

Radim Marada

**KULTURA PROTESTU A POLITIZACE
KAŽDODENNOSTI.**

Brno: CDK, 2003, 217 stran.

Obrozující se česká sociální věda trpěla po konci komunismu deficitem originálního teoretického výzkumu. Na jedné straně se poměrně rychle rozvinul empirický výzkum, který přeskakuje analýzu konstrukce sociální reality a spoléhá se na intuitivně zřejmý koncept sociálního faktu, který má být v zásadě uchopitelný stejnými kvantitativními nástroji jako fakt přírodní. Na straně druhé se na univerzitách i výzkumných ústavech hodně času a energie věnovalo překládání a výkladu velkých postav sociální teorie – klasické i novější –, od nichž jsme byli předtím po dlouhá desetiletí uměle odtrženi. Bylo jen málo těch, kteří na půdě sociální vědy vstupovali s větší ambicí než shromáždit data nebo vyložit nějakého myslitele či směr. Z tohoto hlediska patří kniha Radima Marady *Kultura protestu a politizace každodennosti* do dalšího období, neboť se neomezuje na výklad jiných autorů, ale prezentuje svébytný a originální příspěvek sociální teorii. Maradova práce je o to cennější, že navazuje na široce pojatou konstruktivistickou tradici sociologie, která byla obzvláště deformována minulým režimem, neboť jedním z jejích zakladatelů byl Karel Marx.

Struktura práce je následující. První téma – politizace každodennosti – je probíráno v první a druhé kapitole. Druhé téma – kultura protestu – je probíráno ve třetí a čtvrté kapitole. Nejprve je tedy vyjasněna povaha moderní politiky, posléze je analyzována jedna z jejích specifických podob – politika protestu. Ve stopách Luhmannových považuje autor za strukturální podmínku možnosti politiky funkcionální diferenciaci různých sfér sociálního styku. Politika je onou sférou,

jejíž funkcí je reprezentovat a zprostředkovávat řešení sociálních konfliktů, které povstávají v jiných sférách. Implicitní paradox tohoto východiska je následující: v principu každý konflikt a každý aspekt každodenního života může být politizován a v tomto smyslu je politika v moderní společnosti potenciálně všudypřítomná; zároveň však je podmínkou *sine qua non* politizace právě to, že se politika vydělila jako autonomní subsystém jasně oddělený od ostatních subsystémů. Pozoruhodným tahem Marady je, že nezačíná svou knihu výkladem vzniku politiky z moderní diferenciaci, ale naopak popisem situace de-diferenciaci ve státním socialismu. Protože minulý režim všechny sociální sféry uměle politizoval – tj. zrušil jejich relativní nezávislost na subsystému politiky – dosáhl paradoxně takřka úplné depolitizace společnosti. Poučení z nevydařeného státně-socialistického experimentu je tedy toto: všechno se může stát politikou, ale pod podmínkou, že se jí stát nemusí – tedy že politika je pouze jednou z mnoha relativně nezávislých sfér života společnosti.

Poté, co si autor v prvních dvou kapitolách připravil pole vymezením obecné strukturální podmínky politiky, přistupuje v následujících kapitolách ke specifitějším tématu politiky protestu. Třetí kapitola provádí genealogii počátků moderní protestní identity z proměn životních forem a vzorců socializace na přelomu 18. a 19. století. Autor napojuje rozvoj kultury protestu na vzestup střední třídy – ukazuje moderní protest jako *kulturní formu*, která pevně tkví v historicky specifických sociálních strukturách. Rozvoj nového životního stylu středních vrstev podle něj vedl k ustavení adolescence jako důležitého životního období, spjatého s hledáním osobní identity a vyrovnáváním se s realitou světa. Symptodem této antropologické inovace modernity byl vznik a rozvoj romantického hnutí s jeho kultem rebelujícího mládí. Ve čtvrté kapitole pak autor dovádí tuto korelaci mezi kulturou středních vrstev a kulturou

protestu do poslední čtvrtiny dvacátého století, když ukazuje jak nové formy politizace a protestu, označované jako „nová sociální hnutí“ byly spjaty s proměnou středních tříd do tzv. „nových středních tříd“.

Tato stručná rekapitulace nemůže postihnout bohatství myšlenek a postřehů, které práce nabízí, ani hloubku zvládnutí teoretické tradice, z níž přitom čerpá. Jak bylo řečeno na začátku: směry a velikáni sociologie v ní nevystupují jako předměty zkoumání, ale jako jeho nástroje: autor nemyslí „o“ nich, ale „s“ nimi. Mobilizuje koncepty a modely minulých i současných klasiků sociologie – Marxe, Durkheima, Webera, Mannheima, Luhmanna, Habermase, Bourdieu, Moscoviciho, Sennetta – pro účely svého tématu, a dává jim tím často nečekaně nový obsah. Klíčovou teoretickou inovací je rozvinutí Durkheimova konceptu „kolektivní reprezentace“ a Moscoviciho „sociální reprezentace“ v konceptu kulturní formy, která tvaruje individuální jednání nezávisle na psychologii aktéra. Koncept kulturní formy slouží autorovi k odlišení vlastní teoretické pozice od dvou soupeřících přístupů: jedno jeho ostří je namířeno proti historickému materialismu, v němž posledním zdrojem sociálního jednání je místo dané skupiny v sociální dělbě práce a způsobu výroby, druhé ostří je namířeno proti současnému trendu nacházet zdroje politických fenoménů v psychických charakteristikách jednotlivců. Maradův *kulturalismus* se snaží najít stezku, již by se mohl vyhnout ekonomickému holismu Karla Marxe i psychologizujícímu individualismu Jona Elstera. Koncept kulturní formy má být oním středním článkem, jímž podle něj dokážeme uchopit politické jednání, aniž bychom je redukovali na ekonomickou strukturu či psychickou motivaci. Podívejme se, nakolik je Marada ve svém úsilí úspěšný.

První problém se týká autorova paušálního odmítnutí historického materialismu. Marada si zjednodušuje úkol, když redukuje Marxovu kritiku idealismu na ono pověstné převrá-

cení reality z hlavy na nohy. Je evidentní, že k sociálnímu jednání je zapotřebí hlavy i nohou a že ty formulace historického materialismu, z nichž plyne, že stačí jen nohy (tj. ekonomická základna bez nadstavby) jsou neudržitelné. Minimálně od Lukácse víme, že Marxův text nabízí daleko sofistikovanější verzi historického materialismu: v ní už nejde o spor prvotnosti základny a nadstavby, bytí a vědomí, zájmů a idejí, ale o kritiku buržoazní ideologie za to, že vytrhává dílčí moment vědomí z historické a sociální totality a snaží se z něj učinit základ, na němž údajně tato totalita stojí. Tato kritika platí logicky nejen pro idealismus, nýbrž také pro historický materialismus v prvním, vulgárním pojetí. Úkolem historického materialismu v druhém, dialektickém pojetí není hlásat prvotnost základny proti nadstavbě, nýbrž zachycovat dialektickou vazbu těchto dvou – ale spolu s nimi i dalších – diferencovaných momentů jediné sociální reality. Přijmeme-li tuto definici historicko-materialistického projektu, pak nelze říct, že by byl překonán, ale naopak stále zůstává inspirující výzvou i pro současnou sociální vědu.

To je zřetelné v řadě současných příspěvků sociální a politické vědě, které se při vysvětlení sociálních fenoménů opírají zároveň o strukturální proměnné i jejich interpretaci konkrétními aktéry. Při studiu moderního státu a sociálních hnutí (stojí také v centru Maradovy práce) rozvíjí tento moment např. Charles Tilly a jeho spolupracovníci. Těm se podařilo navázat na nejlepší tradici historického materialismu, když jej zbavili ekonomického redukcionismu a v posledních letech jej přímo napojili na kulturní dimenzi sociální interakce. Političtí aktéři tak podle Tillyho a spol. jednají vždy v rámci širších sociálních struktur, jejich jednání však těmito strukturami není přímo determinováno – převodovou pružinou mezi strukturou a jednáním je *kulturní interpretace* strukturálních podmínek. Ta však není chápána v úzkém slova smyslu jako akt vědomí, ale naopak ve

svém širokém významu jako *sociální praktika*. Koneckonců do podobné perspektivy vyústila také sociologie Pierra Bourdieu, na něhož se Marada snaží navazovat a jehož památce svou práci věnuje.

Podobně jako Tilly či Bourdieu také Marada poukazuje na neudržitelnost strukturálního vysvětlení formování sociálních tříd a s nimi spojených sociálních hnutí. Narozdíl od Tillyho a Bourdieu to však pro něj na teoretické rovině znamená explicitní odmítnutí sociálních struktur a jejich nahrazení kulturními formami. Nejsou to tedy sociální struktury, ale kulturní formy, které tvarují identitu, zájmy a způsoby jednání sociálních aktérů. Tyto kulturní formy však u Marady ztrácejí napojení na konkrétní aktéry. Marada si nevíšmá, že je to jejich jednání, které ve skutečnosti kulturní formy institucionalizuje a proměňuje. To je zřejmé při jeho podrobné analýze kulturní formy protestu, která se podle něj rozvinula jako odpověď mladých na destabilizující zkušenost nástupu moderní společnosti. Tato kulturní forma se v průběhu posledních dvou set let zbavila vazby na praktiky konkrétních sociálních aktérů a nyní se nabízí komukoli, kdo touží definovat sám sebe jako protestujícího jedince. Takové pojetí kulturní formy z ní však činí statické a neměnné schéma.

Předtím, než se dostaneme k samotné kritice Maradovy teorie kulturních forem, podívejme se krátce, jak tato teorie pracuje v konkrétním případě antiglobalizačního hnutí, které si Marada vybral jako svůj empirický referent. Je to právě antiglobalizační hnutí, které dnes podle něj reprezentuje kulturu protestu. Nejsou to tedy konkrétní aktéři, kteří promlouvají skrze protest, ale protest institucionalizovaný jako kulturní forma, který promlouvá skrze aktéry. To pro ně má jasné důsledky. Kultura protestu je totiž obdařena sadou významů, s níž bude automaticky spojován kdokoli, kdo se stane jejím exponentem. Protest v moderní společnosti je podle Marady spojen především s nezralostí,

nedospělostí a mládím. To má své kořeny v počátcích protestní kultury v romantické revoltě přelomu 18. a 19. století. Jak již bylo řečeno, kulturní forma protestu se však od té doby vazby na konkrétní aktéry zbavila a dnes je k dispozici komukoli. Dnes mohou protestovat nejen mladí, ale také staří, kteří se rozhodli nezestárnout. Participace v antiglobalizačním hnutí má stvrdit jejich identitu věčně mladých buřičů. Marada tak navrhuje poměrně sofistikovanou teorii politické participace a nabízí odpověď na otázku, která teoretiky sociálních hnutí pronásleduje nejpozději od momentu, kdy byla publikována Olsonova *Logika kolektivního jednání*. Jedinci participují proto, aby stvrdili svou vlastní identitu. Posledním motivem politické participace je seberealizace jedince.

Díky tomuto pohledu pak může Marada odhlédnout od politické a ideologické různorodosti antiglobalizačního hnutí (což skutečně činí), neboť ta najednou hraje jen druhotnou roli. Antiglobalizační hnutí není formováno na základě politických programů. Je to konkrétní aktualizace určitého étosu, který rozmnožuje nabídku životních stylů představitelných v moderní společnosti. Zatímco někteří se v této společnosti realizují jako konzumenti produktů v hypermarketech, jiní jako antiglobalisté. Jedna skupina aktualizuje kulturu konzumní, druhá protestní. Obecný mechanismus se však nemění – příslušníci obou skupin činí své volby ve jménu sebe sama a své vlastní realizace.

S tímto pojetím však nelze plně souhlasit. Narozdíl od Marady se domníváme, že politická participace nemůže být redukována jen na volbu životního stylu. Marada vypichuje jeden z mnoha možných motivačních mechanismů, které mohou vést k politické participaci, a činí z něj univerzální výkladový prostředek. Celá řada aktivistů však nevolí protest jako životní styl (tj. jako cíl volby), ale jako *prostředek* k dosažení politických cílů. V jejich případě tak participace nevyrůstá z touhy po sebezpotvrzení, ale je vedena *instrumentál-*

ní logikou, diktovanou požadavkem politické změny. A navíc – nejspíše od té doby, kdy nabídli svou reformulaci teorie nových sociálních hnutí Jean Cohenová a Andrew Arato, víme, že se oba motivy mohou ve skutečnosti bez problémů překrývat.

V každém případě to však znamená, že antiglobalizační hnutí nelze prezentovat jen jako další v řadě aktualizací neměnné protestní kultury, ale je třeba věnovat pozornost jeho vlastnímu *programu* i *širšímu kontextu*, v němž se zformovalo. Problém tkví v tom, že kulturní formy jsou u Marady vyloženy jako zboží na pultě, z nichž si kdokoli může vybrat podle libosti. Tato prezentace však kulturní formy zbavuje jejich napojení na *praktiky* konkrétních aktérů, zasazených v určitých sociálních strukturách. Marada problematiku zjednodušuje, když tvrdí, že kulturní formy existují jako „kulturní statky“, z nichž si sociální aktéři vybírají často beze vztahu k sociálně-ekonomickým a politickým determinantům svých voleb (např. na s. 139). Aktéři vždy jednají v rámci určitých strukturálních podmínek, které se promítají do jejich konkrétních strategií a praktik.

To paradoxně dokládá on sám ve druhé polovině knihy, která mimo jiné rozebírá vazbu nových středních tříd na nové formy protestu. Marada na jedné straně zdůrazňuje nezachytitelnost kategorie nových středních tříd marxistickou kategorií třídy, která vyvozuje „vědomí“ třídy z jejího „bytí“, tj. z postavení v daném způsobu výroby. Podle něj jsou nové střední třídy dobrým příkladem toho, že místo teorie ekonomické základny potřebujeme teorii kulturních forem. Jak však sám přesvědčivě ukazuje, mnozí autoři 80. a 90. let upozorňovali na to, že životní styly a proměny současné kultury středních vrstev korespondují se vstupem kapitalismu do postfordistické fáze, která vyžaduje od pracovníků jiné schopnosti a dispozice, jiné identity a pojetí světa, jiné představy o žádoucím životním stylu atd., než jaké vyžadovalo předcházející stádium kapitalismu (s. 125–135).

Marada tak heterogenitu nových středních tříd ve skutečnosti vysvětluje nejen z kulturních forem, ale také z proměny strukturálních podmínek jejich existence, totiž právě z nových požadavků kapitalistického systému v době globalizace (požadavek flexibility, autonomie a kreativity pracovníka atd.). Sám tak ukazuje omezení svého deklarativního kulturalismu, za jehož fasádou odvádějí důležitou teoretickou práci *strukturální proměnné* – proměna kapitalismu –, byť aktivně interpretované sociálními aktéry. Tím se Marada intuitivně přibližuje výše naznačenému ideálu, který však na metateoretické rovině odmítá přijmout. Výsledkem je to, že Maradova práce je nejsilnější právě tam, kde navzdory svému deklarovanému kulturalismu nečiní z kulturních forem poslední „základ“ politických, ekonomických či psychologických fenoménů, ale místo toho obnažuje vzájemné souvislosti, korespondence a dialektická zprostředkování těchto diferencovaných sfér moderní sociální reality.

Jak se snaží doložit i tato recenze, Maradova kniha je neobyčejně důležitým příspěvkem české sociální teorii. Již svou schopností zaujmout vlastní identifikovatelnou teoretickou pozici a vyvolat celou řadu důležitých otázek překonává v tomto žánru u nás zatím obvyklý zvyk naplnit stránky sekundárními interpretacemi děl jiných teoretiků. Marada nenabízí interpretaci jiných, jeho text naopak po takové interpretaci volá. V tomto smyslu se úspěšně řadí vedle ostatních originálních prací na poli současné sociální teorie.

*Pavel Barša, Filozofická fakulta
Univerzity Karlovy v Praze*

*Ondřej Císař, Fakulta sociálních studií
Masarykovy univerzity v Brně*