje poslušnost vůči uznávané autoritě. Jestliže skupina lidí deleguje na některého ze svých členů právo kontroly nad chováním těch ostatních, mohou z toho mít prospěch všichni. Člověk nadaný takovou autoritou může dohlédnout na to, aby se nikdo nechoval jako černý pasažér, tedy neuplatňoval své zvýhodnění na úkor celku.

Jako pátou formu sociálního kapitálu uvádí Coleman schopnost sdružení vytvořených s určitým cílem akumulovat energii svých členů a usměrňovat ji k dosahování i dalších, dopředu netušených cílů. Pouhé vytvoření sounáležitosti s druhými lidmi tak působí jako zdroj energie využitelný k nejružnějším účelům.

Všech pět uvedených forem sociálního kapitálu má společné to, že vznikají jako vedlejší produkt činností, jejichž záměrem bylo něco jiného než investovat do něčeho, co přinese zúčastněným v budoucnu o to vyšší profit.

Zcela jinak je tomu v případě formálních organizací (např. obchodních firem či neziskových organizací). Ty jsou vyváženy právě již s úmyslem vytvořit profit vyšší, než kolik činily investice do jejich zřízení. V tomto případě přináší sounáležitost s druhými zisk i těm, kdo nejsou jejich členy. Například firma produkuje zboží a služby i pro nečleny, činnost rodičovského sdružení zvyšuje kvalitu výuky i pro děti těch, kdo ve sdružení nejsou.

⁶¹ James Coleman se však od Granovettera výrazně liší v tom, že za předpoklad fungování sítí implicitně považuje existenci prvků komunitní vzájemnosti. Mark Granovetter se domníval, že lépe budou sítě fungovat bez nich, a proto upřednostňoval slabé vazby před silnými.

Nelze si nepovšimnout, že pět Colemanem uváděných forem sociálního kapitálu se přesně kryje s těmi vlastnostmi, jimiž se vyznačovaly jednak tradiční komunity sobě rovných, jednak vztahy mezi klasickými patrony a jejich klienty. Jak komunity, tak vztahy klientely byly přirozeně vzniklé neformální útvary založené na ochotě zúčastněných plnit vzájemné závazky a očekávání. Zprostředkovávaly svým členům strategicky důležité informace, sociálně reprodukovaly uznávané normy i sankce za jejich nedodržování, podporovaly úctu k autoritě a soustřeďovaly sílu a energii svých členů k dosahování nejrůznějších cílů.

Coleman nám zde vyjmenovává sadu předmoderních ctností, díky nimž byly udržovány v chodu tradiční komunity i klasické klientely. Jsou to vlastnosti, které pojišťovaly členy tradiční společnosti v době, kdy se kromě své vlastní pospolitosti nemohli v kritických situacích spolehnout na žádnou jinou formu pojištění.

Z Colemanova výčtu znaků sociálního kapitálu plyne, že právě tradiční ctnosti jsou nezbytné k tomu, aby moderní síť meziosobních kontaktů a známostí vůbec fungovaly, aby přinášely profit svým členům a v některých případech dokonce i nečlenům. Sociálním sítím, které byly v sedmdesátých i osmdesátých letech 20. století studovány jen jako nástroj, s jehož pomocí může individuum profitovat ze zdrojů vlastněných druhými, vdechuje Coleman ducha nadindividuální komunitní vzájemnosti.⁶²

Nicméně právě tak, jako tomu bylo u jeho předchůdců, také u Colemanova mají meziosobní síť primárně sloužit k maximalizaci osobního profitu. Jeho zohlednění komunitních prvků není tedy ústupem od logiky čistě tržní směny, nýbrž naopak jejím umocněním. Kromě konkrétních zdrojů druhých lidí, s nimiž je jedinec v síti propojen, má navíc profitovat i ze samotného faktu sounáležitosti. Duch komunity se stává jen dalším artefaktem, se kterým je možno výhodně podnikat.

Pro každou Colemanovu formu sociálního kapitálu platí, že rigidní dodržování předmoderních ctností prospívá individuu sledujícímu svůj vlastní zájem. Ochota vytvářet závazky ze strany druhých každého účastníka specifickým způsobem pojišťuje.⁶³ Udržování neformálních vztahů mu přináší prakticky zadarmo cenné informace. Platnost všeobecně uznávaných norem

62 Komunitní charakter sítí je u Colemanova zdůrazněn také tím, že tento sociolog jednoznačně preferuje síť uzavřenou. Jedině v malých skupinkách lidí, kteří jsou navzájem propojeni četnými vazbami, je podle něj zajištěno dodržování vzájemných povinností, stejně jako cirkulace informací a dohled nad deviantním chováním, a je zaručena účinnost sankcí. Sociální kapitál tak má u Colemanova – zcela po vzoru tradičních komunit – zajišťovat konformitu jednání zúčastněných a udržovat sociální kontrolu nad nimi.

63 „Vytváření závazků ze strany těch, kterým jsme prokázali nějakou laskavost, představuje jistý druh pojistky, kdy pojistné je nízké, zatímco zisk z něho bývá značný. Snadno tak lze dosahovat vysokého profitu“ (Coleman 1990: 310).

a jejich vynutitelnost mimo jiné zajišťuje, že nebude vyloučen z užívání společných statků. Existence autority garantuje, že druzí nebudou užívat těchto statků na jeho úkor. A konečně akumulace společné energie vytváří zdroj, který může posloužit i ke sledování jiných než jen původně zamýšlených cílů, z čehož mohou jednotliví členové výrazně profitovat.

Coleman ovšem trvá na tom, že existující sociální kapitál není užitečný pouze z hlediska jedince sledujícího svůj vlastní profit, ale má rovněž přínos pro ostatní, v některých případech dokonce i pro ty, kdo nejsou členy dané sítě či skupiny.⁶⁴ V této souvislosti hovoří o tom, že sociální kapitál není soukromým vlastnictvím nikoho z těch, kdo ho užívají. Je to vlastnost nadosobní sociální struktury.

To je pochopitelné. Jestliže za formy sociálního kapitálu považuje právě ty ctnosti, které vyplývaly z tradičního komunitního uspořádání či které držely pohromadě vazby klasické klientely, je zřejmé, že se nemůže jednat o osobní vlastnictví nikoho ze zúčastněných.

Je to naprostá banalita. Je to ovšem banalita, která má – zcela v intencích ideologie obsažené v učení klasické ekonomie – budit dojem žádoucnosti sledování osobních zájmů pro dosahování veřejné blahodárných cílů.

Bohužel po stránce čistě logické z konceptu sociálního kapitálu neplyne, že je schopen suplovat úlohu neviditelné ruky. Plyne z něj pouze, že pokud jsou v sociální organizaci přítomny předmoderní prvky, funguje moderní společnost lépe než tam, kde takové prvky chybějí.

Skutečnost, že Coleman tyto prvky tradiční společnosti označil právě termínem „sociální kapitál“, vede ke dvěma důsledkům. Na jedné straně se tím vytváří dojem, že právě kapitál obecně má takové vlastnosti, které udržují a posilují sociální integritu. Tento předpoklad je více než sporný. Na straně druhé to přímo z definice znemožňuje tázat se, zda právě rozvoj moderního kapitalismu náhodou nepřivodil oslabování sociálně konstitutivních prvků tradice.

Přitom právě na tento problém, tedy na proces úbytku sociálního kapitálu oproti tradiční společnosti, Coleman opakovaně naráží. Prapůvodní sociální organizace, podle něj, závisela na rozsáhlých zdrojích sociálního kapitálu, na pevných normách, které posilovaly závazky a zaručovaly důvěryhodnost, vyvolávaly ochotu pomáhat a pojišťovaly člověka v kritických životních situacích. Toto přirozeně vzniklé sociální bohatství postupně eroduje, přičemž moderní instituce, které je mají nahradit (školy, pojišťovny, domovy důchodců aj.), nedokáží udržet mezilidskou důvěru, ale postupně ji

⁶⁴ Mohou dokonce nastat situace, kdy ten, kdo svou činností reprodukuje sociální kapitál zvláště výrazně, nemusí z něj mít nejvyšší zisky. A naopak, jeho odchod ze skupiny či opuštění sítě může ostatní poškodit mnohem výrazněji než jeho (Coleman 1990: 22).

oslabují. V nových podmínkách se lidé navzájem potřebují méně, a mají tak méně příležitostí akumulovat sociální kapitál (Coleman 1990: 657).

Právě těmito úvahami James Coleman inspiroval Roberta Putnama.

Robert Putnam – sociální kapitál jako občanská pospolitost

Teprve americký politolog Robert Putnam se postaral o to, aby pojem sociální kapitál vešel v širší známost. Stalo se tak především díky jeho stati a později obsáhlé knize s mediálně vděčným názvem *Bowling Alone* (1995, 2000).

Putnam zde přesunul výklad tohoto konceptu do poněkud odlišné roviny ve srovnání s Colemanem, který zkoumá fungování a přínosy sociálního kapitálu spíše na úrovni mikrosociální. I když přejal všechna Colemanova východiska (i s jejich vnitřními rozpory), celá záležitost ho zajímá především v rovině makrosociální. Vymezuje sociální kapitál jako hustotu neformálních kontaktů a početnost členství v asociacích, jež jsou aktivní v rámci občanské společnosti.

Putnam poněkud v čase posunul Colemanovu inspiraci ohledně úbytku sociálního kapitálu, když konstatuje, že zatímco po prvé dvě třetiny 20. století vládl ve Spojených státech duch široce sdílené vzájemnosti, v poslední třetině téhož století tato vzájemnost naráz prudce upadá. Svoji tezi se snaží prokázat na bohatém a velmi různorodém dokumentačním materiálu.

Zjišťuje, že právě od šedesátých let 20. století klesá míra politické participace občanů, ať již ji měříme účastí u voleb, členstvím ve stranách, zájmem o zastávání veřejných úřadů či návštěvností politických mítinků. Klesá také míra občanské participace v podobě zapojení do činnosti dobrovolných asociací, ať již komunálních, církevních či profesních. Nižší je také frekvence neformálních střetávání, jako jsou návštěvy přátel a příbuzných, pořádání společných výletů, výpravy se známými za kulturou, sportování a nejrůznější kolektivní formy oddechu a rozptýlení. Putnam dokládá rovněž pokles angažovanosti na poli filantropie a vůbec veřejně užitečných dobrovolných aktivit.⁶⁵

Vzniká otázka, co mají společného tak odlišné typy aktivit, jako je zájem o politiku, návštěva kostela, pořádání pikniků v přírodě, dárcovství krve a množství dalších činností, jež můžeme provozovat se spoluobčany, sousedy, kolegy z práce, příbuznými a známými. Společným jmenovatelem je právě sociální kapitál, tento nový termín pro označení fungující vzájemnosti. Právě

⁶⁵ Putnam uznává, že od šedesátých a sedmdesátých let nastává vzestup vlny různě zaměřených sociálních hnutí. Domnívá se však, že nárůst účasti v těchto hnutích nevyrovnal úbytek účasti ve výše zmíněných konvenčních formách sociální a politické participace (Putnam 2000: 166).

on je v průběhu všech těchto setkávání stále znovu vytvářen a reprodukován.

Putnam chápe sociální kapitál jako pestré předivo sítě meziosobních vztahů, které funguje na základě norem reciprocity a v atmosféře vzájemné důvěry. V otázce reciprocity i důvěry provádí rozlišení, které u jeho předchůdců nenajdeme. Existuje podle něj reciprocita (a důvěra) meziosobní a reciprocita (a důvěra) generalizovaná. Ve druhém případě jsou lidé ochotni učinit něco pro druhé v naději, že jejich vstřícnost se jim vrátí odjinud, až to budou sami potřebovat. Společnost naplněná generalizovanou důvěrou funguje hladčeji než sociální realita, ve které by každý čekal okamžitou protislužbu od toho, komu právě pomohl.⁶⁶

Dvě odlišné formy reciprocity a důvěry stojí také za Putmanovým rozlišením dvou typů sociálního kapitálu. Sociální kapitál svazující (*bonding*) funguje uvnitř homogenních skupin. Jejich členové jsou ochotni pomáhat si navzájem, mají ovšem tendenci ignorovat potřeby a zájmy všech, kdo stojí mimo jejich skupinu. Jsou zahleděni do sebe a pěstují v té či oné míře kult vlastní výlučnosti. Je tomu tak například v případech etnických skupin či exkluzivních klubů pro vyvolené.

Naopak sociální kapitál přemostující (*bridging*) znamená ochotu pracovat na společné věci s lidmi různých sociálních, etnických, profesních, náboženských a jiných příslušností. Příkladem mohou být hnutí za lidská práva, ekumenická hnutí apod.⁶⁷

Každá z obou forem sociálního kapitálu je dobrá k něčemu jinému. Zatímco silné svazující vazby dokáží zajistit nejnужnější oporu, slabší přemostující vazby dávají zúčastněným lepší šance, než mají ti, kdo zůstávají omezeni pouze na vazby svazující.⁶⁸

Putnam se domnívá, že někdy od poloviny šedesátých let 20. století jsou obě formy sociálního kapitálu ve Spojených státech na ústupu, a hledá pří-

⁶⁶ Myšlenka o významu generalizované důvěry není pochopitelně Putnamovým vynálezem. Mezi sociology ji najdeme přítomnu například již v úvahách George Simmela o předpokladech fungování peněz (Simmel 1900).

⁶⁷ Putnamovo rozlišení svazujícího a přemostujícího kapitálu silně připomíná dva Durkheimovy typy solidarity. V prvním případě se jedná o solidaritu mechanickou, která uzavírá sobě podobné členy do sociálně homogenních skupin, v případě druhém o solidaritu organickou, která jde napříč profesními skupinami a při jejíž absenci hrozí společnosti anomie.

⁶⁸ Rozlišení uvedených dvou typů sociálního kapitálu zcela logicky přivádí Putnama k úvahám o negativních stránkách sociálního kapitálu, tedy o škodlivosti některých jeho dopadů. Ty se podle něj týkají pouze kapitálu svazujícího. To, co dovnitř posiluje solidaritu a loajalitu mezi členy skupiny, může více nebo méně výrazně poškodovat ty, kdo příslušníky dané skupiny nejsou. Sociální kapitál v tomto provedení může sloužit sektářství, korupci, terorismu či jiným antisociálním činům. Svazující kapitál může mít ovšem i své kladné stránky. Funguje například jako opora pro nejslabší členy etnické či sociálně homogenních skupin. Šíří identitu či otevřenou výměnu informací však zprostředkovat nedokáže, právě tak jako nedokáže mírnit meziskupinové rozpory. Zde může posloužit jedině kapitál přemostující.

činy, které to způsobily. Hlavního viníka spatřuje v masových médiích, jež lidem ubírají čas, po který by mohli činit něco společně s druhými. Především televize vystupuje jako zloděj času, který pak chybí pro provozování smysluplnějších a užitečnějších činností.

Druhým faktorem zapříčiňujícím pokles sociability je otázka generací. Lidé středního a staršího věku bývají aktivnější v organizacích, častěji chodí k volbám, častěji do kostela, více jsou nakloněni dobročinnosti a více se zajímají o politiku než ti mladší. Podle autora to rozhodně není dáno tím, že by snad měli v této fázi svého životního cyklu více volného času. Výrazně větší ochotu zapojovat se do společných aktivit odvozuje z jejich zkušeností z druhé světové války, které v nich výrazně posílily smysl pro pospolitost.

V tomto bodě zasazuje Putnam svůj výklad do širších historicko-sociologických souvislostí. V poslední třetině 20. století se, podle jeho názoru, ve Spojených státech odehrává něco podobného, co tato země zažila přesně před jedním stoletím, tedy mezi lety 1870 a 1900. Také tehdy vedla celá série prudkých sociálních, ekonomických a technologických změn, jež měly podobu průmyslové revoluce, překotné urbanizace a masivní migrace, k výraznému úbytku sociálního kapitálu. Projevilo se to, podobně jako o sto let později, velkou vlnou zločinnosti, degradací měst, poklesem úrovně vzdělávání, politickou korupcí a narůstající propastí mezi bohatými a chudými. Výrazná koncentrace bohatství a vzestup obřích korporací zpochybnily význam demokracie.

Svůj optimismus ohledně budoucího vývoje čerpá z toho, že také před sto lety se americké společnosti podařilo nápor anomie překonat. Od přelomu 19. a 20. století dochází k rozkvětu nejrůznějších forem dobrovolných organizací. Rozvíjely se v oblasti církevní a charitativní, ale také profesní a odborové, prosazovaly práva občanská, rovnoprávnost žen a bojovaly proti diskriminaci etnické a rasové. Často začínaly jako zcela nepolitické spolky, aby časem stále důrazněji prosazovaly politické reformy. V průběhu 20. století postupně sílily a jejich vliv kulminoval během dvaceti let, jež následovala po druhé světové válce.

Putnam věří, že alarmující signály o poklesu sociálního kapitálu v současné době dokáží opět vyvolat podobnou renesanci občanské kreativity. Ani dnes, tak jako před sto lety, není již možný návrat k překonaným formám sociability. Zbývá však naděje, že silám občanské společnosti se opět podaří staré „ctnosti komunity zakotvené v meziosobních vazbách“ přizpůsobit novým podmínkám.

Putnamova práce vyvolala jak ve Spojených státech, tak také mimo ně nejen pozitivní ohlas, ale také silnou kritiku, která dodnes neustává. Řada

autorů poukázala na slabiny jeho koncepce v obecně teoretické, v empirické i v historické rovině.⁶⁹

Především je mu vytýkáno, že svým ztotožněním sociálního kapitálu s nejrůznorodějšími formami sociability redukuje demokracii na fenomén dobrovolných asociací. I když se přitom odvolává na Alexise de Tocquevillu, který rovněž spojoval demokracii s bohatým asociativním životem, oproti svému slavnému francouzskému předchůdci nedocenil minimálně tři skutečnosti. Alexis de Tocqueville považoval za podstatné, že asociativní život vzkvétal v prostředí relativní rovnosti, což výrazně odlišovalo Severní Ameriku první poloviny 19. století od poměrů evropských. Kromě toho samotné asociace nebyly v jeho koncepci pouhým výrazem spontánní družnosti, nýbrž hrály důležitou úlohu zprostředkujícího článku v celkové architektuře vztahů mezi občanem a státem. A co je nejpodstatnější, Putnam – na rozdíl od Tocquevillu – nečiní rozdíl mezi asociacemi, které hájí jen soukromé zájmy svých členů, a sdruženími, která se snaží hájit zájmy veřejné. Věří, že sledování soukromého zájmu je tou nejlepší cestou k prosazení zájmu veřejného.

Putnamovi je vytýkáno, že nezkoumá, nakolik je ochota k občanské angažovanosti ovlivňována existující sociální nerovností. A mezi jeho doporučeními, jak posílit sociální kapitál, bychom marně hledali jakýkoliv náznak opatření ke snížení majetkových a příjmových nerovností.⁷⁰ Putnam uznává, že větší rovnost v dobách druhé světové války měla pozitivní vliv na posilování pocitů vzájemnosti a občanství. Vůbec ho však nenapadá, že prohlubující se nerovnost, jíž jsme v posledních desetiletích jmenovitě ve Spojených státech svědky, může občanskou angažovanost zase výrazně oslabovat.

Na rozdíl od jeho ranější studie o poměrech v Itálii (Putnam et al. 1993) bychom v jeho analýzách demokracie ve Spojených státech nenašli ani žádnou koncepci týkající se významu státu a státní moci pro fungování demokracie. Pokud je něco s demokracií špatně, pak vinu za to nesou občané, kteří mají málo času na své známé, jsou příliš vlažní ve víře a zbytečně často se dívají na televizi. Pokud by projeвили dobrou vůli a stali se opět družnějšími, demokracii by to upevnilo.

69 Mezi výrazné kritiky Putnamova přístupu a koncepce sociálního kapitálu obecně můžeme v posledních letech zařadit autory prací (Baron 2000; Fine 2001; McLean, Schultz, Steger 2002; Field 2003; Bevort, Lallement 2006). Autoři těchto studií vesměs souhlasí s Putnamovou tezí o úpadku občanství ve Spojených státech. Kritizují však různé aspekty jeho vysvětlení tohoto jevu. Jiní autoři dokonce zpochybňují na základně vlastního měření ústřední Putnamovu tezi o poklesu sociálního kapitálu v USA v posledních dekadách 20. století (Paxton 1999).

70 Přitom právě v době, pro kterou Putnam diagnostikuje výrazný pokles sociálního kapitálu, se nerovnosti v USA výrazně prohlubují. Od druhé poloviny sedmdesátých let 20. století do počátku let devadesátých poklesl rodinný příjem 60 % chudších domácností, zatímco horních deset procent výrazně zbohatlo. Jedno procento nejbohatších zvýšilo za tuto dobu svůj majetek téměř o polovinu (McLean, Schultz, Steger 2002: 30).

V empirické rovině se slabost jeho teoretických východisek projevuje mimo jiné v tom, jak chaoticky stanovil indikátory pro měření výše sociálního kapitálu (a tedy stavu zdraví demokracie).

Na stejnou úroveň klade projevy rodinné soudržnosti (např. společné výlety či pořádání pikniků), zcela apolitické aktivity probíhající na malém městě (pěvecká sdružení, pravidelná posezení se sousedy či členství v místních sportovních klubech) a více či méně výrazně politicky profilované aktivity (odborová sdružení, politické strany, nová sociální hnutí aj.). U autora, který veřejnou angažovanost vidí stejnou optikou jako pořádání rodinných oslav, nepřekvapí, že v jeho pohledu není zřejmé, co je z této přeprné směsice skutečnou oporou demokracie.⁷¹

Tím lze částečně objasnit, že politolog, který zahrnuje mezi producenty sociálního kapitálu a mezi opory demokracie i ty nejprivátnější skupinové aktivity, považuje právě konec šedesátých a sedmdesátá léta 20. století za počátek úpadku sociálního kapitálu a útlumu demokracie. Na adresu četných ekologických, mírových a protijaderných hnutí, stejně jako na adresu hnutí za práva černochů, žen a chudých jen lakonicky poznamenává, že rychle vyšuměla a nechala po sobě pouze profesionalizované a byrokratizované zájmové skupinky (Putnam 2000: 154).

Ve velké historické paralele, kterou vede mezi dobou před sto lety a naší současností, Putnam docela přehlíží, že tehdy se veřejná sféra (především pod tlakem odborářů zdola a regulujícího státu shora) dokázala prosadit proti silám hájícím úzce soukromé a firemní zájmy. Dnes, v podmínkách ekonomické globalizace, přechází naopak soukromý zájem do velké ofenzivy proti zbytkům veřejného prostoru, který se snaží postupně kolonizovat.

Výsledkem tohoto zužování veřejného prostoru je, že politické debaty a volební kampaně ztrácejí do značné míry svůj původní smysl, politické programy hlavních stran konvergují a velké peníze ovládají jednu po druhé hlavní oblasti vládních aktivit, zatímco naléhavé sociální problémy zůstávají neřešeny (Boggs in: McLean, Schultz, Steger 2002: 190).

V této situaci vyzývá Putnam občany, aby obnovili ohroženou rovnováhu mezi veřejným a soukromým tím, že budou častěji pořádát rodinné oslavy, věnovat se intenzivněji kolektivním sportům a více se zapojovat do dobrovolnické činnosti v rámci nejrůznějších charitativních sdružení. Vše je korunováno požadavkem více sportovat, chodit do pěveckých kroužků a účastnit se festivalů. A samozřejmě – pořádát více pikniků v přírodě.

71 Jak konstatuje francouzská socioložka Sophie Ponthieuxová: „Je obtížné věřit, že golfový klub, kroužek filatelistů a organizace Amnesty International vycházejí z téhož principu a produkují podobné efekty“ (Bevort, Lallement 2006: 99).

Kruh Putnamova myšlení se tak sám do sebe uzavírá. Výčet toho, co by bylo zapotřebí dělat pro revitalizaci sociálního kapitálu, se kryje s výčtem příznaků, z nichž autor usuzuje, že zásoby sociálního kapitálu ve Spojených státech se povážlivě tenčí.

Poslední služba komunity

Již od dob Ferdinanda Tönniese bývá sociologický výklad strukturován na ose tradiční komunita versus moderní společnost. Ovšem právě již od dob Ferdinanda Tönniese sociologové referují – někdy s jistou dávkou nostalgie – o zániku tradičních komunit.⁷²

S rozvojem moderní společnosti ztrácí tradiční komunity nejprve zbytky dřívější branné a mocenské nezávislosti a poté i svoji hospodářskou soběstačnost a sociální univerzálnost, aby na sebe nakonec vzaly podobu neformálních kontaktů mezi těmi, kdo cítí jistou sociální, profesní, odbornou či zájmovou spřízněnost. V podmínkách modernity tak dochází k přerušení dříve obvyklého spojení mezi prostorovou blízkostí a vzájemnými styky. Vzdálenost přestává být překážkou sociálních styků, zatímco prostorová blízkost přestává navazování sociálních kontaktů vynucovat.⁷³

Zatímco komunitní studie dokumentují postupující úpadek tradiční komunity, komunitní duch v sociologii ožívá a vtěluje se do koncepce sociálního kapitálu. Není to tak zcela náhodné. V komunitních studiích byl od počátku přítomen silný, i když z větší části nepřiznaný latentní motiv. Byla jím představa „dobrého života“ v družné pospolitosti s druhými lidmi, kteří společně sdílejí radosti i strasti všedního života (Bell, Newby 1972: 16). Tento předvědecký, spontánní, krajně obtížně uchopitelný moment použili protagonisté sociálního kapitálu jako nástroje k vysvětlení v nejrůznějších oblastech bádání.

Slovo „komunita“ se tak proměnilo až v jakési zaříkávadlo, v univerzální nástroj řešení těch nejpálčivějších problémů moderní společnosti. Nejednalo se přitom zdaleka o nástroj politicky neutrální. Z komunity se stává jeden z prostředků ideologické ofenzivy proti veřejnému sektoru a sociálnímu státu. Oblasti zdravotnictví, justice a sociální péče jsou obviňovány z neschopnosti řešit problémy, které vznikly rozbitím komunit. Jedině renesance komu-

⁷² Tradiční komunitu můžeme definovat jako územně ohraničenou, jednoznačně vymežitelnou sociální jednotku, jejíž členové jsou schopni uspokojovat všechny své potřeby pouze z vlastních komunitních zdrojů, a jsou tedy jen minimálně závislí na vněkomunitním prostředí. V podobných útvarech se realizovalo snad více než 90 % lidských dějin.

⁷³ Podrobněji o tomto historickém procesu viz (Keller 1986).

nitního prvku v podobě nejrůznějších sdružení a asociací dokáže prý zastavit nárůst kriminality, rozpad rodin, kolaps systému sociálního zabezpečení, ba i zhoršování zdravotního stavu populace (McKnight 1995).

Existuje ovšem i méně radikální způsob, jak položit důraz na blahodárnost tradičních komunitních prvků pro zajištění fungování moderní společnosti a pro řešení jejích problémů. Přímo z komunitních studií čerpají inspiraci badatelé v oblasti sociologie města, kteří se zabývají kvalitou bydlení, zdravým sousedstvím či otázkami bezpečí v prostředí velkoměst. Jedním z prvních, kdo v tomto kontextu výslovně použil termínu „sociální kapitál“, byla Jane Jacobsová (1961). Ve svém bestselleru ukazuje, že ty lokality, které podporují mezi svými obyvateli rozvoj neformálních kontaktů, jsou bezpečnější, lépe je v nich postaráno o děti a lidé, kteří zde žijí, jsou spokojenější se svým prostředím.

Další badatelé identifikují vzestupnou spirálu rostoucího bezpečí. Vysoká míra sociálního kapitálu v určité lokalitě (doprovázená vyšší kvalitou škol, nižší mírou zločinnosti apod.) v ní zvyšuje cenu bydlení. To umožňuje přistěhovat se těm úspěšnějším, kteří zde mohou navázat ještě výhodnější sociální sítě, než měli doposud, čímž dále zvyšují šance na svoji úspěšnost. Naopak ve znevýhodněných čtvrtích se o to prudčeji rozvíjí začarovaný kruh degradace: nižší míra důvěry se tam pojí s nárůstem zločinnosti, a to dále sráží pocit bezpečí a vzájemné důvěry v postižených čtvrtích.

Pod vlivem ekonoma Glenna Louryho (1977) využil James Coleman ducha pospolitosti k tomu, aby se pokusil objasnit, co stojí v pozadí školních úspěchů dětí pocházejících z nejrůznějšího sociálního prostředí (Coleman 1988). K úspěšné výchově potomků nestačí, pocházejí-li z hmotně dobře zajištěné rodiny. Samozřejmě nestačí ani to, jsou-li dostatečně vzdělaní jejich rodiče. Důležité je, aby se rodiče dětem věnovali, podněcovali jejich zvědavost a učili se s nimi. Právě v tom spočívá sociální kapitál rodiny. Jeho výše bývá závislá na tom, zda má dítě oba rodiče, je nepřímou úměrná počtu sourozenců a přímo úměrná výši očekávání rodičů ohledně dosaženého vzdělání jejich dětí.

Sociální kapitál důležitý pro vzdělanostní rozvoj mladých lidí se však nemezuje pouze na rodinu, závisí také na míře integrity komunitního prostředí. Coleman zjišťuje, že potomci rodin, které se často stěhují, a tedy přetrhávají síť komunitních pout, mívají horší studijní výsledky. Nejlepších výsledků dosahují naopak děti navštěvující církevní školy, tedy instituce, které bývají ukotveny ve zvláště trvalém prostředí prosyceném intenzivním komunitním duchem.

Coleman dokonce hájí tezi, že sociální kapitál v podobě intenzivního zájmu rodiny a okolní komunity o vzdělávání potomků může do jisté míry

vynahradiť nedostatok finančného kapitálu rodiny a kompenzovať nižší vzdelávanie rodičov. Dôležité je – a zde Coleman zastával výrazne konzervatívny stanovisko –, aby matka zostala v domácnosti a plne sa venovala výchove detí.⁷⁴

Zkúmanie prínosov sociálneho kapitálu na poli výchovy a vzdelávania veľmi dobre ilustruje vnútornú rozpornosť tohoto pojmu. Ide o to, že tradičná ctnosť pospolitého života, a dokonca aj predpokladaná ctnosť patriarchálne organizovanej rodiny, majú byť bez zvyšku využité pre potreby vzdelávania, teda práve toho, čo zvyšuje šancu jednotlivcov úspech v neúprosnej konkurencii s druhými individui na trhu práce. Predmoderný duch komunity má posilovať každého jednotlivca v typicky modernom úsilí o maximalizáciu zisku skrze podaný výkon. Duch pospolitosti má teda byť využit na niečo, čo spätne pospolitost s jejimi hodnotami spolupráce, vzájomnosti a nezištnosti rozkladá.

Koncept sociálneho kapitálu našel ovšem své využití nejen v rovině budování individuální úspěšnosti. Tradiční komunitní ctnosti, které jsou spolu s ním přenášeny hluboko do moderní společnosti, se mají zasloužit o další zrychlení její ekonomické dynamiky a umocnit její celkovou výkonnost. Důraz je přitom kladen buď na důležitost meziosobních sítí konexí a známostí, anebo na význam obecné důvěry pro celkovou atmosféru podnikání v zemi.

V prvním (mikrosociálním) případě je například u zaměstnanců zkoumán přínos osobních kontaktů nejen pro nalezení práce, ale také pro další kariérní postup a pro výši výdělků. V případě podnikatelů jsou meziosobní kontakty zkoumány jako zdroj strategických informací v podnikání, dále je studován jejich význam z hlediska přístupu k financím, z pohledu šíření organizačních inovací apod. Zvlášť rozsáhlou kapitolu tvoří výzkum kontaktů z hlediska úspěšné integrace, ale i bariér podnikání u migrantů a národnostních menšin.

Ve druhém (makrosociálním) ohledu je ekonomická výkonnost určité země či regionu a rychlost jejího rozvoje dáována do vztahu s mírou důvěry, která zde vládne. Tento argument bývá používán například při zdůvodnění zaostávání zemí bývalého východního bloku či zemí třetího světa, anebo naopak slouží jako faktor objasňující vysoké tempo místního rozvoje v některých zvlášť úspěšných regionech.⁷⁵

⁷⁴ O řadě dalších a novějších výzkumů testujících vliv sociálního kapitálu na úspěšnost ve studiu podrobněji referuje (Field 2003: 45–50).

⁷⁵ Příkladem může být síťová struktura drobného podnikání v severní Itálii. Arnaldo Bagnasco míní, že sociální kapitál je zde obsažen v drobných rodinných podnicích, v bohaté asociativní tradici a v silné místní identitě. Drobné firmy rodičů poskytují bezpečné zázemí zaměstnancům středních a větších organizací. Díky této opoře souhlasí s tím, aby byli placeni o něco hůře či zůstali dočasně dokonce bez práce (Bagnasco 2003: 56). To ovšem znamená, že ekonomický rozkvět v této oblasti je umožněn pozůstatky tradiční společnosti, kterou může nová ekonomika využít pro svoji stabilizaci. Také zde vystupuje tedy sociální kapitál jako pozů-

Studie, které zdůrazňují význam sociálního kapitálu pro dynamický ekonomický růst, však narážejí na podobný problém jako studie, které zdůrazňují význam komunitního zázemí pro formování vzdělaných jedinců. Výkonný, pružný a dynamický jedinec se nemusí na komunitu vázat a vracet jí to, co do něj vložila. Podobně ekonomický růst podporovaný hojností sociálního kapitálu v určité zemi či regionu se může sám proměnit ve faktor zpětné destrukce tohoto kapitálu. Lidem, kteří věnují mnoho času práci a spotřebě, zbývá málo prostoru na rozvoj nejrůznějších forem sociální participace. Navíc se ekonomická úspěšnost obvykle pojí s vyšší mobilitou, což je další překážka pro rozvoj trvalejších vztahů pospolitostní povahy.

V kontextu studií z oblasti ekonomie představuje zvláštní kapitolu literatura zdůrazňující význam sociálního kapitálu z hlediska efektivního řízení firem a organizací.⁷⁶ V této rovině jde o to, aby tradiční komunitní hodnoty posloužily při řízení formálních organizací, které v moderní společnosti nahradily místní komunity při uspokojování nejrůznějších potřeb. Typické komunitní hodnoty, jako je vstřícnost vůči druhým, loajalita k celku či ochota podnikat osobní oběti ve vyšším zájmu, zde mají napomoci zvýšit účinnost právě těch moderních institucí, které komunity vytlačily a nahradily. Zároveň mají být pečlivě hlídány ty projevy pospolitého života, které firmě nic nepřinášejí, či by ji mohly dokonce v nějakém ohledu poškozovat.

Typickou ukázkou tohoto žánru je práce Dona Cohena a Laurence Prusaka (2001). Jedná se o návod na to, jak v době prudkých inovačních změn a ekonomických turbulencí doprovázených vlnami propouštění udržet dobrou pohodu a ochotu podávat výkon u těch zaměstnanců, o které má firma zatím ještě zájem. Hlavním problémem firem v nejisté době je umění naaranžovat vztahy v podniku tak, aby bylo možno využívat předností sociálního kapitálu, aniž by vzniklo podezření, že to vše má sloužit pouze zájmům firmy. Sociální kapitál má být zcela instrumentálně dávkován v prostředí firmy v takové míře, která v procesu prudkých změn zaručí její integritu a při vzrůstající nejistotě ohledně budoucnosti bude motivovat zaměstnance ke zvyšování jejich výkonu. Výsledek je poněkud paradoxní: Svým apelem na komunitní hodnoty a ctnosti sociální kapitál čerpá z dob předorganizačních ve snaze firmy modernizovat a usnadnit jim tak přechod do fáze postorganizační.

Podle představ protagonistů sociálního kapitálu by měly ctnosti komunitního života revitalizovat také další čistě moderní fenomény, které s vývojem modernity ztrácejí na síle. Jedná se o celou škálu aktivit občanské společnosti

statek tradiční společnosti, který je využíván typicky moderním, tržním způsobem. K tomuto problému viz též (Mutti 1998; Trigilia 2001) a další autoři.

76 Podrobný přehled literatury pojednávající o tom, jak lze manažersky využívat a v zájmu firmy kontrolovat sociální kapitál viz (Halpern 2005: 58–59).

a o demokracii obecně. Putnamova práce *Bowling Alone* (2000) se stala přímo manifestem tohoto směru uvažování. Účast v dobrovolných asociacích jednak umožňuje občanům vyjadřovat své zájmy, jednak v nich pěstuje schopnost spolupracovat s druhými a kolektivně řešit společné problémy.⁷⁷

Také veškerou sociologickou literaturu pojednávající o fenoménu sociálních hnutí je možno číst jako dlouhou sérii pojednání o zvláště nápadné a viditelné formě sociálního kapitálu, která se vynořila poměrně náhle od konce šedesátých let 20. století, aby podobně náhle začala v osmdesátých letech odeznívat. Analýza provedená v jazyce sítí a sociálního kapitálu nás bohužel nijak nepřiblíží k odpovědi na to, proč nová sociální hnutí vzplanula právě v této době a proč tak nečekaně opět zeslábla.

Přítomnost sociálního kapitálu v podobě sítě meziosobních pout protkaných důvěrou bývá spojována i se zdravotním stavem populace. Autoři se přitom odvolávají již na Emila Durkheima, podle něhož jsou silněji integrované osoby imunnější vůči jistému typu sebevražd než osoby sociálně izolované. Výzkumy konané od konce sedmdesátých let 20. století mají potvrzovat u silněji integrovaných lidí nejen nižší míru úzkostí a stresu, ale také méně častý výskyt mnoha druhů nemocí (Putnam 2000: 326; Field 2003: 57).⁷⁸

Velkou šíří možných aplikací konceptu sociálního kapitálu při studiu nejrozličnějších stránek života současné společnosti někteří autoři považují za důkaz mimořádné plodnosti tohoto pojmu. Jiní ji pokládají naopak za doklad jeho mimořádné neurčitosti a vágnosti, která jen pomáhá zastírat reálné problémy a v rovině teorie vede k rozostření pojmů.⁷⁹

A opět jiní spolu s Benem Finem konstatují, že sociální kapitál (podobně jako ostatně samotný klasický kapitál) může přežívat jen tím způsobem, že stále rozšiřuje dosah svého použití. Zatímco finanční kapitál se snaží kvůli

77 Putnam si uvědomuje, že lidé se mohou sdružovat i do organizací, které demokracii naopak ohrožují. Jako příklad uvádí autoritářská a rasistická sdružení typu Ku-Klux-Klanu. Na žádném místě své práce bohužel nenaznačuje, jak odlišit žádoucí formy sdružování od těch nežádoucích.

78 Existuje celá řada spekulací, proč tomu tak je. Je-li nemocný materiálně i jinak podporován druhými, může to u něj snižovat míru stresu. Izolovaně žijící lidé naopak častěji vedou nesprávnou životosprávu včetně přejídání se, pití a kouření. Semknutější skupiny mohou účinněji lobovat za kvalitnější lékařskou péči. A konečně – interakce s druhými může příznivě stimulovat imunitní systém. Souhrnně Putnam konstatuje, že míra úmrtnosti izolovaně žijících lidí je dvakrát až pětkrát vyšší než u lidí s bohatými rodinnými, přátelskými a sousedskými vazbami (Putnam 2000: 327).

79 V každé z uvedených oblastí se pod označením sociální kapitál skrývá něco jiného. V případě ekonomické úspěšnosti mívá sociální kapitál především podobu toku informací zprostředkovaných slabými vazbami. V případě zdraví se jedná o emoční podporu a účast ze strany těch, kdo jsou propojeni silnými vazbami. U vzdělávání jde především o výši očekávání a o podporu vysokých studijních a životních aspirací. V případě demokratického rozhodování o věcech veřejných funguje sociální kapitál často jako synonymum míry a typu důvěry, zatímco u kriminality vystupuje naopak jako krajně nedůvěryhodný „negativní sociální kapitál“ či „kapitál kriminální“. Jestliže určitý koncept může znamenat zároveň toto všechno a ještě i další věci, pak je na místě otázka po metodologické korektnosti jeho užívání.

své reprodukci ovládnout každou oblast života společnosti, sociální kapitál se snaží kolonizovat každý aspekt sociální teorie (Fine 2001: 98).

Co plyne z dnes již nepřehledného množství podobných výzkumů? V zásadě sdělují, že pokud máte kapitál (třebas to byl jen kapitál sociální), pak máte také přátele, bohatství, bezpečí, štěstí a zdraví. A naopak pokud existuje jakýkoliv problém, pokud jste například nemocní anebo chudí, žijete v málo bezpečné lokalitě, strádáte nedostatkem pozornosti a péče ze strany druhých, je to dáno nedostatkem (sociálního) kapitálu, kterým disponujete. Podobně jestliže je ve společnosti příliš mnoho korupce a příliš málo demokracie, jestliže nefunguje rodina, škola či firma, ve které pracujete, je to opět dáno nedostatkem sociálního kapitálu.

Komunitní ctnosti přetavené ve fungující sociální kapitál, který obíhá v meziosobních sítích, nás tedy všechny chrání, obohacují a činí šťastnými i poté, co samotné tradiční komunity byly rozloženy mocnými politickými a ekonomickými tlaky moderní společnosti.

Sociální kapitál je mnoha autory představován jako zdroj úspěšnosti v nejrůznějších oblastech našich aktivit i přesto, že prakticky v každé z nich existuje závažný problém směru kauzality.

V oblasti ekonomické: Nakolik je úspěšnost zaměstnanců a podnikatelů dána kvalitou jejich sítí a nakolik se rozsah a kvalita sítí naopak odvíjí od míry jejich úspěšnosti? Nakolik je výše prosperity země či regionu dána výší tamějšího sociálního kapitálu (např. v podobě vzájemné důvěry) a nakolik vzájemná důvěra stoupá právě v prosperujících oblastech? V oblasti zdravotní: Do jaké míry platí, že hustota sociálních sítí ochraňuje zdraví, a do jaké míry je naopak dobré zdraví předpokladem udržování husté sítě kontaktů? V případě štěstí: Jsou četné a mnohostranné kontakty předpokladem štěstí, anebo udržují šťastní lidé více kontaktů s druhými? V případě kriminality: Je absence uspokojivých vazeb jedním z faktorů kriminálního chování, anebo jedinci se sklony ke kriminálnímu chování nedokáží navazovat a udržovat uspokojivé a společensky nezávadné vztahy? Do jaké míry představují takové jevy, jako je nestabilní zaměstnání, výběr přátel z řad delikventů a neukončená školní docházka, faktory vedoucí ke kriminalitě, a do jaké míry je to všechno jejím důsledkem? A je nízká sociální koheze v určitých částech našich měst výsledkem vyšší míry zločinnosti, anebo je její příčinou? V případě vzdělávání: Je tomu spíše tak, že systematická spolupráce s dítětem formuje lepšího žáka a studenta, anebo jsou lepší studenti systematictější a kooperativnější? A dosahuje školství ve Skandinávii svých úspěchů proto, že je zde vysoká míra důvěry, anebo je tomu naopak? A konečně v oblasti politiky: Vede větší míra důvěry v zemi k aktivnější participaci občanů na politickém rozhodování a k menšímu výskytu korupce, anebo jsou aktivní občané a nízká

ká korupce nezbytným předpokladem vyšší úrovně důvěry? A jestliže Robert Putnam připisoval klíčovou roli v poklesu občanské participace sledování televize, je tomu tak, že lidé se méně veřejně angažují proto, že se dívají ve dne v noci na televizi, anebo ji sledují proto, aby zaplnili čas poté, kdy přestali věřit ve smysluplnost veřejné angažovanosti?

Desítky podobných otázek tvoří ze zdánlivě exaktního konceptu pochybný nástroj analýzy, o jehož užitečnosti lze vést zásadní spory prakticky do nekonečna.

Rozpory sociálního kapitálu

Koncept sociálního kapitálu vznikl zcela mechanickým sloučením dvou odlišných historických motivů nesených dvěma různými myšlenkovými proudy. Vznikl spojením pospolitostních ctností (analyzovaných komunitními studiemi) s logikou individuálního kalkulu (obsaženou v teorii racionální volby).

V teorii sociálních sítí byl tento rozpor ještě málo patrný. V pojetí Granovettera, Boissevain, Burta i Nan Lina jsou sítě chápány čistě instrumentálně jako nástroj k využití zdrojů, jimiž disponují druzí, anebo (v případě Burta) k využití komparativní výhody své vlastní pozice vzhledem ke druhým. Takto chápou zmínění autoři také sociální kapitál, pokud tento termín používají.⁸⁰

Ještě Pierre Bourdieu chápal sociální kapitál podobně instrumentálně, jako jeho předchůdci pojímali sítě. V jeho pohledu byl však na rozdíl od nich přítomen silný prvek sociálně kritický – sociální kapitál spojoval výhradně se světem privilegovaných vrstev.

Teprve James Coleman, i když zcela jednoznačně vychází z teorie sociální směny a racionální volby, chce rozšířit maximalizaci individuální utility pomocí využití komunitních ctností. Robert Putnam přenáší jeho přístup do roviny celospolečenské ve snaze propojit s hodnotami tradiční pospolitosti princip moderního občanství.⁸¹

Oba však přitom narážejí na stejný problém: Jak propojit a sloučit něco tak kulturně, historicky i psychologicky odlišného, jako je osobní nezávislost, kalkul výhodnosti a formální kontrakt, se vzájemnou závislostí, afektivním poutem a věrností?

⁸⁰ Tak například Boissevain konstatuje: „Mnozí lidé investují velká kvanta času, energie a jiných forem sociálního kapitálu do klientských vztahů, klik a frakcí“ (Boissevain 1974: 5). A na jiném místě: „Brokerův kapitál sestává z jeho osobní sítě vztahů ke druhým lidem“ (Boissevain 1974: 158).

⁸¹ Principy komunitní vzájemnosti a občanské nezávislosti se v dějinách Evropy opakovaně střetávaly. Zsvěcenou analýzu tohoto složitého procesu podává A. Black ve svém nástinu střetávání omezené gildovního principu a principu otevřené občanské společnosti v evropském myšlení (Black 1984). Putnamovo pojetí „občanské pospolitosti“ bohužel nic z této protikladnosti obou principů nereflexuje.

Dvojí natolik odlišný rodokmen a výrazná vnitřní rozpornost celé konstrukce se odráží i v diskusích o tom, zda se v případě sociálního kapitálu vůbec jedná o kapitál. Položíme-li spolu s Colemanem důraz na utilitu a kontrakt, vystoupí do popředí analogie s klasickým kapitálem: ze známostí a konexí lze profitovat, lze do nich investovat, je možno očekávat návratnost investic někdy v budoucnu. Vyzvedneme-li naopak společně s Putnamem komunitní přístup s jeho důrazem na skupinový, kolektivní charakter pout a vazeb mezi zúčastněnými, pak sociální kapitál za formu kapitálu považovat nelze: není v osobním vlastnictví nikoho ze zúčastněných, není přenositelný, nelze ho zcizit.

Analogie vedené mezi klasickým kapitálem a kapitálem sociálním narážejí ovšem na ještě hlubší problémy. Jak upozorňuje Ben Fine, termín sociální kapitál je v podstatě oxymóron, neboť každý kapitál je ze své povahy sociální. Není to věc, nýbrž určitá struktura vztahů (Fine 2001: 25).

Samotný Coleman sice operuje s pojmem struktura, chápe ho však příliš povrchně. Termínem „struktura“ rozumí soukromé kontakty a osobní vazby, které může člověk navazovat s druhými lidmi. Čtenář jeho prací musí mít dojem, že prostě stačí změnit přátele a známé, abychom proměnili sociální strukturu, která determinuje naše jednání. V jeho pojetí mizí sociální struktura jako něco, co existuje mimo naše vědomí, co pro nás může být neviditelné, a přesto to na nás působí s vahou Durkheimova sociálního faktu. Dochází tak až k jakési „sociometrizaci“ sociologie. Sociální strukturu, která je nutně nadindividuální a relativně nezávislá na chtění zúčastněných, prezentuje Coleman jako souhrn libovolně navazovaných a stejně libovolně přerušitelných kontaktů, jejichž účastníci si vytvářejí právě takové normy, jejichž existence se jim momentálně vyplácí.⁸²

Jak správně konstatuje Fine, každý kapitál je vpleten do sociálních vztahů, do určitých sociálních struktur, do procesu reprodukce moci. Zároveň však kapitál svoji sociabilitu, stejně jako svoji historickou podmíněnost, vždy zastírá. Ti, kdo mluví o sociálním kapitálu, nejprve ignorují sociální podstatu kapitálu, aby pak vyzdvihli některý z jeho dílčích rysů. „Sociální“ tak může být přidáno ke „kapitálu“ jen proto, že od něho bylo nejprve odtrženo (Fine 2001: 33).

Výsledkem ovšem je, že z pojmu sociální kapitál nevysvětlíme nic, co se týká fungování klasického ekonomického kapitálu. Jsme pak postaveni před záhady, na které upozorňuje jiný americký sociolog: Jestliže je pravda, že sociální kapitál je důležitý pro tvorbu ekonomického bohatství, a jestliže

82 Nic na této povrchnosti Colemanova chápání sociální struktury nemění ani fakt, že Colemanovi aktéři mohou mít jak individuální, tak také korporativní povahu.

je zároveň pravda, že už po tři nebo čtyři desetiletí sociální kapitál u všech vrstev americké společnosti upadá, jak je možné, že i přesto americká elita za tu dobu – na rozdíl od zbytku společnosti – přímo zázračně zbohatla? (DeFilippis 2001: 795)

Hlavní problém spočívá podle našeho názoru v tom, že ti, kdo pracují s kategorií sociálního kapitálu, berou prostě za dané (a nezasluhující vysvětlení) existující poměry s jejich mocenskou asymetrií a jejich sociálními nerovnostmi. Z toho vycházejí a snaží se jen popsat, jak si v těchto poměrech jednotliví lidé počínají, jaké individuální strategie sledují ve snaze z daných poměrů podle svých možností profitovat.

Zatímco u Marxe kategorie kapitálu vysvětlovala v makrovině společenských vztahů, jakým způsobem jsou poměry produkovány, teoretici sociálního kapitálu začínají až v polovině cesty a pouze v mikrovině individuálního jednání popisují, jak jsou poměry reprodukovány.

Vnitřní rozpornost konceptu sociálního kapitálu zároveň odráží hlubokou rozpornost celého moderního vývoje. V dobách společnosti předmoderní, tradiční byl sociální kapitál všudypřítomný. Nebylo tomu tak ovšem proto, že by tato společnost byla nějak zvlášť vstřícná, ušlechtilá a lidumilná. V podmínkách kmenové a později agrární společnosti prostě kromě vzájemné výpomoci v rámci rodinných, příbuzenských a sousedských vztahů neexistovalo nic, co by člověka zajišťovalo v kritických situacích.

Právě rozbití ochranných – a zároveň utlačivých – tradičních pout bylo jedním z předpokladů vzniku moderní společnosti s její vysokou mírou individualismu. Ovšem modernizace, která tyto tradiční formy komunitní ochrany systematicky rozbíjí, záhy zjišťuje, že potřebuje ducha komunity jak ke stabilizaci společnosti, tak k její dynamizaci. Poté co modernita pospolitost zničila, chce zapráhnout zbytky norem tradice, aby podpořily její fungování. Jedna z obětí modernizace tak má posloužit k dalšímu kolu modernizace, k dalšímu a ještě radikálnějšímu odklonu od tradice.

Stěží si lze představit proces vnitřně rozpornější. Samotný koncept sociálního kapitálu přitom přímo programově jakoukoli rozpornost zakrývá. Je koncipován tak, že sugeruje harmonii jako normální a přirozený stav společnosti. Znemožňuje tím analýzu příčin nerovností a samozřejmě také analýzu v kategoriích zájmových konfliktů. Takovou analýzu nahrazuje povrchní kategorií „dobrého“ a „špatného“ sociálního kapitálu. Tak jako v mnoha jiných případech také v tomto pomáhá rétorika „dobra“ a „zla“ zakrývat obyčejným moralizováním existující sociální rozpory a nerovnosti.

Všechny rozpory mají být překryty velkorysým smířením. Kategorie sociálního kapitálu má, podle svých tvůrců, v rovině teorie překlenout rozdíl mezi makro- a mikroúrovní sociálního dění, v rovině metodologické pře-

klenout rozdíl mezi individualistickým a holistickým přístupem, na úrovni celých vědních disciplín má přemostit propast mezi sociologií a ekonomikou, v rovině ideologie má smířit stát s trhem.⁸³

Této kategorii však chybí hloubka, jež by umožnila takové mnohostranné zprostředkování provést. Tváří se, jako by harmonicky smiřovala jedince se společností, ale přitom pouze neústrojně smíchává veřejné a soukromé. Právě oddělení těchto dvou sfér tvoří nejdůležitější stránku procesu diferenciací, který stojí u zrodu moderní společnosti. Zcela jednoznačné oddělení veřejné sféry politických aktivit od soukromé oblasti aktivit ekonomických je ústředním bodem ideologie liberalismu a představuje základ moderní demokracie. Pokud by soukromník (*bourgeois*) převážil nad občanem (*citoyen*), pak by demokracie zdegenerovala ve vládu majetné oligarchie.

Kategorie sociálního kapitálu smíchává politické a ekonomické aktivity způsobem, který pomáhá nástup těchto tendencí zakrývat. Jakmile začne být demokracie putnamovsky chápána jako výraz podnikání „sociálních kapitalistů“ s jejich specifickou formou kapitálu, šíří se iluze, že stačí být soukromníkem, aby byl člověk v důsledku toho také občanem. Iluzornost sociálního kapitálu nemajetných tak zakrývá iluzornost jejich občanství.⁸⁴

Odvozování občanství z majetnictví (třeba to bylo jen majetnictví fiktivního sociálního kapitálu) je nejvíce patrné právě u Putnama. Sociální kapitál u něj figuruje jako majetek nemajetných, díky němuž mohou i oni participovat na demokracii. Bez kapitálu (třeba by to byl jen kapitál čistě virtuální) žádná demokracie.

Odvozování občanství z vlastnictví, jež je pouhým podřízením občana vlastníkovi, bere na sebe v rovině čisté teorie podobu snahy o „smíření“ hodnotové racionality s racionalitou instrumentální. Zatímco hodnoty obsažené v sociálním kapitálu jsou dědictvím komunitních prvků, instrumentální racionalita do něj byla implantována skrze síť a teoreticky je založena v teorii racionální volby.⁸⁵

83 Se zjevnou narážkou na mnohoznačnost vymezení sociálního kapitálu a na řadu problémů s jeho měřením poznamenává francouzská badatelka Sophie Ponthieuxová, že sociální kapitál zamýšlí smířit i příčinu a důsledek (Ponthieux in: Bevort, Lallement 2006: 103).

84 Smíchávání toho, co bylo historicky i logicky odděleno, ovšem dobře odpovídá na poptávku ze strany ideologie, a to pravicové i levicové. Nová pravice nalézá v kategorii sociálního kapitálu jak konzervativní hodnoty typu rodiny a příbuzenstva, komunity a tradice, tak také liberální hodnoty občanství, demokracie a občanské společnosti. Středolevá ideologie zase nalézá ve směsi solidární pospolitosti a individuálního kalkulu teoretickou projekci svých představ o sociálně tržním hospodářství.

85 Jak upozorňuje Francis Fukuyama, základní rozpor mezi oběma typy racionality teorie racionální volby ignoruje. Maximalizace utility v podstatě znamená benthamovské vyhledávání slasti a vyhýbání se bolesti. Lidskou motivaci však nelze na tyto dva impulsy redukovat. Lidé dokáží ještě navíc rozlišovat mezi spravedlivým a nespravedlivým či správným a nesprávným a při sledování těchto hodnot se benthamovskými „univerzálně platnými“ impulsy neřídí. Teorie racionální volby řeší tento problém jednoduše tím, že za utility

Jak ovšem víme již od Maxe Webera, jakákoliv snaha smířit zmíněné dva typy racionality je nesmyslná. V případě sociálního kapitálu se za touto snahou skrývá kupecký záměr využít racionalitu hodnotovou ve službách racionality instrumentální. „Sociální kapitál podřizuje všechny hodnoty čistě utilitaristické úvaze. Jako kdyby užitku sloužilo přátelství, naše city, naše veřejné angažování, naše víra, instituce, kulturní dědictví“ (Bevort, Lallement 2006: 15).

Výsledkem celé této operace je posilování falešného vědomí, jež ideologicky převrací reálně fungující vztahy. Dobře to vystihují Smith s Kulynychem: Pojem sociální kapitál vytváří dojem, že dokonce i komunita drží pohromadě jen díky určité formě kapitálu. Sugeruje se tím, jako kdyby ctnosti komunity byly jen určitým druhem ekonomické transakce. Nakonec může Putnam tvrdit, že my všichni jsme vlastně sociální kapitalisté. Zastírá se tím konflikt mezi kapitálem a komunitou. Kapitál vypadá pak docela sousedsky (McLean, Schultz, Steger 2002: 129).⁸⁶

Pokud uznáme, že koncept sociálního kapitálu ve skutečnosti nenaplnuje nic ze zprostředkovatelských nadějí, které jsou do něj vkládány, zůstává nicméně stále otázka, k čemu pak vlastně reálně slouží.

Prožíváme dobu narůstající nejistoty a prohlubující se křehkosti existujících pojistných systémů. Zřejmě není náhodné, že koncept sociálního kapitálu se vynořuje ve Spojených státech, a to právě počátkem devadesátých let 20. století. V té době vykazují USA nejvyšší míru rozšíření chudoby mezi bohatými zeměmi, projevuje se v nich zřetelná sociální polarizace, narůstá masivní rozpočtový schodek a dochází k radikálnímu zpochybnění celé filozofie společnosti blahobytu. Prudce narůstá prostorová segregace obyvatel podle jejich bohatství.⁸⁷

V této situaci Putnam konstatuje, že po první dvě třetiny 20. století byla integrita společnosti dobrá a sociálního kapitálu v ní byl dostatek. Přičítá to dobrovolným asociacím, které tehdy vzkvétaly. Co když se však jedná o falešnou korelaci? Co když integrita společnosti byla v té době zajišťována spíše velkými formálními organizacemi a budováním americké verze sociálního státu? Co když právě jejich krize zapříčinila dnešní pokles integrity zcela bez

považuje cokoliv, co lidé sledují. Tím dospívá k objevu, že lidé maximalizují to, co právě maximalizují (Fukuyama 1996: 19).

86 Skutečnost, že údajné „smíření“ hodnotové a instrumentální racionality je fakticky jen podřízení a kolonizací prvé z nich druhou, se názorně promítá do vztahů mezi sociologií a ekonomikou. Sociologové si slibují, že skrze pojem sociální kapitál bude jejich disciplína brána vážně ze strany ekonomů a jejich vědy. V situaci, kdy sociální teorie je postupně kolonizována ekonomickým myšlením, budí kategorie sociálního kapitálu iluzi, že tomu tak není, nýbrž že naopak sociálně proniká hluboko do ekonomických úvah. Pro ekonomy ovšem sociální kapitál zůstává jen tím, co zbude, když se provede analýza skutečného kapitálu a je třeba ještě něco dovysvětlit (Fine 2001: 194).

87 Jak konstatuje DeFilippis, chráněné komunity jsou výrazem poměrů, kdy bohatství a jeho nositelé se geograficky izolují od zbytku společnosti. Je otázka, jak v těchto podmínkách narůstající izolace mezi různými vrstvami zbavit chudé lidi jejich bídy prostřednictvím „přemostujícího“ kapitálu (DeFilippis 2001: 790).

ohledu na to, zda klesají či se jen proměňují formy občanské angažovanosti? Pokud by to byla pravda, pak by to znamenalo, že Putnamovy naděje ohledně blahodárných důsledků očekávané nové vlny revitalizace občanské společnosti jsou při pokračující krizi organizované modernity liché.⁸⁸

Sociální stát a organizovaná modernita obecně byly odpovědí na situaci, kdy soukromý majetek pojišťoval jen malou část společnosti. Koncept sociálního kapitálu implikuje, že každý je (či může být) vlastníkem nějaké formy kapitálu. Bezdomovec, který zná jiné bezdomovce, je „kapitalistou“ podobně jako finanční magnát, který zná jiné finanční magnáty. Sociální kapitál se tak jeví jako zázračný prostředek vzájemného pojištění. Navíc prostředek velmi laciný, tedy nevyžadující vyšší daně.

Když formální organizace přestávají zajišťovat své členy a sociální stát přestává zajišťovat své občany, je třeba využít toho, co zbylo z dřívějšího. Sociální kapitál je duch komunity použitý jako prostředek pojištění. Jeho husté sítě představují jakousi „roztřepenou komunitu“, která docela zadarmo produkuje bezpečí.

Podle Putnama představuje vzájemná sousedská výpomoc sociální kapitál v jeho nejčistší formě. Návrat k této formě primární sociability má být reakcí na krizi pojistných systémů sociability sekundární. Problém (který si ovšem Putnam nepřipouští) spočívá v tom, že se tím do společnosti vrací všechny problematické rysy primární sociability z dob předmoderních: privatizace zajištění bezpečí, distance vůči nečlenům, další nárůst diferenciací na úspěšné a neúspěšné. Právě systémy sekundární sociability tyto nežádoucí efekty svým veřejným charakterem, svou anonymitou a přerozdělováním odstraňovaly, či alespoň dokázaly zmírňovat.

Sociální kapitál má sehrát roli nové (a zcela soukromé) formy pojištění, jež se bude rozvíjet v prohlubujícím se pojišťovacím vakuu. Má to být forma velice úsporná. Proč přiznávat lidem sociální práva, jejichž krytí je tak nákladné, když každý může mít, pokud se jen trochu vynasnaží, svůj sociální kapitál? Koncept sociálního kapitálu je součástí strategie, kdy problémy selhávajícího pojištění mají být řešeny výhradně privatizací, a nikoliv větší podporou veřejného sektoru.⁸⁹

88 V těchto hypotézách můžeme jít ještě dále. Coleman, spolu s dalšími sociology zabývajícími se problematikou vzdělávání, zdůrazňuje klíčovou roli sociálního kapitálu při výchově potomků. Je zvláštní, že Putnam diagnostikuje úbytek sociálního kapitálu od 60. let 20. století, tedy právě od doby, která zažila neobyčejnou revoluci v rozšíření vzdělanosti. Jak je tedy možné, že méně vzdělaná generace z let 1910 až 1940 měla sociálního kapitálu hojnost, zatímco nejmladší a nejvzdělanější se ho tak nedostává? Tento zjevný rozpor bychom mohli vysvětlit třeba tím, že k nástupu vzdělaných generací dochází právě v době, kdy klesá možnost ovlivňovat chod politiky občanskou aktivitou, takže klesá politická angažovanost bez ohledu na výši dosaženého vzdělání.

89 „Široké užívání termínu sociální kapitál je součástí takového pohledu na svět, který chápe sociální a politické procesy v termínech jazyka byznysu a komerce. Vidí trh v porovnání s vládou jako schopnější

Privatizace pojištění, která je podle našeho názoru hlavním obsahem a poselstvím tohoto konceptu, vede ovšem k tomu, že sociální kapitál může působit jako činitel kladný i záporný, hodný i zlý.⁹⁰ Soukromě se lze totiž pojistit právě tak dobře pomocí komunitních ctností jako pomocí nectností klientelismu. Soukromé pojištění může být založeno buďto na důvěře, anebo na strachu, či dokonce může spočívat na směsi obojího. Také mafie je formou soukromého pojištění, která zároveň plní určitou veřejnou funkci. A právě mafiáni využívají svého vlivu tak, aby udržovali veřejný řád a dodržovali tradici. Mafiánské praktiky jsou zároveň nejnázornější ukázkou toho, jak lze řešit velké dilema teoretiků sociálního kapitálu:

Jedná se v případě sociálního kapitálu o statek soukromý, anebo o statek veřejný?

Je sociální kapitál veřejný statek?

Ve svém vymezení věnuje James Coleman pozornost otázce sociálního kapitálu jako veřejného statku. Na rozdíl od klasického kapitálu není kapitál sociální v osobním vlastnictví jednotlivých osob, je vlastností meziosobních vazeb a vztahů. Není tedy čistě soukromou záležitostí, má rysy veřejného statku. Také druzí lidé mívají prospěch z toho, pokud někdo do sociálního kapitálu investuje, také druzí mohou být ochuzeni tím, když dotyčný investovat přestane.⁹¹

Coleman tak přehlíží klíčový problém, na nějž upozorňuje například David Halpern: Z toho, že sociální kapitál není klasickým soukromým statkem, nemusí ještě plynout, že má rysy statku veřejného. Ve skutečnosti není ani klasickým veřejným statkem, neboť není volně přístupný všem. Slouží obvykle jen pro potřeby „členů klubu“ (Halpern 2005: 22).

Tento zcela zásadní postřeh zaslouží obšírnější komentář. Tím, že Coleman vybavil sociální kapitál tradičními ctnostmi, vytvořil dojem, že sociální kapitál se týká všech členů společnosti právě tak, jako se komunitní vlastnosti týkaly všech příslušníků pospolitosti.

poskytovat služby, za něž historicky vláda odpovídala. Skrze sociální kapitál zaznívá hlas těch, kdo chtějí vše vyřešit privatizací služeb“ (Kulynych in: McLean, Schultz, Steger 2002: 136).

⁹⁰ Zmínky o odvrácené straně sociálního kapitálu najdeme prakticky u všech badatelů. Portes dělí jeho negativní dopady do čtyř skupin: exkluze těch, kdo do sítě nepatří, přílišný tlak na členy, omezování jejich osobní svobody ve jménu nutné konformity a posilování vnitřní solidarity vyvoláváním averzí vůči vnější společnosti (Portes 1998: 15). Field zdůrazňuje dva základní negativní dopady sociálního kapitálu: posiluje nerovnost a podporuje antisociální chování (Field 2003: 71).

⁹¹ Coleman uvádí příklad matek, které jsou aktivní v rodičovském sdružení, jehož činnost přispívá ke zvyšování kvality školy, z čehož mají užitek i děti matek, které se tolik neangažují. Pokud se naopak některá z aktivních členek odstěhuje, pak její absencí jsou ochuzeni ti, kdo zůstanou (Coleman 1990: 316).

Pokud sociální kapitál spočívá v jednání podle uznávaných norem a v plnění očekávání druhých, pak jím nedisponují jen okrajoví a vyloženě patologičtí jedinci.

Pokud spočívá v předávání informací, pak sociálním kapitálem disponují právě tak ti, kdo si předávají exkluzivní informace ohledně příštího vývoje akcí na burze, jako ti, jejichž informace mají podobu tipu, ve které popelnici lze občas nalézt prošlé konzervy.

Jestliže sociální kapitál má podobu ochoty upřednostnit zájem druhých oproti zájmu vlastnímu, pak jeho vlastnictví už vůbec nijak nekoreluje s postavením v sociální struktuře, je dáno spíše morálními vlastnostmi každého jednotlivě.

Jestliže se sociální kapitál projevuje poslušností vůči autoritě, pak ti, od nichž se vyžaduje bezpodmínečná poslušnost, jsou největšími sociálními kapitalisty.

A pokud sociální kapitál znamená, že spojenými silami lze naplňovat i jiné než jen původně stanovené cíle, pak se to týká rovněž všech zúčastněných bez ohledu na to, zda na takové součinnosti vydělají, anebo prodělají.

Pomocí propojení konceptu sociálního kapitálu se starými komunitními ctnostmi vytváří James Coleman iluzi, že sociálními kapitalisty jsou prakticky všichni. Tím potlačuje „klubový charakter“ sociálního kapitálu, tedy jeho selektivitu a výlučnost, které byly příznačné též pro tradiční komunity.⁹²

Tento z minulosti zděděný „klubový charakter“ sociálního kapitálu v plnosti vystihnul ve své koncepci Pierre Bourdieu. Hovoří o exkluzivních klubech, jejichž členové sami sebe považují za vyvolené a vědomě a zcela jednoznačně se vymezují vůči nečlenům. Když říká sociální kapitál, míní Bourdieu vždy výlučnost. Pouta rituálního bratrství získávají ve skupinkách snobů moderní podobu pout vzájemného uznání a respektu, který je poukázkou k účasti na výměně služeb, z jejichž prokazování jsou ostatní vyloučeni.

92 Celá historie tohoto „klubového majetku“ je poznamenána přísnou selektivitou. Za historicky nejstarší nositele sociálního kapitálu můžeme považovat nejrůznější bratrstva, která se v dobách antiky formovala jak v řecko-římském, tak v germánském světě a ze kterých teprve mnohem později vznikají například profesní cechy a gildy. Už původní skupiny vybraných bojovníků vytvářely umělé rodiny skrze rituály sbratření, byly propojeny společným étosem a pěstovaly vědomí své vlastní výlučnosti. Takové „umělé rodiny“ poskytovaly svým členům veškeré potřebné zabezpečení v nouzi. Stejně pouto vzájemné pomoci tmelí pak nejrůznější pospolitosti ve středověku. Na půdě světské to jsou již od 11. století města vznikající často jako forma tajného přísahání (*conjuraciones*) a cechovní sdružení, jež se od počátku rozvíjejí (a postupně degenerují) v prostoru jejich hradeb. Ve světě církevním se jedná především o řádová bratrstva a klášterní pospolitosti, později o nejrůznější protestantské sekty. Odvrácenou stranou těchto spolků a bratrstev je skutečnost, že všechny výhody se vztahují pouze na plnohodnotné členy. Zároveň s tím bývá přítomna více či méně vyhraněná rivalita směrem navenek, k jiným uskupením a později také vůči státní moci. Právě instituce státu se svým univerzalismem odporuje vyhraněnému partikularismu těchto sdružení a svými nároky na nejvyšší loajalitu působí proti duchu jejich výlučnosti.

James Coleman, Robert Putnam a mnozí další tento výlučně klubový charakter sociálního kapitálu naprosto ignorují. Z faktu, že sociální kapitál se akumuluje a reprodukuje v meziosobních sítích, mylně vyvozují, že všechny takové sítě sociální kapitál automaticky vytvářejí.

Jmenovitě Coleman si exkluzivní „klubový charakter“ sociálního kapitálu vůbec nepřipouští. Alternativu k soukromému majetku dokáže spatřovat pouze ve veřejném statku. To ho vede ke starostem ohledně toho, zda lidé budou vůbec ochotni do sociálního kapitálu dostatečně investovat, jestliže jeho výnosy se, jako tomu bývá u jiných veřejných statků, neadresně rozptýlí do celé společnosti.

Případ mafie je velice názornou ilustrací klubového charakteru sociálního kapitálu. Tento příklad by mohl i Jamese Colemana naprosto uklidnit: Výlučnost sociálního kapitálu a omezený počet těch, kdo z něj profitují, dávají dostatečnou záruku toho, že investice do něj nebudou ze strany zainteresovaných nikdy podceněny.

Kapitola 4

Kriminologický exkurs: Mafie jako soukromá kontrola nepořádku

Mafie představuje z hlediska sociologického velice významný fenomén. Je to sociální kapitál přímo v krystalické podobě. Tato zločinecká organizace je modelovou ukázkou toho, jakým způsobem se v sociálním kapitálu dokáže propojit jednání vedené v intencích teorie racionální volby s vlastnostmi tradiční pospolitosti založené na rodině a příbuzenství. Navíc zcela názorně demonstrovuje klubový charakter sociálního kapitálu, který sám sebe rád ukrývá za clonu veřejného statku.

Sicilští mafiáni si počínají přesně podle návodu Jamese Colemana: Mají snahu spřádat husté sociální sítě a manipulovat pro svoji vlastní potřebu těmi vztahy, které původně vznikly za jiným účelem. Tímto způsobem se jim daří vytvářet a akumulovat sociální kapitál (Sciarrone 1998: 46).

Mafie se chová vzorně také z hlediska Fukuyamova pojetí důvěry:

„Obecně platí, že důvěra vzniká, když komunita sdílí určitou sadu morálních hodnot takovým způsobem, že to vytváří očekávání pravidelného a čestného jednání. Charakter těchto hodnot je do jisté míry méně významný než skutečnost, že jsou všemi sdíleny“ (Fukuyama 1996: 153).

Mafiáni mají pozoruhodnou schopnost networkingu, tedy schopnost navazovat vztahy, provozovat vzájemně výhodné směny, tvořit pouta důvěry, posilovat pocit povinnosti a vytvářet klima vzájemných úsluh.

Slovy jednoho z nich, mafiána Joe Bonanna:

„Lidé mne vyhledávali, protože věděli, že se mnou jako s partnerem jejich byznys poroste. V tom, jak jsem to dělal, nebylo nic mysteriózního. Rozvíjel jsem spojení. Tím, že jsem propojoval jedny s druhými, mohl jsem harmonizovat naše aktivity způsobem výhodným pro všechny.“

(Gambetta 1993: 196)

Praktiky mafie vytvářejí předobraz světa, ve kterém jsou všechny aktivity realizovány formou ryze soukromých iniciativ. Jde o svět sítí dovedený do posledních důsledků. Je to konfušní svět plný anomálií, s nejistými hranicemi, s ustavičně porušovanými normami a se systematickou deformací strategicky významných informací.

Historické okolnosti vzniku mafie

Podle současných autorů zabývajících se historií mafie je od základu mylná představa, podle níž je tato „organizace“ přežitkem časů dávno minulých či jen odrazem specifické sicilíánské mentality.

Tato představa byla až donedávna živena klasickým pojetím, jehož autor, významný etnolog z Palerma Guiseppe Pitré, v osmdesátých letech 19. století tvrdil, že mafie je výrazem zaostalosti nižších vrstev sicilského venkova. Tento relikt vzdálené minulosti měl, podle jeho názoru, s dalším vývojem sám zaniknout. Podle jiných představ mafie prý sloužila k tvrdému podřízení venkovanů feudálním vrstvám vládnoucím na jihu Itálie ještě počátkem 19. století. V obou případech je mafie líčena jako reziduum nehybného venkova ponořeného hluboko do tradice, jako pozůstatek či dokonce strážce prastarých feudálních pořádků.

Tomuto pojetí je hluboce příbuzný romantizující pohled na mafii. Podle něj v dobách před sjednocením Itálie znamenal výraz „mafíán“ v lidových čtvrtích sicilských městeček zhruba totéž co kurážný muž a slovo „mafíánka“ bylo označením pro krásnou a hrdou ženu. Teprve později nabyl prý tento výraz negativní přídech.⁹³

Představa, že původně znamenala mafie účtyhodnou organizaci a teprve později se s ní začaly pojít některé problematické vlastnosti, se udržuje od devatenáctého až dlouho do dvacátého století. Už od sedmdesátých let 19. století se o mafii říká, že teprve v poslední době se věnuje činnosti kriminální, předtím prý důsledně hájila čest a právo. Ještě v padesátých letech 20. století se mluví v podobném tónu: počestná agrární mafie je prý vytlačována obyčejným městským gangsterstvím.⁹⁴

Romantizující pohled na mafii podporovali svými účelovými obhajobami před soudy i samotní mafíáni. V ideologii, kterou se prezentují navenek, vystupuje vcelku stabilní sada hodnot: smysl pro počestnost a účtyhodnost, nesnášenlivost vůči projevům svévole a zpupnosti, velkorysost a pomoc slabým proti silným a především – věrnost hodnotám přátelství.

⁹³ Totéž, co se tvrdívá o sicilské mafii, traduje se také o její kalábrijské odnoži. Řecké slovo *’ndrangheta*, kterým se nazývá kalábrijská mafie, bylo prý ještě před několika desetiletími obyvatelstvem regionu Reggio Calabria užíváno pro označení něčeho heroického a ctnostného, označovalo vlastnosti, jimiž se vyznačují příslušníci vážené společnosti, hrdí, sebejistí a odvážní mužové, nebojící se žádného rizika.

⁹⁴ Něco z tohoto romantizujícího pohledu proniká i do odborné literatury. Tak například autor jedné z vynikajících prací o podnikatelské mafii (Arlacchi 1983) bývá kritizován za tvrzení, podle něhož původní venkovští mafíáni usilovali především o sociální uznání. Teprve od šedesátých let 20. století začali noví mafíáni ve velkém ilegálně podnikat. S touto koncepcí polemizuje například Salvatore Lupo: Mafie se nijak nezměnila, od počátku spojovala hromadění majetku s krutostí. Stavění proti sobě staré a nové mafie patří do arzenálu mafíánské ideologie (Lupo 1996: 41).

Tajné sdružení, k jehož rutinní činnosti vždy patřily zákeřné únosy a kruté vraždy, se samo prezentuje jako určitá forma charitativní organizace. Starý mafiánský boss Paolo Campo nedlouho před svou smrtí prohlásil:

„Musím říci, že jsem se narodil a že zemřu jako mafián, pokud se mafii rozumí to, co jí rozumím já: činit dobře bližnímu, dát něco tomu, kdo to potřebuje, najít práci pro toho, kdo je nezaměstnaný.“

(Lupo 1996: 32)

Právě tak jako není mafie dobročinným spolkem, není ani pozůstatkem předmoderních feudálních poměrů. Její vznik je naopak spojen s relativní modernizací chudého italského Jihu. Je spojen s příchodem tržních poměrů, s demokratizací, se vzrůstem možností vzestupné mobility. Má-li vzniknout mafie, pak toto všechno – trh, demokracie a mobilita – se musí setkat v prostředí s extrémně nízkou mírou důvěry.

Současní autoři zabývající se původem mafie se kloní k názoru odborníka na agrární otázky Emilia Serenihho, který formuloval krátce po druhé světové válce. Mafie není pozůstatkem feudalismu, je to naopak nástroj „předčasně porozené“ drobné a střední buržoazie, která v průběhu dlouhého rozkladu feudální ekonomiky rozvinula schopnost zastrašovat horní i spodní patra sociální hierarchie.

Jedním z důsledků zrušení feudalismu počátkem 19. století byla možnost začít obchodovat s půdou. Pozice velkých sicilských latifundistů byla oslabena, drobní rolníci a pastevcí se snažili urvat maximum půdy pro sebe. Novopečení nájemci statků (*gabellotti*) začali zajišťovat se svými ozbrojenci (*campieri*) řád a kontrolu nejen na statcích, ale i v širokém okolí. Podobně jako oni se chovali také správci sirných dolů, kteří si vydržovali vlastní čtyři ozbrojených strážců.

V situaci naprostého mocenského vakua se ozbrojují nejen vlastníci a podnikatelé, ale také zaměstnanci. Vytvářejí tajná bratrstva, tedy jakési zárodečné organizace vzájemného pojištění.⁹⁵ Též města si držela svoji vlastní jízdní stráž, městskou gardu, která dohlížela na veřejný pořádek nejen v samotném městě, ale i v přilehlém venkovském okolí.

Členové všech těchto drobných bojůvek se často rekrutovali z bývalých banditů, propuštěných vězňů a nemajetných dobrodruhů se sklony k násilí. Už dávno před sjednocením Itálie se tak na Sicílii vytvářelo propojení mezi místními notábly, zástupci veřejné moci a delikventy, kteří vystupovali střídavě ve službách různých patronů.⁹⁶

⁹⁵ Příkladem může být tajné sdružení dělníků ze mlýnů na mouku *posa*, které i za použití teroru ovlivňovalo ceny mouky a obilí a zajišťovalo mzdy mlečům.

⁹⁶ O mafiánských praktikách se poprvé zmiňuje již roku 1838 prokurátor v malém západosicilském mēs-

Situaci nezpřehlednilo ani zavedení profesionálních úředníků a policie v rámci správních reforem v první polovině 19. století. Úředníci vybíraní mezi gramotnými rolníky neměli odkud získat respekt k neosobnosti práva, které měli uplatňovat. Nově zavedená policie udržovala kontakty se všemi stranami, včetně banditů. Namísto perzekuce kriminálních živlů se dělila se zloději o uloupený majetek.

Prvky, ze kterých se později poskládala mafie, pocházely i z oblasti politiky. Některé části hnutí karbonářů usilujícího o sjednocení Itálie ztrácejí revoluční zápal už ve dvacátých letech 19. století a omezují se na získání kontroly nad místní mocí, přičemž se nevyhýbají ani zločinu.⁹⁷

Situace ohledně používání násilí se nezměnila k lepšímu ani po sjednocení Itálie. Roku 1863 byl na Sicílii zaveden zákon, který pověřoval zaváděním pořádku nového státu vojenské tribunály. Fakticky došlo k vojenské okupaci ostrovních měst i venkova. Desetitisíce místních branců odmítaly nastoupit do armády a následný teror ze strany Garibaldiho generálů měl podobu perzekuce celých rodin podle principu kolektivní viny.

V době sjednocení Itálie v letech 1860–1861 všechny základní předpoklady pro ustavení mafie už existovaly. Z čeho konkrétně tato organizace vznikla, lze odvodit z toho, že v původní podobě se vyvinula pouze v západní části Sicílie, teprve později v západní Kalábrii a severněji v západní části Kampánie.⁹⁸

Na východě Sicílie se podle řady autorů mafie výrazněji neprosadila především proto, že horní vrstva velkých latifundistů si zde udržela všechnu svoji moc a ozbrojení strážci, které k ochraně svých velkostatků používala, tak neměli šanci získat větší autonomii a sami vyvíjet iniciativu při obchodování se svými službami.

Na západě ostrova však vznikla pestrá mozaika drobných držitelů půdy, zájmových sdružení obchodníků i zaměstnanců a svářících se politických klik. Nikdo z nich neměl dostatek síly, aby nad ostatními převládl a aby na-

tečku Trapani. V úřední dokumentaci je o nich první zmínka teprve v dokumentu palermského prefekta Filippo Gualteria v roce 1865. Roku 1871 pak zákon o veřejné bezpečnosti mluví mimo jiné právě o mafiánech. Do širšího povědomí veřejnosti se ovšem mafie dostává poprvé v roce 1863 v souvislosti s uvedením lidové komedie nazvané *I Mafiusi della Vicaria*. Hra pojednává o skupině vězňů, kteří mají ve vězení velký respekt, protože patří k jisté mocné tajné organizaci. Zmíněná divadelní hra měla zhruba 2000 repríz a ve své době patřila v zemi k nejoblíbenějším.

97 Tento prvek složitého rodokmenu se do mafie zapsal skrze iniciační rituály nových členů, ve kterých se projeví výrazné prvky karbonářsko-zednářské.

98 Odhady počtu mafiánů v těchto oblastech jsou následující: Na Sicílii žilo koncem 20. století přibližně 5 500 mafiánů, tj. jeden na 903 obyvatel a 14 na obec. V Kalábrii zhruba 6 000 mafiánů, tj. jeden na 345 obyvatel (15 na obec). V Kampánii 6 700 mafiánů, tj. jeden na 840 obyvatel (12 na obec). Největší hustotu vykazovalo Reggio di Calabria – jeden mafián na 160 obyvatel. Ve městě Rosarno je odhadován jeden mafián na 184 obyvatel a v obci Gioia Tauro dokonce jeden na 100 obyvatel. To už není kontrola teritoria, ale osob, poznamenává k tomu Sciarone (Sciarone 1998: 53).

stolil svůj monopol na moc. Toho využili ti, kdo byli používáni jako nástroj na uplatnění násilí. Tito najímaní ochránci, odborníci vycvičení na výkon násilí, kteří se rekrutovali z řad bývalých vojáků, městských gardistů, ale i banditů a propuštěných či uprchlých vězňů, začali nabízet za odměnu své služby nejrozličnějším subjektům.⁹⁹ Těmto specialistům na násilí se časem podařilo získat naprostou autonomii na svářících se stranách – a tím vznikla mafie.¹⁰⁰

Její základní snahou se stalo využívat všudypřítomnou nejistotu, která v oblasti panovala, ve svůj vlastní prospěch. Dokonale přitom dokázala využít atmosféru, kterou vystihl mladý aristokrat Antonio di Rutini již roku 1866: „Nedostatek bezpečí způsobil, že ten, kdo chce žít na venkově, musí se sám stát lupičem. Aby ubránil sebe a svůj majetek, musí hledat ochranu u banditů“ (Lupo 1996: 48).

Hlavním faktorem rozšířené nejistoty byla pochopitelně extrémně oslabená moc státu. Už za vlády Bourbonů se stát v jižní Itálii omezoval spíše jen na přiživování vzájemné nedůvěry mezi obyvateli, což mu umožňovalo vládnout s minimem prostředků. Po sjednocení Itálie byla na jihu státní moc nevídaná a byla považována spíše za projev kolonialismu přicházejícího ze severu.

Mafie dokázala tohoto napětí mezi státem a společností dokonale využívat, aniž ovšem chtěla stát nahradit či se proměnit v jakýsi stát ve státě. Neusiluje o zánik státu. Pouze si přeje, aby byl stát co nejslabší a aby působil jako její komplic. Její vliv je odvozen mimo jiné právě z privilegovaného přístupu ke státní moci. Snaží se zaujmout místo ve státním aparátu a v jurisdikci.

Od sjednocení Itálie až dlouho do 20. století byla státní moc vůči mafií pozoruhodně vstřícná. Využívala ji k udržování veřejného pořádku na Sicílii i v Kalábrii. Šetřila tím své finance i své lidi. Demokratičtí politici po více než sto let využívali mafií ve svém soupeření. Šéfové mafie byli téměř vždy významnými místními voliči a jejich podpora byla nezbytná pro kteréhokoliv

99 V jiných částech Středomoří, jako například v Řecku, se poskytovatelům ochrany nepodařilo získat takovou autonomii, i když také tam byl stát podobně slabý a bandy psanců mimo zákon podobně početné jako v jižní Itálii.

100 Tento výklad (Gambetta 1993) řeší dávný spor o to, zda se mafie zrodila původně na venkově, anebo ve městě. Badatelé z prvního tábora považovali za základ mafie *gabbelloty*, tedy nájemce drobných a středních statků. Někteří *gabbelloti* používali násilí, někteří mafiáni se stali *gabbelloty*, konstatuje Gambetta. Mafiáni však nejsou podnikatelé s půdou, kteří se chovají násilnický. Takoví se najdou všude. Jiní badatelé hledali počátky mafie naopak ve městech, konkrétně v jejich ozbrojených gardách. Ty však zůstávaly podřízeny městu a nepřetvořily se v mafiánské skupiny. Mafiány se stávali lidé nejrozličnějších profesí, kteří se kromě výkonu své živnosti navíc ještě věnovali za úplatu ochraně jednotlivců a celých skupin. Nebyli nikomu podřízeni, ale mohli diverzifikovat své zákazníky. Vyvinuli se v prostoru mezi městem a venkovem. Rozvíjeli svou činnost hlavně podél obchodních cest spojujících venkov s bohatšími pobřežními oblastmi a městskými trhy. Chránili například cesty rolníků s obilím z venkova do mlýnů ve městě a pak s moukou zpět.

kandidáta, chtěl-li ve volbách uspět. Mnozí lidé z politiky i státní správy na Sicílii tak vděčili za svůj volební úspěch právě vazbám na mafii.¹⁰¹

Podporou určitých politiků ve volbách (za použití korupce, zastrašování, ojediněle i únosů) si mafiáni zajišťují přízeň politiků. To se jim může hodit například při získání povolení k držení zbraně, může to zajistit shovívavost policie, přímluvu u soudů či přeřazení nepříjemného úředníka do jiné části země. Obce i farnosti nejednou vystavovaly známým mafiánům pro potřeby soudního řízení dobrozdání, že se vždy chovali jako počestní občané. Mafiáni na oplátku doporučují státním orgánům vhodné kádry do řad místní policie. Někteří mafiáni či jejich blízcí příbuzní dokonce přímo ve volbách kandidují.¹⁰² Ve snaze zbavit se obyčejných kriminálníků či jiné nepříjemné konkurence mafiáni nejednou zcela v tichosti se státem spolupracovali (Gambetta 1993: 4).

Situace se začala měnit teprve v šedesátých letech 20. století, kdy se italský stát od mafie poprvé výslovně distancoval. V roce 1962 vzniká parlamentní komise pro vyšetřování činnosti mafie na Sicílii. Mafiáni přestávají být tolerováni jako zprostředkovatelé konfliktů a jako pomocníci při represí nekonformního jednání. Jednoznačně se o nich začíná hovořit jako o delikventech. V průběhu šedesátých let byly dokonce hromadně pozatýkány špičky mafie. Zbytek byl zredukován na drobné gangstery z předměstí velkých měst. Poprvé v moderní historii má tato organizace problém získávat nové členy.

V šedesátých letech se začínají též podnikat kroky k překonání zaostalosti na jihu Itálie. Stavějí se dálnice a železnice, probíhá přestavba Palerma. S novou vlnou modernizace se však po šoku šedesátých let rychle modernizuje také mafie. Od drobné městské kriminality přechází k vydírání stavebních společností a jejich dodavatelů. Když v sedmdesátých letech začínají integrační tendence poválečného dvacetiletí slábnout, nalézají si mafie nový prostor pro své působení – oproštuje se od lokálních rozměrů, začíná podnikat ve velkém a na mezinárodní úrovni.

Podobně nejednoznačné a problematické jako vztahy mezi mafii a státem byly také vztahy mezi mafii a církví. Bezprostředně po sjednocení roku 1861 vládlo mezi státem a církví silné nepřátelství. Liberální politici stojící v čele země byli orientováni antiklerikálně a usilovali o vyvlastnění církevního majetku. Papež Pius IX. na oplátku vyzýval katolíky, aby se neúčastnili celo-

101 Mafiáni volí nejčastěji křesťanské demokraty. Někdy socialisty. Mají zakázáno volit komunisty (Gambetta 1983: 185).

102 Stejně jako k představitelům politické moci hledá si mafie cestu i ke špičkám moci ekonomické. Jak navštěvují policejní odposlechy, hranice mezi mafii, politickými a finančními kruhy nejsou neprostupné. Existují četná propojení mezi velkými firmami s veřejnými zakázkami a mafii. Podobně existují aliance mezi finančně nejsilnějšími skupinami mafie a velkými bankami (Arlacchi 1983: 200).

státních voleb. Napětí trvalo více než půl století, prakticky až do roku 1929, kdy Mussolini a papež Pius XI. podepsali Lateránskou smlouvu ustavující Vatikánský stát. Z celé této doby neexistují (s jedinou výjimkou) záznamy o stížnostech církve na mafii. Spíše naopak. Církev oddává a s pompou pohřbívá významné mafiány. Jsou dokonce doloženy případy mladíků, kteří se rozhodují mezi kariérou v církvi a v mafii. Mnozí kněží jsou totiž nakloněni názoru, že pokud člověk bere spravedlnost do vlastních rukou, porušuje tím sice zákony světské moci, může však sloužit jako výraz vůle boží (Gambetta 1993: 50).¹⁰³

Ještě v šedesátých letech 20. století, kdy státní moc zahajuje proti mafii svoji ofenzivu, je postoj zástupců církve přímo v oblastech, kde mafie operuje, dosti vlažný.¹⁰⁴ Teprve od osmdesátých let 20. století katolická církev vystupuje rázně a dospívá k názoru, že také vraždy páchané mafiány jsou hříchem. Dochází k tomu právě v době, kdy tlak státu proti mafii se opět stává nekompromisním.¹⁰⁵

Dějiny sicilské mafie jsou jen zdánlivě čistě lokální záležitostí podmíněnou četnými historickými a kulturními zvláštnostmi daného regionu.¹⁰⁶ Situace, za níž se mafie rozvinula, zdaleka není historicky ojedinělá. Jedná se o souběh několika faktorů: Padl systém, jenž dával reálná vlastnická práva pouze hrstce lidí, kteří měli zároveň monopol na užívání násilí. Pád tohoto systému vedl k výraznému rozšíření počtu vlastníků, zároveň však ke značnému oslabení politické moci. V situaci silné vzájemné nedůvěry hledají noví vlastníci, kteří nevěří v efektivitu státní moci, někoho, kdo by jejich často podivně nabyté majetky ochránil.¹⁰⁷

Podmínky naprosto ideální pro rozvoj mafie vznikají tam, kde politika a ekonomický život jsou prosyceny hlubokou nedůvěrou. Existují přitom možnosti vzestupné individuální mobility, ovšem význam osobních kontaktů

103 Ještě po druhé světové válce se vyskytují případy, kdy církev podporuje a skrývá hledané mafiány či kdy drogoví mafiáni pořádají konspirační schůzky v kláštorech.

104 Když byl v roce 1962 palermský kardinál Ernesto Ruffini interpelován Vatikánem, proč nevystupuje proti mafii, odpověděl, že „mafie neexistuje, jedná se jen o výmysl komunistů“. A na objasnění dodal, že v tomto smyslu byl informován přímo státními úřady v Palermu (Sciarrone 1998: 5).

105 Jak s jistou ironií konstatuje jeden z předních odborníků na dějiny mafie: „Katolická církev se nyní začíná konečně proti mafii ozývat. To by mohlo znamenat, že mafie slábne“ (Gambetta 1993: 256).

106 Kromě kalábrijské mafie (*ndragheta*) je od třicátých let 20. století činná také mafie v Neapoli, dlouho je však podřízena mafii sicilské. Teprve od počátku osmdesátých let 20. století se začíná mluvit o plně nezávislé neapolské mafii (*kamorra*).

107 O této analogii mezi pádem feudalismu a reálného socialismu viz například (Gambetta 1993: 252). Popisuje, jak zrušením feudálních vazeb a doprovodným rozšířením soukromého vlastnictví výrazně vzrostla poptávka po bezpečí. Přitom nedošlo k centralizaci moci jako monopolu státu. Poskytování ochrany se tak stalo součástí trhu a demokratizovalo se – zevšeobecňelo. Podobný názor hájí Sciarrone: Mafie se rozvíjí tam, kde státní moc má dostatek sil zrušit staré pořádky, ale nedokáže ustavit nové. Za těchto podmínek představuje mafie náhradní, nelegální vládu (Sciarrone 1998: 28).

převažuje nad podaným výkonem a vlastními zásluhami. Lidé se sdružují do malých skupinek s podobnými zájmy a hledají ochranu u těch, kdo si dokáží vynutit respekt (Gambetta 1988: 163).

Spojení vzniku mafie s relativní demokratizací společnosti, s nástupem tržních vztahů a s otevřením cest vzestupné mobility (založené spíše na sociálním kapitálu než na podaném výkonu) ukazuje formování mafie jako odvrácenou stranu procesu modernizace. To mimo jiné otevírá možnosti studia rozvoje mafiánských struktur po pádu reálného socialismu.

Mafiánská etnografie

Původně mafiáni většinou pocházeli z malých městeček ležících ve vnitrozemí západní Sicílie. I ti nejvýznamnější z nich se často rekrutovali z nižších vrstev chudých rolníků, čeledínů, honáků dobytka, nádeníků a vozků. Nejednou to byli lidé negramotní.

Také později se mafiáni rekrutovali převážně z nižších vrstev. Lze mezi nimi nalézt původním povoláním řidiče, vrátné, noční hlídače, popeláře, rolníky, pastevce, řezníky, mlynáře, zelináře, obchodníky s auty, pánské krejčí, prodavače v papírnictví či v květinářství, čerpadláře, číšníky, zaměstnance pohřebních ústavů či promítače v kině.¹⁰⁸

Mafiány bývají ovšem také obchodníci s obilím, s olivami, s vínem či pomeranči, majitelé jatek, dopravních společností, advokáti, lékaři, státní či městští úředníci, nájemci statků, velkochovatelé dobytka i šéfové zemědělských družstev.

Členy mafie jsou lidé bohatí i chudí. Velikost jejich vlivu není vždy přímo úměrná výši majetku. O podílu na moci rozhoduje spíše to, kolik násilí je který z nich schopen rozpoutat a jak kvalitní má styky s politiky a podnikateli. Většina tradičních mafiánů se sama domohla jen středně velkého jmění, jejich vliv zůstal omezen na lokální dění v městečku a jeho okolí. Když se vypracovali, patřili do středních vrstev, které nemívají v oblibě ani ty dole a často ani ty nahoře.

Základním kódem jejich chování byla od počátku váženost (*onore*). Chovat se mafiánsky, říká Arlacchi, znamená počínat si ctihodně, což znamená být odvážný, lstivý a drsný, nebát se užít loupeže a podvodu. Aby ho ostatní

108 Za všechny lze uvést příklad typické kariéry klasického mafiána. Carmelo Colletti pocházel z okolí Agrigenta. V mládí se živil jako kočí, vozil se svými koňmi obilí na mletí do města. Po válce si koupil nákladák a díky manželčinu věnu si pronajal malou pekárnu. Stal se členem skupiny provozující mlátičku na obilí. Pod ochranou staršího mafiána se postupně sám stal uznávaným mužem. Zabili ho v roce 1983 ve věku 62 let. Jeho pohřbu se zúčastnilo téměř deset tisíc lidí, tedy polovina obyvatel města.

začali považovat za váženého muže, musí alespoň jednou zabít. Teprve vraždou si otevírá kredit u ostatních. Nemůže doufat, že bude budit strach, tedy že bude respektován jako skutečný mafián, aniž by někoho zabil (Arlacchi 1983: 22).

Mafiáni jsou lidé bez skrupulí. Nic nepovažují za nesprávné či nespravedlivé. Neplatí u nich abstraktní ideály morálky a spravedlnosti. V jejich prostředí se dává za pravdu vždy tomu, kdo zvítězí. Nikdy neměli žádné nepsané normy, které by ve vztahu ke svým soupeřům respektovali. Snaží se jakýmkoliv způsobem ustavit svůj monopol na násilí a poté si ho udržet. Vzhledem ke druhým i mezi sebou uznávají pouze fyzickou sílu a právo silnějšího. Tváří-li se přátelsky, bývá tomu tak nejednou proto, aby odvrátili podezření ze strany budoucí oběti. V hierarchii, která je plodem krvavých střetů, se může kdykoliv stát, že je někdo odstraněn a nahrazen někým odvážnějším.

Jsou to vyložení elitáři, tvrdě vystupující proti jakékoliv formě rovnostářství. Ne každý život má v jejich očích stejnou cenu. Riziko své vlastní smrti berou jako daň za svoji výjimečnost.

Jakmile se někdo v očích druhých stane váženým mužem, musí stabilizovat svůj vliv na určitém teritoriu a být schopen kontrolovat v jeho rámci násilí, které je základem celého systému. Když se dostal na vrchol, očekává se od něho, že bude prokazovat rozvážnost a vychytralost, že bude otcem a přítelem všech, kdo uznávají jeho moc, bude jejich ochráncem a zprostředkovatelem ve sporech, rádcem i soudcem. Nesnaží se vládnout krutě, pokud je možno věci zařídit jinak. Spíše poměry pacifikuje ve snaze vyhnout se zbytečnému mrhání životy a hodnotami.¹⁰⁹

Typický mafián u moci, konstatuje Arlacchi, není ani bandita, ani revolucionář. Je to člověk, který zůstává věrný svým přátelům, který ví, jak oplatit úslužnost, který dokáže být uznalý a který je připraven užít násilí proto, aby tyto hodnoty byly respektovány.

Podstatnou součástí kódu mafiánského chování je zákon mlčenlivosti – *omerta*.¹¹⁰ Nejde zdaleka jen o to, že nesmějí policii, soudu a vyšetřovatelům prozradit nic z toho, co se týká jejich činnosti. Protože zacházejí s velice citlivými informacemi, nemají se ani v rozhovorech mezi sebou zbytečně vy-

109 Pino Arlacchi proto hovoří o dvou fázích kariéry tradičního mafiána. Fáze anomická se vyznačuje agresivním překračováním platných norem v boji za sebeprosazení ve světě lidí „požívajících vážnost“. Fáze legální přináší naopak důraz na dodržování norem a větší vstřícnost ke druhým lidem i k institucím státu s cílem upevnit vybojovanou pozici. Přelom bývá zpravidla někde mezi 45. až 50. rokem věku mafiána (Arlacchi 1983: 60).

110 Informace o životě a činnosti příslušníků mafie jsou získávány od relativně malého počtu osob, které z různých důvodů začaly spolupracovat s policií. Nejznámější je příběh Tommase Buscetty, jenž se stal informátorem soudce Falconeho poté, co byla počátkem osmdesátých let ve válkách mafie povražděna polovina jeho rodiny. Buscettovo svědectví přivedlo před soud v Palermu téměř 500 osob.

ptávat. Mohou mlčet, nesmějí však kolegům lhát, ani porušovat dané slovo. V policejních odposleších jejich komunikace bývají zaznamenávány časté metafory a narážky, jimiž se jistí vůči třetím osobám.¹¹¹

Mafiáni jsou zpravidla ženatí lidé s rozvětvenými rodinami. Mívají více dětí, než je v zemi obvyklé. Jako by dopředu počítali s tím, že mužští potomci se mohou stát oběťmi zločinu. Dcery potřebují pro navazování aliancí s druhými rodinami věnujícími se podobné činnosti jako oni. Hovoří se o vysoké míře endogamie v rámci mafiánské vrstvy. Žijí společenským životem v rozvětvených tradičních rodinách i s početným širším příbuzenstvem. Četné plesy, hony, svátky a poutě byly tradičně příležitostmi k výzvám a soubojům, ve kterých se prosazovali ti nejkurážnější a nejsilnější. Každý se přitom mohl vyznamenat, původ a výše majetku nehrály roli.

Uprostřed domácnosti nevládnou vztahy intimity a solidarity, ale přísná subordinace, ať již se týká vztahů mezi manželem a manželkou, otcem a syny anebo staršími a mladšími sourozenci. Silná vnitřní solidarita se projevuje jen v konfliktech s cizími rodinami.¹¹²

O vnitřní struktuře mafie se vedou dlouhé diskuse. Podle jednoho krajního názoru představuje mafie jednotnou organizaci s jasně vymezenými pravidly a jednotným iniciačním rituálem. Opačný tábor tvrdí, že mafie neexistuje, existují pouze jednotliví mafiáni. Tento tábor rozpouští mafii ve způsobu jednání, který je častý na Sicílii i jinde na jihu Itálie v důsledku specifické historie a kultury.

Pravda je podle většiny současných badatelů někde uprostřed. Skutečně nikdy neexistovala a neexistuje jednotná hierarchická organizace zločinu, jejíž členové by byli navzájem svázáni pouty subordinace a věrnosti. Mafiáni jednají v rámci větší či menší skupiny (*cosca*) složené ze členů rodiny, širšího okruhu příbuzných a přátel. Jen jádro – rodina, jejíž jméno nese celá *cosca* – zůstává stálé. Ostatní příbuzní, přátelé a klienti se během pár let obměňují.¹¹³

Cosca není klan. Existují v ní odlišné zájmy a určitá míra svobody jednání jednotlivých členů. Je to skupina příbuzných, kteří bývají často spolu, hrávají karty, chodí společně na lov, slaví narozeniny, pořádají svatby apod. Vztahy mezi šéfy a řadovými členy jsou směsí příbuzenských vztahů, umělého kmo-

111 Především nesmějí nikomu prozradit, že jsou členy mafie. Nesmějí se sami představovat, jsou-li poprvé ve styku s jiným příslušníkem mafie. Mají být představeni třetí důvěryhodnou osobou. Zpravidla se přitom používá fráze „Toto je náš přítel“ anebo formule „On je jako ty nebo já“.

112 Předpokládá se, že mafián nebude mít pletky s manželkami kolegů a povede spořádaný rodinný život. Někdy však mají milenky a s nimi nelegitimní děti, jindy žijí v nesezdaném soužití.

113 Elementární jednotka sicilské mafie (*cosca*) bývá nazývána také *nassa*, *partito*, *societa* či *fratellanza*. Ve Spojených státech nese jméno *famiglia*.

trovství, přátelství a klientelismu. To, který z těchto prvků převládne, bývá dáno momentální situací a také osobními vlastnostmi zúčastněných.¹¹⁴

Cosca nabízí ochranu a bezpečí pro ty své členy, kteří jsou nejvíce vystaveni paragrafům trestního práva, a je připravena jim nabídnout služby, které potřebují. Její šéf se u politiků přimlouvá za uvězněné a pomáhá finančně jejich rodinám. Obstarává falešná alibi a falešná svědectví.

Město či region bývají kontrolovány několika takovými útvary, které někdy křehce spolupracují, jindy naopak upadají do těžkých vzájemných konfliktů. Velké rodiny někdy přenechávají část svého teritoria menším kolegům. Často spolupracují rodiny z města a venkova. Ve městě bývá více příležitostí k akcím, na venkově zase více klidu k úkrytu, k tajným poradám apod.

Snahy o vytváření rozsáhlejších mafiánských organizací jsou poměrně pozdního data. Teprve od konce padesátých let 20. století vytvářejí rodiny širší strukturu v rámci jednotlivých provincií. Začalo to v provincii Palermo, kde působilo v té době téměř padesát rodin. Ustavená provinční komise neřešila ani tak spory mezi rodinami jako spíše mezi bossy a jejich vlastními členy, neboť právě zde bývá největší napětí.¹¹⁵ Komise také rozhoduje o novém bossovi, pokud některý náhle zmizí, v důsledku čehož je ohrožena rovnováha sil mezi rodinami.

Mezi jednotlivými provinciemi v rámci celé Sicílie dlouho žádná forma koordinace neexistovala. Prvé pokusy o její ustavení byly zaznamenány teprve koncem sedmdesátých let 20. století. Projevovaly se například tím, že možnost podnikat jakékoliv akce v jiné provincii byla podmíněna svolením vydaným meziprovinční komisí.¹¹⁶

Hlavními činnostmi, jímž se mafie věnuje, jsou ochrana, represe a zprostředkování.

114 Každá *cosca* má podobný model vnitřní organizace. Propojuje ctihodné bossy s řadovými členy (*operai*). Hlava rodiny (*capo famiglia*, řečený též *rappresentante*) je obvykle volen pouze bossy. Jmenuje svého zástupce (*vice-capo*) a maximálně tři poradce (*consigliere*). V některých rodinách však tyto funkce neexistují. Řadoví členové jsou organizováni pod vedením „desátníka“ (*capidecina*), který zprostředkuje jejich vztah k bossům rodiny. Nemá pod sebou vždy deset členů. Ctihodní bossové mívají často přístup přímo k hlavě rodiny. Ty největší rodiny mají i 120 členů. Průměr však bývá mnohem nižší, zhruba dvanáct, patnáct až dvacet členů.

115 Zdrojem ostrých následných sporů se stává například vražda provedená bez výslovného svolení bossa.

116 Míra organizační rigidity je dána typem činnosti, kterou se daná skupina zabývá. Mafie se může snažit jednak kontrolovat všechny aktivity na určitém území, jednak kontrolovat jen určité aktivity na různých územích. V prvním případě rozvíjí prvky centralizace, formální organizace, ritualizace; v případě druhém je fluidnější a flexibilnější. Jak ukazuje Sciarone, v celé věci je značná dynamika: Ve starých, tradičních oblastech svého působení se mafie snaží o kontrolu teritoria, v nových o kontrolu obchodování. Šíří se tím způsobem, že v nových oblastech mafiáni nejdříve kontroloují specifickou ilegální aktivitu, pak se zaměřují na ochranu této aktivity u jiných kriminálních subjektů a nakonec se snaží kontrolovat veškeré teritorium. Při kontrole celého teritoria hodně pomáhá schopnost navazovat výměnné kontakty v oblasti politiky (Sciarone 1998: 137).

V prvním případě jde o to, že v podmínkách vysoké nejistoty osob i majetku musí každý, kdo něco vlastní, hledat ochranu u příslušné místní mafie. Ten, kdo za ochrannou službu odmítá zaplatit, získá brzy důkazy o tom, jak nejistý jeho majetek i život ve skutečnosti je. Útoky proti němu a jeho majetku se metodicky stupňují, aby měl čas se rozmyslet a začít platit. Oficiálně je mafiánská ochrana namířena proti lupičům a zlodějům, ve skutečnosti jde o systém kvaziveřejného zdanění, které je účinnější než výběr státní daně.

V případě represe mafie potlačuje nekonformní jednání. To jí umožňuje vydávat se za někoho, kdo dohlíží na veřejný řád a chrání ho proti zlodějům, lupičům, tulákům, homosexuálům, banditům či prostitutkám. Při potírání zločinu používá mafie podobných metod jako stát a někdy s jeho orgány i spolupracuje. Podílí se tím na udržování delikvence v určitých mezích.

Například těsně po druhé světové válce policie využívala v tažení proti banditismu na Sicílii vydatně služeb mafie. Zatímco mafiáni si vzali na starost „velké ryby“, policie si poradila s těmi drobnějšími. Jindy ovšem mafie pomáhala státu ukončit stávky anebo zastrašit hnutí drobných rolníků. Mafiánský terorismus tak pomáhá v dobách sociálních nepokojů udržovat vládnoucím pořádek.

Zprostředkování je nejdůležitější funkcí mafie. Týká se jednak vnitřních konfliktů v rámci lokální pospolitosti, jednak vztahů mezi ní a vnějším světem. V roli zprostředkovatelů vystupuje například v případech krevní msty, která by jinak postihla celé rodiny i se vzdálenějšími příbuznými. Zprostředkovává ve vztazích mezi věřiteli a dlužníky, přičemž se střídavě angažuje na obou stranách podle toho, kdo za její služby zaplatí více. Často plní úlohu prostředníka ve vztazích mezi okradenými a zloději.¹¹⁷

Mafiáni zprostředkovávají také navenek a využívají přitom svých kontaktů na město, na státní instituce, na svět financí a velkého obchodu. Vystupují přitom jako zprostředkovatelé mezi různými sítěmi. Umožňují komunikaci mezi nimi, drží je však odděleně. Řídí se tedy principem kontroly strukturálních děr.

Mafiánská moc se zpravidla nedědí. Jen velice zřídka zaujme syn pozici svého otce. Selektace je založena na principu volné soutěže. Snaha odcházejícího přímo ustavit svého potomka jako následníka končí násilnými konflikty. Je tomu tak proto, že vlastnosti mafiánů (zvýšená míra agresivity, lstivost, chladnokrevnost, tvrdost, schopnost rychle se rozhodovat apod.) nebyvají dědičné.

¹¹⁷ Okradení podnikatelé se zpravidla obracejí spíše na mafii než na policii. I když musejí mafiánům odevzdat jako odměnu obvykle jednu třetinu zajištěného lupu, řízení bývá kratší a se zaručeným výsledkem. Zatímco mafiáni jsou schopni najít a zajistit uloupené věci v 95 % případů, policie to dokáže jen v 10 % (Arlacchi 1983: 53).

Získávání nových členů mafie má svá pevná pravidla. Dbá se na to, aby nově přijímaný neměl mezi svými příbuznými policistu, soudce, karabiniéra apod. Neměl by být členem ani takových organizací, které si nárokují velkou míru loajality (např. Svobodní zednáři). Přijímání nových členů vykazuje rituální prvky iniciačního obřadu.¹¹⁸

Jak již bylo naznačeno v souvislosti s náčrtem historického vývoje mafie, po druhé světové válce se začíná i tato organizace modernizovat. Také mafie se přizpůsobuje tehdy módní vlně rostoucího konzumu. Soupeření mezi jednotlivci a rodinami už neprobíhá v rovině tradičních mafiánských „ctností“, ale v rovině bohatství, ostentativní spotřeby a společenského vlivu. Nezabíjí se už kvůli cti, ale kvůli majetku.¹¹⁹

V sedmdesátých letech 20. století stát opět ztrácí monopol na užití násilí, který měl ve dvaceti poválečných letech. Spolu s mezinárodním terorismem a organizovaným zločinem se nové příležitosti chytá i zbohatlá mafie. Prudce narůstá počet vražd, neboť vražda se stává stále méně riskantním a stále méně nákladným prostředkem k řešení konfliktů. Mafiáni se brutálně zapojují do ekonomické konkurence.

Mafie jako forma podnikání

Není tolik znepokojivé, že mafie se chová jako ekonomický subjekt, tedy že podniká na trhu. Znepokojivé je, že její způsob podnikání odpovídá v mnohém tomu, co je vydáváno za nejperspektivnější formu podnikání v současných ekonomických podmínkách. Mafiánské firmy se vyznačují vysokou konkurenceschopností, schopností stlačovat na minimum platy zaměstnanců a velkou mírou disponibility finančních zdrojů.

Firmy, které provozují mafiáni přímo ve své režii, bývají spíše malé a střední velikosti, patří však mezi největší lokální zaměstnavatele. Mafiáni tradičně podnikali v oblasti zemědělství a zpracování potravin, nově ovládli hlavně stavebnictví a autodopravu, tedy odvětví s vyššími zisky a s modernizovanější technologií. Od osmdesátých let 20. století pronikají do turistického sektoru a s ním spjatých odvětví služeb.

118 Podle Gambetty existuje celkem 13 zpráv o iniciačních obřadech mafie, jež se uskutečnily mezi lety 1877 až 1990. Mají prvky shodné s iniciačními obřady karbonářů a Svobodných zednářů. Jejich podstatou bývá spálení obrázku světky potřísněného několika kapkami krve přijímaného novice. Slova přísahy zdůrazňují závazek nového člena obětovat se pro svoji organizaci a nikdy neopustit její řady.

119 Pino Arlacchi se snaží tento posun vysvětlit sociologicky: Skutečnost, že se mafiáni stali po druhé světové válce v modernizující se společnosti kulturně marginálními, vedla část z nich k akumulaci kapitálu. Byla to pro ně jediná cesta, jak znovu získat vliv a váženost. Jak známo, Werner Sombart podobným způsobem vysvětloval původní akumulaci kapitálu marginalitou Židů, heretiků a cizinců (Arlacchi 1983: 105).

Vztahy mezi těmito firmami nejsou stabilní a trvalé, jako tomu bývá v nepružných ekonomikách. Jsou vysoce fluidní. Pružně využívají toho, že větší schopnost šíření mají ty kriminální organizace, jejichž způsob organizování je flexibilnější a méně vertikální a kde jednotlivé složky mají větší svobodu jednání vzhledem ke skupině původu (Sciarrone 1998: 42).

V podnikání dokáží využít starých mafiánských vlastností, tedy záliby v riskantních krocích, absence jakýchkoliv skrupulí, smyslu pro naprostou deregulaci pravidel, sklonu sledovat všemi prostředky pouze svůj bezprostřední zisk bez ohledu na vzdálenější dopady. Jak vidno, jejich firmy mají všechny vlastnosti nové ekonomiky.

Tyto firmy se vyznačují hned třemi výraznými kompetitivními výhodami. Tou první je zvyšování vlastní konkurenceschopnosti zastrašováním druhých firem. Patří sem široká paleta používaných technik počínaje odražením druhých od podnikání skrze vyhrůžky až po obstarání surovin a dalších vstupů za zcela bezkonkurenční ceny.

Nepodnikají zdaleka jen v drobném. V případě velkých veřejných zakázek (např. stavba dálnic a železnic či rekonstrukce přístavů) ovládají bezprostředně pouze část dodavatelských firem, ty zbylé donutí odvádět určité procento z ceny zakázky (zpravidla desetinu), pokud chtějí mít vůbec šanci na stavbě se podílet. V rámci propracované dělby práce vše probíhá tak, že velcí subdávatelé odevzdávají desátek silným mafiím, drobní pak těm slabším.¹²⁰

Přechod k normálním, tedy legálním formám podnikání nesnižuje krutost mafie. Vražd neubývá, zabíjení však není projevem samoučelných bojů o supremacii v rámci gangů, stává se součástí systematické podnikatelské strategie.¹²¹

Druhou kompetitivní výhodou mafiánských firem je téměř neomezená disponibilita finančních zdrojů. Primární akumulaci provádějí skrze kriminální činnost (pašování drog a zbraní, únosy osob, tajné vývozy kapitálu aj.). Díky špinavým penězům z nelegálních forem podnikání mohou velkoryse investovat do forem legálních, aniž by se museli zadlužovat u bank. I když skupují, co se dá, finančně silné mafiánské skupiny nikdy nemají využití pro všechny své peníze. Jako pojistku si drží privilegovaný přístup k bankéřům.

Tato vydatná rezerva samofinancování jim umožnila expandovat ve výrobě zboží a poskytování služeb. Zatímco v padesátých a šedesátých letech

120 Stát reaguje na tuto skutečnost pružně. V částech Itálie ovládaných mafiány dává na veřejné zakázky o 15 % více ve srovnání s jinými oblastmi, aby nezbavoval motivace k podnikání firmy nemafiánské. Tuto částku si mafie a normální firmy rozdělují mezi sebe (Arlacchi 1983: 127).

121 Z celkem 244 vražd přiřčených mafii, k nimž došlo v Kalábrii v letech 1970 až 1979, připadalo 176 vražd (tedy 70 %) na konflikty mezi mafiánskými skupinami. Z těchto 176 vražd se plných 141 týkalo vyřizování účtů v rámci boje o získání ekonomické převahy v regionu (Arlacchi 1983: 183).

20. století mafie na produkci jen drobně parazitovala, dnes vyrábí zboží a poskytuje služby sama a ve velkém.¹²²

Zvláště absurdní případ ekonomické modernizace probíhající v režii mafie uvádí Arlacchi. Jistá mafiánská firma ovládající pěstování oliv a pomerančů v nejjihnější části Kalábrie investovala do modernizace výroby peníze z pašování drog, loupeží, vydírání a únosů. Nákup nejnovějších zpracovatelských technologií z ní učinil vzorový podnik, který nyní pravidelně dostává dotace z Evropské unie (Arlacchi 1983: 113).

A konečně třetí mocnou kompetitivní výhodou mafiánských firem je umění stlačit na minimum platy zaměstnanců. Tohoto efektu je dosahováno jednak tím, že firmy se vyhýbají placení pojistného, jednak vysokou mírou flexibility pracovní síly. Například zemědělství dělníci uzavírají smlouvy přímo se zástupci mafie, kteří je pak rozvázejí po statcích a ponechávají si za to část jejich platu, z níž neodvádějí daně. Rozvoz je naprosto flexibilní, přizpůsobuje se momentální potřebě jednotlivých statků. Sběrači oliv v průměru dostávají jen 50 % příjmů ve srovnání s tarifem platným pro stejnou práci jinde v Itálii.¹²³

Jakmile mafie koupí určitý podnik, ustávají v něm okamžitě aktivity odborů. To garantuje řadový firemní personál, jehož část sestává z osob kriminálně činných, z bývalých vězňů a také z lidí, kteří se stali klienty mafie.

Nástup mafiánských firem do oblasti regulérního podnikání, k němuž dochází od sedmdesátých let 20. století, je bizarním projevem procesu modernizace. Především představuje velice svéráznou směs tradice a modernity, v níž se priority tržního prostředí prolínají s archaickými vzorci jednání.

Tradiční mafián se jen nerad choval ostentativně. Býval diskrétní, spíše rezervovaný. I když nebyl z hlediska dnešních měřítek příliš bohatý, nemusel pracovat a na nikom nezávisel. To imponovalo v prostředí, kde většina lidí, mužů, žen i dětí, tvrdě dřela. Právě zahálka byla jedním ze symbolů jeho úctyhodnosti. Nepotřeboval si získávat respekt ostentativním konzumem. Pěstoval si naopak pověst běžného člověka, který sám žije vcelku skromně a přitom je ochoten pomoci každému, kdo to potřebuje.

122 To se projevuje také v oblasti velkých zakázek. Až do poloviny sedmdesátých let byly značné potíže s výstavbou dálnice v úseku od města Rosarno směrem na jih. Mafiánské skupiny požadovaly vysoké výkupné a soustavně terorizovaly dodavatele. Od poloviny sedmdesátých let se stavba výrazně urychlila. Mafiánské firmy začaly samy působit jako subdodavatelé, byly schopny dodávat své zboží laciněji než ostatní a navíc garantovaly klid pro práci.

123 Existuje vypracovaný celý systém, který jejich firmám umožňuje výrazně snižovat mzdové náklady. Je velmi jednoduchý a efektivní. Na počátku stojí nemafiánská firma, která získá zakázku od státu. Pokud by ji měla sama zrealizovat, musí proplatit na mzdách zhruba třetinu z přidělených peněz. Zadá proto zakázku subdodavateli – mafiánské firmě –, která dokáže mzdy srazit a neplatí pojistné. Ta vykoná práci mnohem laciněji. O výnos se pak rozdělí. Arlacchi uvádí, že takto podnikají na Sicílii a v Kalábrii také nadnárodní koncerny, například firma Coca-Cola (Arlacchi 1983: 119).

Dnešní představitel mafiánského byznysu musí jít s dobou. Má často vysokoškolské vzdělání, umí cizí jazyky, žije v přepychu, hodně cestuje a na úrovni konverzuje se špičkami finančních a podnikatelských kruhů. Je otevřený novým idejím ekonomického úspěchu a velmi rychle se adaptuje na nové modely spotřeby. Dokáže pracovat v multidisciplinárním týmu a vykazuje schopnost řídit vysoce různorodý kolektiv.¹²⁴ Zároveň zůstává hluboce pověřčivý, v oblasti politiky zaujímá vyloženě reakcionářské postoje a v soukromém životě se chová neobyčejně brutálně. Nutnost držet obchody v tajnosti ho nutí uznávat tradiční hodnoty věrnosti, přátelství, příbuzenství a rodiny.

Mafiáni už neprocházejí dvěma fázemi (anomickou a legální), jako tomu bylo v minulosti. Nemusejí pomalu s věkem postupovat na žebříčku pečlivě udržované hierarchie. Jejich raketový vzestup bývá spojen s výkyvy trhu, na němž podnikají, a svou nahodilostí kopíruje charakter dnešní ekonomiky. Stávají se velkými mafiány v mnohem ranějším věku, než bylo představitelné v předchozích generacích. I když jádrem své mentality vězí kdesi hluboko v minulosti, navenek dokonale souzní s dnešními trendy. Přijali za vlastní krajně individualistickou kulturu, vypjatý konzumerismus a kult soupeřivosti. Velice blízký je jim také trend poklesu vážnosti státu spolu s kritikou nevykonné byrokracie. Toto jejich souznění s dobou vede nejednoho frustrovaného zaměstnance, advokáta, učitele, lékaře, úředníka apod. k tomu, aby vstoupil do služeb podnikatelské mafie (Arlacchi 1983: 147).

Přitažlivost mafie pro střední vrstvy se tak zhruba po více než sto letech znovu opakuje. V polovině 19. století využívali služeb mafiánů příslušníci staré střední vrstvy, například drobní a střední nájemci venkovských statků. Na konci 20. století využívá naopak mafie služeb příslušníků mnoha profesí vzdělaných nových středních vrstev, které jsou zklamány klesajícími možnostmi legální sociální mobility a omezeností prostoru, který mají ve veřejném sektoru kontrolovaném státem. Od poskytování služeb mafii si slibují výraznější možnost zbohatnutí a mnohem dynamičtější sociální vzestup.

124 Tradiční mafián byl schopen soustředit obvykle patnáct až dvacet známých. Dnešní mafiánští podnikatelé koordinují v rámci jedné či více biologických rodin sedmdesát, osmdesát i více dospělých mužů. Základem zůstává i nadále příbuzenství prvního stupně. Jádrem mafie bývají tři a více sourozenců. Kolem tohoto jádra se soustřeďují kruhy rodin, které se přičlenily či přivdaly, dále skupinky přátel a sítě klientů, ale také poradci z řad advokátů, finančních expertů, odborníků na chemii v případě drog apod. Celek může dosáhnout počtu několika set lidí.

Obchod s bezpečím

Už v roce 1876 italský ekonom, politik a odborník na středozevní oblast Leopoldo Franchetti o mafii prohlásil, že je to „průmysl na produkci násilí“. Přední italský sociolog Diego Gambetta upozorňuje, že toto označení není zcela přesné. Mafie užívá násilí jen jako prostředek, nikoliv jako cíl sám o sobě. Mafie je zvláštní formou podnikání. Je to průmysl, který produkuje, podporuje a prodává soukromou ochranu (Gambetta 1993: 1).

Mafiáni nejsou v první řadě podnikateli s ilegálním zbožím. Mohou obchodovat s drogami, ale to není to, co z nich činí mafiány. Mohou terorizovat určitou oblast, ale nedělají to proto, aby lidem pouze naháněli strach a hrůzu. Jejich vlastním, originálním zbožím je ochrana, kterou ochotně poskytují i těm, kdo o ni nemají zájem. Při studiu mafie je proto třeba odlišit trh se zbožím, které je chráněno, od samotného trhu s ochranou, tedy odlišit chráněné zboží od ochrany jako zboží.

Ochrana je prodávána na soukromé bázi individuálním zákazníkům. Její cena variuje podle zákaznickovy majetnosti a sociální pozice, dále podle typu požadované služby a také v závislosti na rozměrech prodávajícího.

Mafiáni poskytují ochranu za úplatu v těch situacích, kdy chybí důvěra jedné či obou stran v to, že partner bude jednat podle pravidel. Ochrana ze strany mafiánů funguje jako náhražka takové důvěry. Je to ovšem velmi drahá náhražka. Transakční náklady při účasti mafiánů, upozorňuje Gambetta, mohou být vyšší, než by byly ve světě, kde panuje důvěra. Avšak výtěžek bývá i tak stále vyšší než tam, kde by žádná transakce neproběhla.

Činnost mafiánů je tedy určitou formou daně placenou za nedostatek důvěry. Proto se jejich aktivity rozvíjejí v oblastech, kde stát ani trh nedokázaly zařídit, aby došlo k ustavení a dodržování pevných pravidel. V těchto podmínkách mafie vystupuje jako prvek regulace lokální společnosti, který přispívá k zachování sociálního řádu (Sciarrone 1998: 294).

Mafie se ovšem nespokojuje s již existující mírou nedůvěry. Má zájem na tom, aby byl trh pravidelně otravován novými dávkami nedůvěry. Tím roste poptávka po zboží, které prodává. Kdyby si účastníci trhu důvěřovali, zůstal by mafián bez práce. Jeho příjem a moc, kterou má, jsou primárně plody nedůvěry. Proto ji musí systematicky přživovat (Gambetta 1993: 25).

Tímto způsobem mafie kontroluje nepořádek, který pomáhá sama záměrně vytvářet a udržovat. Právě z prodeje ochrany jako klíčové specializace mafiánů lze vysvětlit mnohé z toho, co na první pohled vypadá jen jako etnografická záležitost jižanské mentality.¹²⁵

125 Mafiáni mají zájem na udržování nízké úrovně generalizované důvěry neosobního typu, protože tím

Především samo specifické pojetí mafiánské váženosti či úctyhodnosti (onore) slouží témuž účelu jako ochranná známka, logo známých firem. Vážený muž je člověk kompetentní poskytnout účinnou ochranu. Jeho „dobré jméno“ funguje coby známka zaručené kvality, která přitahuje zákazníky a drží na uzdě konkurenci.¹²⁶

Samotný výraz „mafie“ může být pojat jako zvláštní ochranná značka daného průmyslového odvětví. Každý, kdo je oprávněn jednat pod touto značkou, profituje z obav a hrůzy, kterou budí (Gambetta 1983: 153).¹²⁷

V případě mafie pak osvědčená značka navíc ještě významně šetří výrobní náklady: „Reputace pro věrohodnou ochranu a samotná ochrana jsou jedna a ta samá věc: zatímco renomovaná automobilka musí stále vyrábět auta, renomé ochránce dokáže chránit klienta samo o sobě“ (Gambetta 1993: 44).

Reputaci mafiánské firmě zajišťuje její schopnost užít násilí. Nejprve je nutno tuto schopnost rozehrát při vstupu na trh, pak se v ní pokračuje kvůli udržení na trhu v ostré konkurenci s druhými. Násilí bývá proto tak extrémní, že v otázce reputace neexistuje žádná střední cesta. Reputaci člověk buďto má, anebo nemá. Nemůže jí mít jen trochu, jde o všechno.

Mafián musí být ustavičně schopen k násilí sáhnout. Musí být silnější než strany, které ochraňuje. Jinak by se ochránily samy.

stoupá poptávka po osobní věrnosti, kterou jsou schopni nabídnout a garantovat (Sciarrone 1998: 30). Mafie vždy předpokládá nepořádek, který je třeba organizovat a držet pod kontrolou. Vytváří nejistotu, ze které pak těží. Existuje v ní vnitřní dělba práce mezi těmi, kdo ohrožují, a těmi, kdo proti hrozbě ochraňují. To nutí podnikatele, aby se pojišťovali (Lupo 1996: 24).

126 Z hlediska policie a soudů je věc ztížena tím, že ochráncům se jen těžko prokazuje vina. Nikoho nelze stíhat za to, že vzbuzuje strach. Jeden z mnoha případů: Mafián propuštěný z dlouholetého vězení je zaměstnán, aby po kavárnách ve městě nabízel určitou značku kávy. Po čase se tato značka prodává všude, nikdo se neodvážívá odmítnout. Vše je naprosto legální. Propuštěný vězeň našel práci a je integrován zpět do společnosti. Žádný z kavárníků si nedovolí svědčit, že by jim snad při obchodním jednání někdo vyhrožoval (Gambetta 1983: 55).

127 Proto není ani tak podstatné, jak tento výraz vlastně vznikl. O jeho původu existuje celá řada verzí. Většina z nich se shoduje na tom, že výraz „mafie“ byl teprve druhotně odvozen od ranějšího slova „mafian“ (*mafiusu*). Původ tohoto slova hledají někteří v arabštině, konkrétně v různých slovech označujících jednou jeskyně v okolí Trapani a Marsaly, podruhé slovo „arogantní“, ale také výrazy, jako je „tajná schůze“, „odmítat“, či „ochrana“, anebo dokonce název saracénského kmene, ovládajícího kdysi oblast Palerma. Jiní odvozují tento název ze sicilského dialektu (*mafiusu* – arogantní, ale také kurážný, zručný, drzý i statečný, smělý), opět další z toskáňštiny (*malfusso* – nevěrný, bezbožný, darebácký), z florentštiny (*maffia*, *mafia* – chudoba, deprivace) a z piemontštiny (*mafi*, *mafiun* – malý, neforemný). Objevil se i poukaz na řecké slovo *morphe* ve významu krása, síla. Kromě lingvistů se zapojili do pátrání také historici a znalci legend. Běžné je odvozovat původ slova mafiáni z již zmíněné divadelní hry z roku 1863 nazvané *I Mafiusi della Vicaria*. Jiní odvozují tento fenomén dokonce od řádu templářů, jehož příslušníci údajně vyznávali boha zla Maufe. Další badatele zaujala legenda o čarodějce jménem Maffia žijící na Sicílii prý někdy v 17. století. Podle jiné historky byla o Velikonocích roku 1282 unesena francouzským vojákem krásná sicilská dívka. Její zoufalá matka běhala ulicemi a volala „ma fia“, což se stalo bojovým pokřikem proti Francouzům. Stejný původ se spojuje s akronymem „Morte Alla Francia Italia Anela“ (Itálie si přeje smrt Francie), zatímco další akronym „Mazzini Autorizza Furdi Incendi Avvelenamenti“ (Mazzini schvaluje krádeže, žhářství, travičství) se váže na extravagantní názor, podle něhož Mazzini coby karbonář založil také mafii. Podrobněji viz (Gambetta 1993: 259).

Násilí je užíváno hlavně kvůli konkurentům, kteří podobně jako on také nabízejí ochranu. A opět platí, že v této branži nelze být druhý nejlepší – jsou zde jen vítězové a poražení. Své konkurenty likvidují, unášejí, vydírají, ničí jejich majetky. To vše slouží ke snížení věrohodnosti konkurence v očích zákazníků.

Zákon mlčenlivosti (*omerta*) je rovněž součástí ochranné firemní značky. Tajení informací je elementárním prvkem sebeochrany. Je zároveň základem pro to, aby bylo možno prodávat ochranu druhým. Zatímco my o nich musíme vědět pokud možno vše, oni o nás pokud možno co nejméně. Proto nesmějí členové mafie prozradit nic o sobě policii, a to dokonce ani v případě, že jsou vydíráni, okradeni anebo se stanou obětí zločinu. Musejí se pachteli pomstít sami, jinak by se stali nedůvěryhodnými z hlediska výkonu své živnosti.

Ochrana skrze mafii nemá ovšem vždy jen podobu čiré represe. K té se sahá až v nutných případech. Jejím hlavním cílem je prevence, tedy odrazení a zastrašení.

Iniciativa při obstarávání ochrany nemusí být vždy jen na straně mafie. Podnikatelé, kteří chtějí expandovat na úkor druhých, se sami občas na mafii obracejí.¹²⁸

Při náboru nových klientů opět funguje reklama. Mafiáni často nabízejí svoji ochranu velkodušně, jako akt vstřícnosti vůči někomu, kdo je trápen nejistotou. Jejich moc se přitom prezentuje jako nezištná služba řádu komunity. Někdy se stylizují do role „rytířů ve službách slabých“. Zpočátku pomohou zcela nezištně, aby získali více klientů. Je to jen počáteční investice. Čím více osob se na ně obrátí, aby jim pomohli s jejich problémy, tím vyšší bude jejich prestiž.¹²⁹

Jinou formou reklamy je častý zvyk venkovských mafiánů zavádět ve své obci svěcení svátků nejrůznějších svatých patronů. Nenápadně tím naznačují, že jsou schopni sponzorovat dokonce i samotné svaté ochránce.

128 Ochranu poskytují mafiáni také drobným zločincům a zlodějům. Nemají žádné předsudky ohledně práva. Jestliže zloděj řádně platí, je třeba ho chránit. Tím, že za provizi chrání zloděje, mají po ruce další nástroj, jak v oblasti udržovat a dávkovat nejistotu. Pokud by zloděj kradl bez povolení a o kořist se nedělil, zlikvidují ho. Někdy stojí zloděj pod ochranou mafie stejně jako podnikatel, kterého okradl. V tom případě donutí zloděje, aby část lupy okradenému vrátil, zbytek si může ponechat. Tím si zavází jak delikventa (příště pro ně bude pracovat), tak také okradeného podnikatele – bez jejich ochrany by nedostal zpět nic. Tento postup není nikterak nový, mafiáni se vždy vydávali za bojovníky proti kriminalitě. Už za vlády Bourbonů bylo praktikováno tzv. *componende* – jednání mezi okradenou obětí a zloději o náhradě lupy vedené za účasti vlivných exponentů zločinu a notáblů. Jednalo se tehdy hlavně o krádeže dobytka.

129 „Tucty lidí v Palermu mě zpravovaly o různých incidentech, ve kterých místní mafián pomohl jim, jejich přátelům, starým paním, či dokonce turistům najít ukradené věci či vyřešit nějakou neshodu. Nic za to nechtějí, stačí jim prý pocit vděčnosti. Latentní funkce takového jednání je zřejmá: vzhledem ke klientům se jedná o ukázkou vzorku jejich schopností a zároveň to slouží k matení veřejných autorit“ (Gambetta 1993: 47).

Někteří zákazníci jsou chráněni jednorázově, většinou je ovšem ochrana trvalá a vztahuje se na celou rodinu a také na příbuzné a přátele. Pouto ochrany lze jen těžko zrušit. Mafiáni o sobě dávají neustále vědět a naléhají na jeho udržování. Připomínají staré přátelství, používají skryté výhrůžky, navrhuje sňatky mezi potomky apod. Stále mají nohu mezi dveřmi.¹³⁰ V protikladu k rozšířenému názoru ovšem odmítnutí další ochrany nevede k zabití klienta, obvykle se spokojují s poškozením jeho majetku. Zabíjejí jen ty, kdo nedodrží smlouvu, a pak také informátory policie.

Je logické, že ochrana nemůže být libovolně ukončena. Mafián by na tom prodělal. Bývalý chráněncem by si užíval bezpečí docela zadarmo, protože agresori by se vůbec nemuseli dozvědět, že už chráněn není.¹³¹

Mafiánské firmy zabývající se soukromým poskytováním bezpečí se v jistých ohledech od běžných firem přece jen liší. Především, taková firma nemůže být prodána. Pokud o ni má někdo cizí zájem, vyzve jejího šéfa a o novém majiteli se rozhodne násilím. Kdyby chtěl někdo za převzetí takové firmy zaplatit, ukázal by tím, že je slabší než existující majitel, a klienti by se mu rozutekli. Jestliže by měl naopak větší reputaci než stávající vlastník, zákazníci k němu přejdou ve vlastním zájmu sami.¹³²

Někteří majitelé předávají firmu už za svého života, například v případě vážného onemocnění. Když by zemřeli bez nástupce, vedlo by to k násilným konfliktům o vakantní teritorium. Je třeba, aby každý věděl, že toto nebezpečí nehrozí. Proto například hned po smuteční hostině vyrazí do největšího baru ve městě v čele s nástupcem, na kterém se společně dohodli.

Pokud mafiáni setrvávají v čele své firmy i poté, co zeslábli a ztratili svoji moc, jsou zabíjeni. Je to způsob, jak informovat klienty, aby se na ně už neobraceli, ale vyhledali nové ochránce. Ze strachu, že budou zabiti, přihlašují se někteří stárnoucí mafiáni k nucenému pobytu pod dohledem policie.

Vztahy mezi mafií a chráněnými podnikateli se liší v závislosti na tom, nakolik je v nich přítomen prvek dobrovolné spolupráce a nakolik moment hrozby a násilí. V prvním případě hovoří Dino Sciarrone o podnikatelích koluzních, v případě druhém o podnikatelích podřízených.¹³³

130 Podle vyjádření jistého mafiána: „Jakmile někdo zažádal o ochranu, pak i když nám za ni platil, považovali jsme ho od té chvíle za přítele“ (Gambetta 1983: 57). Označení „přítel“ má ovšem také svoji temnou stránku. Ježto přátelé jsou z definice loajální, nazvat někoho přítelem nese s sebou určitý tlak. Pokud se takový člověk jako přítel nechová, vzniká možnost pomsty (Gambetta 1993: 201).

131 Naopak nově přichozí mafiáni mohou zničit určitou firmu jen proto, aby předvedli, že dosavadní ochrana byla neúčinná a je tedy načase zajistit si jejich služby.

132 Z podobného důvodu musí vlastník řídit svoji firmu sám. Pokud by ji za něho vedli „manažeři“, zcizili by mu ji.

133 Výraz „koluzní“ autor používá v právnickém smyslu podvodné dohody.

Koluzní podnikatelé požívají aktivní ochrany, spolupracují s mafiány proto, že je to pro ně částečně výhodné, i když v poslední instanci vynucené. Součástí těchto vztahů je poměrně vysoká míra vzájemně výhodné kooperace, založené na dohodě, z níž vyplývají pro obě strany určité povinnosti. Aby se takový vztah ustavil, je třeba, aby byly splněny dvě podmínky. Podnikatelé se musejí bezpodmínečně ztotožnit s hodnotami mafie a uznat její moc nad sebou. Mafiáni musejí tuto ochotu ke spolupráci akceptovat, ať již proto, že je to pro ně výhodné, či proto, že jsou s podnikatelem spřízněni.

Koluzní podnikatele lze dále dělit na dva typy: na účelové podnikatele a podnikatele-klienty. Účelové podnikatele vede ke spolupráci čistě jen kalkul výhodnosti. Spolčují se s mafií proto, aby z toho vytěžili. Vycházejí z jednoduché úvahy: Jestliže už nelze žít bez mafie, je třeba toho využít. Když už není možno jít proti mafii, je lepší být s ní. Tento typ podnikatelů pohlíží na existenci mafie jako na ekonomickou danost a započítává spolupráci s ní do svých nákladů i do zisku.

Jedná se zpravidla o větší firmy činné v oblasti veřejných prací. Když spolupracují s mafiány, mohou si být jisti, že budou spolehlivě chráněni před jakoukoliv konkurencí. Zároveň vědí, že mafiáni nemají nikoho lepšího než právě je. Mohou tedy s nimi v jistých mezích vyjednávat. Smlouvy uzavřené mezi těmito partnery se týkají pouze věcných úkonů. Nemají nic společného s pocity a nitrem zúčastněných osob. Smlouva není jednou provždy daná, případ od případu je nutno vyjednávat ji vždy znovu.

Podnikatelé-klienti se liší od předchozích mírou stability vztahů s mafií. Akce se nevyjednávají případ od případu, spolupráce je trvalá, podnikatelé jsou do vztahu zataženi osobnostně. V určité míře se s cíli mafiánů vnitřně identifikují. Násilí do těchto vztahů přímo nezasahuje, zůstává ovšem trvale přítomno v pozadí.¹³⁴ Za svoji ochranu dodávají podnikatelé-klienti druhé straně ekonomicky důležité informace, sjednávají přístup k vysokým finančním a politickým kruhům. Poskytují i mimoekonomické služby, například pomáhají s hledáním úkrytu, svědčí před soudem ve prospěch mafiánů apod.

Bývá obtížné určit, kde končí spolupráce motivovaná čistě strachem a začíná spolupráce dobrovolná. „Mafiáni tě dostanou do situace, kdy ti nezbyvá než souhlasit“ (Sciarrone 1998: 68).

Část klientů má vůči mafiánovi vztah naprosté loajality a věrnosti, založených na příbuzenství či na přátelství. Tito podnikatelé souhlasí s tím, že jejich firmy budou sloužit mafii, a nejednou s nimi zakládají nové společné firmy, aby na tom obě strany vydělaly.

134 Už Gaetano Mosca roku 1901 konstatoval: „Vše probíhá tak, že samotná oběť, která ve skutečnosti platí mafii tribut, si může namlouvat, že se jedná spíše o dobrovolný dar či o odměnu za prokázanou službu spíše než o vydírání vymámené pod hrozbou násilí“ (Lupo 1996: 24).

Druhou velkou kategorií jsou podnikatelé podřízení. Spolupracují pouze proto, že byli zastrašeni. Mafie pro ně představuje významnější autoritu než státní moc. Také tento typ se rozpadá do dvou podtypů, na podnikatele utlačované a podnikatele závislé. V prvním případě vládne vztah čistého podřízení. Tito lidé platí za ochranu, aniž za to cokoliv dostávají. Cítí se před mafii zcela bezbranní. Nejednou proto omezují své podnikatelské aktivity, aby nemuseli platit více.¹³⁵

Podnikatelé závislí musejí kromě placení ochrany mít od mafie povolení, že se mohou věnovat určité činnosti. Mafie jim předepisuje, v čem mají podnikat, aby jí to co nejvíce vyhovovalo. Pokud jsou závislí podnikatelé činní ve veřejném sektoru, bývají často zdaněni dvakrát. Jednak musejí odevzdávat úplatky zkorumpovaným politikům, jednak platí mafii za ochranu. Často bývá celá suma odevzdána přímo mafii a ta z ní dá určitou část politikům (Sciarrone 1998: 70).

Odměna, kterou platí klienti všech typů za ochranu, mívá mnoho podob. Pokud se jedná o klasické výpalné v podobě pravidelné finanční částky, zahrnují je podnikatelé rutinně do nákladů provozu. Výše výpalného bývá taková, aby to podnikatelé ještě unesli a nemuseli své hospodářské aktivity zanechat.¹³⁶

Někdy je za ochranu placeno v surovinách či ve zboží, jindy formou výrazných slev na materiál, který mafiáni právě potřebují. Lze platit také tím, že obchodník nakupuje výhradně u firmy, kterou mu jeho ochránce doporučil. Jindy je odměnou nabídka partnerství ve firmě, poskytnutí výhodné půjčky, dary aj. Někdy mafiáni po podnikatelích požadují, aby zaměstnali jimi doporučené osoby. Jedinou kvalifikací těchto lidí je sloužit uvnitř firmy jako informátoři mafie. Jindy je nutno si odpracovat ochranu odvedením špinavé práce pro mafii.¹³⁷

135 Ilustrativní pro tento typ je výpověď vydíraného podnikatele: „Co můžeme dělat? Musíme pod hrozbou síly dělat to, co chtějí oni. Každý z nás má rodinu a nikdo se necítí na to, aby ze sebe dělal hrdinu. Není to otázka odvahy, faktem je, že by nebylo k ničemu udat je. Brzy by byli z vězení venku a my bychom skončili špatně. Vyhodí ti do povětří firmu. A když je udáš, jsou schopni tě zabít“ (Sciarrone 1998: 68).

136 Už Leopoldo Franchetti se zmiňoval o tom, že mafiáni to s poplatky nepřehánějí, aby svůj zdroj zcela nezlikvidovali. Podle Gambetty není věc tak jednoznačná. Když je situace hodně nejistá, dávají zločinci přednost většímu zisku v přítomnosti před dlouhodobou ochranou zdrojů zisku (Gambetta 1993: 33). Podnikatelé mohou hrozit útekem ve snaze docílit snížení výpalného. Nesmějí tuto hrozbu však často opakovat, má-li zůstat věrohodná. Jindy mafiáni záměrně zvyšují výpalné nad únosnou mez, aby podnikatel odešel a oni se zmocnili jeho firmy.

137 Mafiáni přijímají také služby právníků, odborníků na výbušniny, lékařů, tlumočnicků, či chemiků v případě drog. Specialisté na tyto a podobné úkony nemusejí vraždit, pokud sami nechtějí. Ostatně jen málokdy mafie vyžaduje protislužbu formou vraždy nepohodlné osoby. Nenajímají jen na jednu vraždu. Pokud si na takovou jednorázovou akci najmou někoho z podsvětí, pak ho brzy poté zlikvidují. Na vraždy používají lidi se stabilními vazbami na firmu. Někdy si je různé rodiny mezi sebou půjčují.

Jak upozorňuje Gambetta, mafiánská ochrana jako specifická forma zboží na trhu má své pozitivní i negativní externality. Negativní spočívá například v tom, že pokud si někteří ochranu platí, zaměří se zločin na ty zbylé, kteří jsou tím zranitelnější. Také oni si pak musejí zaplatit své vlastní ochránce. Pozitivní externalita spočívá v tom, že i ochrana poskytovaná na kriminální bázi plní částečně funkci veřejného statku. Pokud je v ulici chráněn jeden jediný dům, pak riziko vykradení klesá i pro sousedy. Zvláště tehdy, kdy zloději nevědí, kdo je vlastně mafiány chráněn a kdo nikoliv.

Poskytování ochrany na soukromé bázi představuje tržní aktivitu, která popírá klasické představy o fungování tržního mechanismu. Z hlediska jednotlivce žijícího v postižené oblasti může být vysoce racionální obstarat si mafiánskou ochranu. Chrání tím svůj soukromý zájem. Ovšem z hlediska celku je jeho počínání zhoubné. Vede k vysoké míře vražd, zvyšuje transakční náklady, u mnoha firem blokuje snahu o zavádění inovací, podporuje špatnou kvalitu zboží a služeb, nejednou vede k emigraci těch nejlepších lidí z dané oblasti (Gambetta 1988: 173).

Praktiky mafie dokumentují, že určité formy směny mohou probíhat i při omezení svobody aktérů. Mafiánský způsob směňování nepotřebuje svobodu, nejúčinněji probíhá při použití násilí.

Klubový charakter sociálního kapitálu

James Coleman se domníval, že sociální kapitál je formou veřejného statku. Tento názor s ním sdílají i členové mafie. Od počátku se vydávají za někoho, kdo bojuje proti kriminalitě, kdo reprezentuje ohrožený kolektivní zájem a posiluje stabilitu a tradiční řád.

Bdí nad dodržováním morálky, trestají svůdce žen, někdy bojují proti alkoholismu. Jindy zase nezávisle na policii pronásledují pachatele zvláště těžkých zločinů. Nejednou se jim daří vypátrat a zlikvidovat nebezpečné únosce. Ochraňují také před zloději. Problém je v tom, že trestají pouze ty zloděje, kteří kradou bez jejich svolení. Veřejný majetek (např. majetek železnic) zásadně nechrání, protože v tomto případě nemají koho zdanit.

Mafie vystupuje jako zdatný organizátor. U stavebních firem například dohlíží na pravidelný přísun materiálu, řeší spory s místními lidmi, dává pozor na to, aby nikdo na staveništi nekradl, zastrašuje odbory, když přicházejí se svými mzdovými požadavky. Problém je v tom, že za plnění těchto funkcí inkasuje částky, které jsou srovnatelné se mzdovými požadavky zaměstnanců.

Mafie řeší spory mezi věřiteli a dlužníky. Často sama vybírá dluhy, když splátky váznou. Bývá to mnohem rychlejší, než obracet se na soudy. Někdy

chrání naopak dlužníka tím, že smluví mírnější podmínky splácení. Problém je v tom, že se přitom nejednou chová jako vyděrač vůči oběma stranám. Něco podobného se děje v případech, kdy chrání obchodníky před vydíráním. Někdy se s vyděračem spojí a rozdělí se s ním.

Mafie zajišťuje některým lidem práci, vyřizuje některým důchodcům důchody, některým mladíkům modrou knížku, různá úřední povolení apod. Zařizuje studentům potvrzení o vykonání zkoušky. Mění trasu stavby silnic, pokud ta navrhovaná někomu nevyhovuje.

Na rozdíl od státu mafie nechrání každého. Prodává svoji pomoc a ochranu jen některým na úkor druhých. Chránit jen některé na úkor jiných je pro ni jednak organizačně snazší, jednak si toho chránění více váží.

Ve všech zmíněných a v mnoha dalších případech funguje mafie jako exkluzivní spolek. Výnosy ze sociálního kapitálu, kterým disponuje, si přivlastňují pouze její členové. *Cosa nostra* – jak ji sami členové nazývají – znamená, že věc je naše, nikoliv snad jejich. Tím je zdůrazněna inkluze. A inkluze vždy zároveň znamená exkluzi pro všechny ostatní (Gambetta 1988: 164).¹³⁸

I když mafie od počátku vyzvedává svoji roli při hájení ohrožených zájmů a při posilování tradičních pořádků, činí tak jen kvůli zvyšování své vlastní moci. Podobá se tím zkorumpovaným politikům.

Právě mafiáni a zkorumpovaní politici se často chrání navzájem. Reciproká výměna služeb zvyšuje moc jedněch i druhých, což vede k posílení a rozšíření jejich propletených sítí. Jednou chrání mafiáni politiky, jindy je tomu zase naopak. Ti první i ti druzí se navzájem chrání proti platným právním normám (Lupo 1996: 26).

James Coleman se obával toho, že charakter sociálního kapitálu jako veřejného statku bude snižovat motivaci takový kapitál vytvářet. Ve skutečnosti vstup do sítě mafie může nabídnout množství výhod: může zaručit příslušnost k jistým exkluzivním klubům, které představují skutečnou pospolitost zájmů a dávají svým členům k dispozici sociální zdroje mimořádné účinnosti (Sciarrone 1998: 49).

Právě na příkladu mafie lze názorně sledovat, co se děje ve společnosti, ve které panuje nedostatek důvěry. Případ mafie může sloužit jako laboratoř, ve které se s nedostatkem důvěry pracuje v extrémních podmínkách. Nakolik může tento případ zevšeobecnět, naznačuje rozbor náhradních reakcí, k nimž pravidelně dochází v podmínkách chybějící důvěry (Sztompka 1999: 116–118).

138 Podobně věc vidí Dino Sciarrone: Mafie je síť, jejíž činnost usiluje o výdělek, bezpečí a reputaci. Používá sociální kapitál v lokálním kontextu pro individuální či skupinové cíle (Sciarrone 1998: 22). Totéž říká obecně o sociálním kapitálu Halpern: Není to vyložené veřejný statek. Nebývá volně přístupný všem, ale jen členům klubu (Halpern 2005: 22).

Jednou z takových reakcí je providencialismus. Lidé žijící ve společnosti s nedostatkem důvěry nabývají přesvědčení, že vlastními silami nemohou naprosto nic ovlivnit, a pasivně se odevzdávají do rukou osudu. To jim může osobně přinést určitou útěchu a snížit míru jejich obav a úzkostí. Pro vývoj veřejných záležitostí je to však postoj naprosto zhoubný.

Jako náhražka za nedostatek důvěry může sloužit korupce a úplatky. Dávají člověku pocit, že v jinak chaotickém prostředí může mít pod kontrolou alespoň to, co si nelegálně předplatil.

Jinou možností, jak čelit absenci důvěry, je spoléhat se na soukromé bezpečnostní síly a ochranu, opatřit si vlastní zbraň, obklopit se bezpečnostními zařízeními a usadit se v některé z chráněných čtvrtí, jež jsou přístupné jen na zvláštní povolení.

Alternativou, kterou volí spíše nižší vrstvy, je stažení se do komunit etnicky a příbuzensky homogenních, které mají nepřátelský postoj vůči všemu cizímu.

Další možností je hledání silné autority, touha po příchodu charismatické osobnosti, která je připravena poskytnout ochranu těm, kdo se projeví jako její bezvýhradní stoupenci.

Všechny uvedené náhražky za chybějící důvěru se rozvíjejí ve společnostech, ve kterých míra nejistoty dosáhla takového stupně, že dosavadní normy a pravidla fungování se staly nevěrohodnými.

Lidé, kteří se cítí ohroženi, se stahují do svých malých světů – zcela imaginárních v případě spoléhání na osud, velice reálných v případě chráněných čtvrtí. Tímto způsobem se snaží snížit míru komplexnosti reality, ve které musejí žít. Cenou za tento úhybný manévr je vyklizení prostoru těm, kdo umějí s důvěrou zručně manipulovat a kdo dokáží – stejně tak jako mafie – vybudovat si na jejím absolutním nedostatku skvěle vynášející živnost.¹³⁹

139 Robert Putnam, který věnoval analýze italských poměrů zvláštní studii, se problémem mafie zabývá na pouhých dvou stránkách (Putnam et al. 1993: 146–147). Je to překvapivé, jestliže víme, jakou roli sehrává tato organizace právě při akumulaci sociálního kapitálu v podmínkách chybějící důvěry, což jsou témata, jimž Putnam zasvětil své celoživotní dílo.

Kapitola 5

Důvěra

Zkoumání toho, jak fungují sociální sítě, i rozbor povahy sociálního kapitálu vedou badatele ke zvýšenému zájmu o fenomén důvěry. Je to pochopitelné. Bez určitého minima vzájemné důvěry není možno udržovat vztahy s druhými lidmi a spojovat se s nimi v nejrůznějších spolcích a sdruženích.¹⁴⁰

Prvek důvěry je sice elementární pro pochopení lidského jednání, není však zdaleka jednoduchý pro uchopení. Již od dob Niklase Luhmanna (1979, 1988) rozeznávají sociologové dvě odlišné podoby důvěry. Prvou z nich (*confidence*) je masivní spoléhání se na to, že něco s určitostí nastane, či naopak, že k tomu rozhodně nemůže dojít. V případě, že by se tato víra nenaplnila, zůstali bychom bezradně stát, protože nemáme po ruce žádnou jinou alternativu. Proto si takovou možnost raději ani nepřipouštíme.

Tato forma masivní důvěry, skálopevného přesvědčení má svůj původ v náboženské víře, tedy ve spoléhání se na jakousi nadpřirozenou moc či sílu, na které se člověk cítí být zcela závislý. Taková víra je založena primárně na pocitu silné loajality a bezvýhradné poslušnosti, nikoliv na poznání.

Ve své druhé podobě je důvěra (*trust*) spojena s kalkulací a s naší vlastní volbou. Rozhodujeme se důvěřovat jedné z možných variant a přitom na sebe bereme riziko, že nám náš propoččet také nemusí vyjít. V tom případě jsme připraveni zařídit se propříště jinak. V této podobě obsahuje naše důvěra také určitou míru nejistoty – s možným neúspěchem už dopředu kalkulujeme (Luhmann 1988: 97).¹⁴¹

Pro obě formy ovšem platí to, co o důvěře říká již Georg Simmel. Důvěra se vždy pohybuje někde v prostoru mezi úplným věděním a naprostou nevě-

140 Sociologové zajímá fenomén důvěry jednak z makrosociálního hlediska (zajištění koheze a integrity společnosti), jednak z hlediska mikrosociálního (důvěra v podobě očekávaného jednání je například základem teorie rolí). Kromě tohoto zdánlivě čistě akademického zájmu je ovšem problém důvěry zcela praktickou otázkou pro politickou sféru, pro rozhodování investorů, pro úspěšnost manažerských praktik apod.

141 Je zřejmé, že důvěra v prvním smyslu (*confidence*) je charakteristická spíše pro ustálené poměry tradiční společnosti, zatímco důvěra ve druhém smyslu (*trust*) je svým propojením se svobodou volby příznačná pro společnost moderní.

domostí. Člověk, který by věděl všechno, by ničemu nepotřeboval důvěřovat. Lidé, kteří nevědí vůbec nic, nemohou racionálně důvěřovat.¹⁴²

Ve dvou zmíněných typech důvěry se odráží podobné napětí, jaké jsme identifikovali již v případě sociálního kapitálu. Zatímco důvěra v podobě skálopevného přesvědčení (*confidence*) má hluboké historické a kulturní kořeny, důvěra v podobě sázky činěné s větším či menším rizikem (*trust*) vychází z mentality kupecké směny formalizované v teorii racionální volby.

Problém je v tom, že neznáme způsoby, jak vytvářet onu hlubinnou důvěru (*confidence*). Víme však, že při její absenci není možné s přijatelným rizikem kalkulovat ani důvěru ve smyslu *trust*.¹⁴³

Poptávka po důvěře

Výrazný nárůst zájmu o téma důvěry, který pozorujeme od konce sedmdesátých let 20. století, s postupem času neustále sílí, aby (alespoň prozatím) vyvrcholil počínaje léty devadesátými. To není nikterak náhodné.¹⁴⁴

Již od poloviny sedmdesátých let narůstá nejistota jako doprovodný jev přechodu od průmyslové společnosti ke společnosti postindustriální a zároveň přechodu z epochy národního státu do éry globalizace. Po určitou dobu byla ještě společnost zvnitřku integrována díky značné setrvačnosti sociálního státu. Směrem zvenčí plnilo podobnou integrační úlohu napětí mezi dvěma světovými bloky. V devadesátých letech jsou však obě tyto formy integrace již vyčerpány. Spolu s tím se naplno obnažuje vratkost instituce sociálního občanství, které po dlouhých třicet poválečných let sloužilo jako jeden ze symbolů sociální soudržnosti. Nástup deregulace a privatizace a doprovodná vlna individualismu v mentalitě postindustriálního člověka vedou k tomu, že dosavadní jistoty padly a jakákoliv forma trvalejšího zajištění začala být vydávána za nežádoucí přežitek.¹⁴⁵

142 Georg Simmel pojednává o důvěře jednak ve svém velkém systému sociologie (Simmel 1908), jednak v díle *Filozofie peněz*, kde na příkladě peněz ilustruje naprostou nezbytnost důvěry pro fungování všech komplexnějších forem společnosti (Simmel 1900).

143 Jestliže chybí lidem důvěra ve smyslu *confidence*, stávají se beznadějně odcizení. Nedostatek této základní formy důvěry je vede k tomu, že se stahují do svých lokálních světů, propadají fundamentalismu apod. Chybí-li jim důvěra ve smyslu *trust*, budou jenom méně ochotni investovat. Budou omezovat prostor pro riskantní aktivity a budou se chovat více jako bázlivi rentiéři než jako odvážní podnikatelé (Luhmann 1988: 99, 102).

144 Za klasické studie zabývající se tématem důvěry lze již dnes považovat tyto nejčastěji citované práce: (Luhmann 1979; Barber 1983; Gambetta 1988; Giddens 1990; Fukuyama 1996; Misztal 1996; Peyrefitte 1998; Sztompka 1999).

145 Sociologie jako kdyby poněkud předběhla tento vývoj nástupem interpretativního paradigmatu. Různé směry interpretativní sociologie se rozvíjejí na prahu doby, kdy mnohé z toho, co bylo dosud považováno za jisté, se stává předmětem pochybností a složitého vyjednávání.

Potřebnost důvěry v těchto nových podmínkách neklesá, právě naopak. Deficit důvěry je diagnostikován u tak odlišných ekonomických, politických, sociálních a psychologických problémů, jako je zajištění hladkého chodu firem, vztah zákazníků k prodejcům, vztah občanů k politice a k politikům, ochota angažovat se v rámci občanské společnosti a vést dialog o věcech veřejných, víra v možnosti sociálního vzestupu pro sebe a své potomky, schopnost udržovat stabilní vztahy mezi partnery a v rámci celé rodiny, připravenost formovat svoji vlastní identitu a vůbec schopnost činit řadu zcela rutinních úkonů a rozhodnutí v průběhu každodenního života.

Sociologové, kteří se otázkou důvěry začínají zabývat, tematizují tento problém pochopitelně v rámci svých již existujících teoretických konstrukcí. To je jistě chvályhodné z hlediska elegance sociologické teorie, poněkud se tím však zakrývají výše zmíněné konkrétní impulzy, které v poslední čtvrtině 20. století učinily právě téma důvěry tak bytostně aktuálním. Výsledkem je, že úvahy teoretických sociologů o důvěře mívají spíše obecně antropologický ráz a v mnohem menší míře se věnují analýze konkrétní sociální situace, kterou právě prožíváme.

Niklas Luhmann (1979) spatřoval v důvěře jednu z nejúčinnějších forem redukce nekonečné komplexnosti světa, která by jinak aktéry deprimovala svou nezměrností a zabráňovala by jim v jakémkoliv jednání. Důvěra nám umožňuje adresovat světu právě jen jistá očekávání, zatímco bez ní bychom mohli od druhých čekat prakticky cokoli. Tím snižuje paralyzující nejistotu, ve které bychom jinak byli nuceni žít. Nevyzpytatelnému chaosu důvěřovat nelze.

Po vzoru Simmela také Luhmann poukazuje na to, že akt důvěry je spjat se situací nejistoty a neúplného vědění. Nemáme důvod důvěřovat ani v případě, kdy něco víme zcela bezpečně, ale ani v případě, kdy o něčem nevíme zhola nic. Důvěra je více či méně riskantní sázka, ke které se odhodláváme všude tam, kde potřebujeme snížit míru nejistoty na ještě přijatelnou úroveň. Ten, kdo důvěřuje, konstatuje německý sociolog, chová se tak, jako by byl pro budoucnost možný jen určitý, omezený počet možností. A v takové situaci už je možno se nějak rozhodnout (Luhmann 1979: 20).

Zároveň důvěra předpokládá, že jsme v něčem závislí na tom, komu ji adresujeme. Pokud bychom druhého vůbec k ničemu nepotřebovali, pokud by nemohl nijak ovlivnit to, co děláme a o co usilujeme, bylo by zbytečné mu důvěřovat.

Spíše jen příležitostně Luhmann poznamenává, že do budoucna bude poptávka po důvěře dále stoupat. Spojuje to s trvalým nárůstem významu technologií, které budou stále více zvyšovat rozsah představitelných možností, s nimiž jsme konfrontováni.

Anthony Giddens (1990) spojuje nárůst významu důvěry v moderní době s povahou moderních institucí. Jedná se o neosobní mechanismy, které jsou natolik všeobecné, že přesahují každý místní kontext a propojují dění na celém světě do jediného navzájem úzce provázaného systému. Nejnázorněji je to vidět na příkladu peněz a světového obchodu. Takové mechanismy vyžadují ke své obsluze specializované vědění expertů. Důvěra v tyto odborníky a v jejich vědění je základním předpokladem toho, aby také ostatní lidé mohli profitovat z výhod civilizovaného života, které právě zmíněné mechanismy celoplanetárně rozšiřují a zajišťují.

Jak vidno, Giddensovo pojetí významu důvěry je vysoce optimistické. Britský sociolog důvěruje tomu, že abstraktní mechanismy, na jejichž fungování se všichni stáváme dalekosáhle závislími, nám budou život zpříjemňovat, aniž budou v pokušení nám do něj nějak rušivě zasahovat. Odborníci budou svého vědění využívat nejen ve svůj vlastní, ale především v náš prospěch.

Toto Giddensovo přesvědčení nesdílí ani Ulrich Beck, ani Christopher Lash. Podle německého sociologa (Beck 1986) činí monopol odborníků na expertní vědění ze všech ostatních lidí svým způsobem rukojmí. Jejich život může být příjemný, musejí však slepě důvěřovat tomu, že experti se k nim budou chovat laskavě a vlídně, nezneužijí svého vědění proti nim, nezapomenou je informovat o hrozcích rizicích a vůbec – budou mít skutečně dostatečnou znalost v oblastech, ze kterých je laici nemohou přezkoušet. Protože vědění je dnes obrovsky specializované, nalézají se prakticky ve stejné situaci také experti, z nichž každý rozumí jen svému vlastnímu oboru. V případě, že důvěra v odbornost druhých bude zklamána, může dojít ke katastrofám s důsledky, vůči nimž nikdo není přiměřeně pojištěn. Protože důsledky by byly skutečně hrozné, možnosti podobných nehod se bagatelizují a všichni jsme vyzýváni, abychom věřili kompetentním odborníkům ještě bezvýhradněji.

Komplexnost, abstraktnost a expertnost sociální reality jsou zdroji zvýšené poptávky po důvěře z pohledu teoretické sociologie. Tato poptávka je však napájena i ze zdrojů mnohem praktičtějších. V podmínkách blahobytné společnosti konzumu a nasycenosti trhu nejrůznějším zbožím a službami je kupující v podobné situaci, v jaké žije Luhmannův obyvatel nekonečně komplexního světa. Pole jeho možností je prakticky neomezené a je obtížné najít klíč k rozhodování.

Nepřehlednou situaci opět usnadní důvěra. Důvěra k určité značce či prodejci rozhoduje v situaci, kdy zákazník stojí mezi hromádkami zcela srovnatelného zboží podoben Buridanovu oslu. Je úkolem reklamy převážit rozhodování k jedné z rovnocenných možností a pomoci tak konzumentu, aby nezašel na nerozhodnost. Stejnou úlohu sehrávají volební kampaně v poli-

tice. V obou případech jde o umění vzbudit třeba jen přechodnou, sezónní důvěru v to, co se snaží dotyčný výrobce či politická strana prodat.

Dalším motivem zvyšujícím poptávku po důvěře jsou stále čtenější situace, kdy se setkáváme s cizincem, či kdy naopak sami v roli cizinců vystupujeme. Obojí souvisí se zvýšenou prostorovou mobilitou v měřítku národním i celosvětovém. Zatímco v běžných každodenních situacích bývá důvěra automatickým doprovodem našeho jednání, v konfrontaci s cizincem či s cizím prostředím se stává něčím, co nelze brát jednoduše za dané.

Důvěra není však důležitá pouze ve vztahu k neosobním systémům či ke druhým a neznámým osobám. Jak naznačuje již Niklas Luhmann, oslabení důvěry má dalekosáhlé důsledky také pro sebedůvěru. Bez možnosti spolehnout se na chod věcí a bez možnosti očekávat určité jednání ze strany druhých není dost dobře možné důvěřovat sobě samotnému. Chaos není dobrým místem pro formování sebevědomé osobnosti a právě problémy s vlastní identitou patří k nejfrekventovanějším tématům současné sociologie.

Právě nastupující společnost sítí, která svým rutinním fungováním systematicky dává nejistotu a vyvolává úzkost, potřebuje zároveň uchovat určité minimum důvěry a koheze, aby systém mohl vůbec fungovat a aby si jeho členové mohli uchovat osobnostní identitu. Je otázka, nakolik mohou splnit tuto úlohu právě meziosobní sítě trvalejších vazeb i přechodných kontaktů a sociální kapitál, který je v nich v jistých patrech společnosti reprodukován.

Sociální sítě a sociální kapitál mají sloužit jako čistě osobní obrana proti systémově tvořeným rizikům a systémově reprodukované nejistotě. Když se v krizi ocitají velké formální organizace, jejichž funkcí bylo nejistotu redukovat, nezbyvá než důvěřovat těm, s nimiž nás pojí více či méně trvalé kontakty v rámci osobních sítí. Když pozice jednotlivce není už trvaleji zajištěna jeho místem v rámci takové organizace, zbývá jen důvěra v druhé, s jejichž pomocí lze snáze a alespoň na nějakou dobu najít si místo nové.

Prakticky všichni badatelé, kteří se od sedmdesátých let 20. století zabývají otázkou sociálních sítí a od let osmdesátých konceptem sociálního kapitálu, tematizují přinejmenším okrajově také princip důvěry. Problém je v tom, že úvahy o vztahu těchto veličin se často pohybují v bludných kruzích.

Velká část sociologů již od dob klasické sociologie by jistě souhlasila s tvrzením, že bez důvěry není možná existence lidské společnosti. Shodli by se patrně i na tom, že důležitá je nejen vzájemná důvěra mezi konkrétními lidmi, ale též důvěra těchto lidí v neosobní instituce moderní společnosti.

Zavedení konceptu sítí a sociálního kapitálu však odpověď na problém důvěry nijak neprohlubuje, naopak celou otázku spíše zamlžuje. Zjišťujeme,

že existence důvěry je základním předpokladem pro fungování sítí a pro tvorbu sociálního kapitálu, zároveň je ovšem též jednou z jeho hlavních forem, ale také jedním z významných indikátorů pro měření jeho výše. Důvěra je předpokladem fungování společnosti a zároveň jejím ideálním cílovým stavem, a při tom všem také nástrojem, který má k dosažení takového ideálního stavu vést. A konečně podle některých je určitý stav důvěry ve společnosti výsledkem působení sociálního kapitálu (Putnam), podle jiných je naopak výše sociálního kapitálu výsledkem existence důvěry (Fukuyama).

Jak konstatuje Barbara Misztal, vše končí ve slepé uličce: Důvěra je důležitým zdrojem, bez něhož není možná kooperace mezi lidmi. Chceme-li mít tohoto zdroje dostatek – musíme si důvěřovat (Misztal 1996: 8).

Nejasnosti ohledně vymezení důvěry a ohledně způsobů jejího generování ve společnosti jsou o to závažnější, že poptávka po důvěře není zdaleka jen záležitostí sociologického teoretizování, ale je živena zejména očekáváními v ekonomické oblasti.¹⁴⁶

Je to téma, na které v sociologii nejnověji upozornil s velkým důrazem Francis Fukuyama: „Jedním z nejvýznamnějších poučení, které vyplývá ze studia ekonomického života, je skutečnost, že národní prosperita i konkurenceschopnost jsou podmíněny významným kulturním znakem – úrovní důvěry v dané společnosti“ (Fukuyama 1996: 7).¹⁴⁷

Tento americký badatel naplno otevřel diskusi o tom, nakolik se různé země liší množstvím důvěry, která v nich panuje. Závěry, k nimž dospívá, jsou znepokojivé. Na jedné straně totiž ukazuje, že absence důvěry musí být kompenzována složitým systémem pravidel a regulací, „které musejí být vyjednávány, odsouhlaseny, o které se vedou spory a které musejí být někdy vynuceny. Tento právní aparát sloužící jako náhražka za důvěru představuje zvýšené transakční náklady. Jinými slovy, rozšířená nedůvěra ve společnosti je formou daně, která je uvalena na všechny druhy ekonomických aktivit“ (Fukuyama 1996: 28).

Na straně druhé konstatuje, že rozdíly v míře důvěry mezi jednotlivými zeměmi jsou dány kulturně a historicky. „Akumulace sociálního kapitálu je

146 Ekonomové vědí o významu důvěry pro hospodářský život pochopitelně již dlouho. Na nedostatek důvěry jako možnou příčinu ekonomické zaostalosti celých zemí upozorňoval například Kenneth Arrow již na počátku 70. let 20. století (Gambetta 1988: 229).

147 Fukuyama uvažuje různé formy důvěry – důvěra může být vázána na rodinu, na spolky a veřejné asociace a může také variovat v čase. Kombinací těchto znaků dospívá ke své základní typologii. Zemi s extrémně nízkou mírou důvěry pro něho představuje Rusko a některé další bývalé komunistické státy. Silná důvěra, vázaná ovšem na rodinné a příbuzenské kruhy je, podle něj, charakteristická pro Čínu, ale také Francii a pro část Itálie. Naproti tomu Japonsko, Německo a částečně Spojené státy představují země s vysokou mírou generalizované důvěry, která se projevuje schopností vytvářet dobrovolná sdružení. Tuto schopnost nazývá spontánní sociabilitou (Fukuyama 1996: 27–29).

komplikovaný a v mnoha směrech mysteriózní kulturní proces. Vlády mohou sice svojí politikou sociální kapitál snadno vyčerpat, mají však velké problémy pochopit, jak ho znovu obnovit“ (Fukuyama 1996: 11).

Z toho ovšem plyne, že země s nízkou úrovní důvěry mají jen mizivou šanci, že v dohledné době budou moci přestat platit daň, od které jsou osvobozeny země s vyšší mírou důvěry. Optimismu modernizačních teorií je tak zasazena další rána.¹⁴⁸

Sociální kapitál, důvěra a střední vrstvy

Jak mezi mnoha jinými upozorňuje americký sociolog a odborník na kriminologii David A. Schultz, je prazvláštní, že Robert Putnam klade rozkvět občanské společnosti jako nositele sociálního kapitálu právě do padesátých let 20. století. Byla to přece doba mccarthismu, doba honu na čarodějnice, ale také počínajícího konzumerismu a především ve Spojených státech pokračující rasové segregace (McLean, Schultz, Steger 2002: 93).

Také řada dalších amerických sociologů se k této době staví výrazně kriticky. Podle Davida Riesmana jde o éru osamělého davu. Vnější řízený člověk, tak jak ho Riesman popisuje, je vším jiným než aktivním a autentickým aktérem přemýšlivé a jednající občanské společnosti. William H. Whyte hovoří přímo o „organizačním člověku“ jako o tvorovi, který se úzkostlivě brání vyvíjet vlastní iniciativu. Pokud se střetává s druhými, pak výhradně kvůli nácviku dovedností, které mu zaručí kariéru ve velkých byrokratických organizacích. Právě o nich tento typ člověka věří, že jsou povolány řešit všechny problémy politického, ekonomického i sociálního života.

Putnamovu chválu téměř dvaceti poválečných let snadno pochopíme, uvědomíme-li si, že se jednalo o éru prudké expanze nových středních vrstev. Sociální kapitál v jeho pojetí je vlastností středních vrstev, a proto Putnam zaznamenává jeho nárůst právě v době jejich expanze v padesátých a dlouho do šedesátých let. Poté dochází k jeho prudkému úbytku. Může nám to sloužit jako indikátor rostoucích potíží, stagnace a hrozícího poklesu středních vrstev.

V Putnamově (ale také v Colemanově) pojetí má sociální kapitál sloužit jako účinná náhražka finančního kapitálu pro příslušníky středních vrstev. Naopak pro nižší vrstvy je charakteristická nižší míra sociálního kapitálu, kte-

¹⁴⁸ Teorie modernizace vesměs předpokládají, že stačí přenést fungující politické a ekonomické instituce z vyspělých zemí do ostatních, aby bylo možno jejich rozvoj dynamizovat. Přehlížíjí přitom, že právě deficit důvěry může v nových zemích vést k tomu, že zmíněné instituce v nich nebudou fungovat tak účinně a natolik spolehlivě jako v zemích původu.

rý navíc zůstává téměř výhradně ve statické podobě silných rodinných a přátelských vazeb. Jak víme od Nan Lina, tyto vazby spíše zajišťují to, co rodina již získala, než aby otevíraly cestu k novým a lukrativnějším příležitostem.

Oba američtí sociologové se v tomto bodě výrazně liší od Pierra Bourdieu, pro něhož je sociální kapitál doprovodem finančního kapitálu u vrstvy privilegované elity, zatímco u ostatních vrstev nemá smysl o sociálním kapitálu mluvit. V případě nižších vrstev tentýž názor vyjadřuje s jemnou ironií francouzská socioložka Sophie Ponthieuxová: „Deficit sociability, nízká účast ve sdruženích, vysoká volební neúčast a nedostatek důvěry, to vše se týká populace, o níž lze možná říkat, že má nedostatek sociálního kapitálu, ale o níž je s určitostí prokázáno, že jí chybí vzdělání, práce a materiální zdroje“ (Bevort, Lallement 2006: 101).

Domníváme se, že zejména pro vrstvy střední má klíčový význam fenomén důvěry, což je dáno přímo charakterem jejich profesních aktivit. K pochopení těchto souvislostí ovšem nijak nepřispěje, pokud budeme problém důvěry spojovat s nálepkou sociálního kapitálu. Sociologové se tohoto krátkého spojení bohužel běžně dopouštějí.

Především ve výzkumech vzdělanosti je po vzoru Jamese Colemana sociální kapitál spojován se středními vrstvami. Podle něj přispívá právě sociální kapitál k dobrým školním výsledkům potomků i hůře materiálně situovaných částí středních vrstev. Coleman chce tímto způsobem vzbudit dojem, že finanční znevýhodnění středních vrstev oproti vrstvám horním lze kompenzovat větším zájmem rodičů o výchovu svých dětí. Sociální kapitál vynahrazuje středním vrstvám to, že mají omezený přístup ke kapitálu skutečnému, což má zajistit rovnost šancí v nerovně uspořádané společnosti.¹⁴⁹

Pokud nechceme upadnout do neplodných spekulací o sociálním kapitálu vrstev středně majetných, ba i nemajetných, je lepší držet se francouzské tradice a v případě středních vrstev, které se věnují péči o vzdělání svých potomků, hovořit raději o jejich kulturním kapitálu.

Na rozdíl od konceptu sociálního kapitálu, který může být v souvislosti se středními vrstvami zavádějícím, je důvěra spjata právě se středními vrstvami tím nejužším způsobem. Tradičně jsou střední vrstvy vymezovány jako ty vrstvy ve společnosti, které jsou schopny a ochotny odkládat do budoucna svoji odměnu. Činí tak ve snaze maximalizovat ji. Vrstvy vyšší odměnu s tímto cílem odkládat nepotřebují, vrstvy nižší nemají co odkládat.

149 Naopak podle Halperna zajišťuje těmto potomkům nespravedlivé zvýhodnění. O tom, že právě střední vrstvy mají sociálního kapitálu více než vrstvy nižší, však nepochybuje ani jeden. „Bohaté sociální kontakty rodin patřících do středních vrstev pomáhají zajistit, aby dokonce i jejich méně schopní potomci našli dobrou práci, zatímco děti z rodin dělníků, které mají méně rozvinuté sítě, se mohou spoléhat jen na své vlastní schopnosti“ (Halpern 2005: 47).

Je zřejmé, že bez důvěry, tedy bez důvěry v jednání druhých a obecně v budoucnost, nemá odkládání odměny valného smyslu. Celá strategie jednání středních vrstev je tak na důvěře založena jako na svém základním předpokladu. Dokonce lze tvrdit, že střední vrstvy jsou na důvěře v mnoha ohledech závislé mnohem více než ostatní členové společnosti.

Jak konstatuje kupříkladu Barbara Misztal, důvěra zajišťuje komunikaci a dialog, je elementárním předpokladem spolupráce (Misztal 1996: 95). Právě střední vrstvy, které v zásadě manipulují nikoliv s hmotnými věcmi, nýbrž se symboly, jsou na komunikačních dovednostech přímo existenčně závislé.

Střední vrstvy činné ve veřejném i soukromém sektoru se často realizují v profesích, pro které je charakteristický vztah odborníka a klienta. Na důvěře jsou založena očekávání jak ve vztazích mezi pacientem a lékařem, tak také mezi právníkem a klientem, učitelem a studentem anebo zaměstnavatelem a jeho zaměstnanci. Ve všech těchto profesích existuje riziko poškození klienta, přičemž samotný klient nedokáže míru tohoto rizika zpravidla odhadnout.

Podnikatelské střední vrstvy zase vědí, že důvěra a dobrá pověst ve všech typech byznysu přitahuje zákazníky a klienty a výrazně zvyšuje kompetitivní výhody jejich vlastní firmy.

Všechny důvody poptávky po důvěře, které jsme prezentovali v předchozí podkapitole, se ve zvýšení míře týkají opět právě středních vrstev. Příslušníci těchto vrstev v roli profesních expertů, členů nezávislých profesí i vyšších a středních zaměstnanců veřejného i soukromého sektoru se oproti minulosti ocitají v prostředí s vysokou mírou technologické a organizační komplexnosti. Nemá-li být za těchto podmínek jejich činnost paralyzována, musejí se s důvěrou spoléhat na ostatní členy multidisciplinárních týmů, jichž jsou součástí. Vzájemná důvěra v těchto situacích je o to naléhavější, že – na rozdíl od méně kvalifikovaných činností – bývá obtížné posoudit konkrétní přínos každého ze zúčastněných v konečném výstupu společné akce.

Abstraktnost mechanismů, na jejichž fungování je moderní společnost závislá a které, podle Antony Giddense, tak jednoznačně zvyšují kvalitu našeho života, si vynucuje velká kvanta důvěry v činnost množství lidí, s nimiž se v naprosté většině nikdy nepotkáme. Jedná se opět typicky o příslušníky středních vrstev, neboť obsluha zmíněných vyvazujících mechanismů je právě jejich doménou.

Do středních vrstev vesměs patří také Beckovi experti, na nichž jsme naprosto závislí, protože právě oni jsou kompetentní ve věci oceňování rizik a právě jim musíme důvěřovat, že nás před všemožnými riziky plozenými naší civilizací dokáží ochránit.

Podobně uvažujeme-li o úloze důvěry při výběru právě určité obchodní značky konzumentem, neměli bychom zapomínat, že ještě historicky nedávno

byla hlavní úloha středních vrstev spatřována právě v této oblasti. Početné a relativně zámožné střední vrstvy měly řešit hlavní problém ekonomiky blahobytu – měly periodicky vyprazdňovat přeplněné sklady, aby je bylo možno zavážet novými a ještě hojnějšími, rafinovanějšími a potřebnějšími produkty.

Právě střední vrstvy v poválečné době učinily poprvé masivní zkušenost s kontaktem s cizinci a s životem v cizím prostředí. Cestování, které bylo donedávna privilegiem vrstev vyšších, se stalo od druhé poloviny 20. století poprvé masovou záležitostí v rámci nově ustaveného turistického průmyslu.

A konečně také problém s identitou a sebedůvěrou je typickým problémem středních vrstev. Tyto vrstvy, jež prošly poměrně nedávno sociálním vzestupem, nemohou zakládat svoji sociální identitu na rodových charakteristikách. Nemohou ji ovšem neproblémově odvozovat ani od podaného výkonu, neboť právě u nich – z důvodů zmíněných výše – bývá často obtížné podaný výkon spolehlivě měřit.

Budují si tedy svoji sebedůvěru v pečlivě naaranžovaných setkáváních, jak je duchaplně analyzoval ve svém celoživotním díle Erving Goffman.

Podmínkou sociálního vzestupu mezi střední vrstvy i předpokladem k udržení se v nich je systém vzdělávání. Proces zmasovění vysokého školství byl od šedesátých let 20. století hlavním faktorem prudké početní expanze středních vrstev v ekonomicky vyspělých zemích. Užitečnost vzdělání pro potřeby trhu práce je dlouho diskutovaným problémem. Podobně je tomu se vztahem dosažené míry vzdělanosti ke zvýšení ekonomického výkonu země. Existují teorie, podle nichž osvědčení o dosaženém vzdělání zvyšuje své držitele bez ohledu na jejich přínos ekonomice.¹⁵⁰

Nelze však popřít, že jednou z hlavních funkcí vzdělávacího systému je právě buzení důvěry. Vzdělávací systém vydává svým absolventům vysvědčení o jejich důvěryhodnosti. Ta je v zásadě založena na jejich schopnosti a ochotě absolvovat v předepsaném rozsahu úkony, jejichž smysl může být v mnoha případech problematický, a vykonat zkoušky, o jejichž přínosnosti mohou mít oni sami nejednou vážné pochyby. Schopnost získat takové vysvědčení o důvěryhodnosti je jádrem kompetentnosti příslušníků středních vrstev bez ohledu na to, v jaké oblasti se realizují.

Pro perspektivy středních vrstev je proto klíčový právě vývoj v oblasti vzdělanosti. Zatímco absolventů vysokých škol je v populaci stále více, diplomy, které by jim měly garantovat důvěryhodnost, jim přestávají zaručovat typ práce a výši příjmů, které odpovídají tradicím nových středních vrstev. Důvěra ve vzdělanostní systém je narušena a spolu s tím je zpochybněna také důvěra v budoucnost samotných středních vrstev.

150 Podrobněji o těchto diskusích viz (Keller, Tvrdý 2008).

Nostalgie po společnosti středních vrstev

Sociologové a politologové, kteří se od devadesátých let 20. století zabývají měřením důvěry ve společnost, provozují něco, co tak trochu připomíná magické praktiky. Jako kdyby vysoké hodnoty naměřené důvěry zpětně implikovaly existenci životaschopné společnosti středních vrstev. Generalizovaná důvěra, tedy důvěra v neosobní instituce, se pak z tohoto pohledu stává ekvivalentem společnosti masivních středních vrstev. Je zobecněním jejich tendence odložit vyplacení odměny za cokoliv, co druhým poskytnou, někam do vzdálenější budoucnosti.¹⁵¹

Magií zavání toto počínání o to více, že měření důvěry je provozováno tím intenzivněji, čím větším problémům jsou nuceny střední vrstvy čelit.

Vlastnictví sociálního kapitálu a vzájemná důvěra jako jeho podstatná složka a jako předpoklad jeho fungování jsou výrazem nostalgie středních vrstev po společnosti bez velkých nerovností a s málem existenční nejistoty.

Teoretici sociálního kapitálu popisují takovou společnost po svém a nutno říci, že dosti kostrbatě: „Svazující (bonding) sociální kapitál se zdá být nezbytnou, nikoli však dostatečnou podmínkou pro dobrý systém vládnutí. Méně hierarchické, spíše horizontální či rovnostářské formy sociálního kapitálu se zdají být zvláště příhodné k dobrému vládnutí. Přemostující (bridging) a spojující (linking) formy sociálního kapitálu jsou zvláště významné k zajištění toho, aby z plodů vládnutí měli prospěch všichni členové společnosti spíše než jen nějaká malá skupinka“ (Halpern 2005: 194).

Přeloženo do srozumitelné řeči: Ke zdravému vývoji potřebuje společnost sociální soudržnost, která je možná jen při relativně malých sociálních rozdílech a při existenci systému přerozdělování od bohatých k chudým. V podstatě se tedy jedná o společnost silných středních vrstev a fungujícího sociálního státu.¹⁵²

Právě prohlubující se krize sociálního státu v poslední čtvrtině 20. století a doprovodná stagnace a úpadek středních vrstev mohou dát odpověď na to, proč empiričtí sociologové měří stále méně a méně důvěry ve společnost. Podle Halpernových zjištění úroveň důvěry, ochota k dobrovolnictví, frekvence neformálního sdružování a podobně bývají vyšší v zemích s vyspělým

¹⁵¹ Hovořit o generalizované důvěře v jiném než v tomto symbolickém smyslu je značně problematické. Jak konstatuje řada badatelů, důvěru z jednoho kontextu nelze dost dobře rozšiřovat a přenášet do jiného.

¹⁵² Na jiném místě to tentýž autor říká srozumitelněji: „Po dosažení určitého bodu (který je v různých zemích různý) začíná nerovnost narušovat sociální konstrukci. Zvyšuje sociální distanci mezi jednotlivci a snižuje pravděpodobnost toho, že lidé budou mít společné zájmy, že budou vytvářet společné asociace, sdílet společné normy a že se budou navzájem respektovat“ (Halpern 2005: 271).

sociálním státem než jinde. Při absenci zásahů ze strany státu bude sociální kapitál v populaci rozdělován nerovně, což podstatně znevýhodní určité skupiny. Ti, kdo sociální stát odstraňují, přizívají vzájemnou nedůvěru mezi lidmi například přeháněním zneužívání sociálních dávek, pohlížením na úředníky jako na nevýkonné tvory, vznášením požadavků po větším dohledu nad populací, kriminalizováním sociálně potřebných osob a šířením všeobecného podezřívání (Halpern 2005: 273).¹⁵³

Dokonce i Robert Putnam si ve svých pozdějších pracích roli sociálního státu uvědomil. Jeho model „Putnam plus“ připouští, že kolektivní investování do vzdělání, zdraví a sociální péče spolu s udržováním malých statusových rozdílů posiluje atmosféru důvěry, což podporuje asociativní život.

Docenění významu sociálního státu, k němuž se propracovávají teoretické sociálního kapitálu, však nemění nic na skutečnosti, že sociální stát slábne a střední vrstvy se dostávají do situace stále problematičtější. Důvěra, jak řečeno, se vztahuje k budoucímu jednání a střední vrstvy se po celou svoji moderní historii nejvíce ze všech projektovaly do budoucna. Ve třiceti tučných letech po druhé světové válce se spolu s jejich prudkým početním růstem tato mentalita spontánně šířila do celé společnosti.

Nejpozději od počátku osmdesátých let 20. století dochází k obratu. Členům nižších (dělnických či lidových) vrstev, kteří také očekávali sociální vzestup, je stále zjevnější, že přechodem z průmyslu do sektoru služeb se jejich platové podmínky ani jistota práce nezlepšují. Stávají se naopak méně organizovanými a jejich vyjednávací pozice se tím zhoršuje. Ovšem také ti, kdo překročili práh středních vrstev, zjišťují, že místo zde pro ně není natrvalo. Týká se to středních i vyšších řídicích pracovníků, zaměstnanců ve školství a zdravotnictví a řady dalších vysoce kvalifikovaných profesí. Zatímco požadavky na vzdělání se ustavičně zvedají, příjmy vzdělaných lidí i jistota jejich pozice v ekonomicky vyspělých zemích neustále klesá.¹⁵⁴

Nejde přitom zdaleka jen o potíže v oblasti výdělku a životní úrovně. Jsou-li střední vrstvy zasaženy stagnací a poklesem, je to přímý zásah do srdce ideologie pokroku a setrvalého vzestupu celé společnosti, tedy ideálů, které právě tyto vrstvy posledních dvě stě let ztělesňovaly. Jak konstatuje

153 Halpern se domnívá, že řešením není přechod na poskytování sociální ochrany a péče formou dobrovolnických sítí v rámci občanské společnosti. Nahradit sociální stát neformálními sítěmi by bylo krokem zpět. Neziskové organizace mají rostoucí potíže s financováním své činnosti a se získáváním personálu. Nejsou schopny suplovat stát při asistenci potřebným (Halpern 2005: 273).

154 Na příkladu Francie analyzuje tuto dvojí logiku Jean Lojkin v práci příznačně nazvané *Sbohem střední třída*. Podle jeho údajů je dnes již většina francouzských námezdních pracujících v sociálně nejisté pozici. Prekarita postavení charakterizovaná stagnujícími či klesajícími příjmy a rostoucím rizikem nezaměstnanosti se týká již čtvrtiny řídicích pracovníků a více než poloviny vysokoškoláků činných ve veřejném sektoru (Lojkin 2005: 76).

Louis Chauvel, jsme tak účastni nejen pádu projektu týkajícího se samotných středních vrstev, ale též jejich rostoucí neschopnosti přesvědčit ostatní třídy, že se mohou spoléhat na lepší budoucnost i pro sebe (Chauvel 2006: 90).

Tato lekce je velice názorná. Za posledních dvacet let ubyla ve Francii zhruba polovina pracovních příležitostí pro nově nastupující zaměstnance ve veřejném sektoru. Tempo růstu soukromého sektoru je příliš pomalé, aby mohlo tento propad nahradit. V důsledku minulého nárůstu početnosti středních vrstev tak dnes polovině jejich potomků hrozí deklasování. To samozřejmě za předpokladu, že se o místo ve středních vrstvách nebudou ucházet potomci vrstev nižších.

Tato situace dnešních mladých ostře kontrastuje s vyhlídkami minulé generace: „Jestliže otec se mohl narodit v nižších vrstvách a měl šanci postoupit do vrstev středních, jeho syna a dceru častěji čeká posun právě opačný“ (Chauvel 2006: 76).

V kontextu tohoto vývoje zní zvlášť podivně již dříve zmíněné Putnamovy recepty k obnově mizejícího sociálního kapitálu. Častější pořádání rodinných oslav, intenzivní pěstování kolektivních sportů, ba ani větší zapojení do charitativní činnosti potomkům středních vrstev ohroženým sociálním deklasováním patrně příliš nepomohou. Zbývá jim pak již jen časté pořádání pikniků v přírodě.

Společnost nedůvěry

Francouzský ekonom a politolog Jacques Gédéneux analyzuje v knize příznačně nazvané *La Dissociété* (2006) dopady převládnutí neoliberální ideologie na společnost. Konstatuje, že atmosféra neúprosné konkurence se přenáší z oblasti ekonomiky do všech mezilidských vztahů, což vede až ke stavu jakési permanentní „války neobčanů“. Nejde v ní o to ujasnit si, kam by měla společnost směřovat, ale jen o to urvat co největší díl v ustavičném boji o pozice, vedeném s krajně nejistým výsledkem pro každého. Pokud bude tento trend živený ideologií „tržismu“ (*marchéisme*) pokračovat, rozloží to v průběhu jedné či dvou generací celou společnost, domnívá se Jacques Gédéneux.

Zmíněný autor není zdaleka sám, když konstatuje, že zevšeobecnění konkurence a její proniknutí do běžných mezilidských vztahů generuje ve společnosti trvalou nejistotu doprovázenou směsí strachu, úzkosti a stále obtížnější zvládané agresivity. Sociolog Christoph Lambert (2005) nazývá období od sklonku 20. století érou strachu. Lidé mají strach z toho, že přijdou o práci i o sociální práva, mají obavu, že studium je už profesně nezajistí, že nebu-

dou moci nakupovat tolik jako dříve, že přestanou být uznávaní a užiteční. Zatímco ještě nedávno Francouzi projektovali do budoucnosti své ambice, nyní do ní promítají hlavně své obavy (Lambert 2005: 55).¹⁵⁵

Podobně francouzský ekonom a sociolog Vincent de Gaulejac poznamenává na okraj analýzy fungování dnešních firem: „Normou se stala kultura úzkosti: strach z toho, že nikdy nepodám stoprocentní výkon, že nebudu na výši, že nesplním cíle, že přijdu o práci“ (Gaulejac 2005: 256).¹⁵⁶

Další francouzský sociolog Philippe Cohen popisuje, jak se úzkosti a obavy šíří v čase: „Násilnosti na předměstích znamenají bezprostřední nejistotu, hrozby nezaměstnanosti a prekarity zatěžují nejistotou blízkou budoucnost, zatímco nejistota ohledně zabezpečení v důchodu k tomu všemu připojuje strach z budoucnosti vzdálenější“ (Cohen 1999: 8).

Podobné úvahy vystihují leccos z atmosféry vládnoucích v dnešní ekonomicky vyspělé společnosti. Budí však dojem, jako kdyby na tom byli všichni členové této společnosti přibližně stejně. Sugerují obraz společnosti jako reality sociálně nestratifikované, kde jednotlivci se od sebe liší jen mírou štěstí, se kterou se jim daří čelit hrozbám a rizikům, jež na ně víceméně nepředvídatelně doléhají.

Právě téma důvěry, tak jak je podáváno většinou sociologů a politologů, sugeruje obraz jednotné, nestratifikované společnosti. Ať už je důvěra nízká či vysoká, vždy předpokládá víru v existenci určitého hodnotového konsenzu, který prochází celou společností. Ve jménu této víry jsou zapomenuty existující nerovnosti, různost skupinových zájmů apod. Téma důvěry sugeruje, že ochota ke spolupráci je pro všechny stejně výhodná. Kdo říká důvěra, zároveň říká: je třeba se spojit s druhými a navzájem si pomáhat. Tím se ovšem přechází od sociologické analýzy k pouhému moralizování. „Důvěřuj a důvěra tvá uzdraví tebe i společnost.“

Důvěra pojímaná tímto způsobem není než logickým dovršením trendu obsaženého již v konceptu sítě a sociálního kapitálu. Tyto koncepty měly sloužit k popisu a analýze dění ve společnosti, ve které přestává existovat jednoznačně interpretovatelné sociální rozvrstvení. Sociální struktura se rozplývá do neostře mlhoviny víceméně náhodných individuálních osudů s málo předvídatelným budoucím vývojem. Situace každého jednotlivce závisí na tom, jak si dokáže poradit při navazování sítě, které mu dávají přístup

155 Kolektiv autorů v práci nazvané *Vládnout skrze strach* (Dakhli, Maris, Sue, Viragello 2007) tento katalog aktuálních obav dále rozšiřuje. Ke strachu z násilí, z prekarity a z marginalizace se přidává strach z čínského dělníka, polského instalatéra, malijského migranta. Ale také z toho, co člověk jí a pije, z ptačí chřipky a z nemoci šílených krav. Z terorismu a z nukleární války, pokud vše skončí špatně. Z poklesu biodiverzity a z klimatických změn, pokud vše dopadne jinak dobře.

156 O tom, jak tzv. nová ekonomika přímo programově podlamuje důvěru mezi zaměstnavateli a zaměstnanci, viz též například (Roustang 2002).

ke zdrojům druhých lidí, a nakolik úspěšně dokáže akumulovat svůj sociální kapitál. Žádné meze iniciativě jednotlivců se přitom nekladou.

Přistoupíme-li však k problému důvěry jako k šifře pro potřeby, potíže a vůbec povahu středních vrstev v dnešní době, získáváme zcela jiný obraz. Stratifikace, která měla být zakryta sítěmi a sociálním kapitálem, vystupuje náhle ostře do popředí.

Střední vrstvy hrály klíčovou úlohu v obou hlavních způsobech reprezentace společnosti, které sociologie ve 20. století vypracovala. Vertikální reprezentace líčila společnost jako spojitou pyramidu, kde střední vrstvy zaujímaly zprostředkující pozici mezi vládci a ovládanými. V poslední čtvrtině 20. století byla tato představa nahrazena horizontální reprezentací, kdy společnost se rozpadá mezi jedince a celé skupiny sociálně začleněné a sociálně vyloučené.

Střední vrstvy zaujímaly v obou případech velice lichotivé postavení. V případě pyramidy tvořily její nejfunkčnější část. Těm dole dávaly realistickou naději na sociální vzestup pro ně či pro jejich potomky. Ty nahoře zbavovaly obav z toho, že jejich méně schopným potomkům hrozí pád až na samotné sociální dno. Naděje pro ty dole a útěcha pro ty nahoře dvojnásobně stabilizovaly celou konstrukci společnosti.

V případě horizontální reprezentace na tom byly střední vrstvy ještě lépe. Byly pevně začleněny mezi stoprocentně integrované a v tomto ohledu nebyl mezi nimi a vrstvami privilegovanými žádný rozdíl. Hluboká, obtížně překročitelná propast je všechny dělila od těch, kdo jako sociálně vyloučení pobývali kdesi na okraji společnosti.

Rostoucí nejistota středních vrstev a doprovodný pokles důvěry, který se šíří do celé společnosti, lze číst následovně: Střední vrstvy již nevěří, že jejich postavení ve společnosti je i z hlediska horních strategicky důležité. Už se nepovažují dokonce ani za „ovládanou část vládnoucích“, jak jim to přisuzoval Pierre Bourdieu. Zároveň ztrácejí důvěru v to, že se i do budoucna udrží v plnohodnotném jádru sociálně začleněných. Sociologové jim jako odškodnění za všechny tyto potíže zcela nezištně věnují alespoň sociální kapitál.¹⁵⁷

Pokud je tento výklad správný, nemusí to vůbec znamenat, že se společnost jednoduše polarizuje mezi hrstku vládnoucích a masu ovládaných, anebo že sociálně vyloučení již začínají převažovat nad počtem začleněných. Mohlo by to znamenat „pouze“ to, že dosud víceméně soudržná budova společnosti se stále výrazněji rozpadá do tří navzájem oddělených sociálních světů. Nedůvěra mezi nimi roste, zatímco důvěra v rámci nich je mizivá.

¹⁵⁷ Podle výzkumu provedeného agenturou BVA pouze 17 % Francouzů zcela vylučuje, že by mohli skončit mezi bezdomovci. Plných 48 % Francouzů takový konec s obavami připouští. Zbýlých 35 % to považuje sice za málo pravděpodobné, zcela to však nevylučuje (Dakhli et al. 2007: 65).

Obraz odlišných sociálních světů nevyčteme z teorií obecné sociologie. Ty pokračují ve svých abstraktních úvahách o společnosti jako systému, o postupujícím procesu individualizace či o obecné úrovni důvěry ve společnost. Sociologie města, která stála (spolu s kulturní antropologií) na počátku úvah o sociálních sítích, nám zde může ovšem opět pomoci. Dokumentuje proces postupující prostorové segmentace městského obyvatelstva.

Jacques Donzelot (2004) ve svém eseji o trojrychlostním městě vykreslil působivěji než kdo jiný pokračující rozklad dnešní společnosti. Konstatuje, že mezi koncem padesátých a počátkem sedmdesátých let 20. století představovala francouzská města sociálně poměrně homogenní prostor, v jehož rámci spolu žili v relativní blízkosti příslušníci všech sociálních vrstev. Všichni tehdy věřili, že tento proces, ve kterém hrály prim mohutnější vrstvy střední, bude dále pokračovat.

Od poloviny sedmdesátých let se však trend dramaticky zvrátil. Město se rozpadá do tří typických částí: na straně jedné chátrající velká sídliště se sociálními byty, na straně druhé předměstí tvořená vilkami těch, kdo se stále ještě drží ve středních vrstvách, a konečně renovovaná historická centra měst obydlená těmi nejbohatšími.

Velká sídliště byla původně budována pro všechny vrstvy námezdních pracujících od nekvalifikovaného dělníka až po inženýra. Byla určena zejména pro mladé rodiny na počátku jejich kariéry. Měla jim poskytnout poklidné (a laciné) zázemí pro úspěšný start do života. Nárůst nejistoty na trhu práce a vzestup nezaměstnanosti, který postihl nejprve dělníky (a imigranty), však vedl k tomu, že střední vrstvy začaly tato předměstí rychle opouštět a ta se časem proměnila v místa koncentrace neúspěšných. Ti, kdo zde žijí, zůstávají z velké části prostě proto, že nemohou odejít jinam. Veřejná prostranství v těchto oblastech (parkoviště, školní hřiště, prostory u obchodních domů, prostředky veřejné dopravy aj.) se stala synonymem nejistoty a nebezpečí. Mnohé rodiny se raději pokud možno izolují ve svých bytech, aby předešly konfliktům s bandami mladistvých, kteří podnikají své první krůčky v oblasti krádeží, výtržností, užívání a pašování drog. Gangy mladých drobných delikventů se po vzoru mafií snaží kontrolovat své teritorium, kde uplatňují právo silnějšího.

Izolovanost jednotlivých domácností, pokles významu sousedství a přerušování vazeb s často vzdálenými příbuznými blokuje rozvoj silných vazeb. Nízká míra kvalifikovanosti, uzavřenost ve čtvrti, v níž žijí, nízká míra mobility, to vše současně omezuje také rozvoj vazeb slabých, konstatuje Donzelot.

Příměstské čtvrti středních vrstev vznikají z jader připojených obcí a z vilových čtvrtí vzniklých na zelené louce. Dnes žijí obyvatelé těchto oblastí ve strachu, že by jejich poklid mohli narušit nezvaní návštěvníci z chátrajících

sídlíšť. Obyvatelé těchto zón jsou na rozdíl od předchozích vysoce mobilní. Musejí se neustále přesunovat: potřebují dvě a někdy i tři auta, aby mohli jezdit do práce a za nákupy, vozit děti do škol, odjíždět mimo domov trávit svůj volný čas, či jet na dovolenou. Nejbližší sousedé, četná zabezpečovací zařízení a hlídací psi chrání mezitím jejich domov. Bezpečí se ve svých čtvrtích snaží rozšířit i na veřejné prostory. Přístup do nich upravují tak, aby nikdo cizí a nepovolaný nerušil jejich klid. Předobrazem tohoto vývoje jsou americké strážené čtvrti (*gated communities*).

Svůj relativně dobře situovaný domov si mohou pro sebe a své potomky uchránit, jedině pokud budou stále dynamičtí a úspěšní, tedy stále na cestách. Jejich obava z kontaktu s obyvateli velkých sídlíšť je stejně velká jako jejich nedůvěra vůči nejbohatším, od kterých se cítí být stále více vzdáleni. Kvůli neustálému popojíždění nemají příliš času pěstovat silné vazby s podobně sociálně situovanými sousedy a přáteli. Spíše se snaží usilovně rozvíjet své sítě slabých vazeb ve snaze nepropást v rychle se měnící a nejisté ekonomické situaci žádnou příležitost k tomu třeba jen krátkodobě své postavení zabezpečit.

Ti nejbohatší se od osmdesátých a především v devadesátých letech vrací do center měst. Vysoká cena nemovitostí v tomto prostoru jim zaručuje, že se nebudou muset potýkat s přítomností nevhodných sousedů. V dobře strážných, lepšími obchody vybavených pěších zónách se budou potkávat kromě turistů jen se sobě rovnými. Lidé z velkých sídlíšť sem prakticky nejezdí, jejich přítomnost je tedy nebude konsternovat. Protože jsou v centru dění, neztrácejí čas neustálým dojížděním jako obyvatelé příměstských čtvrtí.

Jsou to lidé, kteří nejsou v pravém slova smyslu doma nikde. Jsou všudypřítomní. Přemísťují se mezi městy, zeměmi a celými kontinenty v rytmu globalizace. Při nesčetných kulturních a reprezentačních příležitostech pěstují úzké kontakty se sobě rovnými, tak jak to popisuje Pierre Bourdieu v souvislosti s výkladem fungování sociálního kapitálu v klubech pro vyvolené. Neuzavírají se do svého soukromí, ani běžně nenavštěvují veřejná prostranství přístupná druhým. Setkávají se v místech pro zvané ve společnosti sobě rovných, aby zde posilovali strategické obchodní kontakty, neboť všechny druhy kontaktů jsou pro ně v zásadě kontakty obchodními.

Jak víme, pokles důvěry ve společnosti inicioval zvýšený zájem o její měření. Tato měření rozlišují tři typy důvěry: důvěru v konkrétní druhé osoby, důvěru ve druhé lidi obecně a důvěru v existující instituce.¹⁵⁸

158 Jak ukážeme v následující kapitole, původním zdrojem důvěry a mechanismem jejího udržování byly archaické kolektivní rituály. Tyto rituály udržovaly důvěru v jednání druhých lidí, v přežití vlastní skupiny a obecně v chod světa. Laicizovaná důvěra moderní doby v podobě důvěry v konkrétní osoby, ve zobecněného druhého a v neosobní instituce této původní struktury zhruba odpovídá.

Můžeme stanovit hypotézu, že v případě, že v dané společnosti existuje obecně vysoká míra důvěry, pak se neformální osobní sítě navazují poměrně snadno, jejich význam však není nijak vysoký. Pokud je naopak stav generalizované důvěry ve společnosti nízký, pak význam osobních vazeb a konexí výrazně stoupá, je však mnohem obtížnější je navazovat a udržovat.

Pro každý z naznačených rysujících se sociálních světů by to znamenalo něco jiného. Dolní vrstvy společnosti žijí v prostředí s minimem důvěry. Nedůvěra se pro ně stala osudem, který sami nedokáží změnit a se kterým se musejí naučit nějak žít. Výsledkem jsou střídavé vlny naprosté rezignace a slepé výbuchy odporu, jak je známe z předměstí velkých měst. Těmto vrstvám zbývá ze všech tří forem důvěry jen důvěra v omezený okruh zcela konkrétních lidí, na které se mohou v situaci permanentní nejistoty jakžtakž spolehnout.

Horní vrstvy mají tolik prostředků, že jim to do určité míry umožňuje potřebnou míru důvěry si koupit. Dlouhodobě je to ovšem sebevraždná strategie, neboť fungování peněz, za které důvěru vykupují, je založeno, jak víme již od Georga Simmela, právě na víře, která se může po překročení určitého bodu spekulací s důvěrou den ze dne zhroutit. Dokud se tak nestane, důvěřují horní vrstvy zcela spontánně v instituce zaručující chod světa, ve kterém právě ony hrají tak vynikající roli.

Střední vrstvy jsou na důvěře existenčně závislé. Ve většině profesí, které vykonávají, tvoří důvěra ten nejdůležitější „výrobní prostředek“. Na rozdíl od vrstev horních nemají dostatek peněz, kterými by svoji případnou nedůvěryhodnost mohli vyvážit. Protože se nejvíce ze všech vrstev pohybují v různorodém prostředí, kde je zcela běžný kontakt s cizími lidmi, jsou nejvíce ze všech závislé na existenci důvěry ve zobecnělého druhého. Pokud by ta prudce upadla, nemohou se uzavřít do exkluzivního světa klubů pro vyvolené podobně jako ti horní. Čekal by je pád do světa všudypřítomné nejistoty a nedůvěry, ve kterém jsou nuceny den ze dne přežívat dolní vrstvy. Sociální realita by se pak stala peklem pro všechny.

Nemožnost racionálního založení důvěry

Hluboce ovlivněn teorií racionální volby snaží se James Coleman vysvětlit vznik a fungování důvěry jako výsledek vypočítavé kalkulace. Pokaždé, když se člověk rozhoduje, zda důvěru, kterou do něho vkládají druzí, naplní či zklame, vychází z bilancování nákladů a zisků, které mu z toho osobně vyplnou (Coleman 1990: 317). Jeho tržně uvažujícímu aktérovi je přitom vcelku lhostejné, že jeho důvěryhodnost usnadní také druhým jejich jednání, zatím-

co nedostatek důvěryhodnosti může také druhé poškodit. Coleman se prostě snaží vysvětlit důvěru mezi lidmi bez ohledu na to, co si tito lidé o jednajícím myslí. Teorie racionální volby zde ukazuje svoji omezenost jako málokde jinde. Je to dáno tím, že podle utilitaristicky orientovaných výkladů není vzájemné důvěry v zásadě zapotřebí, neboť jednání každého je řízeno pouze jeho vlastním zájmem, což automaticky produkuje štěstí, blaho a spokojenost pro každého bez ohledu na to, nakolik si lidé mezi sebou věří.¹⁵⁹

Pokusy založit mezilidskou důvěru pomocí čistě racionálního kalkulu jednotlivců dokonale ignorují jednu z hlavních myšlenek Vilfreda Pareta: Není možno na účelovém kalkulu založit prvky sociální integrity, které mají mimoracionální původ. Každý dotek s chladným rozumem je pouze rozkládá.

Max Weber vyjadřoval tutéž myšlenku jinak: Sociální soudržnost patří do oblasti hodnotové racionality. Z pozic čistě instrumentálního rozumu není možno sociální integritu nikdy obnovit. Je to podobně bláhové počínání jako chtít na základě chladného kalkulu dospět k šílené lásce anebo k nezištnému přátelství.

Pouze v konstrukcích teoretiků racionální volby se stala důvěra něčím, co záměrně zvyšuje účinnost jednání individua a co existuje jedině tehdy, pokud se to zmíněnému jedinci vyplácí. Historicky či spíše kulturně antropologicky ovšem důvěra (a s ní spojená sebedůvěra) nevznikla a neudržovala se žádným individuálním kalkulem. V podmínkách předmoderní společnosti dodávala důvěru síla tradice, místní komunita a církve. Všechny tyto instituce se však vyvinuly z prapůvodního zdroje, a tím byly archaické kolektivní rituály. V nich se důvěra rodila a po nesčetné generace reprodukovala.

Předmoderní a předracionální původ důvěry opakovaně zdůrazňuje Francis Fukuyama. To, co v Colemanově koncepci sociálního kapitálu nalezneme obsaženo spíše jen implicitně, vyjadřuje Fukuyama zcela jednoznačně: Fungování demokracie a kapitalismu je závislé na předmoderních prvcích: právo, kontrakt a ekonomická racionalita poskytují nezbytný, nikoliv však dostačující základ jak pro stabilitu, tak pro prosperitu postindustriálních společností. Musí být podpořeny reciprocitou, morálními závazky, povinnostmi vůči komunitě a důvěrou. To vše je založeno spíše na zvyku než na racionálním kalkulu. Nepředstavuje to v moderní společnosti žádný anachronismus, nýbrž nezbytnou podmínku její úspěšnosti (Fukuyama 1996: 11).¹⁶⁰

159 Nan Lin, který v analýze sítí a sociálního kapitálu napravuje nedostatky Granovettera, postupuje také v otázce vymezení důvěry důmyslněji než Coleman. Překračuje přitom solipsismus teorie racionální volby, když konstatuje: „Důvěra může být definována jako spoléhání či očekávání, že druhý vezme při směně do úvahy moje zájmy“ (Lin 2006: 147).

160 „Jestliže demokracie a kapitalismus fungují nejlépe, když jsou prosyceny kulturními tradicemi, které

Důvěra je podle tohoto amerického politologa dědictvím, jež jsme přejali ze světa tradičních komunit založených na sdílených morálních normách a hodnotách. Tyto komunity nebyly a nejsou výsledkem racionální volby v ekonomickém slova smyslu. „Společnost založená zcela na racionálních individuích, která se spojuje na základě kontraktu za účelem uspokojení svých potřeb, by dlouho nevydržela. Řečeno obecněji, pokud by individua tvořila komunity jen na základě svého racionálního sebezájmu, nebylo by v nich nic z veřejného ducha, z ochoty obětovat se, z hrdosti, charity či jiných ctností, které činí komunitu životaschopnou. Stěží si lze představit smysluplný rodinný život, pokud by rodiny byly jen kontrakty uzavírané mezi racionálními sebestřednými individui“ (Fukuyama 1996: 351).¹⁶¹

Fukuyama se díky svému historizujícímu pojetí dokáže vyhnout problému, na který spolu s Colemanem narážejí všichni teoretici racionální volby (aniž si ho zpravidla uvědomují). Ti, kdo se snaží odvodit sociální kapitál a důvěru ze vztahů tržní směny, nedokáží vysvětlit, proč jsou tyto prvky nejméně problematizovány právě ve společnostech tradičního typu, kde trh v dnešním slova smyslu neexistuje, a proč jsou právě nástupem průmyslové modernity naopak ohroženy.

Fukuyama toto ohrožení vnímá a dokonce se v této souvislosti vyjadřuje velmi dramaticky. „S tím, jak se posunují technologické možnosti, trhy expandují a vynořují se nové formy organizace. V tomto procesu jsou starší formy sociální solidarity nemilosrdně rušeny. Původní průmyslová revoluce zničila gildy, lokální pospolitosti na obecní úrovni, rozšířené rodiny a venkovské komunity. Dnes pokračující kapitalistická revoluce podryvá místní komunity v důsledku toho, že práce se přesunuje do zámoří, kde může kapitál dosahovat vyššího obrátu. V tomto procesu dochází k rozpadu rodin a loajální zaměstnanci jsou propouštěni ve jménu zeštíhlování firem. Dlouhodobí zaměstnanci jsou propouštěni či se bojí o svou práci a dřívější atmosféra důvěry ustupuje klimatu podezírání“ (Fukuyama 1996: 312).

Zůstává však optimistou, když vzápětí tvrdí, že kapitalismus dokáže vytvářet tolik nových komunit, kolik jich ničí (tamtéž: 313). Tržní systém při-

vyrůstají z neliberálních zdrojů, pak by mělo být jasné, že modernita a tradice mohou koexistovat v trvalé rovnováze po dlouhé časové období“ (Fukuyama 1996: 351). Jeho pojetí lze číst také jako polemiku s těmi teoriemi modernizace, které pěstují iluze o přímocharém a nevratném postupu od tradice k modernitě v podmínkách rozvojových zemí: „Moderní instituce jsou nezbytnou, nikoliv však dostačující podmínkou moderní prosperity a blahobytu. Musejí být kombinovány s určitými tradičními sociálními a etickými zvyky, mají-li správně fungovat (Fukuyama 1996: 150).

¹⁶¹ Americký politolog si ovšem dává pozor, aby nevypadal až příliš skepticky vůči ekonomické teorii jednání. Podle něj neoliberální racionální kalkul dokáže vysvětlit plných 80 % lidského jednání. Neoliberálům vytýká, že se nezajímají o zbylých 20 %, jež vysvětlit nedokáží, neboť jsou kulturně specifická (Fukuyama 1996: 13).

tom využívá spontánní sociability, tedy schopnosti lidí spojovat se do nových skupin a vytvářet inovativní organizační uspořádání.¹⁶²

Vysvětlení této zázračné schopnosti modernity tvořit stále nové asociace, které uchovávají všechny ctnosti starých komunit, aniž jsou zatíženy kteroukoliv z jejich vad, ovšem Fukuyama čtenářům dluží. Jak tvořit životně důležitou důvěru na troskách jejích zastaralých forem, tento autor nijak nevysvětluje. Objasňuje jen, jakým způsobem to dělat nelze: „Sociální kapitál, kterého je zapotřebí k vytvoření morální komunity, nemůže být, na rozdíl od jiných forem kapitálu, vytvořen racionálním rozhodnutím jednotlivce. Jednotlivec se může rozhodnout, že bude investovat do svého lidského kapitálu (např. tím, že začne navštěvovat určitou školu či kurs). Sociální kapitál však vyrůstá z norem společenství, jako je loajalita, otevřenost, spolehlivost a kooperativnost. To nejsou čisté individuální vlastnosti, nýbrž ke druhým vztažené sociální ctnosti“ (Fukuyama 1996: 26).

Bližší návod na to, jak se takové kolektivní ctnosti ustavují, u něho bohužel nenajdeme. Ujišťuje nás pouze, že cesta udržování sociálního státu k tomu nevede.¹⁶³

162 Podobně optimistický (a podobně nepřesvědčivý) je v tomto bodě i Halpern. Zatímco klasické formy sdružování, jako jsou církve, odbory či politické strany, ve všech zemích upadají, na vzestupu jsou méně formalizované aktivity, které mají tu přednost, že nevyžadují tolik času – například přispívání na neziskové organizace.

163 Růst sociálního státu urychlil rozpad právě těch komunitních institucí, kterým měl pomáhat (Fukuyama 1996: 313).

Kapitola 6

Antropologický exkurs:

Rituály – mimoracionální základ důvěry

Otázka rituálů a rituálního chování patří už po více než sto let k základním tématům antropologie a zabývá se jí i řada dalších disciplín. Tento problém je od počátku diskutován v souvislosti s mýty a mytologiemi a obecně s povahou náboženství a se vznikem lidské kultury vůbec.

Nemůžeme se zde pochopitelně věnovat takto široké problematice v plné šíři. Bude nás zajímat, jaký je vztah rituálů k fenoménům nejistoty a důvěry. Neklademe si přitom otázku, k čemu rituály sloužily. Celé generace badatelů podaly na tuto otázku dlouhou řadu často výrazně odlišných odpovědí a neexistuje nikdo, kdo by je mohl rozsoudit. Poměrně bezpečně víme jen to, že ti, kdo rituály provozovali a provozují, si otázku po jejich užitečnosti nekladou. Díky tomu mohou rituály dobře fungovat.

Při hlubokých pochybnostech o povaze rituálů, o smyslu často krutých obětních obřadů a o pocitech viny, které je podle některých badatelů doprovázely a motivovaly, zůstává stále aktuální povzdech Jamese G. Frazera: „Stojíme na základech, které zbudovaly předchozí generace, a máme jen matnou představu o strastiplném a dlouhotrvajícím úsilí, které muselo lidstvo vynaložit, aby se probojovalo na stupeň, ostatně nijak zvlášť vynikající, jehož jsme dosáhli“ (Frazer 1994: 235).

Některé teorie rituálů

Snad každý z četných antropologických směrů a škol předložil svůj výklad rituálního jednání. Zaměříme se ve stručném přehledu jen na zvlášť často citované autority, abychom vybrali ty motivy, které se v úvahách o rituálech objevují opakovaně.

Koloběh smrti a znovuzrození

Mezi vůbec prvními studiemi, jež se věnují studiu rituálů, zaujímá přední místo monumentální dílo jednoho ze zakladatelů kulturní antropologie Jamese George Frazera (1890).

Tento skotský badatel rozvíjí analýzu rituálů v rámci širšího výkladu magických praktik a úvah o vztahu magie a náboženství.

Konstruuje epochální výklad rituálů jakožto systematického úsilí o obnovu ohroženého řádu světa. V nepřeborném množství svědectví o rituálních úkonech shromážděných ze všech koutů planety se stále vrací motiv obřadného zabíjení panovníků, obětování královských synů, zabíjení bohů, či přesněji těch, kdo je představovali, ať již vystupovali ve zvířecí, anebo lidské podobě.

Protože královské a božské atributy se v minulosti pravidelně prolínaly a spojovaly, může Frazer vysvětlovat všechny tyto projevy rafinované krutosti podle stejného výkladového schématu. Klíčové je, že panovník bývá zpravidla zabíjen v okamžiku, kdy se u něho projeví známky fyzického stárnutí a slábnutí sil. Někdy stačí, aby se mu objevily na tváři vrásky a začal šedivět. Také v případě, že vážněji onemocní, je co nejrychleji zavražděn. Někdy býval otráven jedem, ubodán noží či probodnut oštěpem, jindy byl ubit kyjem anebo uškrten. V jiných zemích ho upalovali na hranici, kterou si sám přichystal, jinde ho zaživa pohřbili anebo byl rozsápán rozzuřeným davem. Někdy spolu s ním pobili celou jeho rodinu.

Frazer si klade otázku, proč je panovník jeden den uctíván jako bůh a druhého dne ho zabijí jako zločince. Vysvětlení je vcelku jednoduché. Panovník je ze své funkce součástí posvátného řádu. Jeho nemoc, slábnutí, či dokonce zchátrání a následná smrt by byly známkou toho, že do krize se dostal celý vesmírný řád, že je fatálně ohrožena plodnost lidí, zvířat i rostlinstva. „Nejhorší zlo, jaké si dovedou představit, je přirozená smrt jejich panovníka, ať už by podlehl nemoci nebo vysokému věku, neboť podle názoru jeho stoupenců by taková smrt měla ty nejzhoubnější důsledky pro ně i pro jejich majetek. Strašlivé epidemie by smetly lidi i zvířata, zem by přestala rodit, narušil by se přímo chod přírody! Proto je třeba ho zabít, dokud je ještě při síle, aby věčný koloběh setí a sklizně, léta a zimy, deště a slunce nikdy nezanikl“ (Frazer 1994: 512).

Panovník býval ve svých nejlepších letech krutě zabíjen proto, aby vyšší princip, jež celou svojí osobou zosobňoval, přešel do jeho nástupce v co nejzachovalejším stavu. Právě neskonálá úcta k jeho božským kvalitám po-

roučela zabít ho ještě dříve, než těchto kvalit pozbyl.¹⁶⁴ Základní Frazerovou myšlenkou je, že kruté a bizarní rituály zabíjení panovníků i jejich božských ekvivalentů jsou jen způsobem, jakým se naši předkové bránili hrůzně nejistotě, ve které ustavičně žili. Nemohli si být jisti, zda podzimní slábnoucí slunce příštím rokem opět zesílí, zda chřadnoucí příroda nabere nových sil a zda úroda, kterou právě sklídili, nebude ta poslední. Rituály smrti a vzkříšení jsou tak podle Frazera inspirovány koneckonců dramatickým protikladem „melancholického podzimního smutku a zmaru a svěžesti a nádhery jarní zeleně“ (Frazer 1994: 350).

Při rozvíjení této vcelku jednoduché osnovy rozehrává Frazer postupně celou řadu motivů, které se pak už napořád stávají součástí snah o pochopení povahy rituálů.

Především je to prvek oběti a obětování. Někdy býval namísto krále obětován jeho syn, v některých případech se to tak mohlo dít i opakovaně. Pomocí principu zástupné oběti dokáže Frazer vysvětlit na první pohled absurdní zvyk známý z mnoha dob a z mnoha kultur. V jisté svátky zastupoval krále ve všech jeho funkcích vybraný člověk, aby byl pak po uplynutí stanovené doby rituálně zabit namísto skutečného panovníka.¹⁶⁵

Kategorie obětního beránka nás již přenáší k dalšímu z motivů, jenž hraje při studiu rituálů významnou úlohu, a sice k motivu očisty. Frazer konstatuje, že někdy bývají na umírajícího boha naloženy všechny nashromážděné neúspěchy a hříchy celého kmene či národa, přičemž se věří, že je s sebou navždy odnese a lidé se stanou zase tak nevinnými a šťastnými, jako bývali dříve. Jednalo se o jakési zástupné utrpení, kdy vlastní vina byla přenesena na někoho jiného a v jeho osobě pak tvrdě potrestána.¹⁶⁶

K dokonalosti byl v předkřesťanské době princip oběti dopracován právě v případě bohů vegetace, ať již se jednalo o syrského Adónise, o boha Attise ve Frýgii anebo o Osírise ve starém Egyptě. Ti všichni zemřeli proto, aby opět

164 Na řadě příkladů sebraných především z oblasti východního Středomoří Frazer dokumentuje, že krutá smrt bývala jen jednou fází celého rituálu. Jeho druhou a neméně podstatnou součástí bylo opětné zázračné přivedení k životu toho, kdo musel zemřít, anebo ustanovení jeho mladého a silného nástupce. Zabití krále tak bylo jen krokem ke znovuvzkříšení. Rituál smrti a vzkříšení přitom Frazer spojuje s bohy a bůžky, kteří zosobňovali princip vegetace s jejími pravidelnými cykly.

165 V této funkci obětních beránků vystupují zpravidla lidé, kteří byli považováni za méněcenné, ať již to byli otroci, cizinci anebo zločinci. „Athéňané obvykle živili na veřejné útraty několik zpustlých neužitečných tvorů. A když město postihla nějaká pohroma, jako mor, sucho nebo hlad, obětovali dva z těchto vyvrženců jako obětní beránky.“ Zpravidla je ukamenovali za městem (Frazer 1994: 501).

166 Podle Frazera je instituce obětního beránka vlastně jen spojením dvou obyčejů: zvyku zabíjet krále, jakmile se u něho objeví příznaky slábnutí, a zvyku periodicky se zbavovat zlých duchů a starých hříchů. „A když lidem napadlo tyto dva zvyky spojit, bylo výsledkem užití umírajícího boha jako obětního beránka. Protože musel být tak jak tak zabit, využili ho, aby odnesl jejich hříchy“ (Frazer 1994: 498).

v jiné podobě ožili a svou smrtí posloužili lidem. Bohové obilí vydali po své smrti obilí ze sebe sama, dali jako potravu lidem své vlastní tělo. Zemřeli, aby lidé mohli žít.

A Frazer opět na bohatství příkladů ukazuje obětní rituály, v jejichž průběhu lidé požívají například v podobě chleba, vína či masa (až již zvířecího, anebo lidského) při rituální hostině své bohy, aby získali jejich vlastnosti, především ovšem jejich nesmrtelnost.

Vraťme se ještě k příběhu nedobrovolných náhradníků popravovaných namísto krále a výměnou za něho. Odkazuje totiž na další z fenoménů úzce spojených s mnoha rituály, a sice na období orgiastického veselí, kdy dosavadní běh světa je dočasně přerušen, ustavený pořádek je radikálně zpochybněn a hlavní povinnosti všech zúčastněných je chovat se v rozporu se všemi obvyklými, předepsanými a v běžných dobách naprosto závaznými pravidly.

Jak konstatovali mnozí po Frazerovi, tento na první pohled chaotický karnevalový prvek má bezprostřední vazbu na posílení řádu a upevnění moci, k němuž dochází okamžitě po ukončení orgií.

A konečně nalézáme u Frazera také onen motiv, který jeho mladší současník Arnold van Gennep považoval za jednotící osnovu prakticky všech rituálů – motiv tří následných fází, který je nejzjevnější v případě rituálů iniciačních. Zatímco van Gennep se snaží tuto logiku zobecnit do modelu takzvaných přechodových rituálů, u Jamese Frazera jsou přechodové rituály jen zvláštním případem rituálů smrti a vzkříšení.

Rituál jako přemostění životního zlomu

Francouzský etnolog Arnold van Gennep publikoval počátkem 20. století práci, ve které se pokusil uvést na společného jmenovatele velké množství na první pohled nijak nesouvisejících obřadních praktik (van Gennep 1909/1996). Tímto společným jmenovatelem je podle něj skutečnost, že všechny jsou rituálním doprovodem významných přechodů mezi různými fázemi lidského života.

Van Gennep rozebírá podobnosti mezi obřady, které jsou spojeny s přechodem z jednoho geografického místa na jiné (cestování), z jedné společenské skupiny do jiné (cizinci), dále rituály spjaté se zrozením dítěte (těhotenství a porod), obřady doprovázející přechod z dětství do dospělosti, anebo přijímání do výlučných společenství (iniciace), ale též obřady provázané se vstupem do manželství i rituály pohřební, jež tvoří protipól přechodu, kterým je narození dítěte.

Všechny tyto obřady sestávají ze tří fází: Nejprve dochází k rituálům odloučení od dosavadní skupiny, následují rituály pomezí, které doprovázejí

období, po které dotyčný nepatří nikam, a celý obřad ukončují rituály sloučení, jež formálně stvrzují náležení dotyčného do nové skupiny.¹⁶⁷

Vůbec nejzajímavější období přechodových rituálů představuje ona prostřední fáze, kterou van Gennep nazývá prahovou či pomezí. To proto, že se jedná o období, kdy řád je dočasně vyřazen z platnosti a dotyčný člověk se pohybuje z hlediska sociálního a kulturního v jakési zemi nikoho.

V případě iniciačních rituálů se jedná o novice, který žije doslova mimo společnost. Už pro něj neplatí pravidla, jimiž se řídil v dětství, ještě na něj však nedolehl tlak norem světa dospělých. Během tohoto období jsou novicové považováni za posvátné bytosti a jsou stejně nedotknutelní, jako kdyby byli bohy. V mnoha kulturách mohou mladíci během noviciátu například po libosti krást a drancovat, anebo jíst a zdobit se na útraty zbytku pospolitosti.

Podobně je tomu v případě zasnub, kdy oba mladí lidé už tak docela nepaří do svých původních skupin, ještě se však nestali členy skupiny nové. Nejistota jejich postavení je nejednou doprovázena projevy chaosu a násilí. Patří sem například známé obyčejy spojené se symbolickým únosem nevěsty a s jejím vykupováním.

V době těhotenství je mimo obvyklý řád postavena budoucí matka. Bývá oddělena od ostatních a v izolaci se k ní chovají, jako by byla nenormální, jako by byla postižena nemocí či jako by se z ní dočasně stala cizinka.

Konečně v případě pohřebních rituálů je pomezí období vyznačeno dobou smutku. V tento čas se příbuzní mrtvého nacházejí mezi světem živých a mrtvých a celý jejich normální život je po tuto dobu zastaven. Pokud umře významná osoba, týká se toto zastavení veškeré pospolitosti. Platné normy jsou dočasně suspendovány, dochází k projevům nevázanosti, v jejichž rámci bývá povoleno mnohé z toho, co je běžně přísně zakazováno.

Ve všech případech shledáváme, že ono pomezí období stojí mimo obyčejný prostor a čas. Je to období nejistoty, které bývá naplněno výstřelky všeho druhu a v některých případech končí dokonce orgiemi a všeobecným chaosem. Je to jakýsi dočasný rozpad řádu, který volá po své obnově.

Van Gennep – stejně jako před ním James Frazer – opakovaně připomíná, že v minulých dobách přechody ve světě lidí úzce korespondovaly s děním v přírodě. Vycházelo se z představy, že člověk i společnost závisejí na přírodě a na celém vesmíru, který též podléhá rytům, jež se odrážejí v lidském životě. Také ve vesmírném dění existují etapy a momenty přechodu, postup ku-

167 Rituály preliminální (odloučení), prahové (liminální, pomezí) a postliminální (sloučení, přijetí) nebývají při všech příležitostech stejně rozvinuty. Například odlučovací rituály jsou podrobně rozpracovány v pohřebních obřadech, pomezí rituály mohou mít značný význam kupříkladu v případě těhotenství či iniciace, zatímco přijímací rituály hrají zvlášť velkou roli třeba v obřadech svatebních.

předu je střídán stadii relativního klidu a dočasného zastavení. Proto je třeba k lidským přechodovým obřadům přidat i obřady vztahující se ke kosmickým přechodům od jednoho měsíce ke druhému, od jednoho ročního období ke druhému či od jednoho roku ke druhému (van Gennep 1996: 13).

Vcelku však u van Gennepa převažuje – oproti Frazerovi – hledisko mikrosociální. Bytostnou nejistotu, kterou Frazer spojoval s majestátními cykly kosmu a přírody, s návratem životadárného slunce a s opakováním neméně životadárné úrody, spojuje van Gennep s individuální a skupinovou nejistotou, která doprovází člověka v jednotlivých biologicky daných a sociálně významných fázích jeho života.

Podle obou badatelů slouží rituály k uspořádání a kontrole těch nejvýraznějších změn, které buďto přicházejí ke společnosti zvenčí (kosmické a přírodní cykly), anebo se jí dotýkají přímo zevnitř (životní fáze jejích členů). Obojí mohou společnost ohrozit rozkladem, pokud se jim nebude energicky čelit příslušnými rituály.

Zatímco James G. Frazer dokáže začlenit drobné rituály individuálního života do velkého schématu smrti a znovuzrození, Arnold van Gennep je schopen interpretovat majestátní přírodní a kosmické rituály – či alespoň většinu z nich – z hlediska jejich struktury pomocí rozčlenění do úvodní preliminální, klíčové pomezí a následné postliminální fáze. Zároveň van Gennep zcela zřetelně vidí vnitřní spřízněnost obou pohledů, která odráží hlubokou jednotu světa rituálů. Svědčí o tom i závěrečná slova jeho knihy: „A konečně u některých národů se řada lidských přechodů snoubí s přechody kosmickými, s oběhem planet a měsíčními fázemi. A spojovat etapy lidského života s etapami života živočišného a rostlinného a jakýmsi všestekným tušením i s velkými rytmy Vesmíru je velkolepá myšlenka“ (van Gennep 1996: 178).

Rituál jako připomínka původního (zlo)činu

U zakladatele psychoanalýzy Sigmunda Freuda je výklad rituálních obřadů úzce propojen jednak s jeho pohledem na náboženství, jednak s jeho koncepcí vzniku a povahy veškeré lidské kultury.

Ještě dříve, než se inspiroval hlubší četbou děl významných kulturních antropologů, především svého současníka J. G. Frazera a jeho přítele a učitele orientalisty Williama Robertsona Smithe, pokusil se v eseji nazvané *Obsesivní jednání a náboženské praktiky* (1907) vyložit jednání neurotiků ve světle praktik zapálených věřících. Podobnost vidí v pedantské pečlivosti, s níž oba typy lidí uskutečňují své nesčetné každodenní miniceremoniály. Tato úzkostlivá pedanterie a pocit viny, který ji doprovází, jsou podle Freuda

výrazem téhož mechanismu – jde o mechanismy potlačení a přemístění. Zatímco v případě neurotika jsou potlačovány sexuální impulzy, u věřícího jde o impulzy egoistické a antisociální. To, jak známo, vede Freuda k tomu, aby považoval neurózu za projev individuální religiozity a náboženství za projev univerzální neurózy.

V následném zkoumání původu oné „univerzální neurózy“ kombinuje Darwinovu hypotézu prapůvodní hordy s prvkem obětní hostiny, který přejímá od W. R. Smithe, a s Frazerovým důrazem na rituální vraždu jako nástroj udržení řádu, který je, ať již reálně, anebo jen domněle, ohrožen. Výsledkem je jeho práce *Totem a tabu* (1913/1991). Přichází v ní s konstrukcí prapůvodního rituálu v podobě totemické hostiny, periodicky pořádané oslavy, při níž shromážděné společenství nejprve zabije a poté společně pojídá jinak nedotknutelné posvátné totemové zvíře.

Freud si klade otázku, co má toto obřadné překračování právě těch nejprísnějších zákazů totemického náboženství symbolizovat. Odpovídá na ni v duchu svého učení: Totemická hostina je připomínkou pradávného činu, kdy bratři, kteří dlouho strádali pod nadvládou žárlivého a násilnického otce, spojili jednoho dne své síly, otce zabili a snědli. Tím se zbavili tyрана, který si pro sebe až dosud monopolizoval ukájení sexuálních potřeb, zatímco jim je odpíral.

Po odstranění krutého despoty založili bratři pospolitost sobě rovných a dobrovolně si uložili jistá omezení, týkající se obou hlavních prvků dramatu. Zákazem zabíjet totemové zvíře projevili svoji vůli neřešit už nikdy v budoucnu spory mezi pokrevně spřízněnými násilným způsobem. Zákazem incestu se zřekli nároku na ženy společné krve, i když byly nyní již volné a i když právě kvůli nim původně vraždu vykonali. Obě hlavní tabu totemového náboženství, upozorňuje Sigmund Freud, jsou totožná se dvěma přáními oidipovského komplexu, obě základní tabu totemismu vznikají ze synovského pocitu viny.

Rituál totemické hostiny je u Freuda (podobně jako u Frazera vztah poddaných ke svému králi a vztah věřících k jejich bohům) záležitostí vysoce ambivalentní. Tento obřad je zároveň pokáním za prapůvodní vraždu i oslavou této vraždy. Na jedné straně platí, že dodatečná poslušnost vůči totemu smývá z potomků pocit viny. Oklikou přes totemové zvíře synové uzavírají smlouvu s mrtvým otcem: oni ho budou v podobě svého totemu už navždy uctívat, on je bude skrze totem do budoucna chránit. Totemická hostina je však zároveň také oslavou oné historické události. Právě ona totiž umožnila založit společenství krve na solidaritě mezi sobě rovnými. Slavnost všem zúčastněným pravidelně připomíná a stvrzuje, že potomci se k sobě už nikdy nezachovají tak, jak byli nuceni zachovat se kdysi dávno jejich předkové vůči svému otci.

Hluboká ambivalentnost totemické hostiny podle Freuda odráží bytostně dvojnásobný vztah synů k otci. Zároveň svého otce nenáviděli, protože jim bránil uspokojovat jejich tužby, a zároveň ho v hloubi duše obdivovali za jeho sílu, v níž se mu žádný z nich nemohl vyrovnat.¹⁶⁸

Jakmile byl otec jednou odstraněn, nenávist vůči němu opadla. Zbýl jen bezmezný obdiv a kromě toho ještě pocity lítosti a vědomí viny. Z této hluboké piety se rodí náboženství. Neomezená moc otce zde už není zdrojem strachu a obav, mění se v nevysychající pramen naděje a důvěry.

Druhá rovina rituálů, i když zdaleka není tematizována tak často jako jejich rozměr náboženský, má podle Sigmunda Freuda význam zcela zásadní. Jde o oslavu, která má stále znovu připomínat, že přechod od otcovské tlupy k bratrskému klanu je zrodem kultury a tedy i společnosti. Tuto linii Freud rozvíjí ve své pozdější studii *Nespokojenost v kultuře* z roku 1930.

Společnost vzniká ze sdruženého úsilí většího počtu lidí sobě rovných, kteří jsou připraveni spojit své síly, aby zlomili diktát toho, kdo si veškerou moc uzurpoval jen sám pro sebe. Lidské soužití, konstatuje Freud, se stává možným teprve tehdy, když se najde většina, která je silnější než každý jednotlivec a která udržuje proti takovým jednotlivcům pevné spojenectví. Kultura se rodí v okamžiku, kdy jsou lidé schopni uložit si ze své vůle omezení pro vlastní jednání. Vražda otce a to, co následovalo, tedy uložení si omezujících pravidel, byly proto rozhodujícím krokem ke vzniku celé společnosti a veškeré kultury (Freud 1989: 341).

Sociální a kulturní rozměr rituálů vyžaduje oběti v nemenší míře, než jak je požaduje náboženství. V tomto případě však nejsou oběti přinášeny bohům. Každý za sebe je přináší pospolitosti jako cenu za to, že život v ní se stane pro všechny snesitelný. Tím, že se začal chovat jako bytost kulturní, vyměnil člověk lákavou vidinu permanentního pudového ukájení za poněkud méně vzrušující, ale o to bezpečnější život po boku druhých stejně ukázněných lidí.¹⁶⁹

Ve svých analýzách původu kultury, podstaty společnosti a povahy náboženství pracuje Sigmund Freud se všemi kategoriemi, které jsou podstatné pro vystižení povahy rituální činnosti. Ať již v podobě individuálního obsesivního jednání, anebo skupinové rituální hostiny, rituál vždy představuje mechanismus, který se snaží uklidnit a usmířit potlačené a tabuizované touhy a vyřešit vnitřní psychické konflikty, jež tyto touhy způsobují. Je zde

168 Zatímco u Freuda je ambivalentnost ve vztazích synů k otci založena na vědomí obrovské až nesouměřitelné síly otce, u Frazera je ambivalentnost poddaných vůči králi (a věřících vůči bohu) založena naopak na obavě z osudového slábnutí této síly.

169 Také tato oběť je ovšem doprovázena pocity viny různé intenzity a různého původu, jak Freud ukazuje ve svých analýzách strachu před vnější autoritou a strachu před vlastním svědomím.

přítomen jak prvek nejistoty a viny, tak mechanismus oběti a princip očisty a obnovení důvěry.

Není zapotřebí lámat si hlavu nad tím, zda skutečně bratři kdysi společnou rukou zavraždili svého nerudného a necudného otce. Důležité je, že výklad, který nám Freud skrze tuto konstrukci podává, nám umožňuje nejen shromáždit všechny roztroušené prvky rituální činnosti, ale navíc je pospojovat způsobem, kterým mohou skutečně fungovat.

Rituál jako vakcinace proti násilí

Francouzský historik a literární vědec René Girard vyložil poprvé svoji koncepci rituálu v práci *Násilí a posvátné* (1972). Ústředním motivem, který ho na rituálech zajímá, je akt obětování. Je to akt krutý, který je často doprovázen rafinovaným mučením, jež vyvolává přesně dávkované utrpení oběti. Tato skutečnost, která moderního člověka tak pobuřuje a která se vymyká jeho chápání, představuje podle Girarda klíč k pochopení smyslu rituálů.

Obětování je projevem agresivity, je to však agresivita přesně odměřená. Právě velmi přísné a všemi dodržované dávkování násilí muselo, podle Girarda, představovat zcela nový prvek uprostřed společnosti, která násilím přímo přetékala. Jednalo se o pospolitosti, v nichž zákon krevní msty vytvářel dlouhé, teoreticky nekonečné řetězce vražd a zločinů. Při poměrně malé početnosti těchto útvarů mohlo dojít až k jejich naprosté fyzické likvidaci. Právě rituál obětování sloužil jako pojistka vůči tomuto riziku.

Násilí vykonané na oběti podle přesně stanovených pravidel odpovídalo na všeobecně rozšířenou potřebu chovat se agresivně, přitom však tuto potřebu zároveň usměrňovalo do pevně stanovených hranic. „Obětování dodává nezkontrolovatelnému apetitu násilí stále nová sousta,“ konstatuje René Girard. Odměňuje je však právě jen po soustech, čímž brání tomu, aby se donekonečna násobilo. Náboženský obřad násilí domestikuje. Usměrnjuje ho a podřizuje pravidlům. Uvádí vsudypřítomnou agresivitu pod kontrolu, aby její výbuch nebyl katastrofální a pro danou pospolitost sebevražedný. Obětní rituály nechávají násilí poněkud uvolnit, zároveň však před zraky všech členů pospolitosti demonstrují, že je spolehlivě zvládáno.

Rituál může působit jako brzda násilí pouze za předpokladu, že obětování jsou ti, u nichž nehrozí, že by se za jejich utrpení a smrt někdo mstil. Obětování je akt násilí, jež je vykonáno bez rizika pomsty. Zcela logicky tak musí dojít k tomu, co nás na tomto rituálu nejvíce pobuřuje – oběť musí být vybrána z řad nevinných. Pokud by byl totiž obětován viník, jednalo by se o normální akt pomsty, který by zapadl do řetězce nikdy nekončící odplaty. Nevinnost oběti je důkazem toho, že o rutinní pomstu se v tomto případě nejedná.

Aby se zabránilo riziku pomsty, jsou obětovány ty kategorie bytostí, které nepatří v plném slova smyslu ke členům kmene či pospolitosti. Může se jednat o cizince, ale také o marginální osoby v rámci téhož kmene. Často bývají obětovány děti, protože dokud neprošly iniciačním obřadem, nestaly se ještě skutečnými členy kmene. Může být však obětován také král či panovník, neboť výjimečnost jeho postavení ho také svým způsobem vyřazuje z běžných sociálních vztahů a staví ho mimo komunitu vzájemně spřízněných.¹⁷⁰

René Girard se ve všech svých pracích věnovaných rituálu obšírně vyrovnává se Sigmundem Freudem. Spojuje ho s ním myšlenka, že na počátku veškeré kultury stál akt brutálního násilí, konkrétně kolektivní vražda. Všechny obětní rituály jsou její vzdálenou ozvěnou a připomínkou. Teprve první rituální vražda založila lidskou kulturu, vytvořila pevné normy pro pokojné soužití. Stála také u zrodu náboženství, které neslouží jako nic jiného než jako pojistka proti návratu všeobecného násilí.

Zabit však nebyl brutální otec, míní Girard, nýbrž zcela nevinná, víceméně náhodně vybraná oběť. Byl to zajisté kriminální čin, který však byl proveden v situaci, kdy kriminalita byla pravidlem a kdy šlo o to, učinit z ní jednou provždy výjimku.¹⁷¹

Problematicčnost oběti je tedy zřejmá. Děje se jí velká křivda. Dochází k tomu však jen proto, aby se předešlo velkému množství křivd dalších. Ambivalentnost tohoto aktu je promítnuta do dvojznačnosti hodnocení osoby toho, kdo je obětován. Obětování je formou násilí, a násilí ve své podstatě není správné. Je to však násilí, jež má sloužit k ukončení násilí, což správné je. Žádné násilí není čisté. Oběť však představuje alespoň očištné násilí. Oběť je poskvrněna špínou, kterou má násilí za cíl vyčistit. Pokud se to podaří, stává se obětovaný tím nejčistším, co si vůbec lze představit.

Aby mohla oběť transformovat zlo v dobro, musí být v kontaktu s obojím. Jelikož musí být vybrána mezi nevinnými (aby nevzniklo podezření ze msty), je třeba, aby byla před obětováním znečištěna.¹⁷² Oběť však zároveň

170 Podle Girarda je jasným důkazem toho, že obětní rituály působily ve směru prevence a zmírnění vzájemného násilí, skutečnost, že ustupují spolu s rozvojem instituce, která násilí trestá jinak než krevní mstou, a sice s rozvojem systému práva. Ve společnosti, ve které se prosadí právo, stává se obětování nadbytečné. Právo je instituce (veřejné) pomsty, která už dále nemůže být pomstěna, má poslední slovo (Girard 1972: 32).

171 Sigmund Freud poukázal jen na dílčí případ násilí, které stálo na počátku. Přizpůsobil ho zcela arbitrárně své teorii. Byl to však zároveň první krok k uznání univerzální role násilí, jež stálo skutečně kdesi na počátku (Girard 1972: 169).

172 Marginálové označováni výrazem *pharmakos*, kteří byli živeni na útraty Athén právě za účelem obětování, byli před svým vyhnáním či ukamenováním voděni po celém městě právě proto, aby do sebe nasáli všechno zlo, které se v něm skrývalo.

vykupuje ostatní, a proto se stává po smrti předmětem sympatií a uctívání. Bez ní by nebylo možno zbavit se zla a nastolit mír a pohodu.¹⁷³

René Girard tedy klade rituály do služeb boje proti trvale přítomné latentní hrozbě vše zničujícího násilí. Ničím nebrzděná agresivita a násilí je u něj synonymem pro stav krajní nejistoty, ve kterém byly archaické pospolitosti nuceny žít. Právě rituály staví proti tomuto vyčerpávajícímu chaosu pevný řád. Oběť, která je jejich součástí, je jakýmsi výkupným za ustavení řádu. Na rozdíl od pomsty nešíří nejistotu, ale pocit bezpečí. Jen za cenu tak vysokého výkupného bylo možno transformovat prudce nakažlivé násilí v pozitivní kulturní hodnoty. Katarze, k níž prostřednictvím nevinné oběti dochází, má na všechny zúčastněné očistný dopad.

Rituál jako prostředek katarze

Antropologický směr, který vychází z Frazerova pojetí, spojuje rituály s koloběhem kosmických a kalendrických cyklů a s představami o společnosti, jež jsou s těmito cykly svázány. Badatelé, kteří stojí pod vlivem Durkheima, zdůrazňují především význam rituálů pro udržování sociální koheze.

Skotský antropolog Victor W. Turner (1969/1990) propojuje obojí přístup, když se domnívá, že rituál sice souvisí s koloběhem, je však zapojen do koloběhu ryze sociálního, který nijak bezprostředně nesouvisí s velkými cykly kosmu a přírody. Tímto způsobem Frazerovu koncepci sociologizuje a Durkheimovu dynamizuje.¹⁷⁴

Podle Turnera se každá společnost cyklicky pohybuje mezi dvěma naprosto odlišnými stavy. Jejím normálním, převažujícím, standardním stavem je diferencovaný, strukturovaný systém, v němž každý člen zaujímá určité místo v pevně stanovené hierarchii pozic. Pokud by existovala pouze možnost takového uspořádání, byla by jakákoliv změna nevysvětlitelná. Jde totiž o uspořádání nanejvýš rigidní a v čase setrvalé.

Všechny společnosti se však čas od času nalézají ve stavu zcela odlišném. Bývá sice krajně nestálý, jeho význam je však mimořádný. Turner označuje tento přechodný stav termínem *communitas*.¹⁷⁵

173 Jak poznamenává autor, výraz *pharmakon* znamená v řečtině jak označení pro „jed“, tak také pro „protijed“ (Girard 1972: 138).

174 Dynamizující prvek se dostává do Turnerovy koncepce především vlivem Maxe Gluckmana, který zkoumal úlohu rituálů při zvládání sociálních konfliktů. Další zdroj dynamismu pro něj představuje van Gennepův důraz na třífázovou strukturu rituálních činností. Jak ovšem uvidíme dále, Turner sociologizuje i van Gennepa, když převádí jeho schéma do makrosociální roviny.

175 Tento Turnerův výraz nepřekládáme. Britský antropolog totiž zdůrazňuje, že výraz nelze překládat obvyklým termínem komunita, který je v sociologii rezervován pro označení malých a neformálních sídlištních

Communitas představuje přechodové období. Je to čas, po který jsou suspendována všechna obvykle platná pravidla, lidé vypadávají z hierarchických pozic a tvoří homogenní masu sobě rovných. Jsou dočasně zrušeny rozdíly statusové i rozdíly majetku, jsou zrušena práva a povinnosti, jež se váží ke vztahům příbuzenským a k rolím obou pohlaví. Jsou dočasně vyřazeny všechny statusové symboly, takže lidé se sobě co nejvíce navzájem podobají, ba ztrácejí se v anonymitě stejnosti. Je to zároveň období posvátné i marginální.

Mizí v něm hrdost na vlastní společenskou pozici, šíří se pocit nezměrné pokory vůči jakési vyšší a vzdálené autoritě. Egoismus je nahrazen velkorysostí a obvyklá snaha vyhnout se bolesti a utrpení je vystřídána ochotou k obětem. Všichni lidé jsou si v tomto období navzájem rovni. Jsou si však rovni především svou bezprizorností danou absencí jakékoliv pevné struktury.

Na prvý pohled je zřejmé, že stav společnosti, jež Turner označuje výrazem *communitas*, vykazuje stejné rysy jako prostřední, liminální fáze individuálních a skupinových rituálů studovaná van Gennepem. Podle van Gennepa má jedinec, který prochází například iniciačním rituálem, nutně ambivalentní vlastnosti. Nepatří už do své výchozí skupiny, ale nepatří ještě ani do skupiny cílové. Podle Turnera má ve fázi *communitas* silně ambivalentní charakter celá společnost. Staré uspořádání už přestalo platit, ale nové se ještě neustavilo.¹⁷⁶

Dialektika obou typů uspořádání, tedy oscilace mezi sociální hierarchií a sociální nivelizací, mezi homogenitou a diferenciací, mezi rovností a nerovností je podle Turnera nezbytná k tomu, aby byla udržena rovnováha celku, který potřebuje jak pevný řád, tak také dynamiku změny. Nejen společnost jako celek, ale také každý její člen je tak v průběhu svého života vystaven střídavě tlakům struktury i zkušenosti s její absencí. Díky tomu ví nejen to, jak se v určité pozici chovat, ale ví také, jak se přechází z jedné pozice do druhé (Turner 1990: 98).

Mezidobí, ve kterém už neexistuje řád starý a ještě se neustavil řád nový, není ovšem jediným projevem anarchického principu *communitas*. Jeho prvky nacházíme roztroušeny i v obdobích, kdy řád je na vrcholu své síly. Turner zde připomíná například postavení a úlohu dvorních šašků, kteří zosobňují

či zájmových skupin. Výrazem *communitas* označuje přechodný stav, v němž se ocitají čas od času všechny společnosti a který hraje významnou roli v procesu jejich restrukturalizace.

176 Společnost a její členové v této fázi nepatří nikam, nalézají se v jakémsi bezčasovém mezidobí. Často je liminálnost připodobňována smrti či bytí v matčině lůně, její charakter je vyjadřován vlastnostmi, jako je neviditelnost, temnota, či spíše přechodné zatmění. Liminální osoby jsou označovány jako někdo, kdo nic nemá, kdo je fyzicky i sociálně nahý, není svým vlastním pánem, chová se pasivně a ponížene, nestěžuje si na jakkoliv arbitrárně udělované tresty (Turner 1990: 96).

výsměšné zpochybňování řádu a jeho pravidel a stojí tak v tolerované opozici vůči donucující moci vládnoucích. Připomíná také kolektivní verzi zpochybňování řádu v podobě milenárních hnutí, kdy zoufalé davy vykořeněných marginálů (lidí žijících na okraji strukturované společnosti) zvěstují hodnoty typické pro *communitas*. Běžné je u nich odmítání existující hierarchie a důraz na princip bratrství a sesterství, neméně běžná je ochota akceptovat bolest a utrpení dovedená nejednou až do mučednického sebeobětování.

Nelze přehlédnout hlubokou podobnost mezi Turnerovým principem *communitas* a charismatickým typem panství u Maxe Webera. V obou případech máme co do činění s prvkem revoluční revitalizace opotřebovaného a až příliš strnulého řádu. Strukturované aktivity se nutně stávají bezduchými a prázdnými, nejsou-li jejich účastníci periodicky ponořeni do regenerativního žvlu *communitas* (Turner 1990: 136).

Oba badatelé zároveň zdůrazňují výraznou labilitu a přechodnost tohoto revitalizačního prvku. Obrodná hnutí a revolty proti řádu vznikají spontánně, v počátečním stavu se však nemohou dlouho udržet. Po čase se usazují a nutnost jejich reprodukce si vynucuje ustavení stabilnějších, hierarchicky uspořádaných struktur.

Ukazuje se, že celý ten osvobozující chaos sloužil jen následnému posílení řádu. Lidé byli načas osvobozeni od pevných struktur jen proto, aby se poté navrátili do struktur neméně rigidních.¹⁷⁷

Vidíme tedy, že v rovině úvah o dynamice revolucí a řádu Turner vlastně jen opakuje to, co Max Weber vyslovil v souvislosti s dialektikou charismatického a obou zbylých typů panství. Jde ostatně o podobnou linii úvah, jakou najdeme také u Vilfreda Pareta v jeho koncepci koloběhu elit. A ještě dříve popsal tentýž mechanismus Alexis de Tocqueville v díle *Starý režim a revoluce*.

Turnerova koncepce však přináší nové prvky pro chápání povahy rituálů. Zatímco před ním byl rituál vnímán jako mocný prostředek sloužící k udržování společenské nehybnosti, Turner ho naopak líčí jako univerzální nástroj sociální změny, dynamiky a vývoje.¹⁷⁸

Z hlediska teorie rituálu lze spatřovat Turnerův přínos především v tom, že rozšiřuje van Gennepův třífázový model rituálních činností. Zdůrazňuje podobnosti mezi fungováním rituálů v individuální rovině a v rovině celospolečenské. V prvním případě se jedná o to, že jedinec je nevratně přenesen z nižší společenské pozice do vyšší. Typickým příkladem je iniciační rituál.

177 V reakci na toto prozření bývají navrhovány utopické modely společnosti, které usilují o návrat k původním ideálům rovnosti a jednoduchosti.

178 Nelze ovšem zapomínat, že samotná změna má v jeho pojetí jediné poslání – slouží k posílení systému, který jen dočasně zpochybnila.

V případě druhém jsou na přesně stanovený čas vyměněny role ve společnosti. Těm, kdo jsou normálně vespod, je po jistou dobu dovoleno vykonávat autoritu nad těmi, kdo jim bývají jindy nadřízeni. Typickým příkladem jsou svátky a festivaly spjaté s cyklicky opakovanými kalendrickými rituály.

Zatímco v případě rituálů zvýšení statusu se v pomezí fázi ocitá jedinec, u rituálů statusové inverze se liminalita stává záležitostí celé společnosti. Všichni se po určitou dobu noří do jakéhosi mezičasu, v jehož průběhu je zrušena platnost všech pravidel a „normálním“ se na okamžik stává to, co jindy bývá vyloženě tabu. V obou případech je dané období považováno za místo bezprostředního kontaktu s nadpřirozenými silami, se silami posvátného. V obou případech je nejistota, která byla charakteristickým znakem přechodného období, právě s využitím rituálu přeměněna v nový a zároveň důvěrně známý řád.

Rituál jako zdroj biologického zvýhodnění

Edward O. Wilson patří ke klasikům sociobiologie. To mimo jiné znamená, že klade důraz na kontinuitu vývoje člověka v kontextu evoluce primátů a ještě obecněji savců. Nepopírá specifičnost kulturních fenoménů, snaží se je však vyložit na pozadí mechanismů, které určují jednání člověka jakožto biologického tvora. I když řada jeho tezí se stala předmětem nesouhlasu a živých polemik, jeho pojetí rituálů vykazuje jisté styčné body s již zmíněnými antropologickými koncepcemi.

Rituály byly a jsou provozovány všemi známými sociálními jednotkami druhu homo sapiens. To znamená, že musely nějakým způsobem zprostředkovávat genetickou výhodu. Musely nějak podporovat možnost osobního přežití, dále schopnost osobní reprodukce a konečně zvýšenou možnost přežití a reprodukce také blízkých příbuzných, kteří sdílejí stejné geny (Wilson 1993: 40).

Genetická evoluce sociálního chování probíhala po dobu několika milionů let, kdy lidé byli roztroušeni v malých populacích a věnovali se lovu a sběračství. Kulturní vývoj spjatý se vznikem zemědělství a měst již lidskou genetickou výbavu neovlivnil. Jinak by se musely dnes přežívající zbytky lovců a sběračů geneticky výrazně lišit od moderního člověka.

V čem podle Wilsona právě provozování rituálů člověka biologicky zvýhodnilo oproti ostatním příbuzným druhům? Jejich význam spočívá v tom, že mnoha různými způsoby redukovaly nejistotu, která lidský druh obklopovala.

Jako nástroj redukce nejistoty fungují již nejprimitivnější rituály, které mívají podobu magických praktik. Slouží jako domnělý nástroj zasahování

do přírody a zacházení s božskými silami (což je v této době jedno a totéž). Moc čarodějů a kouzelníků bývala větší než moc kmenových náčelníků, dokud trvala víra, že právě ti první mohou účinně zasahovat do světa tajemných sil, které dění v přírodě řídí.

Jiným způsobem redukce nejistoty, který rituály zprostředkovávaly, bylo informování o síle, moci a majetku jednotlivých kmenů a rodin. Průběh mnoha rituálů byl vlastně přehlídkou této síly. Snad nejvíce ilustrativním příkladem byly potlachy provozované Kwakiutly.¹⁷⁹

Rituály snižují nejistotu také tím, že zjednodušují skutečnost. Tomuto účelu slouží binární klasifikace. Mnohotvará skutečnost, která zná řadu přechodných a nejednoznačných stavů, je s její pomocí radikálně zřehledněna. Z tohoto hlediska interpretuje Wilson celou kategorii přechodových rituálů, konkrétně rituály iniciace. Jde o to, že biologické a psychologické vyzrávání je poměrně dlouhým a pozvolným procesem, v jehož průběhu by se mohl dotyčný člověk mnohdy zachovat jako dítě v těch situacích, které již vyžadují reakci dospělého, a naopak. „Rituál přechodu vylučuje tuto nejasnost, když arbitrárně změní klasifikaci založenou na nepřetržitém vzestupu v jednoduchou dichotomii. To také slouží k upevnění pout mladší osoby k dospělé skupině, která ji přijímá“ (Wilson 1993: 174).¹⁸⁰

Stejnou binárně klasifikační funkci, jakou plní rituály přechodu, naplňuje v komplexnější podobě náboženství. Jeho biologická funkčnost spočívá v tom, že zprostředkuje jedinci s jeho nestrukturovanou a tedy chaotickou zkušeností pevnou identitu v rámci skupiny věřících. Náboženství srozumitelně (a zpravidla černobíle) popisují svět, z tohoto popisu pak odvozují normy správného chování a věřící vyzývají, aby je závazně dodržovali.

Hlavní funkcí náboženství je tedy nekompromisní stanovení konvencí, jimž podřizujeme své jednání. Nekompromisnost je zaručena jejich posvátným, tedy nezpochybnitelným, tabuizovaným charakterem.

Není přitom vůbec podstatné, nakolik je daný náboženský systém iluzorní. „Jakýkoliv soubor konvencí,“ zdůrazňuje americký sociobiolog, „funguje lépe než žádný“ (Wilson 1993: 178).

Paradoxem mytologií a náboženství je, že ztrácejí svou účinnost nikoliv tehdy, je-li odhalena iluzornost jejich představ, nýbrž tehdy, vznikne-li

179 „Ve vyspělejších společnostech slouží témuž účelu vojenské přehlídky příkrášené výzbrojí a rituály státního náboženství“ (Wilson 1993: 173).

180 Binární klasifikace, která napomáhá orientaci, má však také svoji odvrácenou stranu. Vede k rozdělování lidí do dvou uměle vyhrocených kategorií: „Zdá se, že dokážeme být plně v pohodě jenom tehdy, když je možné zbytek lidstva označit jako členy versus nečleny, příbuzenstvo versus nepříbuzní, přítel versus nepřítel“ (Wilson 1993: 73). Wilson v této souvislosti cituje Erika Eriksona, který píše o všeobecném lidském sklonu k vytváření pseudodruhu a tím k redukci cizích společností na status nižšího, ne plně lidského druhu, který může být degradován bez výčitek svědomí (tamtéž).

podezření, že nejsou ničím jiným než mechanismy, které umožňují přežití. Kontakt s vědomím své vlastní zcela pragmatické, ryze biologické užitečnosti bývá pro náboženství smrtelným šokem.¹⁸¹

Nesmrtelnost, k níž se vztahují, je přičítána individuální duši, nikoliv společné genetické výbavě věřících, která je tím jediným, co víra skutečně posiluje, neboť „náboženství je především procesem, jímž jsou jedinci přesvědčováni, aby podřídili svůj bezprostřední vlastní zájem zájmům skupiny. Předpokládá se, že věřící podstoupí krátkodobé fyziologické oběti pro své vlastní dlouhodobé genetické zisky“ (Wilson 1993: 169).

Typologie rituálů

Odlišnost teorií rituálů u jednotlivých vybraných autorů je dána mimo jiné tím, že ritualizace se projevuje při mnoha různých příležitostech v mnoha oblastech lidského jednání. Ve snaze zpřehlednit tuto mnohost vznikají nej-různější typologie rituálů.

Pro naše účely je zvlášť příhodná typologie, kterou vypracovala nedávno zesnulá americká antropoložka Catherine Bellová (Bell 1997). Pro větší názornost obohatíme její typologii rozlišující šest hlavních typů rituálů o příklady dalších teorií, které jsme zatím ještě nevzpomenuli.

Kalendrické rituály

Jedná se o rituály, které jsou doprovodem kosmických cyklů (fáze oběhu slunce a měsíce) anebo sezónních změn (střídání ročních období, období dešťů a sucha, počátku či konce polních prací, vyhánění a zahánění stád apod.). Tím je dána také jejich periodičnost a předpověditelnost.

Smysl kalendrických rituálů ozřejmuje snad nejnázorněji již James Frazer. Vycházely z obrovské nejistoty ohledně toho, zda se životně důležité cykly (slunovrat, nová úroda aj.) zopakují i příštím rokem. Jejich ústředním motivem byl akt znovuzrození, který byl vnímán jako jediný možný způsob obnovy ohroženého řádu.

Protože součástí těchto představ byla pevná víra v to, že řád přírody a řád společnosti spolu navzájem úzce souvisí, spočívalo hlavní riziko sociálního světa rovněž v ochabnutí vitálních sil, na nichž byl založen. Stárnutí a slábnutí vůdce či panovníka muselo být odvráceno jeho zabitím a znovuzroze-

181 Stěží nevzpomenout myšlenku Vilfreda Pareta, podle něhož nevědomost o skutečné povaze jejich soužití usnadňuje lidem přežití.

ním mladého a silného vůdce. Jedině to garantovalo nerušené pokračování cyklů sezónních a kosmických.¹⁸²

Pojetí rituálů jako nástrojů obnovy ohroženého řádu tvoří rovněž hlavní osu knihy *Člověk a posvátné* francouzského antropologa Rogera Cailloise (1939). Také on vychází z myšlenky o úzkém propojení světa lidí a světa přírody. Kombinuje ji s durkheimovským vymezením zásadní odlišnosti profánního a sakrálního, kdy prvé funguje jako oblast každodenního užívání, druhé jako sféra svátečního uctívání. Rituály slouží ke zprostředkování kontaktu s posvátnými silami.

Všechny mytologie, zdůrazňuje Caillois, vycházejí z představy světa jako pevně uspořádaného a přísně hierarchizovaného celku. Svět je strukturován a udržován v chodu pravidly, která zajišťují, že každá věc má svoje místo a každá událost svůj čas.¹⁸³ Bytostnou funkcí rituálů je zabraňovat narušení tohoto řádu. Čas ovšem omílá řád podobně, jako voda omílá hráze, a nikdo nedokáže zabránit světu, aby nechátral. Pravidelně přichází moment, kdy je zapotřebí energicky dodat opotřebovanému řádu nové mládí a novou svěžest.

Zde se vychází z víry v to, že dění ve společnosti je co nejúžeji provázáno s děním v přírodě. Protože existuje přesvědčení o silné vazbě mezi sociálním a přírodním, je zřejmé, že také sociální instituce podléhají pravidelnému rytmu růstu a úpadku podobně jako příroda. A opět nastupuje rituál, aby prostřednictvím periodicky opakované sváteční slavnosti pomohl skoncovat se starým cyklem zatíženým hříchy a uvedl cyklus nový, ničím neposkvrněný.

Potřetí sahá Roger Caillois k rozšířeným mytologickým představám proto, aby vysvětlil, proč mají svátky regenerace opotřebovaného řádu zpravidla charakter velkého karnevalu, pokud ne přímo nezřízených orgií, v jejichž průběhu jsou překračována všechna běžně platná tabu.

Jde o dramatizaci původního chaosu, z něhož se zrodil či byl stvořen celý současný svět.

Snahou o návrat k bájným prvopočátkům vysvětluje podstatu rituálů také rumunský historik náboženství Mircea Eliade (1963, 1993). Věnoval sice svoji pozornost především rozboru mýtů, rituály však považoval za jejich nutný doprovod.

182 „Nebezpečí je velké: jestliže je totiž koloběh přírody závislý na životě lidského boha, jakých katastrof se lze nadít, když mu síly postupně ubývají a v hodině smrti se ztratí úplně? Je jen jediný způsob, jak toto nebezpečí odvrátit. Jakmile se objeví příznaky toho, že lidskému bohu začíná ubývat síl, musí být zabit a jeho duši je třeba přenést na silného nástupce dříve, než ji poškodí hrozící rozklad“ (Frazer 1994: 237).

183 Právě proto má většina zákazů, jež platí v takzvaných primitivních společnostech, konstatuje Roger Caillois, charakter zákazů smíchávat věci, které k sobě nepatří, nýbrž – například – náležejí odlišným pohlavím, či se vztahují na různá roční období. Úroda, kterou sbírá muž a žena, nesmí být schována pod jednou střechou. Kůže mrože (zimní zvíře) nesmí přijít do kontaktu s kůží soba (letní zvíře) apod. (Caillois 1939: 27).

Mýtus je u Eliadeho vždy výkladem o tom, jak probíhal prvotní akt stvoření.¹⁸⁴ Připomínka toho, jak kdysi dávno probíhalo tvoření, není samoúčelná. Má nám sloužit jako vzor a jako návod. Mýtus zpravuje o tom, jak kdysi dávno věci zařídili samotní bohové a jak je tedy třeba provádět je dodnes.

Zatímco mýty jsou připomínkou dávných počátků, kdy vše vzniklo a získalo svoji podobu, rituály jsou připomínkou mýtů. Především tedy mýtus zpravuje lidi o tom, že nežijí v neznámé a neuspořádané, chaotické cizotě, nýbrž v pevně daném a jednou provždy vymezeném světě. Věci a události, které by nám jinak nic neříkaly a byly pro nás zcela neproniknutelné, k nám díky mýtům hovoří vcelku srozumitelnou řečí.

Rituály, prostřednictvím kterých je mýtus stále znovu a znovu oživován, utvrzují lidi v tom, že v nepřehledné různorodosti nekonečného toku událostí existuje něco fixního, něco, co se stále znovu vrací a přetrvává. Tyto ostrovy stálosti jsou pevnými body, kolem nichž lze vytyčit stabilní souřadnice veškerého dění. To pomáhá lidem překonat jejich nejistotu o povaze světa, ve kterém žijí. Božské pravzory, jež ve svých rituálech napodobují, jim spolehlivě pomáhají překonat pochybnosti o tom, co je třeba udělat a jak je zapotřebí se ve které situaci zachovat.

Rituál tak slouží jako neustále aktualizované ujištění, že člověk nezapomněl trasu cesty, po které kráčeli kdysi dávno před ním jeho bohové.

Rituály přechodu

Zatímco skrze kalendrické rituály probíhá znovuzrození zestárlého a oslabeného řádu, rituály přechodu zajišťují především hladký přesun jednotlivce či celé skupiny z jedné sociální pozice do jiné. Jedná se o významné události individuálního života od narození až do smrti i o události života skupinového, jako je například přijetí do nejrůznějších sekt, klubů a tajných společností.

Společným prvkem obou typů rituálu je snaha vyrovnat se s obrovskou nejistotou, která se vždy váže k obdobím zlomu a přechodu. Zatímco v případě kalendrických rituálů se jedná o období zlomové pro celou společnost, v případě rituálů přechodových se radikální změna týká jednotlivců.

Oba typy rituálů jsou založeny na předpokladu úzké souvislosti mezi cykly biologickými a cykly sociálními. Rituály kalendrické vycházejí z pevné víry v to, že úpadek přírody a společnosti spolu koresponduje. Rituály přechodové jsou zase založeny na přesvědčení, že biologické změny (narození, dospělost, smrt) musejí být určitým způsobem sociálně ošetřeny. Musí jím

¹⁸⁴ Může se jednat o stvoření konkrétního druhu zvířete či rostliny, o stvoření člověka či jen zvláštního kmene, anebo také o stvoření celého vesmíru. Ve všech případech stvoření probíhá jako zvláštní akt nadpřirozených sil, který se udál kdysi dávno, v časech bájných počátků.

být přidělen určitý sociální význam, jinak na to doplatí jak ten, kdo je jimi dotčen, tak také celá pospolitost. Skutečnost, že v přechodových rituálech hraje zásadní úlohu prvek individuální nejistoty a jejího tlumení, je zdůrazněna už u van Gennepa.

René Girard zasazuje analýzu přechodových rituálů do své koncepce založené na významu násilí a na jeho zvládání prostřednictvím oběti. Hlavním proviněním těch, kdo se nacházejí v liminální fázi, je právě to, že nepatří do žádné z hierarchicky ustavených skupin.

Jednotlivci procházející iniciací jsou odsunováni na samotný okraj komunity, často bývají vypuzeni do džungle či do vyprahlé pustiny. Jsou zbavováni jídla a pití, jsou vystavováni nejrůznějším formám fyzického týrání. Podle Girarda je tomu tak proto, aby na vlastní kůži okusili něco z hrozného stavu strádání a nejistoty, který vládl, dokud mu neučinily přítrž obětní rituály. Zároveň je má vzpomínka na toto dočasné utrpení po celý zbytek života varovat před zanedbáváním rituálních povinností a před překračováním předepsaných tabu, což by mohlo vést k trvalému návratu chaosu, násilí a nejistoty.

Victor Turner se zabývá iniciačními rituály v souvislosti se svou koncepcí dialektiky hierarchie a *communitas*. Prostřední, prahová, liminální fáze těchto rituálů vykazuje všechny rysy *communitas*. Novici jsou zbaveni své dosavadní identity a přeměněni v homogenní masu. Mají povinnost mlčet a pasivně se podrobovat autoritě přicházející odněkud z neznáma, seshora, od celé komunity a působící v souhlasu s tradicemi předků. Novici představují v tomto mezidobí nepopsaný list, do něhož lze vepsat vše, co se týká jejich nového statusu. Zkoušky a ponížení, jimž jsou vystavováni, mají jednak rozrušit zbytky jejich dosavadního statusu, jednak je mají připravit na novou zodpovědnost a odradit je od pokušení zneužívat svých budoucích privilegií.

Jsou si v této etapě navzájem zcela rovni, jsou si však rovni právě jen ve své naprosté bezprizornosti a z ní plynoucí totální nejistoty, jež je dána absencí jakékoliv pevné struktury vztahů mezi nimi. Tvrdá uniformizace a utrpení, jimž jsou podrobováni, je mají dovést až na úroveň tvárné lidské suroviny, zbavené všech zbytků dřívější formy. Jen tak z nich může být posléze zformováno něco vyššího. Musejí být napřed sníženi až někde k nule, aby mohli být poté posunuti statusově výše, než kde stáli až dosud (Turner 1990: 164).

Rituály obětování a přijímání svátosti

Vykonání oběti a účast na přijímání svátosti (*communion*) patří k samotnému jádru rituálů provozovaných v nejrůznějších dobách a kulturách. Frazerovu klasickou knihu *Zlatá ratolest* můžeme číst také jako nekončící seznam nej-

různějších druhů obětování a obětí, který zahrnuje snad všechny myslitelné objekty počínaje neživými předměty přes květiny a části úrody, domestikovaná i divoká zvířata až po lidské oběti nejružnějšího věku vybírané ze všech sociálních vrstev.

Obětovaný objekt bývá v průběhu rituálů obvykle zcela zničen. Může být vhozen do vody, zahrabán pod zem či zanechán v pustině. Nejčastěji však bývá spálen, tedy odeslán směrem vzhůru, anebo zkonsumován přímo účastníky obřadu. V tomto případě se stává posvátným pokrmem obětní hostiny a společná konzumace oběti má podobu přijímání svátosti.

Na otázku, proč lidé konají obětní rituály, neexistuje jednoduchá odpověď. Stávající hypotézy můžeme rozdělit do tří velkých skupin.

Podle prvé z nich je obětování součástí specifické směny mezi lidmi a jejich bohy, symbolické směny probíhající mezi nebem a zemí. Celý akt se řídí zásadou „dávám, abys dal“. Lidé svým bohům přinášejí oběti proto, aby od nich na oplátku získali něco, co jim samotným chybí a co bez pomoci nadpřirozených sil nikdy nemohou získat. Může to být velký úlovek, hojná úroda, štěstí v boji, blahobyt, zdravý potomek, dlouhý život anebo třeba posmrtná spása.¹⁸⁵

Podle druhé velké skupiny hypotéz obětují lidé svým bohům nikoliv kvůli získání nějaké bezprostřední výhody, ale z obavy, aby nebyl narušen řád světa. Ten může být ohrožen v zásadě dvojím způsobem: buďto tehdy, když je do něj integrován nový prvek, anebo tehdy, když hrozí jeho zchátrání, oslabení, postupná degenerace.¹⁸⁶

Oběť však nemusí být ani součástí pragmatické směny, ani prostředkem imunizace před novinkami a udržení kosmické rovnováhy. Třetí velká řada hypotéz o smyslu obětování je soustředěna kolem pocitu viny. S tímto motivem pracuje již Sigmund Freud. Podle zakladatele psychoanalýzy je pocit viny, který tvoří jeden ze dvou hlavních motivů pořádání totemické hostiny, dán lítostí synů při vzpomínce na zabití despotickeho otce. Totemická hostina slouží zároveň jako pravzor všech pozdějších forem přijímání, kdy obec

185 Například Roger Caillois (a ještě před ním Edward Tylor) považuje oběť za dar posvátným silám, od nichž se očekává, že budou gesto opětovat a odmění je žádoucím protidarem. Vykonáním oběti se posvátné síly stávají dlužníkem donátora a je věcí jejich cti, aby svůj závazek splatily.

186 Prvý z obou případů zdůrazňuje opět Roger Caillois. Vše, co je nové, představuje v archaických a tradičních společnostech vážný problém. Každý nový prvek může narušit ustálenou rovnováhu, a musí být tedy integrován do existujícího řádu s co nejmenším rizikem. V případě nové úrody jsou první plody odevzdány bohům, podobně bývá obětováno první mládě domácích zvířat či část ulovené kořisti. První dítě bývá v některých kulturách obětováno alespoň symbolicky, je určeno za doživotního služebníka bohů. Naopak oběť jako osvědčený prostředek, který jediný může zabránit tomu, aby svět nevratně nezchátral a v důsledku toho nepřestal fungovat, prostupuje celým dílem Jamese G. Frazera: „Proto je třeba panovníka zabít, dokud je ještě při síle, aby věčný koloběh setí a sklizně, léta a zimy, deště a slunce nikdy nezanikl“ (Frazer 1994: 512).

věřících symbolicky konzumuje tělo svého boha, aby tak navázala či obnovila kontakt se silami posvátného a zajistila si jejich ochranu výměnou za absolutní poslušnost.

Myšlenka, že „odvozujeme začátek kultury, na niž jsme právem hrdi, z hrůzného zločinu, který uráží naše citění“ (Freud 1991: 106), nepochybně inspirovala též René Girarda. Každý akt obětování je podle něj připomínkou kolektivní vraždy nevinné oběti, která měla přerušit a ukončit nekonečný řetězec reciprokého násilí v podobě krevní msty.¹⁸⁷

Vidíme tedy, že všechna tři vysvětlení původu oběti jsou úzce propojena s motivem velké úzkosti a nejistoty. A zároveň akt obětování vždy slouží k opětovnému navázání a posílení důvěry.

V prvním případě pramení úzkost z toho, že něco, co potřebuji, nemám a nemohu to získat bez pomoci nadpřirozených sil. Akt obětování posiluje důvěru, že tyto síly mi k žádané věci dopomohou.

Ve druhém případě je úzkost vyvolána obavami z toho, že bude narušen řád světa, ať již náhlým zavedením nějaké novoty, anebo v důsledku pozvolného chátrání. Oběť v obou případech posiluje důvěru, že se tak nestane.

Konečně ve třetím případě je úzkost spjata s pocitem viny za něco hrozného, co bylo provedeno. Oběť je jediným způsobem, jak to vše odčinit a důvěru opět obnovit.

Rituály pohromy

V případě, že jednotlivce či celou společnost postihne nečekané neštěstí, je taková katastrofa přičítána silám zla. Nastupují pak příslušné rituály, aby síly zla vyhnaly a zapudily, dotyčného jednotlivce či celou společnost očistily od kontaktu s nimi a opět navodily důvěru.

Takovou pohromou může být déle trvající sucho, či naopak prudké záplavy, přemnožení hmyzu, který ničí úrodu, velké požáry, zemětřesení či výbuch sopky. Patří sem také morové rány a kromě epidemií dalších nakažlivých chorob také například neplodnost.

Podobně jako tomu bylo u kalendrických rituálů, také v případě rituálů očistných platí předpoklad vzájemné propojenosti mezi děním ve světě lidí a uspořádáním přírody a celého kosmu. „I když lidské úsilí udržet tento řád

¹⁸⁷ Ve stejném roce, v němž René Girard vydal svoji knihu *Násilí a posvátné* (1972), publikoval v knize nazvané *Homo Necans* podobnou teorii o povaze obětování historik řeckého náboženství Walter Burkert. Rituál obětování v ní odvozuje z pocitů úzkosti a viny, kterou pociťovali lovci zabíjející zvěř. V podobě oběti podle něj dobrovolně odevzdávali část z toho, co si násilím vzali. Antropolog Jonathan Z. Smith ve stejné době přichází s hypotézou, podle níž pocit provinění, kvůli němuž se obětovalo, souvisel se zabíjením domestikovaných zvířat. Blíže o diskusi mezi nimi (Burkert, Girard, Smith 1987).

se může zdát příliš chabé ve srovnání s mocí připisovanou bohům, předkům a démonům, očištné rituály udržují všechny tyto síly alespoň částečně pod kontrolou“ (Bell 1997: 120).

V souvislosti s rituály obětními zkoumá René Girard zvlášť rozšířený a nebezpečný typ očištných rituálů, a sice rituály perzekuční. Zabývá se jimi podrobně v práci příznačně nazvané *Obětní beránek* (1982/1997).

Ilustrací takového chování jsou mu pogromy na Židy a na další marginalizované kategorie obyvatel, které ve středověku pravidelně doprovázely nástup epidemií moru. Spouštěčem těchto rituálů je moment, kdy se společnost ocitne v určité krizi, ať již je zapříčiněna čímkoliv. Pro takové situace je charakteristické, že spolu s katastrofou dochází k radikálnímu zpochybnění odlišností, jimiž se za normálního stavu vyznačuje sociální řád. Postižení jsou všichni, zkáza se nevyhýbá nikomu, ať je jakkoliv vysoce společensky postaven. Přestávají fungovat běžné instituce: výroky soudů nikdo neposlouchá, lidé přestávají provozovat řemesla, z rodin se vytrácí soudržnost a selhávají i svazky přátelství. V nastalé nejistotě není možno spolehnout se vůbec na nic a na nikoho, takže posléze se každý musí spoléhat jen sám na sebe.

Lidé jsou touto situací do krajnosti vyděšeni. Zůstávají však zcela bezradní a bezmocní, protože netuší, čím je ono zhroucení řádu způsobeno. Hledají proto viníka a nalézají ho mezi těmi, kdo se od ostatních nějakým způsobem odlišují.

Jak upozorňuje René Girard, je v tom velký paradox: Za to, že se vytrácejí sociální rozdíly, jsou pronásledováni a trestáni právě ti, kteří jsou vnímáni jako odlišní od ostatních. Může je odlišovat jejich fyzický handicap, duševní nenormálnost, specifická rasová či kulturní příslušnost, anebo jednoduše cizí původ. Pronásledovatelé nakonec vždy dojdou k přesvědčení, že určitá skupina lidí nebo třeba i jen jediný člověk mohou nesmírně škodit celé společnosti přesto, že jsou vlastně poměrně slabí (Girard 1997: 22).

Trestající dav vyhlásí vlastnosti oběti za skutečnou příčinu kritické situace. Protože krize se svými příznaky působí na všechny zúčastněné nanejvýš zřůdně, jsou na symbol zřůdnosti povýšeny i vlastnosti vytipované oběti. Členové amorfního davu nemají slitování. Pronásledováním svých obětí touží očistit společenství od nečistých prvků, které je kazí, a od zrádců, kteří je rozrušují.

Tato očista může mít formu různě rozsáhlého šikanování, vyhnání anebo přímo fyzické likvidace domnělých viníků i s jejich rodinami. Vyvrcholením perzekučních rituálů se tak stává kolektivní násilí, jehož prostřednictvím se uvolňuje všeobecně sdílená úzkost a frustrace. Poté, co je ortel vykonán, dochází dříve nebo později k obnovení ohroženého řádu. Domněle se tím potvrzuje, že dav sjednocený ve své iracionální slepotě jednal správně.

Na tomto schématu očištného rituálu, který podle autora působí v různých dobách a v různých kulturách naprosto univerzálně, je nejpodivnější následující paradox: Řád je nastolen a obnoven právě skrze toho, kdo jej údajně nejprve smrtelně ohrozil. Obětní beránek nejen narušuje, ale také obnovuje pořádek. Skrze něj jsou narovnávány mezilidské vztahy, k jejichž pokřivení došlo v důsledku krize, která je přičítána právě jemu. Ten, kdo krizi údajně způsobil, ji vzápětí svojí obětí sám zažehnává. Stává se tedy v řadě mytologií zakladatelem řádu a kolektivní vražda je pak již nadále vykládána jako mučednická smrt. Oběť se s odstupem času stává spasitelem. Bohem se stává ten, kdo svým utrpením jaksi zaplatil za všechny ostatní (Girard 1997: 129).

Ve své analýze dlouhé řady mýtů dospívá René Girard k přesvědčení, že kolektivní násilí a krvavé oběti stojí u zrodu sociálního řádu a jsou též zdrojem jeho udržování. Perzekuční rituály jsou jen opakováním toho, co se stalo kdysi velmi dávno a co bylo uloženo v prastarých mýtech. Právě ty nejbrutálnější rituály jsou nejpríznačnější, protože jsou nejbližší mytickému počátku, který byl plný násilí. Mýty však s kolektivní pamětí zacházejí velmi selektivně. Ve svých pozdějších vrstvách se snaží postupně vymazávat zmínky o krutém skupinovém násilí, jež stálo na počátku všech náboženských kultů. Snaží se přerušit vzpomínku na to, že bohové všech kultur vstupují poprvé na jeviště vždy v roli obětních beránků. Každý z nich byl napřed ubit jako škůdce a údajný narušitel řádu a teprve na jeho hrobě mohla být stvrzena pevnější společenská úmluva. Každou mytologii tak lze v principu dešifrovat jako připomínku prvotního násilí, které stojí u kořene lidského společenství. A celá lidská kultura slouží od té doby k tomu, aby neustále zastírala svůj vlastní původ.

Hodování, saturnálie, karnevaly

Nepřehlédnutelný případ rituálů představují nevázané svátky a slavnosti, které nám na prvý pohled mohou připadat zcela chaotické a naprosto bláznivé. V jejich průběhu jsou odložena všechna obvyklá pravidla a jsou překračovány běžně uznávané normy. Vládci a ovládaní si vyměňují na stanovenou dobu role. Otroci se nechávají obsluhovat svými pány, urážejí je a vysmívají se jim. Existuje řada vysvětlení pro tyto zdánlivě nesmyslné anomálie.

James Frazer na ně pohlížel ze zorného úhlu své koncepce rituálů jako dramatizace koloběhu smrti a znovuzrození. Otroci, kteří po několik dnů vládli a poté byli rituálně popraveni, umírali namísto krále. Nastupovali jako náhradníci dočasně na trůn, aby touto obětí byl obyčej uspokojen a panovník zůstal celý. Toto vysvětlení však vůbec neobjasňuje, proč výměna rolí byla po

čas svátků tak univerzální, proč dočasnému zmatení všech zvyklostí propadali úplně všichni.

Systematičtější vysvětlení nabízí Roger Caillois v práci *Člověk a posvátné* (1939). Nestřídmost, vytržení, často až orgiastický průběh svátečních slavností nejsou náhodné ani samoučelné. Mají co nejvěrněji napodobit bájně období prvotního chaosu, které stálo podle řady mytologií kdysi dávno na samotném počátku světa. Rituály provozované po čas excentrických svátků mají symbolizovat návrat k počátkům času, kdy vládla naprostá zmatenost. Byla to doba neustálých proměn a zázraků, žádná věc a žádný tvor neměli tehdy ještě svou dnešní podobu. To, co dnes považujeme za neobyčejné, naprosto mimořádné, ba vůbec nepředstavitelné, bylo tehdy zcela běžným jevem.

Tento pradávný počátek bývá představován jako zlatý věk, protože v oněch dobách bylo možné prakticky cokoli, aniž bylo nutno vynakládat jakoukoliv námahu. Zároveň však mívá podobu děsivou a nelidskou. Kreativita bez hranic byla schopna vytvářet cokoli, tedy i monstra. V řadě kultur bývá tento prvotní svět označován stejným termínem jako sen, neboť je v něm přítomna tatáž tvořivost i tatáž hrůza. Pocity vůči tomuto prvotnímu období jsou směsí lítosti a strachu. Byl to totiž zároveň ráj i noční můra. Jindy bývá počátek světa přirovnáván k období dětství, protože svět dětí mívá až do iniciačních obřadů podobu nezávazného hraní s jen minimem zákazů.

Svátky nestřídmeého hodování a divokých karnevalů představují bod v čase, kdy lidé na okamžik opouštějí současnost, aby načerpali nové síly z účasti na božském tvůrčím principu, který dal našemu světu kdysi dávno jeho řád. Sváteční obřady se odehrávají v kritických fázích roku, kdy se celá příroda viditelně mění – na počátku či na konci zimy, na počátku či na konci období dešťů.

Vychází se z víry, že čím věrněji bude ve svátečním reji napodobeno období prvotního chaosu, tím omlazenější a vitálnější pořádek se z toho vynoří. Čím více pravidel bude ve svátek překročeno, tím větší respekt k pravidlům z toho vznikne. Proto je možné, ba přímo nutné konzumovat ve svátek posvátné zvíře, je nezbytné překračovat i ta nejprísnější tabu a až do naprostého vyčerpání se oddávat těm nejdivočejším orgiím. Svatokrádeže povahy alimentární i sexuální, prováděné v době svátků, mají za cíl zajistit potravu a plodnost pro celé nadcházející období. Všechny tyto sváteční rituály znázorňují v symbolické rovině naprostou ruinizaci univerza, aby magickým kontaktem s dobou chaotických počátků spolehlivě zajistily obnovu životních sil, jichž má uvadlý řád tolik zapotřebí.

Podobnou funkci mívá rituální nespoutanost, k níž často dochází po zprávě o smrti panovníka. Jakmile náčelník svým skolem odhalil svoji bezmocnost, je třeba dodat instituci moci novou energii. Opět se tak děje ná-

vratem hluboko do období prvotního chaosu s jeho plýtvavou vitalitou. Odtud všeobecné řádění a překračování všech zákazů, jež po smrti panovníka v mnoha kulturách zcela spontánně vypukalo. Nebyla to žádná revoluce, šlo o předepsaný rituál, který měl vytvořit příhodnou atmosféru pro renesanci opotřebovaného řádu a pořádku a pro obnovu pevné hierarchie.

Myšlenka, že existuje silná vazba mezi přechodnou fází chaosu a stabilním obdobím pevného řádu, je vlastní též Victoru Turnerovi. Na rozdíl od Rogera Cailloise ji nespojuje s dramatizací návratu k bájným počátkům, ale dává ji do souvislosti se střídáním dvou základních stavů společnosti – struktury a *communitas*.

O napohled chaotických svátcích hovoří jako o rituálech statusové inverze. Dochází k nim buďto ve strategických bodech sezónních cyklů, anebo mohou být reakcí na nenadálou pohromu. Mají uvést znejistěný a otrěsený řád opět do rovnovážného stavu. Mají očistit znevěrohodněnou strukturu vyvoláním ducha *communitas*. Touto až brutálně radikální očistou dochází k opětovnému posílení řádu.

Vše probíhá tak, že v období statusové inverze si slabí nasazují masku vládnoucích a agresivních, zatímco silní jsou vybaveni maskou poníženosti a pasivity. V této pozici mocní přijímají rány, které jsou jinak zvyklí rozdávat. Urážky a nadávky těch, kdo stojí normálně níže, mají očistný vliv na ty, kdo stojí běžně výše. To, co si za pár dnů vládci vytrpí, smývá jejich vinu a oni mohou i nadále vládnout tak, jako vládli dříve.

Na svátcích tohoto typu není podstatné jen to, že otroci a páni si vyměňují role, takže ti první mohou dočasně poroučet a vládnout těm druhým. Podstatnější je skutečnost, že ten, kdo je (třeba jen přechodně a napůl komic-ky) uznán za pána, má právo ponižovat a trestat ty, kdo se ocitli v roli podřízených. Sugeruje se tím, že hierarchie je věčná a že vůbec nezávisí na tom, kdo v ní konkrétně zaujímá nakolik vysokou pozici. Ten, kdo je momentálně nahoře, má povinnost trestat, stejně jako ti dole mají povinnost poslouchat. Právě tím rituály inverze statusu zdaleka nejúčinněji potvrzují existující řád. „Tím, že povyšují ty, kdo jsou dole, a tím, že ponižují ty, kdo bývají nahoře, jen potvrzují princip hierarchie“ (Turner 1990: 170).

René Girard hovoří v této souvislosti o dionýských svátcích. Také podle něj jsou připomínkou prastarých dob, jež byly ovšem v jeho pohledu naplněny všudypřítomným násilím. Proto ve svátcích tohoto typu dochází k porušování všech tabu a k převrácení veškeré hierarchie, tedy ke stavu naprosté hodnotové i sociální dediferenciace.

To však na svátcích není v Girardově pohledu to nejpodstatnější. Jejich veselí, bezstarostnost a radostný průběh svědčí o tom, že účastníci je pojmají jako přípravu na spásný akt obětování, který uvede věci opět do pořádku a dá

společnosti pevný řád. Na svátcích je – podobně jako na rituálech obětování – nejdůležitější právě katarze, kterou zprostředkují a k níž i ty nejbujarejší svátky směřují jako ke svému vyvrcholení.

Svátky, stejně jako každá jiná rituální událost, mají jen jedině poslání a jediný cíl. Je jím posílení pravidel a řádu, zvýšení imunity společnosti vůči skutečné, radikální, a tedy nebezpečné změně. Svátky jsou jen pečlivě aranžovaným a do posledních podrobností kontrolovaným šokem, který má obrnit společnost vůči šokům reálným, jež by s sebou přinesly nehrané násilí a nepředváděný, skutečný chaos.

Politické rituály

Téma karnevalů a saturnálií, jejichž smyslem je opětné posílení mocenských vztahů jako výrazu a opory existujícího řádu, nás již přivádí k poslední, ale snad nejvýznamnější funkci rituálů, která je nejzjevněji přítomna právě v rituálech politických.¹⁸⁸

Politické rituály zahrnují ty ceremoniální praktiky, které vytvářejí, udržují a posilují moc politických institucí a zájmy vlivných skupin. Rituál korunování vytváří krále a království, rituál přijetí ústavy vytváří státní moc. Politické rituály dávají existující moci zdání něčeho, co pochází odjinud, tedy od vyšších sil než od pouhých členů daného kmene, státu či společnosti. Vytvářejí zdání, že síla a vliv držitelů moci působí přímo s přírodní či kosmickou nutností a jsou v bytostné shodě s řádem všehomíra. Jejich součástí proto vždy bývá detailně propracovaná „dramaturgie moci“, jejímž cílem je vyzvednout vládce vysoko nad a zcela mimo rovinu běžné lidské interakce.

Rituály, v jejichž průběhu dochází k ustavování a udržování mocensky asymetrických vztahů, mohou mít nejrůznější podobu.

Americký historik a sociolog Charles Tilly ve své knize *Politika kolektivního násilí* (2003/2006) věnuje celou kapitolu takzvaným rituálům násilí. Radí sem násilné praktiky, u nichž nejde jen o to, dát prostor nahromaděné agresivitě, ale především o to, uvolnit ji podle pečlivě propracovaného scénáře.

Autor rozlišuje dva druhy rituálů násilí. Mezi rituály jednostranné či asymetrické řadí například veřejné popravy, hanobící obřady, lynčování apod. V těchto případech se násilí obrací vůči jednotlivcům či celým skupinám, které jednaly proti existujícímu řádu.

V případech symetrických rituálů proti sobě vystupují dva či více soupeřů (ať již individuů, či celých skupin), z nichž každý se snaží v ritualizovaném

¹⁸⁸ Catherine Bellová vyjadřuje stanovisko mnoha antropologů, když tvrdí, že na ritualizaci obecně je nutno pohlížet především jako na strategii konstruování určitých typů mocenských vztahů ustavených a reprodukovaných v rámci dané sociální organizace (Bell 1992: 197).

soupeření vyniknout nad druhými. Sem můžeme zahrnout širokou škálu násilných konfrontací počínaje souboji a turnaji přes krevní mstu a soupeření gangů až po kontaktní sporty a bitky fanoušků fotbalových klubů či šarvátky příznivců politických stran.

Funkcí všech rituálů násilí je vyjádřit a potvrdit existující hierarchii moci a nerovnost prestiže jednotlivců a celých skupin. V případě jednostranných rituálů je oběť trestána za to, že jednala proti existujícímu řádu. Rituály symetrické jsou zase zápasem jednotlivců a skupin o přednostní postavení v hierarchii. Každý takový konkrétní zápas má navíc ještě svůj obecnější smysl – je potvrzením celkového systému nerovnosti, v jehož rámci je souboj o významné postavení sváděn.

Rituály násilí odlišuje od jiných forem kolektivní agresivity právě existence poměrně jednoznačných pravidel, tedy onen scénář, který musejí všichni zúčastnění alespoň rámcově dodržovat, aby mohlo být soupeření o moc a prestiž považováno za regulérní.

Jak takový scénář vypadá? V případě rituálů násilí je přesně stanoveno, o co se bojuje a co je v sázce. Může to být pomsta za ublížení někomu z vlastní rodiny, tlupy či skupiny, může to být ochrana teritoria, které je považováno za domovské, může to být čest a sláva vlastního fotbalového či politického klubu. Kolem celého konfliktu je vytyčena hranice, za níž se nesmí dojít. Tato hranice odděluje území ovládaná jednotlivými soupeřícími skupinami. V jeho prostoru se přesunují soupeři a jsou v něm vybojovávány více či méně symbolické a více či méně krvavé bitky. Ostře jsou přitom odlišeni patřiční a nepatřiční účastníci soupeření, stejně jako přípustné a nepřípustné metody boje, legitimní a nelegitimní cíle a terče.

A konečně jsou jasné odlišení samotní aktéři soupeření od přihlížejících diváků. Rituály násilí totiž pečlivě rozlišují mezi účastníky, kteří postupují podle scénáře, a diváky, kteří tento scénář dobře znají a pouze přihlížejí. Celá tato forma provozování násilí má určité rysy teatrálního představení, divadelního kusu, jehož cílem je dramatizovat vztahy nadřízenosti a podřízenosti a v němž nejvyšší odměnu představuje prestiž vítězů.

Snížení nejistoty a obnovení důvěry

Úvahy o tom, čemu sloužily rituály v archaické společnosti, jsou zatíženy poměrně velkým rizikem dezinterpretace. Vývoj teorií, které byly na téma rituálů od konce 19. století formulovány, ukazuje, že jednotliví badatelé nejednou vykládali povahu rituálů tak, aby to podpořilo jejich vlastní východiska, která formulovali často dříve, než se problematikou rituálů začali vůbec zabývat.

Rituály tak byly postupně využity pro potvrzení učení evolucionismu (E. B. Taylor), psychoanalýzy (S. Freud), funkcionalismu (E. Durkheim, M. Mauss, A. Radcliffe-Brown), strukturalismu (A. van Gennep, C. Lévi-Strauss, E. Leach), etologie (J. Huxley, K. Lorenz), fenomenologie (M. Eliade), teorie konfliktu (M. Gluckman), psychologismu (E. H. Erikson), dramatismu (V. Turner), symbolismu (C. Geertz, M. Douglasová), ekologické antropologie (R. A. Rappaport, M. Harris) a různých kombinací těchto i některých dalších přístupů.

I když je riskantní snažit se mluvit za ty, kdo rituály provozovali, a spekulovat, co je k tomu vedlo, nelze přehlédnout, že v nejrůznějších teoriích rituálního jednání se stabilně objevují určité motivy.

Nejvýznamnějším z nich je motiv zpochybnění existujícího řádu. Řád může být zpochybněn v zásadě trojím způsobem: Existenciální nejistotou ohledně jeho spolehlivého fungování (zda slunce či hvězdy nezaschnou, zda se i napřesrok urodí, zda bude dobrý lov). Nejistotou spojenou s přechody z jednoho stavu do druhého na časové škále narození, dospělost, sňatek a smrt. A konečně nejistotou doprovázející nenadálou krizi (epidemie, živelní pohroma, neúroda, válka).¹⁸⁹

Každá z těchto nejistot vyvolává hluboký pocit úzkosti a viny u těch, kdo jsou jí vystaveni.¹⁹⁰ V případě existenciální nejistoty se může jednat o pocit viny za to, že nedokáže předjímat budoucí vývoj pro ně tak životně důležitých věcí. V případě přechodů zase za to, že v liminální fázi nepatří do žádné z uznávaných kategorií a skupin. V případě nenadálé pohromy za to, že byli postiženi a poskvrněni silami zla.

Má-li být opět nastolena důvěra, je nutno odčinit vinu příslušnou obětí. Touto obětí budou zavázány síly, které mohou garantovat správný vývoj událostí, bude jí usnadněn přechod do vyššího stadia v rámci životního cyklu a budou jí potrestány síly, které nás ohrozily, což nás samotné očistí. Ve všech případech bude obětí vykoupeno obnovení řádu, a tedy opět nastolena důvěra.

Lze to shrnout následovně: Rituály reagují na nejistotu, která ohrožuje řád a snižuje důvěru, bez níž není možné udržení společnosti. Prototypem

189 Smrt náčelníka či krále zasahuje současně všechny tyto tři oblasti, protože zpochybňuje spolehlivé fungování společnosti, znamená radikální přechodný stav a přináší nenadálou krizi. Proto patří právě tato událost, která je schopna zpochybnit celou hierarchii osob a hodnot, k ústředním prvkům rituálů a představuje klíčovou rituální událost pro Frazera, Freuda, Girarda a mnohé další.

190 Nejistotu spojuje s úzkostí například Giddens, když konstatuje, že opakem důvěry není nedůvěra, ale trvalá existenciální úzkost, pocit úzkosti, strach (Giddens 1990: 91). Niklas Luhmann hovoří zase o odcizení, které lidi paralyzuje, žijí-li v existenciální nejistotě spojené s nedostatkem důvěry ve smyslu konfidence (Luhmann 1988: 99). Také Misztal hovoří o úzkosti způsobené nejistotou a o důvěře jako obranném mechanismu, který zabírá chaosu a nepořádku a tím úzkost snižuje (Misztal 1996: 97).

takové nejistoty je úzkost týkající se kosmických a sezónních cyklů, jak ji vyjadřují kalendrické rituály. Příslušné rituály jsou prováděny i přesto, že narušení řádu zde reálně nehrozí. Důležitá je definice situace těch, kdo se toho obávají.

Existují však další faktory, které mohou řád zpochybnit zcela reálně. Může dojít k poruchám integrity v souvislosti s krizemi životního cyklu. Tomuto nebezpečí čelí rituály statusového vzestupu či obecně přechodové rituály. Jejich cílem je překonat kritické období a integrovat jedince do nové statusové pozice.

Dále může být řád zpochybněn pocitem viny za reálné či jen domnělé zlo spáchané kdysi v minulosti. K nápravě slouží rituály obětí či rituály přijímání, jejichž cílem je odčinění viny a smíření s bohy.

Řád může být zpochybněn také nečekanou pohromou například ve formě epidemie, sucha, neúrody apod. Zde nastupují perzekuční rituály, které mají pohromu zažehnat.

A konečně může být řád zpochybněn opotřebením jeho pevné struktury. Proti tomu slouží rituály statusové inverze v podobě svátků a karnevalů. Jejich cílem je revitalizace opotřebeného sociálního uspořádání.

Výsledným efektem všech typů rituálů je snížení rozsahu nejistoty, v níž jsou lidé nuceni žít, obnovení pevného řádu a obnovení důvěry mezi lidmi i jejich důvěry v neosobní řád. Výsledným efektem je ovšem též obnovení hierarchie moci, která byla zpochybněním řádu narušena.¹⁹¹

Moderní společnost se od svých předchůdkyň neliší tím, že by snad rituály neprovozovala. Přímo naopak. Prvky rituálního jednání v ní lze sledovat hned na několika úrovních. V rovině každodenního jednání se jimi zabýval systematicky v dnes již klasických pracích Erving Goffman (1959, 1967). Ritualizace každodennosti a vznik nových rituálů provozovaných ve specifických sociálních, sídlištních či věkových skupinách je předmětem intenzivního zájmu (Hall, Jefferson 1976; Segré 1997; Segalen 1998; Lardellier 2005; Fellous 2001).

Nemenší pozornost je věnována ritualismu zasahujícímu celé oblasti funkčně diferencovaných subsystémů moderní společnosti. Silné rituální prvky obsahuje nejen sektor byrokracie a státní správy, jak víme již od dob Roberta Mertona (1940) a jak nověji potvrdili například J. W. Meyer a B. Rowan (1983). Prvky ritualismu jsou odkryvány i ve fungování organizací výrobních (Jardel, Loridon 2000) a tím spíše pochopitelně například v sektoru

191 Nejstručněji to lze vyjádřit takto: Rituály reagují na nejistotu, ať už kosmickou (kalendrické rituály), či individuální (rituály přechodu), a to tím způsobem, že skrze oběť se snaží získat na stranu jednajících vyšší síly dobra (oběť v rámci *communion*) a samy sebe očistit od zla (rituály pohromy). Tím je opět po dočasném narušení řádu (karnevaly, saturnálie) tento řád posílen a je upevněna hierarchie moci (politické rituály).

školství a vzdělávání (McLaren 1993), v oblasti sportování (Guttmann 1978) a v míře enormní ve fungování médií (Goethals 1981; Dayan, Katz 1996; Hartley 1996; Curran, Liebes 1998). Analytici ritualismu věnují výjimečnou pozornost subsystému moderní politiky, v němž hrají právě rituály ústřední roli. Z hojného počtu studií z této oblasti uveďme alespoň (Lukes 1975; Kertzer 1988; Riviere 1988).

Ritualismus modernity se však nevyčerpává pouze v mikrorovině každodenních sociálních interakcí a v rovině fungování jednotlivých sektorů společnosti. Na své zpracování čekají hlubinné rituální motivy obsažené přímo v základech moderního myšlení. Například různé teorie i praxi modernizace je možno analyzovat jako specifickou formu přechodového rituálu, jehož cílem je tlumit nejistotu celých společností nalézajících se v liminální, přechodové fázi. Dnes převládající technokratické myšlení lze chápat jako zvlášť krutou formu permanentního obětního rituálu, jenž neváhá obětovat příslibu prosperity celé kusy přírody, krajiny i vnitřní přirozenosti člověka. Podobně problematika sociální exkluze přímo vyzývá ke zpracování s užitím kategorie očištných rituálů.

Problém spočívá v tom, že moderní ritualismus přes hojnost svých projevů nedokáže plnit to, co zcela automaticky plnily rituály v dobách archaických a tradičních. Moderní rituály nedokáží výrazně redukovat nejistotu, nedokáží uspokojivě zvyšovat důvěru a nedokáží posilovat integritu celé společnosti. Jediné, co dokáží zcela spolehlivě, je posilovat existující mocenskou hierarchii. Právě proto jsou ostatně provozovány.

Na závěr

Počínaje sedmdesátými lety 20. století jsme svědky jakési intimizace sociologie. Projevuje se vzrůstající oblibou konceptů, které souvisejí s privátními způsoby zabezpečení jednotlivců tváří v tvář rostoucí nejistotě, do níž se společnost právě v poslední čtvrtině 20. století stále více propadá.

Výchozí kategorií, od níž se intimizace sociologie odvíjí, jsou sociální sítě. Je nesporné, že mezosobní sítě vazeb a konexí skutečně existují, a je velice pravděpodobné, že budou hrát stále větší úlohu spolu s tím, jak bude postupovat proces úpadku veřejného sektoru a jak se bude prohlubovat krize sociálního státu.

Problém je v tom, že pokud se omezíme na studium sítí a začneme je ztotožňovat se sociální strukturou, jak to činí například James Coleman a po jeho vzoru řada dalších sociologů, pak se nejen nedobereme příčin narůstající nejistoty, ale zkarikujeme i pohled na společnost obecně.

Prezentování moderní společnosti jako sumy konkrétních interakcí probíhajících v rámci mezosobních sítí je v přímém rozporu s vymezením této společnosti jako abstraktního, funkčně diferencovaného systému s neosobní strukturou. Sociální sítě strukturu moderní společnosti nezajišťují a nevyjadřují, spíše ji jen sociologickému pohledu dovedně zakrývají.

Výklad fungování sítí bývá navíc veden zcela v intencích teorie racionální volby. Takový výklad je poněkud cynickou reakcí na Tönniesovo rozlišení vřelé tradiční pospolitosti a neosobní, vypočítavé moderní společnosti. Podle teoretiků sociálních sítí je sice moderní společnost krajně vypočítavá, není však vůbec neosobní. Moderní společnost se v jejich pohledu kryje se sumou mezosobních vazeb chladně kalkulujících aktérů, kteří dokáží využít ctností tradiční komunity pro své ryze individuální zájmy. Toto zapojení tradičního prvku vstřícnosti a osobnosti do služeb moderní vypočítavosti prý drží celou společnost pohromadě, zvyšuje její účinnost a obohacuje ji.

V krátkém historickém exkurzu jsem se pokusil ukázat, že vlastnosti moderních sítí (nezávislost aktérů, svoboda jejich volby, ekvivalentnost směňovaných služeb) jsou umožněny existencí jiných struktur – velkých formálních organizací a samotného státu s jeho veřejným sektorem. Tyto struktury,

kteřé jsou nesítové povahy, vznikaly postupným vývojem z klientských vztahů, a pokud by byly radikálně oslabeny, mohly by se dnešní meziosobní sítě v klientské vztahy znova rozložit. Tím by zanikla nezávislost aktérů a opět by se zúžila svoboda jejich volby.

Teorie sociálních sítí dokonale ignoruje tyto hlubší souvislosti ve snaze učinit tržní společnost ještě tržnější s využitím konceptu sítí, který se historicky vyvinul z klientelismu, tedy z ryze netržního způsobu distribuce žádaných statků a služeb.

Také koncept sociálního kapitálu je, podobně jako sítě, z nichž vychází a v nichž se realizuje, reakcí na ústup státu a na pokles významu veřejného sektoru.

V zásadě má sociální kapitál suplovat to, co dosud zajišťovaly formální organizace veřejného sektoru, tedy přispívat ke vzdělání, zajišťovat poskytnutí pomoci v sociální nouzi, dokonce i jistit zdraví a spokojenost všech občanů. Takto má lidem pomoci snižovat nejistotu vlastními silami v situaci, kdy na její redukci skrze veřejný sektor se dostává stále méně prostředků.

Sociální kapitál je prostě to, co lidem údajně zůstává, když ze státu odchází moc a z veřejného sektoru peníze. Privátní akumulace sociálního kapitálu má být odpovědí na situaci, kdy nejistota je produkována makrospolečensky, zatímco sociální zajištění a ochrana před ní jsou důsledně individualizovány. Je to ovšem vysoce riskantní sázka, neboť při ústupu veřejné moci není zřejmé, jaké cíle budou skrze sociální kapitál sledovány.

Koncept sociálního kapitálu je ve skutečnosti inspirován ryze předmoderními hodnotami. Výrazně idealizuje ctnosti komunity a neméně důkladně ignoruje neřesti klientelismu. Přitom tento koncept přehlíží totéž, co přehlíží teoretikové sítí. V podmínkách tradiční komunity byli jednotliví členové bezpodmínečně podřízeni celku. Vyhranění individualisté se z nich stávají teprve tehdy, když již nejsou na komunitu přímo existenčně odkázáni, protože existují jiné, vněkomunitní způsoby zajištění. Pokud by význam systémů vněkomunitního zajištění výrazněji poklesl, idealizované komunitní ctnosti by patrně rychle ustoupily nepříjemným donucujícím klientelistickým tlakům.

Koncept sociálního kapitálu je tedy spíše jen výrazem nostalgie, která vyzdvihuje klady tradičních hodnot a vzorců jednání v situaci, kdy nehrozí jejich zápory. Podobná logika je ostatně skryta už v Granovetterově upřednostňování slabých vazeb oproti silným. Slabé vazby poskytují člověku výhody (často výhody větší než vazby silné), aniž ho (na rozdíl od vazeb silných) k čemukoliv nutí. Tuto dvojí přednost slabých vazeb je ovšem možno využívat zase jen v prostředí, které je institucionálně zajištěno tak, že člověk nezůstává odkázán pouze na vztahy, které ho pojí s přáteli a známými.

Zejména však koncept sociálního kapitálu opomíjí to nejdůležitější, co měly komunity společného s klientelismem, tedy jejich přísně klubový, sociálně výlučný charakter. Lze souhlasit s Pierrem Bourdieuem, že sociální kapitál v pravém slova smyslu se vytváří a reprodukuje pouze v sítích příslušníků horních, privilegovaných vrstev. Skutečnost, že je tvořen v sítích, totiž ještě neznamená, že ho produkují všechny sítě. Prezentace členů středních i nižších vrstev jako jakýchsi „sociálních kapitalistů“ má vzbudit dojem, že také oni se obejdou bez veřejných pojistných systémů, protože kapitál přece každého zajišťuje sám o sobě.

Na příkladu sicilské mafie je vyloženo, jak může snaha původně bezvýznamných lidí vést k přeměně jejich sítí v sociální kapitál, který je v dané společnosti privilegizuje. Tento příklad zároveň dokumentuje bytostně klubovou povahu sociálního kapitálu. Poukazují přitom na krátké spojení, jež vede ideologie liberalismu mezi utilitarismem a svobodou. Příklad soukromého obchodování s ochranou dokládá, že kalkulace nákladů a zisků nemusí být spojena se svobodou rozhodování a nemusí být založena na vzájemné důvěře. Může spočívat na záměrně vytvářené nejistotě a obyčejném strachu, což dokáže zvyšovat výnosy z tohoto podnikání za jakoukoliv mez.

Společnost, která je čím dál více založena na dávkování nejistoty svým členům, ovšem zjišťuje, že ke svému fungování potřebuje důvěru. Badatelé zabývající se důvěrou mívají tendenci pojednávat o ní v rovině obecně antropologických úvah jako o konstitutivním prvku veškerého lidského jednání. Tato kniha nabízí sociologičtější pohled, když fenomén důvěry spojuje s životní strategií a klíčovými hodnotami středních vrstev. Zvýšená poptávka po důvěře se nám z tohoto pohledu jeví jako jeden z indikátorů narůstajících potíží středních vrstev v současné společnosti.

Zároveň se přidržuji také antropologické roviny bádání o důvěře, jejím významu a jejích zdrojích. Opět zde polemizuji s přístupem teorie racionální volby, který chce prvek důvěry odvodit z čistě utilitaristického kalkulu. Snažím se ukázat, že tento ekonomický redukcionismus opomíjí celé ohromné kulturní dědictví, jež po tisíce let spojovalo motiv důvěry s takovými prvky, jako jsou pochybnosti, vina, oběť či nadindividuální řád.

Tyto hluboce zakořeněné kulturní motivy nemohou být vytlačeny pouhou kupeckou kalkulací ohledně toho, nakolik je výhodné působit při transakcích s druhými důvěryhodně.

Naopak, za clonou moderní racionality pronikají prapůvodní rituální prvky přímo doprostřed moderní společnosti naší doby. Mnoha různými způsoby je dnes pocit viny tradičně spjatý s nejistotou přenášen na ty, kdo jsou

touto nejistotou zasažení a kdo jí trpí nejvíce. Právě od nich jsou vyžadovány oběti, které však nemohou vést k návratu důvěry do společnosti.

Podobné rituály vykazují všechny prvky hledání obětních beránků a mají s klasickými rituály společné především to, že přispívají k udržování hierarchie moci. Nejistotu však ani v nejmenším nesnižují a důvěru ve druhé lidi a v řád společnosti jako celku budit nedokáží.

Literatura

- Arlacchi, P. 1983. *La mafia imprenditrice. L'etica mafiosa e lo spirito del capitalismo*. Bologna: Il Mulino.
- Aron, R. 1962. *Dix-huit Leçons sur la Société Industrielle*. Paris: Gallimard.
- Arrow, K. 1974. *The Limits of Organization*. New York: Norton.
- Bagnasco, A. 2003. *Società fuori squadra. Come cambia l'organizzazione sociale*. Bologna: Il Mulino.
- Banfield, E. G. 1958. *The Moral Basis of a Backward Society*. New York: Free Press.
- Barber, B. 1983. *The Logic and Limits of Trust*. New Brunswick: Rutgers University Press.
- Baron, S. et al. (eds.) 2000. *Social Capital: Critical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press.
- Baudrillard, J. 1970. *La Société de consommation, ses mythes, ses structures*. Paris: Gallimard.
- Bauman, Z. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press. (Česky: *Tekutá modernita*. Praha: Mladá fronta 2002.)
- Bauman, Z. 2004. *Individualizovaná společnost*. Praha: Mladá fronta.
- Beck, U. 1986. *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. (Česky: *Riziková společnost*. Praha: Sociologické nakladatelství /SLON/ 2004.)
- Bell, C. 1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Bell, C. 1997. *Ritual. Perspectives and Dimensions*. New York: Oxford University Press.
- Bell, C., Newby, H. 1972. *Community Studies*. London: Allen and Unwin.
- Bell, D. 1973. *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books.
- Belussi, F. (ed.) 1992. *Nuovi Modelli d'Impresa. Gerarchie Organizzative e Imprese Rete*. Milan: Franco Angeli.
- Bennassar, B., Jacquot, J. 1972. *Le XVI siècle*. Paris: Collection U.
- Bennett, A. 1990. *The Death of Organization Man*. New York: William Morrow.

- Bevort, A., Lallement, M. 2006. *Le capital social*. Paris: La Découverte.
- Bianco, M. L. 1996. *Classi e reti sociali. Risorse e strategie degli attori nella riproduzione delle diseguaglianze*. Bologna: Il Mulino.
- Black, A. 1984. *Guilds and Civil Society in European Political Thought from the Twelfth Century to the Present*. London: Methuen.
- Boissevain, J. (ed.) 1973. *Network Analysis: Studies in Human Interaction*. The Hague: Mouton.
- Boissevain, J. 1974. *Friends of Friends: Networks, Manipulators and Coalitions*. London: Basil Blackwell.
- Bott, E. [1957] 1971. *Family and Social Network*. London: Tavistock Publications.
- Boudon, R. 1971. *La Crise de la Sociologie*. Genève: Librairie Droz.
- Boulenger, J. 1920. *Le Grand Siècle*. Paris: Hachette.
- Bourdieu, P. 1980. Le capital social. Notes provisoires. *Actes de la recherche en sciences sociales*, n. 31, janvier: 2–3.
- Burkert, W. 1972. *Homo Necans*. Cambridge: Harvard University Press.
- Burkert, W., Girard, R., Smith, J. Z. 1987. *Violent Origins*. Stanford: Stanford University Press.
- Burt, R. S. 1992. *Structural Holes. The Social Structure of Competition*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Caillois, R. 1939. *L'Homme et le Sacré*. Paris: Gallimard.
- Carnoy, M. 2000. *Sustaining Flexibility. Work, Family and Community in the Information Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Carnoy, M., Castells, M. 2001. Globalization, the knowledge society, and the Network State: Poulantzas at the millenium. *Global Networks*, No. 1.
- Carré, H. 1980. *Sully. Sa vie et son oeuvre 1559–1641*. 2. vydání. Paris: Payot.
- Castells, M. 1996. *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell Publisher.
- Cohen, D., Prusak, L. 2001. *In Good Company. How Social Capital Makes Organization*. Boston: Harvard Business School Press.
- Cohen, P. 1999. *Protéger ou disparaître. Les élites face à la montée des insécurités*. Paris: Gallimard.
- Coleman, J. S. 1988. Social Capital in the Creation of Human Capital. *American Journal of Sociology*, vol. 94: 95–120.
- Coleman, J. S. 1990. *Foundations of Social Theory*. Cambridge: Belknap Press.
- Corvisier, A. 1972. *La France de 1492 à 1789*. Paris: P.U.F.
- Crozier, M. 1964. *Le phénomène bureaucratique*. Paris: Seuil.
- Crozier, M. 1970. *La société bloquée*. Paris: Seuil.
- Curran, J., Liebes, T. 1998. *Media, Ritual and Identity*. London: Routledge.

- Dakhli, L., Maris, B., Sue, R., Viragello, G. 2007. *Gouverner par la peur*. Paris: Fayard.
- Dayan, D., Katz, E. 1996. *La télévision cérémonielle*. Paris: P.U.F.
- DeFilippis, J. 2001. The Myth of Social Capital in Community Development. *Housing Policy Debate*, vol. 12, Issue 4: 781–806.
- Degenne, A., Forsé, M. 2004. *Les réseaux sociaux*. 2. vydání. Paris: Armand Colin.
- Diani, M., McAdam, D. 2003. *Social Movements and Networks*. Oxford: Oxford University Press.
- Diewald, M. 1991. *Soziale Beziehungen: Verlust oder Liberalisierung? Soziale Unterstützung in informellen Netzwerken*. Berlin: Edition Sigma.
- Donzelot, J. 2004. La ville à trois vitesses: relégation, périurbanisation, gentrification. *Revue Esprit*, mars.
- Dubet, F. 2002. *Le déclin de l'institution*. Paris: Seuil.
- Dumazedier, J. 1962. *Vers une civilisation du loisir*. Paris: Édition du Seuil.
- Dupont-Ferrier, G. 1939. Ignorance et distractions administratives en France aux XIV et XV siècles. *Bibliothèque de l'École des Chartes* 100/1939.
- Durand, G. 1969. *États et Institutions XVI–XVIII siècles*. Paris: Colin.
- Eliade, M. 1963. *Myth and Reality*. New York: Harper and Row.
- Eliade, M. 1993. *Mýtus o věčném návratu*. Praha: Oikymenh.
- Fellous, M. 2001. *A la recherche de nouveaux rites*. Paris: Gallimard.
- Field, J. 2003. *Social Capital*. London, New York: Routledge.
- Fine, B. 2001. *Social Capital versus Social Theory. Political economy and social science at the turn of the millenium*. London: Routledge.
- Frazer, J. G. [1890] 1994. *Zlatá ratolest*. Praha: Mladá fronta.
- Freud, S. [1907] 1963. Obsessive Acts and Religious Practices. In: *Character and Culture*. New York: Collier Books.
- Freud, S. [1913] 1991. *Totem a tabu*. Praha: Práh.
- Freud, S. [1930] 1989. *O člověku a kultuře*. Praha: Odeon.
- Fukuyama, F. [1995] 1996. *Trust. The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. London: Penguin Books.
- Galbraith, J. K. 1958. *The Affluent Society*. Boston: Houghton Mifflin.
- Gambetta, D. 1988. Mafia: the Price of Distrust. In: Gambetta, D. (ed.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*. New York: Basil Blackwell, pp. 158–175.
- Gambetta, D. 1993. *The Sicilian Mafia. The Business of Private Protection*. Cambridge, London: Harvard University Press.
- Gaulejac, V. 2005. *La société malade de la gestion*. Paris: Seuil.
- Généreux, J. 2006. *La Dissociété*. Paris: Seuil.

- van Gennep, A. [1909] 1996. *Přechodové rituály*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Giddens, A. 1990. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press. (Česky: *Důsledky modernity*. Praha: Sociologické nakladatelství /SLON/ 2003.)
- Girard, R. 1972. *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- Girard, R. [1982] 1997. *Obětní beránek*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Goethals, G. 1981. *The TV Affair. Worship and the Video Altar*. Boston: Beacon.
- Goffman, E. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City Doubleday. (Česky: *Všichni hrajeme divadlo*. Praha: Nakladatelství Studia Ypsilon 1999.)
- Goffman, E. 1967. *Interaction Ritual*. Garden City: Doubleday.
- Goubert, P. 1973. *L'Ancien Régime. Les Pouvoirs*. Paris: A. Colin.
- Gouldner, A. W. 1970. *The Coming Crisis of Western Sociology*. New York: Basic Books.
- Granovetter, M. 1973. The Strength of Weak Ties. *American Journal of Sociology*, vol. 78, no. 6: 1360–1380.
- Granovetter, M. 1974. *Getting a Job. A Study of Contacts and Careers*. Chicago: University of Chicago Press.
- Granovetter, M. 1983. The Strength of Weak Ties. A Network Theory Revisited. *Sociological Theory*, vol. 1: 201–233.
- Granovetter, M. 2000. *Le marché autrement*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Green, P. D., Shapiro, I. 1994. *Pathologie of Rational Choice Theory. A Critique of Applications in Political Science*. New Haven, London: Yale University Press.
- Guilluy, Ch., Noyé, Ch. 2004. *Atlas des nouvelles fractures sociales en France. Les classes moyennes précarisées et oubliées*. Paris: Éditions Autrement.
- Guttman, A. 1978. *From Ritual to Record. The Nature of Modern Sports*. New York: Columbia University Press.
- Hall, S., Jefferson, T. (eds.). 1976. *Resistance Through Rituals: Youth Subcultures in Post-war Britain*. London: Hutchinson and Company.
- Halpern, D. 2005. *Social Capital*. Cambridge: Polity Press.
- Hanifan, L. J. 1916. The Rural School Community Centre. *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, 67: 130–138.
- Hartley, J. 1996. *Popular Reality. Journalism, Modernity, Popular Culture*. London: Arnold.
- Homans, G. C. 1961. *Social Behavior: Its Elementary Forms*. New York: Harcourt, Brace and World.
- Chaunu, P., Gascon, R. 1977. *Histoire Économique et Sociale de la France*. 1. dil. Paris: P.U.F.

- Chauvel, L. 2006. *Les classes moyennes à la dérive*. Paris: Seuil.
- Jacobs, J. 1961. *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Random House. (Česky: *Smrt a život amerických velkoměst*. Praha: Odeon 1975.)
- Jardel, J.-P., Loridon, Ch. 2000. *Les Rites dans l'entreprise. Une nouvelle approche du temps*. Paris: Éditions d'Organisation.
- Keller, J. 1986. Komunita – proměny nebo zánik? In: *Sborník prací Filozofické fakulty Brněnské univerzity* G 30, str. 31–42.
- Keller, J. 1995. *Dvanáct omylů sociologie*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Keller, J. 2007. *Sociologie organizace a byrokracie*. Druhé, přepracované vydání. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Keller, J., Tvrdý, L. 2008. *Vzdělanostní společnost? Chrám, výťah a pojišťovna*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Kertzer, D. I. 1988. *Ritual, Politics and Power*. New Haven, London: Yale University Press.
- Kettering, S. 1986. *Patrons, Brokers, and Clients in Seventeenth-Century France*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Keupp, H., Röhrle, B. (Hg.) 1987. *Soziale Netzwerke*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Kornhauser, W. 1960. *The Politics of Mass Society*. New York: Macmillan.
- Lambert, Ch. 2005. *La société de la peur*. Paris: Plon.
- Lardellier, P. 2005. *Les nouveaux rites. Du mariage gay aux Oscars*. Paris: Berlin.
- Lemieux, V. 1999. *Les réseaux d'acteurs sociaux*. Paris: P.U.F.
- Lin, N. 1990. Social resources and social mobility: a structural theory of status attainment. In: Breiger, R. (ed.), *Social Mobility and Social Structure*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 247–271.
- Lin, N. [2001] 2006. *Social Capital. A Theory of Social Structure and Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lin, N., Ensel, W., Vaughn, J. 1981. Social Resources and Strength of Ties: Structural Factors in Occupational Status Attainment. *American Sociological Review*, vol. 46 (August): 393–405.
- Lojkine, J. 2005. *L'adieu à la classe moyenne*. Paris: La Dispute.
- Loury, G. 1977. A Dynamic Theory of Racial Income Differences. In: Wallace, P. A., Le Mund, E. (eds.), *Women, Minorities, and Employment Discrimination*. Lexington: Lexington Books.
- Luhmann, N. 1979. *Trust and Power*. Chichester: Wiley.
- Luhmann, N. 1988. Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives. In: Gambetta, D. (ed.), *Trust. Making and Breaking Cooperative Relations*. New York: Basil Blackwell, pp. 94–107.

- Lukes, S. 1975. Political Ritual and Social Integration. *Sociology. Journal of the British Sociological Association* 9, no. 2: 289–308.
- Lupo, S. 1996. *Storia della mafia dalle origini ai giorni nostri*. Roma: Donzelli.
- Mandrou, R. 1974. *Introduction à la France moderne 1500–1640: essai de psychologie historique*. 2. vydání. Paris: A. Michel.
- Marion, M. 1969. *Dictionnaire des Institutions de la France aux XVII et XVIII siècles*. 2. vydání. Paris: Editions A. et J. Picard.
- McKnight, J. 1995. *The Careless Society. Community and Its Counterfeits*. New York: Basic Books.
- McLaren, P. 1993. *Schooling as a Ritual Performance. Towards a Political Economy of Educational Symbols and Gestures*. 2. vydání. London, New York: Routledge.
- McLean, S. L., Schultz, D. A., Steger, M. B. 2002. *Social Capital. Critical Perspectives on Community and „Bowling Alone“*. New York, London: New York University Press.
- Merton, R. K. [1940] 1949. Bureaucratic Structure and Personality. In: *Social Theory and Social Structure*. Glencoe: Free Press. (Česky: Byrokratická struktura a osobnost. In: R. K. Merton, *Studie ze sociologické teorie*. Praha: Sociologické nakladatelství /SLON/ 2000 a 2007.)
- Méthivier, H. 1981. *L'Ancien Régime en France XVI, XVII, XVIII siècles*. Paris: P.U.F.
- Meyer, J. W., Rowan, B. 1983. Institutionalized Organizations: Formal Structure as Myth and Ceremony. In: Meyer, J. W., Scott, W. R. (eds.), *Organizational Environments. Ritual and Rationality*. Beverly Hills: Sage, pp. 21–44.
- Mills, Ch. W. 1951. *White Collar. The American Middle Classes*. New York: Oxford University Press.
- Miranda, M. 1986. *La Société incertaine*. Paris: Librairie des méridiens.
- Misztal, B. A. 1996. *Trust in Modern Societies. The Search for the Bases of Social Order*. Cambridge: Polity Press.
- Mousnier, R. 1971. *La vénalité des offices sous Henri IV et Louis XIII*. 2. vydání. Paris: P.U.F.
- Musso, P. 2003. *Critique des réseaux*. Paris: P.U.F.
- Mutti, A. 1998. *Capitale sociale e sviluppo*. Bologna: Il Mulino.
- Offe, C. 1985. *Disorganized Capitalism. Contemporary Transformations of Work and Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Paxton, P. 1999. Is Social Capital Declining in the United States? A Multiple Indicator Assessment. *The American Journal of Sociology*, vol. 105, No. 1: 88–127.

- Petrusek, M. 1996. Teorie sociálních sítí. In: *Velký sociologický slovník*, 2. díl. Praha: Karolinum, str. 1308–1310.
- Petrusek, M. 2006. *Společnosti pozdní doby*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Peyrefitte, A. 1998. *La société de confiance. Essai sur les origines du développement*. Paris: Gallimard.
- Portes, A. 1998. Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology. *Annual Review of Sociology* 24 (1): 1–24.
- Prezelj, C., Azoulay, H., Added, A. 2007. *L'intelligence des banlieues: Les réseaux pour sortir de la crise*. Paris: Ife éditions.
- Putnam, R. D. 1995. Bowling Alone: America's Declining Social Capital. *Journal of Democracy*, 6 (1): 65–78.
- Putnam, R. D. 2000. *Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community*. New York: Touchstone Book.
- Putnam, R. D., Leonardi, R., Nanetti, R. Y. 1993. *Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy*. Princeton: Princeton University Press.
- Riesman, D. [1950] 1961. *The Lonely Crowd*. New Haven: Yale University Press. (Česky: *Osamělý dav*. Praha: Mladá fronta 1968; Praha: Kalich 2007.)
- Ritzer, G., Goodman, D. J. 2004. *Sociological Theory*. 6. vydání. New York: McGraw-Hill.
- Riviere, C. 1988. *Les liturgies politiques*. Paris: P.U.F.
- Roustant, G. 2002. *Démocratie: Le Risque du Marché*. Paris: Desclée de Brouwer.
- Sciarrone, R. 1998. *Mafie vecchie, mafie nuove. Radicamento ed espansione*. Roma: Donzelli.
- Seely, J. R., Sim, A. R., Loosely, E. W. 1956. *Crestwood Heights: A Study of the Culture of Suburban Life*. New York: Basic Books.
- Segalen, M. 1998. *Rites et rituels contemporains*. Paris: Nathan.
- Segré, M. (ed.) 1997. *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*. Paris: L'Harmattan.
- Sennett, R. 1998. *The Corrosion of Character*. New York, London: W. W. Norton.
- Sennett, R. [2005] 2006. *La culture du (nouveau) capitalisme*. Paris: Éditions Albin Michel.
- Simmel, G. [1900] 1995. *Philosophie des Geldes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Simmel, G. 1908. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. Berlin: Duncker und Humblot Verlag.
- Sproull, L., Kiesler, S. 1991. *Connections: New Ways of Working in the Networked Organizations*. Cambridge (Mass.): MIT Press.

- Sztompka, P. 1999. *Trust. A Sociological Theory*. Cambridge: Polity Press.
- Tilly, Ch. [2003] 2006. *Politika kolektivního násilí*. Praha: Sociologické nakladatelství (SLON).
- Touraine, A. 1969. *La Société post-industrielle*. Paris: Denoël.
- Trenard, L. 1975. *Les mémoires des intendants pour l'instruction du duc de Bourgogne (1698)*. Paris: Bibliothèque Nationale.
- Triglia, C. 2001. Capitale sociale e sviluppo locale. In: Bagnasco, A., Pizzorno, A., Piselli, F., Trigilia, C., *Il capitale sociale. Istruzioni per l'uso*. Bologna: Il Mulino.
- Turner, V. W. [1969] 1990. *Le phénomène rituel. Structure et contre-structure*. Paris: P.U.F. (Originál: *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine 1969.)
- Whyte, W. H. 1956. *The Organization Man*. New York: Touchstone.
- Wilson, E. O. [1978] 1993. *O lidské přirozenosti*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny.
- Zeitlin, Irving M. 1973. *Rethinking Sociology: a Critique of Contemporary Theory*. New York: Appleton-Century-Crofts.

Rejstřík jmenný

A

Arlacchi, Pino 83, 87, 89–90, 93–97
Aron, Raymond 15
Arrow, Kenneth 18, 112

B

Bagnasco, Arnaldo 69
Banfield, Edward 54
Baudrillard, Jean 16
Bauman, Zygmunt 16–17
Beck, Ulrich 16–17, 19, 110, 115
Becker, Gary 57
Bell(ová), Catherine 67, 143, 149, 153
Bell, Daniel 16
Belussi, Fiorenza 11
Bennett(ová), Armanda 18
Bianco, Maria Luisa 30
Boissevain, Jeremy 22–25, 29, 57, 73
Bott(ová), Elizabeth 21
Boudon, Raymond 15
Bourdieu, Pierre 16, 27, 54–56, 73, 80, 114, 121, 123, 160
Burkert, Walter 148
Burt, Ronald 24–27, 29–30, 42, 73

C

Caillois, Roger 144, 147, 151–152
Carnoy, Martin 11
Castells, Manuel 11
Cohen, Don 70
Cohen, Philippe 120
Colbert, Jean-Baptiste 34, 39, 42–49, 51
Coleman, James 27, 52, 54, 56–62, 68–69, 73–74, 78–82, 104–105, 113–114, 124–126, 158
Collins, Randall 16
Crozier, Michel 18

D

DeFilippis, James 75, 77
Diani, Mario 11
Diderot, Denis 13
Donzelot, Jacques 122

Dubet, François 17, 19
Dumazedier, Jean 16
Durkheim, Emile 63, 71, 74, 138, 155

E

Eliade, Mircea 144–145, 155
Erikson, Erik 142, 155
Euler, Leonhard 12

F

Fine, Ben 65, 71–72, 74, 77
Foucault, Michel 16
Franchetti, Leopoldo 98, 103
Frazer, James George 128–135, 138, 143–144, 146–147, 150, 155
Freud, Sigmund 133–137, 147–148, 155
Fukuyama, Francis 76–77, 82, 108, 112–113, 125–127

G

Galbraith, John Kenneth 15
Gambetta, Diego 82, 86–89, 94, 98–101, 103–105, 108, 112
Gaulejac, Vincent de 19, 120
Généreux, Jacques 119
Gennep, Arnold van 131–133, 138–140, 146, 155
Giddens, Anthony 108, 110, 115, 155
Girard, René 136–138, 146, 148–150, 152, 155
Goffman, Erving 116, 156
Goubert, Pierre 38
Gouldner, Alvin 15
Granovetter, Mark 20–23, 25, 27–30, 57, 59, 73, 125, 159

H

Habermas, Jürgen 16
Halpern, David 70, 79, 105, 114, 117–118, 127
Hanifan, Lyda 54
Homans, George Caspar 21, 54

Ch

Chauvel, Louis 19, 119

J

Jacobs(ová), Jane 54, 68

K

Kettering(ová), Sharon 41–43, 46–48
Kornhauser, William 15

L

Lambert, Christoph 119–120
Lash, Christopher 110
Leibniz, Gottfried Wilhelm 12
Lemieux, Vincent 31–32
Lin, Nan 27–30, 33, 55, 57, 73, 114, 125
Lojkine, Jean 19, 118
Loury, Glenn 54, 68
Luhmann, Niklas 16, 107–111, 155
Lupo, Salvatore 83–84, 86, 99, 102, 105

M

Marx, Karl 75
Merton, Robert King 57, 156
Mills, Charles Wright 18
Misztal, Barbara 108, 112, 115, 155
Mosca, Gaetano 102
Mousnier, Roland 35–37, 40
Musso, Pierre 12–14, 28–31

O

Offe, Claus 19

P

Pareto, Vilfredo 125, 140, 143
Parsons, Talcott 20
Petrusek, Miloslav 12, 17
Pitré, Guiseppe 83
Polanyi, Karl 21
Ponthieux(ová), Sophie 58, 66, 76, 114

Portes, Alejandro 58, 79

Prusak, Laurence 70

Putnam, Robert 62–67, 71, 73–74, 76–78, 81, 106,
112–113, 118–119

R

Rex, John 16
Riesman, David 18, 113
Roustang, Guy 120

S

Saint-Simon, Henri de 13–14, 28
Sciarrone, Dino 82, 85, 88, 92, 95, 98–99, 101–
103, 105
Sennett, Richard 11, 17
Sereni, Emilio 84
Schultz, David 65–66, 77, 79, 113
Simmel, Georg 25, 63, 107–109, 124
Smith, Jonathan 148
Smith, William Robertson 133–134

T

Tilly, Charles 153
Tocqueville, Alexis de 65, 140
Tönnies, Ferdinand 67, 158
Touraine, Alain 16
Turner, Victor 138–140, 146, 152, 155
Tylor, Edward 147

W

Weber, Max 77, 125, 140
Whyte, William H. 18, 113
Wilson, Edward O. 141–143

Z

Zeitlin, Irving M. 15

Rejstřík věcný

A

anomie, anomický 63–64, 90, 97

B

broker, brokerství 23–26, 29, 32, 42, 73
byrokracie 14, 18, 34, 41–42, 46–47, 97, 156

C

communitas 138–140, 146, 152
cosca 91–92

D

destratifikace 17–18
dezinstytucionalizace 17–19
díry strukturní 24–26, 42
důvěra 9–10, 24, 48, 63, 72, 82, 98, 107–118,
120–121, 123, 125–126, 155

I

intendant 38–39, 42–46

K

kapitál lidský 31
kapitál přemostující (bridging) 63
kapitál sociální 9–10, 31, 53–55, 57, 60–63, 65,
68–82, 104–105, 111, 113–114, 117–118,
121, 126–127, 159–160
kapitál spojující (linking) 117
kapitál svazující (bonding) 63, 117
kapitalisté sociální 77
klientelismus 31, 33, 39, 41–42, 47
komunita (tradiční) 19, 22, 67, 77, 82, 125, 138

M

mafie 79, 81–100, 102–106, 160
modernita 75, 126
modernita organizovaná 14, 17, 78
modernizace 19, 75, 87, 89, 96, 113, 126, 157

N

nedůvěra 112, 121, 123–124, 155
nejistota 14, 19, 108, 120–121, 132, 141, 159

O

oběť, obětování 15, 49, 70, 75, 90–91, 94, 100,
102, 126, 128–131, 134–140, 143, 146–150,
152–157, 160–161
organizace formální 15, 18, 27, 34, 53, 78, 92, 111,
159

P

patronáž 32
podnikatelé koluzní 102
podnikatelé podřízení 103
pojištění 32, 54, 60, 78–79, 84

R

rituál 80, 85, 91–92, 94, 123, 125, 128–157,
160–161
rituály kalendrické 141, 143, 145, 148, 156
rituály obětování 131, 136–137, 146–149, 153,
156–157
rituály pohromy 148
rituály politické 153, 156
rituály přechodové (přechodu) 131–132, 142 145–
146, 156

S

sektor veřejný 159
sítě sociální 12–13, 47, 58, 68, 82, 107, 111, 158
sociologie města 19, 68, 122
společnost moderní 9, 11, 13, 19, 22, 31, 51, 56,
61, 67–70, 72, 75–76, 111, 115, 125, 156,
158, 160
stát sociální 78, 118
statek veřejný 79, 105
struktura sociální 74, 120

T

teorie racionální volby 19–20, 22, 30, 33, 52, 57,
76, 82, 125, 158, 160
teorie směny 58
tradice 9, 14, 61, 75–76, 83, 96, 114, 125–126,
146

V

vazby (vztahy) silné 21, 27–28, 123

vazby (vztahy) slabé 21, 28, 59, 159

vina 99, 130, 160

vrstvy střední 97, 113–118, 121–122, 124

Vydalo **SOCIOLOGICKÉ NAKLADATELSTVÍ (SLON)**, Praha 2009.
Vydání první.

Ediční řada *Studie*, 54. svazek. Redigují Jiří Ryba a Alena Miltová.
Jazyková redaktorka Olga Vodáková. Odpovědná redaktorka Alena Miltová.

Návrh obálky, grafická úprava a sazba studio Designiq.
Vytiskla tiskárna Aleš Zápotocký – az servis, Mendíků 9, Praha 4.

Adresy vydavatelů:
Alena Miltová, Rabyňská 740/12, Praha-Kamýk.
Jiří Ryba, U Národní galerie 469, Praha-Zbraslav.

Adresa nakladatelství:
Jilská 1, 110 00 Praha 1
slon@slon-knihy.cz
www.slon-knihy.cz

Kniha se zabývá trojicí pojmů, s nimiž pracuje soudobá sociologie. Jde o koncepty sociálních sítí, sociálního kapitálu a důvěry. Autor ukazuje, proč právě tyto kategorie budí dnes tak velkou pozornost. Moderní společnost, pokud chce vůbec fungovat, potřebuje neustále ožивovat klíčové prvky téměř již zapomenuté tradice. Sociální sítě, sociální kapitál i důvěra, to vše má sloužit jako náhražka pojištění proti sociálním rizikům. Dochází k tomu v době, kdy selhávají standardní pojistné mechanismy, na kterých spočíval sociální stát. Autor dokládá iluzornost těchto nadějí pomocí materiálů, které jsou výsledkem jeho historických, etnografických a sociálně kriminologických studií.

Jsou sociální sítě ohroženy návratem ke klientelismu?

Udržíme přátelství hlavně kvůli byznysu?

V čem je sociální kapitál asociální?

Jsou bezdomovci sociálními kapitalisty?

Jak zní vzorec bezmezné důvěry?

V čem jsou naše rituály bez užitku?

Proč potřebuje modernita parazitovat na tradici?

Jan Keller (*1955) vystudoval dějepis a sociologii na filozofické fakultě v Brně. V rychlém sledu vystřídal několik zaměstnání v Praze, Nošovicích, Havířově. Působil na katedře sociologie brněnské filozofické fakulty a v současné době vyučuje na Ostravské univerzitě. Věnuje se problematice sociologických teorií, otázkám byrokracie a společenským aspektům ekologických problémů. K jeho největším životním zážitkům patří studijní pobyty v Bordeaux, v Aix-en-Provence, na pařížské Sorbonně a na dívčí škole v Havířově.

Je autorem řady knih, z poslední doby jsou to *Dějiny klasické sociologie* (2004, 2. vyd. 2005), *Soumrak sociálního státu* (2005), *Teorie modernizace* (2007), *Sociologie organizace a byrokracie* (2007) a *Vzdělanostní společnost? Chrám, výtah a pojišťovna* (s L. Tvrdým, 2008).

Působí též jako publicista. Během posledních deseti let uveřejnil na 500 komentářů a delších textů, převážně v deníku *Právo* a v literární příloze tohoto deníku *Salon*.

ISBN 978-80-7419-002-5



Doporučená cena 220 Kč