

SOCIÁLNY PORIADOK AKO ZLUČITEĽNOSŤ KOORDINÁCIÍ

FRANTIŠEK NOVOSÁD, Filozofický ústav SAV, Bratislava

NOVOSÁD, F.: Social Order as the Compatibility of Coordinations.
FILOZOFIA 1994, No 10, p. 617.

Conceiving the world as order is certainly the basic condition of our life in general, giving at the same time meaning to all our existential activities, to all our efforts to understand our experience. Only an ordered world is an understandable one, in which we are able to live. Only in an ordered world our knowledge is possible. Social order means first of all the possibility of coordinating our actions. The author's standpoint is, that there are only a few basic means of coordination, namely empathy, sharing of values, enforcement, exchange, and contract.

„Pytagoras prvý nazval súhrn všetkého kozmos podľa *poriadku* v ňom“. V tomto zlomku z Aetia máme prvýkrát v dejinách európskeho myslenia zreteľne vyjadrený ideový motív objavujúci sa v rozmanitých variáciách až do súčasnosti a tvoriacich jeden zo základných princípov európskeho myslenia vôbec. Tvrdenie, že *svet je poriadkom*, je nepochybne základným predpokladom nášho života vo všeobecnosti, ale aj základným predpokladom, ktorý dáva zmysel každému nášmu existenciálnemu pohybu, každému nášmu úsiliu pochopiť skutočnosť. Len usporiadané je zrozumiteľné. Len v zrozumiteľnom svete dokážeme žiť. Len tam môžeme poznávať, kde jestvuje usporiadanosť.

Dejiny filozofie a vedy možno chápať i ako sled pokusov vyjadriť, opísať a porozumieť poriadku a poriadkom skutočností, a to tak skutočnosti prírody, ako aj skutočnosti vytvárajúcej činnosťou človeka. Pre filozofiu a vedu základnou formou prístupu ku skutočnosti je pojmové poznanie vyúsťujúce do vytvárania teórií o skutočnosti.

Teoretické poznanie však vždy nadväzuje na určité spontánne, predteoretické podoby uvedomovania si a anticipácie usporiadania skutočnosti. Tieto predteoretické formy povedomia usporiadania skutočnosti nachádzajú svoje vyjadrenie v praktickom poznaní, v mytológii, v náboženstve a umení. Filozofia a veda nadväzujú – polemicky i súhlasne – na tieto spontánne formy povedomia poriadku skutočnosti.

Neustále sa teda musíme vyrovnávať s nezrozumiteľnosťou sveta okolo nás, s jeho nedokonalosťou a neurčitnosťou. Zápas s neurčitnosťou je možný len na pozadí predstavy o *usporiadanosti* skutočnosti, na pozadí presvedčenia, že skutočnosť je viac *poriadkom* než chaosom. Zdokonaľovanie teórií – nech už ho pochopíme ako postupné približovanie sa ku skutočnosti alebo ako vyradovanie tých teórií, ktoré sa dostanú do

rozporu s faktami – má zmysel len vtedy, keď predpokladáme, že skutočnosť je usporiadaná, že je poriadkom.

Jedným z najdôležitejších zámerov filozofie je úsilie vysloviť v pojmoch tento poriadok. Poriadok predpokladaný a pociťovaný ako pozadie každého nášho konkrétneho pokusu pochopiť skutočnosť, jednotlivé jej časti, zložky, dimenzie.

Aby spoločnosť optimálne fungovala, adekvátne využívala svoje možnosti, včas sa vyhla ohrozeniam, potrebuje udržiavať zložitý systém *sebapoznania*. Vrcholom každého poznania, teda aj sebapoznania spoločnosti, je – určite oprávnené – vedecké poznanie. To ako systematické, disciplinované usporiadanie znalostí nadväzuje na predvedecké chápanie a vysvetľovanie skutočnosti a zároveň vstupuje do napätého vzťahu s nimi.

Vedecké poznanie sa vo všeobecnosti utvára dištancovaním sa od spontánneho praktického poznania. Pri skúmaní spoločnosti sa však od spontánneho pochopenia skutočnosti nedokážeme dištancovať tak radikálne ako pri skúmaní prírody. „Príroda prírodných vied“ je zásadne iná ako príroda praktickej alebo estetickej skúsenosti. Prírodovedecké teórie, i keď aspoň v počiatkoch nepochybne inšpirované aj praktickou, predovšetkým technickou skúsenosťou, sa temer úplne odpútali od spontánnych „obrazov sveta“ prislúchajúcich praktickej skúsenosti. A i keď „spoločnosť spoločenských vied“ sa odlišuje od spoločnosti, ako ju vnímame v našej konkrétnej životnej skúsenosti, predsa len rozdiel *nie je zásadný*.

Precízne túto situáciu vyjadril E. Voegelin, keď upozornil na to, že „človek nečaká, až mu veda vysvetlí jeho vlastný život, a keď teoretik pristupuje k sociálnej realite, zisťuje, že sa tejto oblasti už zmocnilo to, čo možno nazvať sebainterpretáciou spoločnosti... Sebavysvetľovanie spoločnosti prostredníctvom symbolov je integrálnou súčasťou sociálnej reality, ba možno povedať jej podstatnou súčasťou ...“ ([1], 27).

Sebapoznanie spoločnosti je heterogénnym útvarom: jeho východiskovou zložkou je *spontánne poznanie*, poznanie rozvíjajúce sa ako konštitutívna črta praktických komunikácií.

Žiadna trochu diferencovanejšia spoločnosť sa však nemôže spoliehať len na *spontánne* poznanie: predsa je len príliš obmedzené, príliš difúzne, málo disponibilné. Na praktické poznanie musia nadviazať – súhlasne či polemicky – systavy poznania sústredené vo filozofických, náboženských, vedeckých a ideologických koncepciách. A nemožno zabudnúť ani na poznanie vznikajúce ako súčasť umeleckých artikulácií skutočnosti.

Sebapoznanie spoločnosti je tak zložitým, heterogénnym útvarom. Každá jeho zložka má svoje vlastné dejiny, svoj vlastný príbeh a vstupuje do zložitých vzťahov so všetkými ostatnými. Tento heterogénný útvar sa dokáže organicky rozvíjať len vtedy, keď sa organicky vyvíjajú všetky jeho zložky. Atrofia, resp. eliminácia jednej z nich vedie k postupnej degradácii, atrofii všetkých ostatných. Analogické účinky má i pokus nadradiť niektorú z týchto zložiek, fixovať ich hierarchiu.

„Nedružná družnosť“ rozličných foriem poznania spoločenskej skutočnosti je jedinou formou umožňujúcou optimálny vývoj sebapoznania spoločnosti, a tým i optimálny podiel poznania na sebareprodukcii spoločenských štruktúr.

Stabilita nášho obrazu sveta, nášho pochopenia skutočnosti, nie je zabezpečovaná len „vnútornými štruktúrami“ poznania samého, tým, že naše „predstavy“ o skutočnosti jej zodpovedajú, resp. tým, že nám umožňujú úspešne sa vo svete orientovať, úspešne konať. Stabilita nášho obrazu sveta je udržiavaná i určitými sociálnymi mechanizmami, a to tými istými, ktorými sa udržujú i sociálne štruktúry samotné, ich „základný projekt“.

Rozpad sociálnych štruktúr sa prejavuje i v rovine chápania sveta. Miznú pevné body, podľa ktorých sa väčšina ľudí vo svete orientovala. Rastie bezradnosť, úzkosť. Hľadá sa nová orientácia. Tak, ako topiaci sa chytá i slamky, i pre toho, komu sa rozpadol svet, komu sa sproblematizovali všetky významové štruktúracie, je každý spôsob orientácie dobrý. I zlá interpretácia sveta, aspoň z psychologického hľadiska, je lepšia než žiadna. I mýtus je lepší než prázdno. Na nezrozumiteľnosť sveta človek reaguje strachom a úzkosťou.

Strachu a úzkosti sa vyhýbame, znovu sa chceme dostať do prehľadného sveta. Obdobie radikálnych sociálnych zmien je vždy zároveň aj obdobím, v ktorom sa „úzkosť“ stala spoločenskou „silou“. Silou, ktorá môže stanovovať poriadok privolávaním mýtov, pseudomytológie.

Vždy teda hľadáme tvar, usporiadanie. Oko skúša chaotickú zmes línií, až sa z nej vynorí určitý tvar. Ucho hľadá rytmus a melódiu. Rozum hľadá princípy, pravidlá, zákony. A keď sa už z neurčitého kľbka súvislosti vynorí určitý obraz, rytmus, pravidlo, zákon – tak sa už nemôžeme vrátiť späť. Už nemôžeme pochopiť, ako to, že sme tento tvar ešte pred niekoľkými okamihmi nevideli, nerozoznávali ho.

Myslenie predpokladá poriadok vo svete, hľadá ho. Kde ho nenachádza, tam ho navrhuje, neraz i vnucuje. Dejiny duchovnej kultúry sú sledom pokusov pochopiť poriadok skutočného. Náboženstvo, umenie, veda, filozofia – to všetko vzniká z úsilia vyrovnáť sa s neurčitou svetom, z úsilia dať svetu tvar, pochopiť jeho zmysel.

Človek hľadá nielen pravidlo, formu, zákon usporiadania. Hľadá i zmysel. Poriadok nie je len túžbou intelektu, naň sa orientuje celok našich bytostných síl, teda i naša imaginácia, naša vôľa aj naše emócie. Ba práve tu, v rovine emócií, sú možno umiestnené základné mechanizmy indikujúce prítomnosť poriadku vo svete.

Poriadok je našim základným predpokladom, základnou potrebou. Hľadáme ho, nárokuje si naň. Nič nám však jeho možnosť a prítomnosť nezaručuje. Niet ani záruky, že to, čo považujeme za poriadok, ním naozaj aj je. Veď tam, kde sú naše potreby najnaliehavejšie, tam najľahšie podliehame ilúziám. Dejiny duchovnej kultúry, dejiny filozofie, náboženstva, vedy sú teda nielen hľadaním poriadku, sú i kritikou iluzórnych poriadkov, ich rozbíjaním, výzvou zotrvať radšej v ncistote než akceptovať falošné istoty.

Kultúra teda žije z paradoxu: z hľadania a z varovania pred bezvýhradným prijatím nájdeného, zo sľubov a z výstrah pred uskutočnením sľúbeného. Snáď preto sa v dejinách kultúry striedajú obdobia istôt a kritiky, obdobia centralizované okolo pevnej hierarchie hodnôt a obdobia pochybujúce a sponchybujúce. Naše významové univerzum je vždy výsledkom stretania sa odstredivých a dostredivých síl, síl afirmácie

a kritiky, centrácie a fragmentácie. V obidvoch svojich tendenciách však kultúra zostáva obranou. Bráni pred chaosom a bráni pred únikom do falošných poriadkov.

Teoretická reflexia sociálneho, teda skúmanie poriadkov, ktoré sú tu ako výsledok a zároveň ako predpoklad ľudského života vo všeobecnosti, prechádza rovnakými fázami a musí sa vyrovnávať s rovnakými problémami ako hľadania poriadku bytia vôbec. A tých prekážok teoretického skúmania bolo a je možno i viac: ide predsa o nás samých, o základné rámce nášho života. Lahšie teda podliehame ilúziám, ľahšie uprednostníme senie o tom, čo má byť alebo by byť mohlo, pred trizvym skúmaním toho, ako to je, prečo to, čo je, je také, ako je.

Veľa, ba možno všetko závisí od prvých otázok, ktoré si položíme. Prvá otázka totiž vždy vymedzuje priestor nášho pohybu a určuje i jeho smer. A i keď všetky základné otázky sú si podobné, záleží práve na tom, v čom sa odlišujú. Ved' malý rozdiel v základných otázkach sa potom – v procese špecifikácie, v priebehu rozmieňania veľkých otázok na malé – postupne bude zväčšovať, až nakoniec vyústi do viditeľne rozdielnych interpretácií spoločenského života.

Základnú otázku sociálnych teórií možno formulovať dvomi spôsobmi: môžeme sa pýtať, *ako je spoločnosť usporiadaná*, a môžeme sa pýtať na to, *ako to, že spoločnosť je vôbec usporiadaná*. V obidvoch týchto otázkach sa pýtame na poriadok, na usporiadosť. Rozdiel medzi týmito dvomi otázkami je však zásadný a premieta sa do všetkých nasledujúcich otázok, cez ktoré sa budeme na spoločnosť pozerat'.

V prvej otázke „Ako je spoločnosť usporiadaná?“ už predpokladáme existenciu istých (pozitívnych, integrujúcich) väzieb medzi jednotlivcami, jednotlivcami a skupinami, ako aj medzi skupinami. Pýtame sa na to, *aká* je konkrétna podoba týchto väzieb, ktoré väzby sú základné a ktoré odvodené, ktoré faktory dané väzby posilňujú a ktoré ich zasa oslabujú, a môžeme sa chcieť dozvedieť niečo i o rozsahu variability týchto väzieb.

Z hľadiska takto formulovanej otázky problémom nie je sama existencia poriadku v spoločnosti. Existenciu poriadku tu už predpokladáme. Problémom je spôsob poriadku, jeho konkrétne podoby. A pokiaľ za rôznymi podobami, variantmi tohto poriadku hľadáme nejaký *invariant*, tak za „subjekt“ týchto invariantov považujeme ľudskú prirodzenosť interpretovanú buď *substanciálne*, t.j. určením súboru stálych charakteristík, alebo *existenciálne*, t.j. prostredníctvom základných typov správania sa, konania, vzťahov k sebe samému a k svetu.

Druhá otázka „Ako to, že je spoločnosť vôbec usporiadaná?“, resp. „Ako je spoločnosť vôbec možná?“, „Ako je možný poriadok?“ navodzuje zásadne iné pochopenie spoločenského života. Z tohto hľadiska neusporiadosť, absencia poriadku, „anarchia“ sú východiskovým stavom spoločnosti a pýtame sa na to, ako sa spoločnosť z tohto stavu dostala, resp. ako sa bráni voči možnosti znovu „upadnúť“ do stavu anarchie.

Problém možnosti poriadku – veľmi často označovaný aj ako Hobbesov problém – sa zdá byť čírou teoretickou konštrukciou. Ved' kde máme do činenia s anarchiou v pravom zmysle slova, kde je súhrnný pohyb spoločnosti dôsledkom rozhodnutí izolovaných individuí? Vždy predsa existujú medzi ľuďmi isté komunikačné väzby, istá sieť

záväzností, vždy sme i vo vzázkoch s inými, a to vždy i v takých vzázkoch, ktoré nie sú výsledkom našich vlastných rozhodnutí, našich vlastných volieb. Vždy predvídame a porovnáваме krátkodobé a dlhodobé dôsledky nášho konania.

Pri všetkej umelosti predpokladov, z ktorých Hobbes vychádza, to predsa nie je len číry „výmysel“. Hobbesov *teoretický* problém má mnoho *historických* predobrazov. Iste, je to hyperbolizácia, avšak taká, ktorá rozvíja vždy prítomné možnosti spoločenského života. Reálna „možnosť anarchie“ je napr. zreteľne prítomná v obdobiach *prechodu*, v obdobiach, keď sa formuje nové spoločenské usporiadanie, ako aj vtedy, keď sa v spoločnosti sformovala rovnováha vzájomne nezlúčiteľných síl.

Staršie koncepcie obyčajne na otázku „Ako je možný sociálny poriadok?“ odpovedali implicitne: voľbou spôsobu ponímania sociálnej skutočnosti vyjadrenej v dominantnej metafore ako intuitívnej, spontánnej artikulácie spoločenského poriadku. Veľké štruktúry spoločenského života totiž nikdy nie sú priamo prístupné, nikdy ich nemôžeme priamo „vidieť“. Nemožno „vidieť“ štát, trh, právny systém... atď. Zároveň však vždy vieme, že konanie jednotlivcov, ich sociálne konanie – len to je „priamo“ viditeľné – sa dá vysvetliť len vtedy, keď ho pochopíme ako súčasť fungovania veľkých štruktúr. Preto si tieto veľké štruktúry vždy musíme nejako „sprítomňovať“ a sprítomňujeme si ich primárne v symboloch a metaforách a následne v teóriách.

Táto vrstva artikulácie sociálneho poriadku zanecháva stopu predovšetkým v prirodzenom jazyku, v obraznom zachytení súhrnných interakcií, stretaní sa a zápasov ľudí.

Zdá sa, že väčšina predpojmových, obrazných artikulácií spoločenského poriadku sa orientovala na obraz organizmu. Spoločnosť sa prirovnávala k organizmu, najčastejšie k ľudskému telu, a na tomto pozadí sa potom určoval význam jednotlivých zložiek, segmentov spoločnosti.

Tam, kde chce človek artikulovať napätia a protirečenia v spoločenskom živote, siaha k metaforám zápasu, boja, resp. hry. Vlastne už u predsokratikov nájdeme temer úplný repertoár metaforických prostriedkov používaných na artikuláciu spoločenského poriadku. Neskoršie sa menila len interpretácia, význam týchto metaforických prostriedkov, a to zvyčajne pod tlakom istej všeobecnejšie akceptovanej pojmovej charakteristiky bytia.

Pojmové charakteristiky, pojmové artikulácie sa však zvyčajne formovali kultivovaním, konceptualizáciou metaforickej artikulácie poriadku. I tu platí postreh H. G. Gadamera: „Metaforické používanie má ako vždy metodický primát. Jazyk tu ponúka istú predbežnú abstrakciu, ktorá sama osebe je úlohou pojmovej analýzy. Teraz myslenie musí len vyhodnotiť tento predbežný výkon“ ([2], 108).

Tradičné sociálne myslenie tematizovalo usporiadanosť, poriadok spoločenského života metaforami *organizmu* alebo *mechanizmu*. V oboch prípadoch bola spoločnosť konceptualizovaná vzhľadom na účel, ktorý má spoločnosť uskutočňovať alebo aspoň umožniť jeho uskutočnenie.

Jedným z najúčinnějších prostriedkov artikulácie poriadku, ktorý vlastne uvádzal na spoločného menovateľa tak organizmické, ako aj mechanistické konceptualizácie poriadku, sa ukázal pojem systému.

Pojem systému má za sebou dlhé a spletité dejiny. Zreteľne možno odlíšiť niekoľko fáz. Najprv sa *systém* stotožňuje s *celkom*, pričom celok sa chápe vo vzťahu k svojim častiam ako to, čo časti presahuje. V tejto fáze svojho vývinu pojem systému splyva s pojmom organizmu. Neskoršie sa vývin týchto dvoch pojmov oddelí, i keď vždy sa budú navzájom ovplyvňovať, podnecovať a vzájomne korigovať. Zmení sa však ich vzájomný pomer. Pojem systému bude stále zreteľnejšie plniť metodologickú funkciu, bude primárne *prostriedkom* interpretácie skutočnosti.

V ďalších fázach vývinu sa pojem systému dostane do blízkosti pojmu mechanizmu. Do dominantného postavenia sa dostane idea *rovnováhy*. Za systémy sa budú považovať útvary, ktoré sú schopné udržiavať sa v rovnováhe voči vplyvom prostredia, t.j. odstraňovať, či dokonca využívať rušivé vplyvy prostredia. Neskoršie sa pozornosť bádateľov presunie práve na procesy udržiavania sa systému voči prostrediu. Prostredie sa už nechápe len ako rušivý faktor, ako ohrozenie, ale aj ako produktívna podmienka existencie systému. Začína sa hovoriť o *otvorených systémoch*. Konceptiu otvorených systémov postupne nahrádzajú seba-regulujúce a učiace sa systémy. Dôraz sa začína klásť na aktivitu systému voči prostrediu, na schopnosť systému procesuálne si prispôbovať vonkajšie prostredie. V novoveku sa do dominantného postavenia dostáva nová metafora, nový spôsob konceptualizácie spoločnosti: je to metafora *hry*. Jej novosť spočíva v tom, že spoločnosť už nechápe z účelu, ktorý má realizovať, ale z *pravidiel*, ktorými sa jednotlivci nevedomene alebo vedome riadia. Novoveká sociálna filozofia sa v podstate od Hobbesa až po Rawlsa zaoberá jediným problémom: ako sú pravidlá, ktoré umožňujú koexistenciu – teda spoluprácu a konflikty – jednotlivcov s odlišnými motiváciami a cieľmi, zdôvodnené, čo im dáva oprávnenosť, legitimitu.

Skutočnosť, že pre novovekú filozofiu už samotná existencia poriadku, usporiadanosti v spoločenskom živote je teoretickým problémom, a to možno základným, vyplýva z jeho očividnej „nesamozrejmosti“, ba dokonca nepravdepodobnosti v modernej spoločnosti. Poriadok v akejkoľvek jeho podobe nie je niečo dané, niečo trvalé. Skôr naopak, je niečím, čo sa dosahuje veľmi ťažko a práve tak ťažko sa i udržuje. Hovoriť o poriadku znamená teda hovoriť zároveň o faktoroch a silách, ktoré ho ohrozujú, ako aj o silách, ktoré prispievajú k jeho udržaniu, resp. o silách, ktoré nútia k zmenám v charaktere spoločenského poriadku.

Pozrime sa teraz na niektoré charakteristiky sociálneho poriadku. R. E. Dawse a J. A. Hughes vymedzujú sociálny poriadok ako „...proces, ktorým interakcie členov sociálnej skupiny nadobúdajú tvárnosť, t. j. ktorým sa interakcie stávajú relatívne stabilnými v čase, a forma, ktorú z času na čas nadobúdajú, je relatívne predpovedateľná“ ([3], 29).

Za základné charakteristiky poriadku sa tu teda pokladajú stabilita interakcií a relatívna predpovedateľnosť ich výsledkov. Podobne i I. Elster hovorí o dvoch pojmoch poriadku. V prvom sa berú do úvahy „stabilné, pravidelné, predpovedateľné vzory správania sa, v druhom zasa kooperatívne správanie sa“ ([4], 1).

S najrozvinutejšou charakteristikou sociálneho poriadku zahŕňajúcou tak normatívne, ako aj faktické väzby medzi ľuďmi tvoriacimi spoločnosť ako „asociáciu

osôb“ sa stretávame u Johna Rawlsa. Podľa neho v dobre usporiadanej spoločnosti „plány jednotlivcov musia byť zladené tak, aby ich aktivity boli navzájom zlučiteľné, a ... realizácia týchto plánov má viesť k dosiahnutiu účelov spôsobmi, ktoré sú efektívne a v súlade so spravodlivosťou. A nakoniec, schéma sociálnej kooperácie musí byť stabilná, musí byť pravidelne zosúlďovaná a jej základné pravidlá musia byť rešpektované a keď sa vyskytnú jej poruchy, musia existovať stabilizujúce sily...“ ([6], 6).

Jednou z najcharakteristickejších črt hlavnjej línie novovekého sociálneho myslenia je skutočnosť, že sa neorientuje primárne na hľadanie spôsobov zdokonalenia spoločnosti ani ľudskej prirodzenosti a kladie si skromnejšie ciele. Pokúša sa zistiť *minimálne podmienky*, za ktorých je sociálny poriadok ako základný predpoklad dôstojného života možný.

Tu je jeden z rozhodujúcich dôvodov, prečo novovekí filozofi veľmi často vychádzajú toho, že pri navrhovaní zákonov treba počítať viac so zlými ako s dobrými vlastnosťami človeka, že skôr treba predpokladať, že človek je bytosť egoistická a vypočítavá než bytosť altruistická a nezištná. Skutočne im nejde o to, tvrdiť, že človek je naozaj, vždy a všade taký: veľmi dobre vedia, že v skutočnosti je človek aj taký, aj onaký, raz egoistický, a raz altruistický, raz vypočítavý, a inokedy nezištný, ba často obojím naraz a v rôznych pomeroch.

Keďže ide o stanovenie minimálnych podmienok, za ktorých je sociálny poriadok možný, tak – podľa filozofov – je vždy lepšie počítať skôr s nedostatkami než s pozitívmi ľudskej prirodzenosti, treba brať do úvahy skôr krajné možnosti než obvyklé prípady. A nie je potrebné ani príliš pripomínať, že i v „realite“ s týmito krajnými možnosťami a so zlými vlastnosťami ľudí obvykle počítame. Thomas Hobbes to vyjadril tak, že ľudia „...sa majú na pozore a starajú sa, aby sa nemuseli báť. Kto ide spať, zamkne dvere, kto je na ceste, má zbraň, pretože sa bojí lupičov“ ([5], 137). Hobbes naozaj netvrdí, že človek je od „prirodzenosti“ agresívna bytosť, ktorá útočí všade, kde má na to príležitosť. Skôr naopak, prirodzený zákon, t.j. požiadavka rozumu, motivuje človeka skôr k vyhľadávaniu kooperácie než konfrontácie. S pripravenosťou použiť násilie sa stretávame tam, kde človek nemá záruky, že aj iný sa bude riadiť prirodzeným zákonom. Možnosť konfliktu je daná neistotou, pokiaľ ide o budúce správanie ľudí, a práve preto občianske spoločenstvo nemôže spočívať „len vo vzájomných stykoch, ale vo zväzkoch, k ustanoveniu ktorých sú potrebné záruky a zmluvy“ ([5], 134).

Otázky, ktoré si novoveká sociálna filozofia kladie, boli a sú motivované dvojako: *historicky a teoreticky*. Táto odlišná motivácia je pozadím dvoch odlišných spôsobov uvažovania o tom, čo je spoločnosť, čo robí spoločnosť spoločnosťou.

Na jednej strane je línia, ktorá skúma faktické podoby spoločenského života, opisuje ich, analyzuje, prípadne navrhuje konkrétne podoby reforiem. Táto línia myslenia sa metodologicky inšpiruje predovšetkým dejepisectvom ako najstarším a najosvedčenejším spôsobom záznamu a rozboru našej sociálnej skúsenosti.

Druhá línia sociálneho myslenia sa metodologicky inšpiruje skôr geometriou alebo novovekými prírodnými vedami: fyzikou, chémiou. Ide v nej predovšetkým o konštrukciu istých abstraktných modelov spoločnosti a sociálnych interakcií. Prostrední-

tvom takýchto modelov sa myslitelia snažia zistiť, ako spoločnosť funguje, aké sú minimálne podmienky toho, že niečo také ako sociálny poriadok je vôbec možné.

V prvých fázach vývoja novovekého sociálneho myslenia tieto dve línie myslenia temer splyvajú, veď nakoniec i historicky inšpirované sociálno-filozofické myslenie sa orientuje na *exemplárne situácie*, a nie na neurčitost' historickej každodennosti. Historika zaujímajú predsa v prvom rade *významné udalosti*, a práve z takýchto exemplárnych situácií, významných udalostí sú konštruované *modely* fungovania spoločnosti.

Už v 17. storočí sa tieto dve línie myslenia začínajú od seba oddeľovať. Opis a rozbor reálnych dejov sa dostáva do protikladu s konštrukciou modelov a modelových situácií. Oddelenosť však nie vždy znamenala izoláciu, aj medzi týmito odlišnými líniami myslenia dochádza k ovplyvňovaniu, k výmene inšpirácií, objavujú sa i pokusy o ich syntézu. Historicky „miestom rozchodu“ týchto dvoch línii myslenia bola Humova kritika teórií prirodzeného stavu a kontraktualizmu.

Splyvanie týchto dvoch línii sociálneho myslenia na začiatku novoveku bolo uľahčené i tým, že ich východisko je aspoň nominálne rovnaké: hľadajú totiž odpoveď na otázku, ako sa ľudia vyrovnávajú so situáciou *anarchie*, neprítomnosťou zákona, teda s tým, čo sa v dobovej terminológii nazývalo *prírodným stavom* a čo sa často charakterizovalo ako vojna všetkých proti všetkým.

Pre historicky orientovaných mysliteľov je anarchia *faktickým stavom* spoločnosti v istých fázach jej vývinu. Pre mysliteľov orientovaných na konštrukciu abstraktných modelov je anarchia *teoretickým predpokladom* alebo aspoň podstatnou možnosťou každej spoločnosti.

Nech už považujeme anarchiu – prírodný stav – za faktickú podobu spoločenského života v istých fázach vývinu (či už na „počiatku“ dejín, alebo v obdobiach „prechodu“ medzi rozdielnymi formami dejinného života) alebo za teoretický predpoklad reflektujúci podstatnú, vždy prítomnú možnosť spoločenského života, „veľkou úlohou sociálnych vied je vysvetliť, prečo sa nenachádzame v prírodnom stave“. Podľa J. Elstera „toto môže znamenať dve veci. Po prvé, ak sme boli v prírodnom stave, ako sme sa z neho dostali? Po druhé, čo nám zabraňuje sklznúť do neho?“ ([11], 42).

Pre historicky orientované sociálne myslenie je dôležitá skôr prvá otázka, to, ako sa spoločnosť z konkrétnych stavov anarchie dostala, ako ich prekonala. Pre tých, ktorí sa pokúšajú konštruovať abstraktné modely fungovania spoločnosti, je dôležitejšia otázka, ako sa ľudia bránia tomu, aby sa nedostali do vojny všetkých proti všetkým.

Prečo vlastne anarchia, prírodný stav, vojna všetkých proti všetkým, je pravdepodobnejšia než poriadok, prečo práve analýza možností anarchie je najspôľahlivejšou cestou k určeniu faktorov a síl, ktoré spoločnosť udržujú v stave poriadku? Odpoveďou na tieto otázky môže byť istá koncepcia *údelu človeka*, isté ponímanie *ľudskej prirodzenosti*.

Thomas Hobbes ukazuje, že väčšia pravdepodobnosť anarchie než poriadku vyplýva z toho, že ľudia sú *vždy* konfrontovaní so situáciami *nedostatku* v prírodnom stave, kde každý má *právo na všetko*, a *moc*, teda schopnosť presadiť svoje zámery, je pôvodne *rozdelená rovnomerne* medzi všetkých. Súbeh týchto troch faktorov spôsobuje, že anarchia je pravdepodobnejšia než poriadok.

Pokúsme rozobrať podrobnejšie tieto tri faktory. Najprv sa pozrime na fenomén nedostatkovosti. Prvým zdrojom konfliktov v prírodnom stave – ich nevyhnutnou podmienkou – je nedostatok vecí, hodnôt a vzťahov potrebných pre bezpečný a dôstojný život. Nie na každého sa dostane toľko, koľko potrebuje, alebo aspoň koľko si myslí, že potrebuje. Vždy je niekto nespokojný, vždy sa niekto môže pokúsiť zabezpečiť si potrebné i na úkor iného.

Nedostatkovosť sama osebe je však len možnosťou konfliktu. Táto možnosť sa stáva reálna tým, že v prírodnom stave „každý má právo na všetko“. To vlastne znamená, že každý získava toľko, koľko si je schopný vy dobyť a koľko si je schopný ubrániť. Bohatstvo, bezpečnosť, uznanie a slávu získavajú tí, ktorí si ich dokázali zabezpečiť. Sila rozhoduje o všetkom.

Problém je však v tom, že v prírodnom stave je moc rozdelená rovnomerne, najmä keď budeme o nej uvažovať z hľadiska krajných možností, z hľadiska možnosti usmrtiť svojho nepriateľa. Hobbes dokazuje, že vzhľadom na „krehkosť stavby ľudského tela nemáme prečo sa domnievať, že nás príroda urobila silnejšími než druhých“ ([5], 137), a preto zoči-voči krajnej možnosti zahynúť násilnou smrťou sme si všetci rovni, veď „rovní sú si tí, ktorí proti sebe navzájom zmôžu to isté“ ([5], 137).

Teraz už máme pohromade všetky faktory utvárajúce prirodzený stav: nedostatkovosť, právo všetkých na všetko, rovnosť, teda rovnomerná distribúcia sily, možnosti a schopnosti získať, čo považujeme za potrebné. Práve súbeh týchto troch faktorov navodzuje vojnu všetkých proti všetkým, stav, v ktorom si nikto nemôže byť istý svojím majetkom, kde niet žiadnych garancií bezpečnosti, kde sa pocit vlastnej dôstojnosti a dôležitosti nemôže oprieť o uznanie inými.

Prírodný stav zvýhodňuje silných. Ale len na krátku dobu. V dlhodobejšej perspektíve strácajú všetci. A preto aktéri prírodného stavu začínajú hľadať z neho východisko, začínajú sa pýtať, ako by bolo možné túto vojnu všetkých proti všetkým ukončiť.

Hobbes totiž, nech je to čo ako prekvapujúce, nezdieľa názor, že človek je „od prirodzenosti“ agresívnou bytosťou, bezohľadným útočníkom. Skôr naopak, podľa neho všetky prirodzené zákony nabádajú ľudí ku vzájomnému rešpektu, ku konsenzuálnosti, ku kooperatívnosti. Hobbesova teória ľudskej prirodzenosti je formulovaná v podobe sústavy prirodzených zákonov, teda pravidiel konania, ktorým človek „inštinktívne“ dáva prednosť, pokiaľ nemá vážny dôvod ich platnosť na určitú dobu suspendovať.

Prírodný stav je práve takou situáciou, v ktorej sa človek – v záujme prežitia – rozhodol suspendovať platnosť prirodzených zákonov. V podmienkach prírodného stavu sa teda ľudská prirodzenosť nemôže adekvátne prejaviť a musí konať v „rozpore“ so svojimi autentickými sklonmi. Paradoxná situácia. Práve tá však vnáša do prírodného stavu dynamiku a núti hľadať východisko z vojny všetkých proti všetkým.

Čo je teda „príčinou“, zdrojom tejto vojny všetkých proti všetkým? Ešte raz, podľa Hobbesa jej „príčinou“ nemôže byť ľudská prirodzenosť, človek nie je agresorom „an sich“. Skôr naopak, prirodzenosť káže človeku vyhýbať sa, pokiaľ je to len možné, konfliktom. Zdroj „vojny“, teda stavu, keď je konflikt pravdepodobnejší než

spolupráca (tak znie Hobbesova definícia vojny) môže byť teda len vo *vzťahu* medzi ľuďmi.

Konflikty nevyplývajú z ľudskej prirodzenosti, ale z povahy vzťahov medzi ľuďmi, z podmienok, za ktorých sa tieto vzťahy formujú. Takýmto „vojnotvorným“ vzťahom je vzťah *nedôvery*. V Hobbesovom modeli je teda agresivita reakciou na situáciu, v ktorej si ľudia nemôžu vzájomne dôverovať.

Nedôvera je situatívne utváraným stavom a na jej vzniku sa podieľajú dva „faktory“: na jednej strane situácia *nedostatku* a na druhej strane schopnosť človeka *predvídať*, počítať s rôznymi možnosťami. Predvídavosť v podmienkach nedostatku núti nedôverovať, núti počítať s možnosťou, že ten druhý bude bezohľadne sledovať výlučne svoj vlastný záujem a realizácia jeho záujmu – keďže sa pohybujeme v podmienkach nedostatkovosti – znamená nemožnosť realizácie môjho záujmu. V týchto podmienkach – charakterizovaných nedostatkovosťou a neistotou, pokiaľ ide o spôsob konania iného – je nedôvera racionálnym postojom. Racionalita tu velí počítať s horšou možnosťou, počítať s tým, že ten druhý sa bude riadiť výlučne svojím vlastným záujmom. Anticipácia možného správania sa toho druhého ma vedie k tomu, že sa správam egoisticky. Racionálny aktér si uvedomuje, že každá jeho úvaha, každý krok jeho možného správania je zrkadlovým obrazom uvažovania a možného konania toho druhého.

Táto situácia sa obvykle formalizuje v podobe tzv. „dilemy väzňov“ [14].

Pokúsme sa o súhrnné charakteristiky nami preferovaného modelu vysvetľovania spoločenskej skutočnosti. Predovšetkým, pri konštrukcii tohto modelu sa počíta s *izolovanými jednotlivcami*. Každý z nich si pri sledovaní svojich osobných záujmov vyberá z istých alternatív, pričom kritériá výberu alternatív (hodnoty, normy) sú výlučne jeho súkromnou záležitosťou. Takto izolované (atomizované) individuum naráža pri úsilí realizovať svoje záujmy na záujmy iných, pričom len časť záujmov sa dá realizovať nezávisle od iných a časť len v spolupráci s inými. Iný súbor záujmov, a to rovnako podstatný, sa dá uskutočniť len *proti* vôli iných. Inými slovami: vychádzame z toho, že izolované individuá sú konfrontované so situáciou nedostatku a musia nájsť spôsob koexistencie, musia sa naučiť, ako koexistovať zoči-voči neustále prítomnému nedostatku.

Za základnú významovú jednotku *výkladu* spoločenského diania považujeme *jednotlivca* ako *racionálneho egoistu*, resp. ako racionálneho aktéra. Racionalitu tu chápeme v najjednoduchšom možnom zmysle, ako úsilie minimalizovať náklady na konanie a maximalizovať zisky, pričom ziskami i nákladmi môžu byť hmotné statky, informácie, hodnoty, mocatď.

Náš, nami konštruovaný racionálny aktér je bytosťou, ktorá si uvedomuje časové dimenzie svojej existencie, vie o minulosti a vie o budúcnosti. Je teda bytosťou schopnou učiť sa, odrieknuť si bezprostredne sa ponúkajúci zisk v mene možného väčšieho budúceho zisku. Ešte raz, pri konštrukcii nášho modelu (modelov) vychádzame z toho, že všetky spoločenské štruktúry sú výsledkom (zámerným alebo nezámerným) interakcií racionálnych aktérov schopných učiť sa, t.j. prispôbovať sa nielen okolnostiam a príležitostiam, ale reagujúcich i na produkty vlastnej činnosti a vlastných interakcií.

Racionálny aktér je však masívnou, možno i brutálnou abstrakciou. Pri jeho koncipovaní, konštruovaní od mnohého odhliadame. Nezáujímame sa o to, či racionálny aktér je mužom alebo ženou, nevieme koľko má rokov, nevieme nič o jeho vzdelaní, nič o jeho svetonázore a ani o jeho politickej príslušnosti. Nevieme nielen kedy sa narodil, ale ani kde sa narodil, na ktorom mieste, v akej rodineatď. Zoznam toho, od čoho odhliadame, sa nám sotva podarí dokončiť. O našom aktérovi vieme len toľko, že je racionálnym egoistom.

Má vôbec tento typ abstrakcií, *abstraktných konštrukcií* vôbec zmysel? Možno ním vôbec niečo vysvetliť? Domnievame sa, že áno. Vychádzame z toho, že podstatná časť našich vysvetlení spoločenského diania sa opiera o „konštrukciu modelov“, pričom model považujeme za „veľmi zjednodušený myšlienkový obraz znázorňujúci správanie ľudí v spoločenskom a fyzikálnom prostredí, ktorý eliminuje z problému to, čo je nepodstatné, aby mohol sústrediť pozornosť na všetko, čo je podstatné“ ([13], 14). Dôležité je však uvedomiť si, že zjednodušenia sú volené tak, aby ich bolo možné korigovať, dopĺňať, odstraňovať. A treba tiež vedieť, že „sústrediť pozornosť na všetko, čo je podstatné“, je možné vždy len z určitého hľadiska a vzhľadom na určitý problém.

Vysvetlenia prostredníctvom *konštrukcie modelov* netvorí systém, vždy sú to do istej miery vysvetlenia „ad hoc“, i keď predpokladáme, že všetky takto konštruované modely sú zlučiteľné. Nekonstruujeme ich však všetky podľa tých istých princípov a nie všetky sú umiestnené na tej istej rovine abstrakcie. Pri výklade spoločenského diania nemáme totiž k dispozícii zákony takého typu, ako sú prírodné zákony, i keď i tu hľadáme, chceme nájsť univerzálne a konštantné vzťahy, regularity a invarianty.

Metodologický individualizmus – tak sa nazýva nami preferovaný spôsob vysvetľovania spoločenskej skutočnosti – môže nadobudnúť dve základné podoby, a to podľa toho, ako chápeme východiskovú významovú jednotku, t.j. jednotlivca.

Môžeme sa pokúsiť získať realistický obraz individua. Skúmanie jednotlivca je koniec koncov v kompetencii *psychológie*, radu psychologických vied od diferenciálnej psychológie až po sociálnu psychológiu. Treba teda z „obrazu človeka“, ktorý ponúkajú psychologické vedy, vyťažiť všetko, čo by sociálne vedy mohli využiť pri vysvetľovaní sociálnych štruktúr ako výsledkov interakcií medzi konkrétnymi individualiami. Týmto smerom idú psychologizujúce smery v sociálnych teóriách. Vcelku však možno povedať, že psychologizujúce (psychologické) sociálne teórie strácajú presvedčivosť do tej miery, ako sa vzdďaľujú od svojho východiskového bodu, totiž od individua.

Z interakcií individuí totiž vznikajú štruktúry, ktorých existencia a fungovanie sa už nedajú vysvetliť odvolávaním sa na konkrétne osobné motivácie konajúcich, resp. pri vysvetľovaní existencie a fungovania týchto nadindividuálnych štruktúr stačí brať do úvahy len istý *kondenzát motivácií*, vychádzať z istej abstraktnej konštrukcie aktéra sociálneho diania. Práve týmto smerom idú iné verzie metodologického individualizmu, pre ktoré je teoretickou inšpiráciou mikroekonómia, resp. teória hier. V týchto disciplínach sa totiž pracuje s modelmi konania individuí, v ktorých sa zámerne a syste-

maticky odhliada od konkrétnych, osobných (psychologických) motivácií ekonomických aktérov.

Koniec koncov, každé vysvetlenie je konštrukciou modelu. V každom rozlišujeme medzi podstatnými a nepodstatnými motívmi konania, v každom určujeme mieru „rozumnosti“ a „nerozumnosti“ konania jednotlivých aktérov. Pri vysvetľovaní interakcií, kolektívnych a hromadných javov totiž naozaj môžeme odhliadnuť od konkrétnych individuálnych motivácií, môžeme odhliadnuť od „psychológie“ účastníkov diania. Pri rozbere ekonomického diania, napr. pri rozbere vzťahov medzi ponukou a dopytom, nás nie veľmi zaujímajú konkrétne osobné motívy výrobcov, distribútorov a konzumentov.

Vieme, že väčšinu vzťahov medzi nimi môžeme vyvodiť z predpokladu, že každý z nich (každý v zmysle reprezentanta istého súboru indivíduí) koná racionálne, t.j. snaží sa zaistiť si pre seba čo najvýhodnejší pomer medzi nákladmi a výnosmi. Podobne i pri rozbere iných hromadných procesov zisťujeme, že ich priebeh môžeme vysvetliť bez toho, aby sme brali do úvahy konkrétnu individuálnu motiváciu účastníkov skúmaných procesov. Vysvetlenia pomocou konštrukcie „racionálny aktér“ nie sú teda len filozofickou fikciou vnucovanou konkrétnym spoločenským vedám alebo dokonca každodennému chápaniu. Sú regulárnou súčasťou spôsobov, ako vysvetľujeme spoločenskú skutočnosť.

Poriadok znamená predovšetkým *koordinovateľnosť* konania. Max Weber považoval za sociálne konanie také, ktoré „podľa zmyslu mieneného konajúcim alebo konajúcimi sa vzťahuje na správanie sa iných a tým je orientované vo svojom priebehu“ ([7], § 1). Môžeme sa teda pýtať ako, *akými prostriedkami* sa táto vzájomná orientovanosť, vzájomná koordinácia dosahuje.

Skúsenostný prehľad foriem interakcií dovoľuje tvrdiť, že k dispozícii máme len niekoľko základných spôsobov, prostriedkov koordinácie, a to: *empatiu, zdieľanie spoločných hodnôt, donútenie, výmenu a zmluvu*. Inými slovami, súčinnosť sa môže dosahovať tak, že sa „vcítim“ do iného, spoľahnem sa na svoje intuitívne pochopenie zámerov iného ako iného. Ďalej, môžem vychádzať z toho, že iný rešpektuje istý súbor hodnôt a noriem a jeho konanie je nimi podstatným spôsobom motivované, prípadne môžem predpokladať, že k istému spôsobu konania môžu byť iní donútení. Nezanedbateľná časť koordinácie je založená na princípe „niečo za niečo“, prípadne na kodifikácii dohôd.

Analýza štruktúry a možností aktu *empatie* je zložitým filozofickým problémom známym pod titulom problém intersubjektivity. Z hľadiska sociálnej filozofie možno o empatii hovoriť ako o fakte a rozumieť ňou všetky formy spontánnych koordinácií na rovine konkrétnych osobných vzťahov.

Sociálne konanie zvyčajne charakterizujeme ako konanie, ktoré „počíta“ s konaním iných, ktoré „ráta“ s tým, že pri uskutočňovaní svojich zámerov sa dostanem „do súvislosti“ vytváraných konaním iných, pričom tieto súvislosti môžu znamenať tak spoluprácu, ako aj konflikt, prípadne ich „zmes“. Na konanie iných, na predpokladané konanie iného reagujem obyčajne „inštinktívne“, intuitívne, na rovine „netematického vedomia“. Konanie iného je „predmetom“ explicitných kalkulácií len v osobitných si-

tuáciach (vojenský konflikt), v modernej spoločnosti sa však celé sféry spoločenského života zakladajú na inštitucionalizácii strategického konania, teda konania, ktoré explicitne „prepočítava“ varianty možného postupu iných, konkurenta alebo protivníkov. Tento predpoklad – či už explicitný alebo netematický – je však možný až na pozadí identifikácie iného ako iného, vždy je možný až na pozadí *empatie*.

Termín *empatia* používame v dvoch základných významoch: označujeme ním akt identifikácie iného ako človeka, ako *alter ego*, a označujeme ním schopnosť *vcítiť sa* do iného, schopnosť zdieľať s ním jeho emocionálne stavy a postoje.

Prvotnú sieť väzieb medzi ľuďmi tvoria zrejme vzťahy založené na empatii. Všetky ostatné vzťahy – nadriadenosti a podriadenosti, priateľstva a nepriateľstva, pomoci a škody – už predpokladajú empatiu. Až tam, kde iného identifikujem ako *alter ego*, sa môžem dostať do sporu o tom, kto určuje podmienky nášho vzťahu, až tam môžem pomáhať alebo škodiť.

Empatia ako *identifikácia alter ego* funguje skôr ako predpoklad sociálnych vzťahov než ako sociálny vzťah sám. Veď vlastne až v krajných prípadoch, v „hraničných situáciách“ vnímam iného ako takého. Za „normálnych“ okolností sa vždy pohybujem v konkrétne určených vzťahoch: v tých vzťahoch, ktoré sociológovia charakterizovali pojmami *rola* a *status*.

Empatia je fenoménom, ktorý v primárnej podobe poznáme z každodenného života. Veď je podmienkou, i keď často už len v oslabenej podobe, väčšiny konkrétnych, osobných interakcií. Empatia sa však stala i témou vedeckého skúmania: zaujímajú sa o ňu psychológia a sociológia a pokiaľ empatia je i súčasťou chápania ako rekonštitúcie zmyslu, tak sa o ňu zaujíma aj hermeneutika. Každá z týchto disciplín vidí fenomén empatie zo svojho hľadiska a rozdielne hodnotí jeho „váhu“ v spoločenskom živote.

Z psychologického hľadiska sa empatia považuje za „schopnosť, pomocou ktorej sa osobnosť v rámci bezprostrednej komunikácie s druhým človekom vie vžiť do jeho duševného stavu“ ([9], 65). Autor tohto tvrdenia, Béla Buda, zdôrazňuje, že vcíťovanie sa, vžívanie sa ako také je len podmienkou empatie: tá je až tam, kde „zážitok vedome spracujeme a súvislosti, ktoré sme pochopili v druhom človeku, pre vlastnú potrebu pomenujeme a interpretujeme ([9], 66).

Empatiu treba odlišovať od *projekcie*, kde „iného posudzujem podľa seba“, kde „vlastne premietame do druhého vlastné chápanie, vlastné stanovisko“ ([9], 73). Z psychologického hľadiska sa projekcia veľmi často stáva prekážkou pochopenia iného, systematicky totiž pri nej odhliadame od inakosti iného.

Proces „zablokovania sa“ voči osobitosti iného je osobitne účinný vtedy, keď si správanie iného vysvetľujem z negatívnych motívov, vtedy ho totiž – bez toho, že by som si to vždy uvedomoval – prinucujem reagovať predpokladaným spôsobom. Ťažko totiž môžem očakávať, že niekto, ku komu sa správam ako ku svojmu nepriateľovi, sa bude ku mne správať priateľsky.

Avšak i projekcia predpokladá empatiu v jej základnej polohe: len keď iného identifikujem ako *alter ego*, len vtedy môžem premietnuť „do neho“ isté motívy, pripisovať mu isté zámery.

Väčšina ľudských interakcií sa neodohráva na rovine fakticity, ale v určitých kultúrnych sankcionovaných schémach. Napokon, „aj osobné vzťahy sú *kultúrne schémy*, ktoré vytvára a zachováva jednak tradícia, jednak ich regulujú živé a aktuálne sociologické sily“ ([9], 197).

Je zrejme, že empatia „ako taká“, v čistej forme je zrejme len teoretickou fikciou. V každej spoločnosti sú osobné vzťahy rámcované určitými hodnotovými a inštitucionálnymi štruktúrami, vždy sú v nich prítomné, i keď často len ako problém, vzťahy nadriadenosti a podriadenosti, vstupujú do nich i pragmatické motívy, ako aj isté normatívne garancie.

Predsa však toto všetko – spoločné hodnoty, vzťahy nadriadenosti a podriadenosti, výmena úžitkov a zmluvy – je možné až medzi bytosťami, ktoré sa navzájom rešpektujú, ktoré sa navzájom uznávajú ako bytosti v zásade rovnakých možnosti. Spôsob, ako sa toto vzájomné uznanie dosahuje, je dôležitým filozofickým problémom. Veľmi produktívnym, doteraz nedostatočne vyčleneným spôsobom je tento problém postavený v Hegelovom rozbere „dialektiky raba a pána“ vo *Fenomenológii ducha*.

Možnosti koordinácie činnosti prostredníctvom empatie sú obmedzené: sféra jej uplatnenia je vymedzená osobnými vzťahmi. Empatia totiž reálne existuje len ako súčasť konkrétnych osobných väzieb. Pokiaľ sa empatia vyskytuje vo väčších skupinách, tak máme do činenia so zázrakom alebo s masovou hypnózou.

Empatia sa primárne odohráva v rovine expresií. Na túto rovinu sa však vždy navrstvujú významy ako označenia alebo opisy predmetov. J. H. Jackson kedysi rozlíšil medzi *emociálnym a predikatívnym jazykom*. V diferencovanej psychike sa tieto dva jazyky vzájomne predpokladajú, až neskoršie, ako výsledok určitej série abstrakcií, sa predikatívny jazyk autonomizuje. A vlastne tam, kde sa predikatívny jazyk začína autonomizovať, tam sa vlastne stretávame s hranicami empatie, s hranicami spontánnej koordinácie súčinnosti ľudí.

Sformovanie sa *predikatívneho jazyka* však neznamená len možnosť rozvinúť koordinácie ďaleko za hranice empatie. Umožňuje zároveň predĺžením, prerušením a ohraničením väzieb založených na empatii vytvoriť novú formu koordinácie činnosti – koordináciu prostredníctvom *hodnôt*, prostredníctvom rešpektu k tomu istému súboru noriem a hodnôt.

Pôvodne základným a neskoršie najčastejším médiom koordinácie činnosti prostredníctvom hodnôt bolo náboženstvo. Ako náboženstvo strácalo dominantné postavenie, formovali sa svetské hodnotové systémy. Status hodnôt a hodnotových sústav, ktoré si uchovali koordinačnú silu, t.j. ktoré sú schopné ovplyvniť reálne konanie ľudí, je dnes jedným z najdôležitejších problémov sociálnych vied.

Ďalšou, vždy prítomnou formou koordinácie je *donútenie*. V moderných spoločnostiach si štát monopolizuje právo na legitímne používanie donútenia.

Už na úrovni abstraktného modelu je moc zložitým fenoménom. Aspoň takým zložitým, ako sú zložité vzťahy človeka k prírode a vzájomné vzťahy medzi ľuďmi. Moc je prítomná na všetkých rovinách týchto vzťahov, tak na rovine osobných vzťahov, ako aj na rovine formalizovaných a inštitucionalizovaných vzťahov.

Zložitosť fenoménu moci sa stupňuje aj tým, že i keď primárnym subjektom konania je vždy jednotlivec, v procesoch kooperácie sa vytvárajú kolektívne subjekty, kolektívni aktéri, a tí vstupujú do vzájomných vzťahov, ako aj do vzťahov k jednotlivcom.

Predpokladajme však, že pôvodným miestom vzniku mocenských vzťahov sú vzťahy medzi konkrétnymi jednotlivcami. Tie vždy, okrem pragmatických a symbolických vzťahov, obsahujú i vzťahy ordinácie. Osoby vstupujúce do vzájomných vzťahov sa určujú ako nadriadené a podriadené, ako rovnoprávne, resp. ako vzájomne si podriadené. Veľmi často práve tento mocenský aspekt vzťahu viaže na seba všetky ostatné, a to vtedy, keď mocenské vzťahy určujú podmienky výmeny užitočnosti, ako aj podmienky situovania sa v symbolickom, hodnotovom univerze.

Intuitívne s predstavou moci spájame silu, prevahu, možnosť rozkazovať, vynuocovať si poslušnosť, schopnosť a možnosť ovplyvňovať správanie (a zmysľovanie) iných. Inými slovami: moc má ten, kto je schopný presadiť svoje, svoju vôľu, prinútiť iných, aby sa podieľali na uskutočňovaní jeho cieľov, resp. aby pri realizácii jeho cieľov neprekážali.

Na toto intuitívne pochopenie nadväzujú i pokusy formulovať *teóriu moci*, pokusy vyjadriť intuitívne pochopenie fenoménu moci v pojmoch. Z najvšeobecnejšieho hľadiska moc znamená „transformatívnu kapacitu, schopnosť zasahovať do daného zoskupenia udalostí tak, aby sme ich nejako menili“ ([10], 6). Anthony Giddens, autor tejto formulácie, potom špecifikuje túto všeobecnú definíciu a zdôrazňuje predovšetkým úlohu zdrojov moci.

Pokúsme sa však najprv zhrnúť názory na povahu moci v hlavnom prúde sociálneho myslenia. Východiskom môže byť predovšetkým definícia moci formulovaná Maxom Weberom, v ktorej moc je pochopená „... ako možnosť presadiť v rámci sociálneho vzťahu svoju vôľu i proti odporu, bez ohľadu na to, na čom táto možnosť spočíva“ ([7], par. 16).

Moc je teda predovšetkým vzťahom medzi ľuďmi, medzi dvoma odlišnými aktérmi. Aktér A má moc nad aktérom B vtedy, keď B koná v súlade s vôľou A, i v prípade, že nebyť prejavu vôle A, tak B by konal ináč. Výhodnosť alebo nevýhodnosť podriadenia sa nie sú bezprostredne súčasťou definície moci. Závisí od konkrétnych parametrov situácie (tak štrukturálnych, ako aj časových), ktorý prípad nastane. Moc sama osebe nie je primárne ani dobrom, ani zlom. Patrí k nevyhnutným podmienkam ľudskej existencie, a preto ani vydávanie rozkazov a (alebo) podriaďovanie nie sú samé osebe ničím mravne pozitívnym alebo negatívnym.

Weberova definícia zachytáva len základné formálne charakteristiky mocenského vzťahu. Podľa jeho názoru moc teda predpokladá schopnosť a možnosť dať alebo vziať to alebo z toho, čo druhý potrebuje (alebo je presvedčený, že potrebuje). Je potrebné však zdôrazniť, že mocenský vzťah, ktorý je primárne založený na asymetrii, sa môže rozvinúť až v podmienkach vzájomnej závislosti, nemôže sa rozvinúť tam, kde ten druhý sa jednoducho môže stiahnuť z dosahu pôsobenia toho, kto sa o získanie moci usiluje. Mocenský vzťah sa teda môže rozvinúť až tam, kde sú aktéri – či už

dobrovoľne, alebo v dôsledku prinútenia – vzájomne na seba odkázaní, kde jeden môže realizovať svoje ciele len prostredníctvom druhého.

Fenomén moci preto súvisí s procesmi deľby práce: predpokladá ich, využíva a vždy aj ovplyvňuje. Deľba práce znamená výmenu činností a produktov činnosti. Moc potom znamená ovplyvňovanie výmen a môže sa orientovať buď na priame zasahovanie do procesov výmen, alebo na zásahy do podmienok, za akých výmeny prebiehajú.

Moc teda znamená zároveň *možnosť* i *obmedzenia*. V najjednoduchších prípadoch možnosti jedného sú obmedzeniami iného, v zložitejších – a konkrétnej skutočnosti bližších – prípadoch máme do činenia s určitými pomermi možností a obmedzení na obidvoch stranách. Ku konkrétnej väzbe možností a obmedzení patrí i *určenosť* možností a obmedzení. Možnosť môže byť možnosťou *dosiahnuť* isté ciele alebo možnosťou *zabrániť* inému v dosiahnutí jeho cieľov. I tu máme do činenia s rôznymi druhmi pomerov medzi týmito dvoma typmi možností.

Z povedaného vyplýva, že mocenský vzťah nikdy nie je nehybný, že každý pomer síl je výsledkom rôznosmerne orientovaných síl, pričom tento výsledok závisí od mnohých faktorov, a to aspoň od tých, ktoré sa podieľajú na utváraní mocenského vzťahu.

Pokusy konkretizovať Weberom uvádzané formálne charakteristiky mocenského vzťahu upozornili predovšetkým na potrebu rozlíšiť medzi druhmi moci a medzi mocou a podmienkami jej pôsobenia.

Robert Dahl, kľúčová postava v oblasti teórie moci, rozoznáva nasledujúce zložky moci, mocenského vzťahu. Mocenský vzťah je určený štyrmi základnými *parametrami*: zdrojmi, prostriedkami, rozsahom a množstvom. J. C. Harsanyi k nim ešte pridáva *dosah* (t.j. určenie množstva ľudí, na ktorých sa moc vzťahuje) a *náklady* výkonu moci, resp. náklady odmietnutia podriaďiť sa.

Vari najviac pozornosti venovali sociálne vedy identifikácii a rozboru *zdrojov* moci. Medzi zdrojmi moci sa najčastejšie uvádzajú: vlastníctvo, sila, prestíž, magické a sakrálné schopnosti, osobné väzby, oprávnenia opierajúce sa o všeobecne akceptované pravidlá výberu vládnúcich, poznanie ... atď.

Kľúčovú úlohu mocenských vzťahov pri vysvetľovaní sociálnej skutočnosti podčiarkuje aj Anthony Giddens. Vychádza z toho, že „sociálne systémy, ktoré majú istú regularizovanú existenciu v časo-priestore, sú vždy mocenskými systémami, resp. sú prejavom foriem dominácie v tom zmysle, že pozostávajú zo vzťahov autonómie a závislosti medzi aktérmi a kolektivitami aktérov“ ([10], 8).

Moc Giddens charakterizuje všeobecne ako „transformatívnu kapacitu“, ako schopnosť zasahovať do daného súboru udalostí a nejakým spôsobom ho meniť.

Táto všeobecná charakteristika je konkretizovaná rozborom *zdrojov a spôsobov výkonu moci*. Podľa Giddensa jestvujú dva základné zdroje moci: *alokatívne* a *autoritatívne*. Ten prvý zdroj spočíva v možnosti disponovať silami prírody, druhý zasa v schopnosti ovládať aktivity ľudí.

Nech je toto rozlišovanie medzi alokatívnymi a autoritatívnymi zdrojmi moci čo ako nejasné, predsa je to len dôležité rozlíšenie: vzťah k „veciam“, možnosť „použiť ich a zneužiť“ neurčuje (a už vôbec nie jednoznačne) vzťahy dominácie medzi ľuďmi.

Dôležitou charakteristikou mocenských vzťahov je spôsob ich realizácie: tu sa berie do úvahy nielen stupeň *inštitucionalizácie* výkonu moci, ale aj rozlíšenie medzi možnosťou voliť a presadiť svoju voľbu a možnosťou stanovovať rámec, v ktorom voľba prebieha. Práve rozbery tejto skrytej, anonymnej moci vari najviac prispeli k pochopeniu mechanizmu fungovania moderných spoločností.

Mocenská štruktúra spoločnosti sa vytvára združovaním zdrojov, špecifickou kombináciou alokatívnych a autoritatívnych zdrojov moci. Alokatívne zdroje moci závisia od stupňa vývoja techniky. Spôsob koncentrácie alokatívnych zdrojov moci však závisí od štruktúry moci nad ľuďmi.

Autoritatívne zdroje spočívajú v možnosti zhromažďovať a sústreďovať *informácie*, vo výkone priameho *dohľadu* nad činnosťou istých skupín obyvateľstva, v možnosti *sústreďovať* veľké množstvo ľudí bez priameho ohrozenia chodu materiálnej produkcie (armáda, polícia) a v možnosti *ideologicky* ovplyvňovať masy obyvateľstva.

Možnosť mobilizácie, sústreďovania a rekombinácií autoritatívnych zdrojov je jednou z význačných črt modernej spoločnosti. Len v nej mocensko-ideologický aparát má možnosť ovplyvňovať základné podmienky ľudského života, zasahovať do každodennosti. V tradičnej spoločnosti je sféra každodennosti mimo priameho dosahu mocenského aparátu, resp. spôsoby jej ovplyvňovania sú veľmi obmedzené.

Moderný štát sa formuje v úsilí prekonať partikularistické štruktúry stredovekého sveta. Cieľom je jednotný štát s presne vymedzeným územím, s rovnakými a rovnako platnými normami, s prehľadnými vzťahmi nadriadenosti a podriadenosti, s možnosťou kontroly ekonomických tokov. Prejavmi takejto unifikačnej tendencie je jednotné súdnictvo, stála armáda, postupne sa unifikujúci vzdelávaco-výchovný systém.

Dosiahnuť unifikáciu znamenalo prekonať dve základné protikladné sily, ktorých vyvažovaním sa udržiaval v existencii stredoveký štát. Išlo o to, ako prekonať protiklad medzi vladárom a stavmi a medzi svetskou a duchovnou mocou. Najskôr sa prekonáva protiklad štátu a cirkvi. Protestantizmus oslabil cirkev. A aj keď sa katolícka cirkev nezriekla úsilia obnoviť predchádzajúci stav, musela hľadať oporu v štáte. Spor svetskej a duchovnej moci skončil víťazstvom svetskej moci.

Iným spôsobom sa vyvíjal spor kráľa a stavov. I tu ide o spory vychádzajúce pôvodne z pragmatických motívov. Štát sa upevňuje tam, kde vzrastá moc panovníka. Tam, kde sa presadili stavy, tam štát stráca. Buď sa rozpadá, alebo sa odsúva na perifériu dejinného vývoja. Aj tam, kde víťazí panovník, proces podriaďovania si politickej vôle stavov nadobúda rôzne podoby. Krajné možnosti zrejme predstavuje vývin vo Francúzsku a v Anglicku. Na jednej strane eliminácia politického hlasu šľachty, na druhej strane „organické“ začlenenie šľachty do administratívnych štruktúr modernizujúceho sa štátu.

Dôležité je pripomenúť, že dualizmus nebol prekonaný tým, že jedna strana bola úplne eliminovaná. Formou prekonania dualizmu vždy bola istá podoba kompromisu, dohody o vymedzení sfér pôsobnosti. Novoveký štát sa tak od začiatku musí vy-

rovnávať so sebe vlastnou dvojznačnosťou. Nesmierne rastie jeho moc a postupne sa pod jeho kontrolu – či už priamu, alebo nepriamu – dostávajú temer všetky sféry spoločenského života. Zároveň však tento štát obmedzuje sám seba, uznáva nenarušiteľnosť práv jednotlivca.

Hranice suverenity moderného štátu sú stanovené primárne zvnútra. Štát uznáva, že na isté práva jednotlivcov siahť nemôže. Konkrétne určenia tohto okruhu základných a nenarušiteľných práv sa odlišujú, vždy si však idea prirodzených práv jednotlivca zachováva svoju politickú silu.

Vždy prítomnou formou koordinácie je *výmena užitočností*. Jej inštitucionálnou formou je predovšetkým trh.

Väčšina klasických a neoklasických ekonomických teórií chápe trh ako súbor výmenných vzťahov založených na rovnosti, kde „všetky rozhodnutia prijímajú len roztrieštené mikrojednotky, ktorých je veľké množstvo...Každá mikrojednotka je obklopená prostredím, ktoré svojou aktivitou nemôže zmeniť“ (cit. podľa [8], 316). Donútenie a rešpekt k ne-ekonomickým hodnotám sa považujú za faktory, ktoré môžu tržné vzťahy ovplyvňovať, vždy je to však ovplyvňovanie *zvonku* a obyčajne – keď je intenzívne alebo dlhodobé – vedie k oslabeniu sebaregulačných mechanizmov trhu a nakoniec k jeho deštrukcii.

Keď však už nebudeme chcieť konštruovať abstraktné modely a začneme hovoriť o reálnych ekonomických vzťahoch, musíme uznať, že *donútenie* je temer vždy prítomnou zložkou ekonomických vzťahov.

Na úlohu donútenia upozorňovali teoretici už dávno (praktici o nej vedeli vždy), ucelené koncepcie donútenia ako ekonomického faktoru boli vypracované až v štyridsiatych rokoch nášho storočia. Predovšetkým F. Perroux začína skúmať súčasnú ekonomiku ako „súhrn zjavných alebo skrytých vzťahov medzi vládnúcimi a ovládanými“ (cit. podľa [8], 314).

F. Perroux bol medzi prvými, ktorí upozorňovali na úlohu tzv. *makrorozhodnutí* v súčasnej ekonomike, teda rozhodnutí štátu alebo iných „makrojednotiek“ týkajúcich sa globálnych veličín.

Samostatnou formou koordinácie súčinnosti je *zmluva*, zmluvné vzťahy. V moderných spoločnostiach zmluvné vzťahy sa stávajú jadrom právneho systému.

V každej, čo i len trochu diferencovanej spoločnosti sa stretávame so všetkými formami koordinácie a rozličnými ich kombináciami.

V tradičnej spoločnosti dominantnú úlohu hrajú koordinácie prostredníctvom zdieľania určitého systému hodnôt a prostredníctvom donútenia. Systém hodnôt je reprezentovaný predovšetkým náboženstvom. Samozrejme i v tradičnej spoločnosti existujú koordinácie prostredníctvom výmeny tovarov a prostredníctvom zmlúv, nezasahujú však do centra spoločnosti, sú na jej okrajoch. Moderná spoločnosť vzniká vtedy, keď sa do centra spoločenského života dostáva koordinácia prostredníctvom výmeny tovarov a koordinácia prostredníctvom zmlúv. Keď sa tieto dve formy koordinácie upevnia, nútia všetky ostatné, aby sa im prispôbili.

Dôležitou témou sociálnych vied je problém *zlučiteľnosti* rozdielnych foriem koordinácie činnosti: osobitosť, identita každej spoločnosti sa vlastne utvára pomerom medzi rôznymi formami koordinácie činnosti.

Z abstraktného hľadiska sa tie isté ciele dajú dosiahnuť apelovaním na hodnotové vedomie, donútením, ponukou na užitočnú výmenu. Nie všetky abstraktné možnosti sa však rovnako premietajú do konkrétnych pomerov. Z hľadiska trvanlivosti a efektívnosti každá forma koordinácie má svoju vlastnú výkonnosť, a teda i vlastnú doménu. O charaktere spoločnosti rozhoduje konkrétna konštelácia foriem koordinácie. Premeny týchto konštelácií potom dovoľujú i opis dejinného vývinu jednotlivých spoločností.

Hlboké dejinné zlomy sú vždy výsledkom zložitých, vzájomne sa prelínajúcich procesov. Sieť navzájom sa podporujúcich a zároveň si odporujúcich vzťahov, do ktorých sa spoločnosť v procesoch premeny zaplieta, je hustá a temer neprehľadná. Značná časť filozofických, sociologických a historických teórií považuje za svoj základný problém práve osvetlenie *prechodu od tradičnej k modernej spoločnosti*.

Pokúsime sa ukázať, ako sa *proces modernizácie* prejavil na zmenách konštelácií foriem koordinácií ľudskej činnosti a ponecháme bokom spory o tom, čo bolo príčinou a čo účinkom, čo bolo podmieňujúcim a čo podmieňovaným.

Vznik modernej spoločnosti je totožný so zmenou *charakteru* každého zo spomenutých prostriedkov koordinácie súčinnosti. Najdôležitejšie zmeny sa odohrávajú v tých formách koordinácie, ktoré sa uplatňujú len v „póroch“ alebo na okraji tradičnej spoločnosti, t.j. vo výmene tovarov a v zmluvných vzťahoch. Práve tieto formy koordinácie sa dostávajú do centra spoločenského života a začínajú ovplyvňovať a nakoniec si i podriaďovať všetky ostatné formy koordinácie.

Zmenené postavenie *tovarovej výmeny a zmluvy* v živote spoločnosti sa prejavuje i tlakom na zmeny v systémoch hodnôt. Objavuje sa idea *rovnosti*, spolu s ňou i idea oprávnenej rozmanitosti názorov na svet. Ideál jednotného ideového univerza stráca silu a presvedčivosť. Objavuje sa množstvo vzájomne zápasiacich interpretácií sveta: náboženských i svetských. Jednou z najcharakteristickejších črt doby je emancipácia vedy – najprv spod kurately teológie, potom spod kurately filozofie a nakoniec spod kurately svetonázorového myslenia vôbec. Tento proces je sprevádzaný stále jednoznačnejším oddelovaním hodnotiacich a deskriptívno-analytických výpovedí o skutočnosti.

Za charakteristickú, často za najcharakteristickejšiu črtu novovekej európskej kultúry môžeme považovať hodnotový a ideový pluralizmus, koexistenciu rôznych, často aj protikladných ideových sústav. V tom istom sociálnom priestore žijú ľudia, ktorí vidia svet rozdielne, vyznávajú odlišné hodnoty, riadia sa rôznymi normami.

Fakt rôznosti pohľadov na skutočnosť nie je niečím zvláštnym, nakoniec vždy to tak bolo, nikdy sa ľudia nedokázali úplne stotožniť v názoroch na povahu bohov a v názoroch na správny spôsob života. Nezhody sa však vždy považovali za prechodný stav, nie za podstatnú zložku života. Tvrdenie „Pravda je len jedna“ sa považovalo za axiómu, za predpoklad akejkolvek racionálnej diskusie. Toto tvrdenie zostane

axiómou ešte dlho, i keď novovek začína vtedy, keď sa proces *hľadania* pravdy stáva aspoň taký dôležitý ako *pravda* sama.

Novoveké ideové univerzum sa decentralizuje, to znamená, ako to formuloval M. M. Bachtin, že moderný človek už nepovažuje svoj výklad sveta, „svoj jazyk za jediný slovne-významový stred ideologického sveta a uvedomuje si pluralitu národných a predovšetkým sociálnych jazykov..., ktoré majú rovnakú šancu stať sa jazykmi pravdy“ ([12], 137).

Podstatný charakter faktu *rôznorečia*, plurality jazykov pravdy zásadne mení povahu problému koordinácie prostredníctvom hodnôt a ideí. Zdvojuje ho. Už je potrebné koordinovať nielen konanie, ale aj spôsoby myslenia. Vo svete „rôznorečia“ je potrebné „...naučiť sa vnímať predmetnosť, typickosť, príznačnosť nielen skutkov, gest a jednotlivých slov a výrazov, ale i rôznych hľadísk, svetonázorov a pocitov sveta zrastených s jazykom, ktorý ich vyjadruje“ ([12], 129).

Bachtin zdôrazňuje, že „bytosť participácia v cudzích kultúrach a jazykoch (jedno bez druhého nie je možné) nevyhnutne spôsobuje rozkol intencií a jazyka, myslenia a jazyka, expresie a jazyka“ ([12], 139).

Tento *rozkol* je však vyrovnávaný vedomím nevyhnutnosti koexistencie, a tak sa vytvára „univerzum vzájomne sa ozrejmujuúcich jazykov“ ([12], 138).

Európske myslenie rozpad jednotného ideového univerza znášalo veľmi ťažko a dá sa povedať, že až v súčasnosti – pod heslom postmodernizmu – sa vyrovnalo s faktom, že zrejme už vždy sa svet, v ktorom žijeme, bude vykladať rozmanitým spôsobom.

Pokiaľ ide o koordináciu donútením, v modernej spoločnosti sa násilie abstraktňuje, depersonalizuje, represívne aparáty sa byrokratizujú, úloha štátu vzrastá, stáva sa však oveľa nenápadnejšou.

Veľmi dôležitým momentom je koordinácia prostredníctvom diverzifikovaných hodnôt, prostredníctvom trhu a prostredníctvom zmluvy. Tieto koordinácie vytvárajú spolu určitý spoločný komplex, ktorý sa zvyčajne nazýva *občianskou spoločnosťou* určujúcou sa vo vzťahu k *štátu*. Formovanie sa občianskej spoločnosti núti k zmenám i štátnu moc. Núti ju predovšetkým obmedziť sa. Občania vychádzajú z toho, že isté záležitosti si dokážu vybaviť sami, bez odvolávania sa na možnosť použitia násilia, rokováním, dohodami, resp. nechajú o úspechu rozhodnúť trh. Štát je nevyhnutný, je tu však len na to, aby strážil dodržiavanie pravidiel, na ktorých sa občania sami dobrovoľne dohodli.

Dejiny západoeurópskych spoločností sú dejinami zápasov medzi občianskou spoločnosťou a štátom. Našu pozornosť obyčajne priťahujú časové úseky, kedy dochádzalo k otvorenej konfrontácii medzi občianskou spoločnosťou a štátom. V novodobých revolúciách išlo obyčajne o to, aby sa štátna moc prispôsobila občianskej spoločnosti. Nemožno poprieť význam revolúcií, procesov, v ktorých občianska spoločnosť siaha k násiliu s cieľom obmedziť možnosti násilia. Pre pochopenie charakteru spoločnosti je však často dôležitejšie vedieť, čo sa odohrávalo *pred* revolúciami. Vtedy sa totiž formujú rámce, v ktorých sa budú rozvíjať štruktúry občianskej spoločnosti, formuje sa povaha občianstva. Tam, kde sa podarilo utvoriť komplex občianskej spo-

ločnosti a kde občianska spoločnosť bola schopná vstúpiť do produktívnej konfrontácie so štátnou mocou, tam dochádza ku kontinuálnemu civilizačnému rozvoju. Tým sa mení nielen vnútorná štruktúra spoločnosti, menia sa aj geopolitické štruktúry a vytvárajú sa tri geopolitické sféry: civilizačné jadro, poloperiféria a periféria.

Spoločnosti na poloperiférii a periférii sa ocitajú pod politickým, ekonomickým a vojenským tlakom, preto sa pre ne centrálnym problémom stáva problém „vyrovnaní sa“ s krajinami v civilizačnom jadre.

Osobitným spôsobom sa procesy „vyrovnávania sa“ prejavujú v spoločnostiach, ktoré mali k dispozícii štát. Štát sa stáva prostriedkom, pomocou ktorého sa chce daná spoločnosť dostať na úroveň krajín v civilizačnom jadre. Štát využíva svoj monopol na legitímne násilie a pokúša sa prostredníctvom donútenia dosiahnuť to, čo sa v civilizačnom jadre podarilo dosiahnuť cez trh a zmluvné vzťahy. Práve pokusy „vyrovnať sa“ prostredníctvom využívania donucovacích aparátov sú zdrojom autoritárnych a totalitných režimov. Tam, kde k dispozícii štát nie je, tam sa prostriedkom vyrovnania civilizačného náskoku stávajú hodnotové sústavy. Stretávame sa tam so silnými tendenciami k unifikácii, monolitnosti, k úsiliu nerozdeľovať sa, nepodľahnúť domnele oslabujúcej diferenciacii, držať jednotný krok.

LITERATÚRA

- [1] VOEGELIN, E.: *The New Science of Politics*. The University of Chicago Press 1983.
- [2] GADAMER, H.-G.: *Wahrheit und Methode I*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1990.
- [3] DAWSE, R. E. - HUGHES, J. A.: *Political Sociology*. John Wiley and Son 1969.
- [4] ELSTER, J.: *The Cement of Society*. Cambridge University Press 1989.
- [5] HOBBS, T.: *Výběr z díla*. Praha 1988.
- [6] RAWLS, J.: *A Theory of Justice*. Oxford University Press 1984.
- [7] WEBER, M.: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1972.
- [8] JAMES, É.: *Dejiny ekonomického myšlení 20. století*. Praha 1968.
- [9] BUDA, B.: *Čo vieme o empatii?* Bratislava 1987.
- [10] GIDDENS, A.: *The Nation-State and Violence*. Cambridge, Polity Press 1985.
- [11] ELSTER, J.: *Nuts and Bolts*. Cambridge University Press 1989.
- [12] BACHTIN, M. M.: *Román jako dialog*. Praha 1980.
- [13] ROBINSONOVÁ, J.: *Jak porozumět ekonomické analýze*. Praha 1975.
- [14] NÉMETH, Š.: *Sociálne dilemy a konflikty*. In: *Filozofia* 1994, č. 5.

František Novosád,
Filozofický ústav SAV
Klemensova 19
813 64 Bratislava
Slovakia