

BOHUMÍR PAVELEK

BURŽOAZNÍ SPOLEČNOST

ESEJE O KAPITALISTICKÝCH MÝTECH



[GRIMMUS]

BURŽOAZNÍ SPOLEČNOST

GRIMMUS | SOK

BURŽOAZNÍ SPOLEČNOST

ESEJE O KAPITALISTICKÝCH MÝTECH

BOHUMÍR PAVELEK

[GRIMMUS]

KATALOGIZACE V KNIZE – NÁRODNÍ KNIHOVNA ČR

Pavelek, Bohumír

Buržoazní společnost : eseje o kapitalistických mýtech / Bohumír Pavelek.

— 1. vyd. — Všeň : Grimmus, 2010. — 288 s.

ISBN 978-80-902831-7-6

316.323.6 * 316.343-058.13 * 32:316.75

– kapitalismus

– buržoazie

– politické ideologie

– monografie

316.3 – Globální společnosti. Sociální struktura. Sociální skupiny [18]

Copyright © by Bohumír Pavelek 2010

Copyright © by Grimmus 2010

Photo (cover) © by ČTK/AP/Petros Giannakouris 2010

Nakladatelství Grimmus, CZ-512 65 Všeň 138, grimmus@grimmus.cz, <http://grimmus.cz>

Návrh obálky a sazba: DTP Grimmus

Tisk a vazba: Družstvo Ekon, Jihlava

První vydání.

Printed in the Czech Republic.

ISBN 978-80-902831-7-6

OBSAH

PROLOG	7
Prostředí buržoazní společnosti	7
1. BURŽOAZNÍ MÝTY A IDEOLOGIE	11
Na mýty nesahat!	11
Mytologie a ideologie	13
Duch buržoazních principů (ve společnostech pozdní doby)	18
Sociologie ve službách buržoazie	26
(Ne)třídní společnost	33
Musí se smát	37
Buržoazní ex-nominace	44
2. SPOLEČNOST BLAHOBYTU – A BEZ NĚJ	51
Individualizace	51
Sociální hnutí	61
Svoboda v konzumním řádu	65
Eliminace sociálního státu	72
Redistribuce bohatství	77
Jedinec pod tlakem změn	82
Sociální etika	86
Měšťák a proletarizace	91
Radikalizace sociálních hnutí	95

3. (KAPITALISTICKÁ) MOC	107
Novinky a evergreeny (kapitalistické) moci	107
Bohatství a bída	117
Růst soukromé moci	120
Nevládní organizace	123
Politično a nevládní	130
Korporační, globalizační a jiné mechanismy	136
Světovláda (<i>samopohybu?</i>)	140
Moc a masmédia	147
Buržoazní moc a jazyk	153
Demokracie v kapitalismu	163
4. MOC A JEJÍ OBĚTI, MOC A JEJÍ UMĚNÍ	175
Oběti moci	175
Hrdinové	181
Lidská degradace	188
Bezdomovci, mučení a buržoazní umění	199
Umělec – lokaj mocných	210
Umění, peníze a etické hranice	217
EPILOG	231
Che, che	231
Výjimečný stav	236
POZNÁMKY	245
LITERATURA	275
SUMMARY	286

PROLOG

PROSTŘEDÍ BURŽOAZNÍ SPOLEČNOSTI

Konstatujme historická fakta: za soumraku reálsocialistické alternativy došlo na konci 20. století v centrech a poloperiferiích světa – uzávorkujeme-li periferii a v jejích slumech rodící se anarchii¹ – k vítězství tzv. liberální demokracie, buržoazní konsolidaci a –slovy Karla Kosíka – „neokapitalistické normalizaci“ (Kosík 1997: 107), jinak řečeno triumfu buržoazní společnosti. Toto (téměř) globální vyústění obestřely nesčetné, vzápětí vyrojivší se politologické interpretace buržoazních analytiků,² ale ježto se o ně opírat nehodlám, vydám se na pouť k rozdílnému zhodnocení současné společnosti – pomálu i ke krátkodobým výhledům v jejím vývoji – trasou, jež nevede v ústrety politicko-ekonomickému sebezpojetí mocenských elit a její kulturní hegemonii.

Na první pohled je prostředí society – kterou zde budeme nazývat buržoazní – skutečně nebývale barevné a otevřené, různorodými názory a životními styly se jen hemžící, poskytující díky vědecko-ekonomickému pokroku každému člověku možnost rozvinout a uplatnit jeho individuální potenciál. „Druhý“, respektive „jiný“ náhled však zaznamenává, že v jisté hlouběji založené struktuře jde o uzavřený a zhomogenizovaný systém, v němž má sociální prostor pouze buržoazní dimenze, zdánlivě bezedná rozmanitost má své hranice a pokud je někdo odmítne respektovat, je na nejlepší cestě stát se vyděděncem. Ústřední konstantou i imperativem

myšlení ve zburžoazněné společnosti pak je *neproblematičnost, přirozenost* a *nezpochybnitelnost* kapitalismu jako společenského řádu; doporučuje se měšťácké hýkání, tzn. „hýčkání“ asociálního a asociologického poměru k problémům, eskapismus, odhlížení od dominantních mocenských vztahů, zavržení přístupu stranického utlačovaným apod. Jimi jsou prochnuty všechny kulturní vazby, které zakládají společenskou kompatibilitu buržoazní společnosti.

Kapitalistické materii nevádí určitá forma heterogenity nebo dokonce kritiky; nejde jí o absolutní a explicitní zákazy, prosazení strohé uniformity a potlačení plurality názorů – ta je naopak vítána, jelikož kritické síly tříští, ředí, marginalizuje a v konečném důsledku staví naproti sobě. Zburžoaznění křesťané, technici, manažeři, scientisté, umělci, ekologové, feministky, homosexuálové a lesbičky, přátelé zvířat či zdravého života, venkova, internetu a všeho dalšího představitelného, k čemu lze přilnout, oprávněně bojují s individuální nemravností, nesvobodou, nefunkčností, špatnou manažerskou prací, zaostalostí, nekulturností; organizují se a vystupují proti neúctě k přírodě, vesnici, zdraví, zasazují se za rovnost pohlaví i sexuálních preferencí. Kapitalistická společnost, obdařená přídomky „občanská“ a „demokratická“ je hracím polem vskutku obrovského rozsahu, na němž lze brát se za „správnou“ věc a prožít *pestře a zeleně* (a až dojdou síly a iluze, o něco *vlažněji a váhavěji*), a v jistém smyslu *smysluplně*, celý život.

Říká se tomu politická svoboda, svobodné vyjadřování a konání, což jsou občanská práva překrásná, avšak ne ve všech koutech zeměkoule možná a realizovatelná – buď už z politických, nebo hospodářských důvodů. Maslowova hierarchie potřeb působí totiž neúprosně a touha po politické svobodě předpokládá alespoň elementární materiální zázemí; reálná svoboda má bez něj zpřelámané peruté: materiální základně jako podmínce svobody se zkrátka nelze vyhnout. „Ke skutečné svobodě [...] nestačí jen absence restrikcí. K tomu, abychom něco dělali, potřebujeme *zdroje*“ (Bauman 2001: 10). Jak dalece se totiž může těšit z občanských svobod člověk bez práce nebo bezdomovec?

Seriózní občan neměl by se ve svém zájmu takto poťouchle ptát. Pokud se chce „vypracovat“ a „něčeho v životě dosáhnout“ (nyní v řádu „kapitalistickém“, ale i všech jiných), nesmí sobě a společnosti klást podobné otázky. Sókratovské zneklidňující tázání, jež problematizuje a podrývá samozřej-

most „pravdy“ režimu a režimu „pravd“, leze spořádané, jednolitě societě na nervy. Sluší se, aby řádný člověk myslel způsobně – to jest konformně. Třebas takto: „Ať pohlédneme na západní společnost z kteréhokoliv úhlu, nedoběříme se ničeho jiného, než že vše je, jak má být. Každý sám si svobodně volí, jaký bude jeho život: přeje-li si stát se líným nezaměstnaným, zpustlým bezdomovcem či žebrákem – jeho věc. Kapitalismus jej nijak neomezuje, ani nenutí pracovat nebo mít střechu nad hlavou – ať se klidně fláká a užívá si, neplatí nájem a celoročně spí ‚pod širákem‘. Kdo by se tedy opovážil pochybovat, že je toto společenské uspořádání nejliberálnější a nejlepší možné? A že imanentní struktury v posledku vedou subjekt ke kompatibilitě se sociálním prostředím? Všichni se holt musejí přizpůsobit zákonům systému v němž žijí...“ rozplývají se zastánci buržoazního konceptu svobody a společnosti.

Do „nových“ poměrů a pravidel hry pochopitelně hladce, a takříkajíc plynule, vklouzne i onen proslulý předlistopadový „zelinář“ Václava Havla, pozadu ale nezůstane ani polistopadový Václav Havel, důstojný prezident takovýchto protřelých zelinářů. Oba se střelhitě adaptovali a fungují v intencích nanovozrozené kapitalistické formace, a ze strachu o vlastní lehké a příjemné živobytí jsou schopni učinit pomalu cokoli: nad dobro veřejné nebo dobro druhého stavějí blaho osobní, prospěchářsky zneužívají své pozice a konexe, podkuřují mocnější, ponižují podřízené, níže postavené a slabší, podvádějí partnera, balamutí lidi a podsouvají jim šunt, podílejí se na samoučelných a absurdních režimních šaškárnách či podpoře vyložené podlých, ahumánních podniků jako jsou boření sociálního státu nebo imperiální války a okupace; a ne dosti na tom – navíc ony podlosti drze nazývají *svobodou*. Vedoucí zeleniny i hlava státu den co den, každý jinak, ale přesto jeden i druhý, nesou na ramenou buržoazní pojetí společnosti, třebaže se zrovna niterně neztotožňují se všemi hesly-reklamami ekonomicko-politické moci. A *billboardů* rozličných podob – nejen obchodně reklamních, avšak rovněž ideologických sloganů a frází rozmístěných či vysílaných na veřejnosti – těch dozajista není nižší počet a nejsou méně intenzivní a agresivní, nežli hesla-reklamy bývalé mocenské éry: stále jde o manipulativní (ekonomickou či politickou) *marketingovou* magii, toliko odlišně aranžované defilé symbolů aktuální vítězné moci, z principu lživé a stupidní.

BURŽOAZNÍ MÝTY A IDEOLOGIE

NA MÝTY NESAHAT!

Do přehledky mocenské symboliky můžeme zahrnout i všude inzerovanou svobodu slova a diskurzu uvnitř společnosti. Vyprofilované limity diskusí jsou přitom jasné: kapitalistický systém akceptuje polemiky a alternativy, nesmějí však mířit na jeho srdce. Kritika, jež se neopájí netříděně prezentovaným obrazem, nenimrá se v „pěně dní“ a nahlíží do mechaniky honby za prestiží, mocí a penězi, popisuje nárůst sociální nespravedlnosti a nerovnosti, nedej bože pátrá po jejich příčinách, potáže se s banalizací, ignorováním, případně zesměšňováním či útoky. S oblibou je uplatňováno nařčení z nekorektnosti, nezodpovědnosti, prostoduchosti, nevěcnosti a zejména závisti (moudré, odpovědné a přející *bohatství* blahosklonně poučuje hloupou a za nic neručící, závistivou *chudobu*), populárním dehonostujícím plivancem bývá přiřazení do kategorie obskurních slátanin a bludů nařčením z paranoidního splétání fantasmagorických teorií konspirace a z úchylné potřeby „demaskovat“.

Uvedme příklad z českého tisku. Osobnostem, které problematizují kapitalismus a jeho mocenské elity – dejme tomu jako Lester C. Thurow (v rozhovoru s Jackem Žakowským; Žakowski 1998: 17) nebo Roland Barthes (v českém vydání knihy *Mytologie*; Barthes 2004) – je nějakým příčinnivým kulturtrágerem, ochráncem ověřených hodnot (tentokrát Bohuslavem Blažkem, jenž oba kverulanty srovnal do buržoazní latě) přiznána

podnětnost pouze tehdy, nepřeslápnou-li mezní čáru konformity: nepodvrací, jsou neadresní a v rámci své odbornosti rozvíjejí v mezích přípustné perspektivy (apoliticky a scholasticky) mikroskopický rozbor fenoménu, co nejvíce vzdálených faktům ožebračování, vykořisťování, nespravedlnosti a bídy. Pokud nedodrží nepsaná pravidla, jsou *ideopolicií* shledáni nevědeckými (neaplikují totiž pojetí toho času z nejvědeckějších – psycho-socio-kognitivní, funkcionalistický a nepolitický přístup³) a žurnalistickými, populistickými, marxistickými (v buržoazním slovníku marxistický znamená něco jako potrefený idiocí a leprou najednou), intelektuálně selhavšími, nechápajícími, že pravo-levé myšlení a parazitní odbory jsou passé, ale též převelmi nebezpečnými, protože rozeznávají strunky závisti trsátkem svých licoměrných mouder (Blažek 1998: 20; Blažek 2004: 9).

Stejnými či obdobnými slovy je vyčiněno každému, kdo hledá mouchy v tomto, pro někoho nejvybranějším z možných prostředí, pro jiného v naparfémované žumpě; v prvním případě po okraj naplněném svobodou, ve druhém sračkami. Kohorta novodobých hlídačů doktrinální čistoty projevu a konformismu *à la* Ždanov vyslídí svým „neomylným buržoazním instinktem“, jak říkával Marx, nepatřičnost – to, co není kongruentní s jejich koncepcí – a vytasí se se svým arzenálem „bolševických“ (míněno v trajektorii orwellovské kritiky *kulturního bolševismu*) schémat, frází a mýtů: útěšných narácí, bez nichž nebylo by jim dáno poklidného a samolibého žití, jež si nechtějí ani na okamžik hatit. Myšlení, jež narušuje buržoazní pohodu tím, že transparuje její strukturu a polemizuje s ustálenými představami, se automaticky ocitá na indexu *Nepřátel společnosti*⁴ (kapitalistické), pročež nemohou na něm absentovat ani na výsost pronikavé analýzy zmíněného Rolanda Barthesa.

Urputná snaha cosi v jeho textu o sekulárních mýtech našich časů potlačit, překroutit a skrýt budí *ipso facto* pozornost: mytologie o Barthesově *Mytologii* je nesporně signifikativní. V kapitalistické společnosti člověka neustále okupuje „obrovský vnitřní parazit a vytyčuje jeho aktivitu úzké hranice, v nichž je mu dovoleno trpět, aniž může se světem pohnout“ – a jak vidno, nedá pokoje ani R. Barthesovi. Tento cizopasný buržoazní *pseudo-fyzis*, jenž je organicky puzen k pohlcování třídní rozporuplnosti, vyměšuje skrze mýty a ideologie harmonii a esenciální, páně buržoovy Pravdy a Normy, které pretendují na *všeobecnost a přirozenost* (Barthes 2004: 153).

Vyzbrojme se sociálně kritickým rentgenovým paprskem (inspirovaným mimo jiné i raným, „angažovaným“ Barthesem, mnohem méně pak jeho lingvistickou metodou⁵), a nyní pokusme se vzdorovat přesile tohoto vskutku dalekosáhlého ideového záboru, nenechajme se ovládnout kyprou, dozlatova vypečenou pseudoskutečností, která je nám servírována.

MYTOLOGIE A IDEOLOGIE

Mytologie měšťáckého světa pochopitelně nesplňuje všechny atributy mýtů archaických, etnicko-náboženských (kosmogonických, theogonických, instauračních, heroických, etiologických, eschatologických ad.). Ačkoliv je teorií mýtu nepřeborně, připusťme, že do jakési přibližné „univerzální“ definice se buržoazní mýtus vejde.

Každý mýtus je známem anonymním: nedohledáme autora určitého mýtu, ať už se (s C. G. Jungem nebo M. Eliadem) domníváme, že jím jsou nehmatatelné archetypy, či (v chápání např. funkcionalistickém B. Malinowského) konkrétní lidé v týmech politických, mediálních, vojenských, církevních, edukačních, uměleckých nebo otevřeně komerčních, u jejichž jednotlivých „zakázek“ a „akcí“ je původ záměrně potlačen a ony jsou unášeny proudy a víry institucí. Mýtus má spíše iracionální, i když jistými zákonitostmi krystalizovanou, nevědomou fazónu (dle S. Freuda jsou mýty veřejnými sny). O mýtu lze též říci, že je ritualizovanou promluvou; některé promluvy totiž vyjdou vstříc společenské poptávce, osloví její tužby a opakováním (které není jen matkou moudrosti) se z nich stanou mýty, jakmile je schematizován a paradigmaticizován *ritus*, který nikdy pouze formalizovaně nezopakovává, on i zkázňuje, poněvadž jeho prostřednictvím jsou mýty netoliko znovuprožívány, ale rovněž nově přeformulovávány.

Formou vyprávění, příběhu, avšak i obrazu, mýtus odpovídá na zásadní otázky sociální skupiny a vysvětluje a ospravedlňuje sociální řád a jeho společenské instituce. V prostředí society fungují mýty jako jakýsi sociální kompas (orientace) a současně kotva (integrace). Vzpomeneme-li F. Tönniese, ve společnosti, jež je společností smlouvy v podobě nesčetných kontraktů, jsou pochopitelně v těchto dohodách mýty obsaženy především; mýty uchycené v tradici jsou pak typické pro společenství, neboť pro něj jsou výztuží zvyky, obyčeje. Mytologie je přiřaditelná k pokladům kultury,

ale postavme věc i z druhé strany: toto kulturní bohatství je prolezlé mýty, a proto je se zápletem věčně dekonstruujeme.

Podle Rolanda Barthes, který ke svému výkladu mýtu přistupoval „v dialektické koordinaci jednotlivých vědních oborů“ (i proto je jeho pojetí tak myšlenkově nosné i fascinující), mytologie „tvoří zároveň součást sémiologie, jakožto formální vědy a ideologie jakožto vědy historické: studuje totiž ideje, jež mají určitou formu“. Takto nahlíženo je mýtus útvarem *sekundárním sémiologickým*, jistým modem signifikace, jenž na bázi zavedených kolektivních představ o faktech deformuje skutečnost. V univerzu není nic, co by se nemohlo stát mýtem, jehož úlohou „je zakořeňovat dějinnou intenci v přirozenosti a nahodilost ve věčnosti. [...] Svět vstupuje do řeči jako dialektický vztah lidských aktivit a činů a vychází z mýtu jako harmonický obraz esencí.“ Mýtus přitom postupuje tak, že interpeluje i familiárně vyzývá a „vyhledává právě mne, je obrácen ke mně, podléhám jeho intencionální síle, vyzývá mne, abych přijal jeho rozpínavou nejednoznačnost“ (Barthes 2004: 110–111, 107, 112–113, 140–141, 123). Vemlouvá se podvojnosti lidské existence brilantním úskokem: *naturalizací*. A jak to, že je mýtus tak potentní? – „Není sankcionován pravdou: nic mu nebrání v tom, aby byl setrvalým alibi [...], aby vždy disponoval nějakým ‚jinde‘,“ odpovídá Barthes (Barthes 2004: 122).

Od obecného náhledu bych se však nyní – pod egidou sociálně kritického, angažovaného⁶ pojetí – odchýlil k problematice mýtů buržoazní společnosti. Buržoazní mytologie, soustava mýtů buržoazie, je v marxistické terminologii nadstavbovou součástí kultury kapitalismu a účinkuje jako nezbytný tmel jeho hodnot, když tvoří: jednak výplň prázdnoty vycpané nicotou, nalézající smysl a koncept existence v sobě samé; jednak vrstvení a větvení struktury jeho společenských vztahů a rétorických forem. Tyto permanentní mýty vyhláší totální nevyvratitelnost buržoazních struktur, principiálně zastírají, *zneviditelňují*, maskují nebo překrucují nespravedlnosti, tyranie a vykořisťování – kapitalismem „defekovaná“ *svinstva proměňují* v „přirozenost“, špínu očistí, zjemní, rozředí a učiní nevinnou, pochopitelnou, samozřejmou, čas od času dokonce půvabnou.

Na základě jakých pravidel se buržoazní mýty nejčastěji odvíjejí? Připomeňme si zde Barthesův výčet ústředních rétorických figur mýtů buržoazie (dovolil bych si poznamenat, že v podstatě může jít o mytizující

formy rétoriky každé moci – i když „vrozené“ dispozice k nim má buržoazie rozhodně mimořádné) jsou:

1) *Vakcína* – servilní doznání špetky „nahodilého“ zla posílí systém a zabrání odhalení jeho tyranské povahy; zviditelnění nevýznamných nešvarů instituce se v posledku uzavře verdiktem – *happy endem* – že jde o nedokonalosti „od přírody“, které nemohou vyvrátit výhody zavedeného řádu.

2) *Nepřítomnost dějin* – užívání „nezpochybnitelné“ hodnoty nadčasovosti, věčnosti (nebo i bezčasí) tak, aby potlačovala dějinnou ukotvenost lidských trápení, ježto nezodpovědnosti svědčí odpařená historie.

3) *Identifikace* – zrcadlení jako výsledek konfrontace s *Jinakostí*, která je ve výjimečných případech, kdy nelze rozdílnost zredukovat (odebráním jejího příběhu), zastoupena rétorickou figurou *Exotiky*, kdy je *Odlíšné* zvěčněno na pouhou zajímavost, jakéhosi kašpara k pobavení.

4) *Tautologie* – samovysvětlující magické zdůvodňování z nedostatku slov, dostavující se při přetlaku emocí.

5) *Ani-ani-smus* – protivné antipody se vzájemně vyruší, více neruší a svízelnou volbu vyváží přijímání; projevuje se fascinací kritickou „nezaujatostí“, „nepředpojatostí“ a odsuzováním přiznaného stranění (viz pozn. 6).

6) *Kvantifikace kvality* – redukce složité skutečnosti jejím vyčíslením; hodnocení kvality sčítáním efektů a (pokud je to jenom trochu možné) jejich ceny.

7) *Konstatování* – poučování bez explikace (protože „přirozenost“ ji nepotřebuje), opřené o vládnoucí *zdravý* rozum, za pomoci přísloví, jež jsou vždy na straně moci, bohatství, slávy a nezměnitelné hierarchie (Barthes 2004: 148–153).

Z kontradikcí a nespravedlností přetavená usmiřující vyprávění a obrazy mýtů jsou příjemně vyhrátými hnízdy zabydlenými buržoazií a jejími nohsledy – oni totiž nežijí vně, nýbrž se tetelí „uvnitř“ mýtu. Buržoazní mýty vyprazdňují a deformují skutečnost – jsou „depolitizovanou promluvou“ a „nástrojem ideologického převratu“, kdy je realita nahrazována ideologií (Barthes 2004: 140–141). Mytologie vykonávají funkci nevědomého mechanismu přenosu a nastolení ideologie – mohli bychom tedy i říci, že mýtus je médiem ideologie.

V mém výkladu termín *ideologie* – který na rozdíl od archaických kořenů *mytologie* má svůj původ v moderně, přesněji v její sekularitě⁷ – není toliko neutrálním⁸ seskupením (řádoby) racionálních, více či méně

konzistentních, idejí, hodnot, myšlenek, pojmů a představ o světě, jež vycházejí z jistých skupinových zájmů. Ideologie – jež je vždy spjata s mocí („Když začne být určitá definice reality vázána na konkrétní mocenské zájmy, může být nazývána ideologií“; Berger – Luckmann 1999: 122) – je především (vyjdu-li z pojetí K. Marxe kořeněného Karlem Mannheimem a Louisem Althusserem):

a) falešným vědomím (K. Marx) zakrývajícím skutečnost třídních rozporů a vědomou či nevědomou symbolickou mocenskou interpretací reality (všední i výjimečné) a jejích kontextů, zacílenou ne k jejímu porozumění, ale ovládnutí ku vlastnímu prospěchu;

b) stabilizujícím zájmem, vůlí a zejména diskurzem a praxí dominantních a vládnoucích skupin, podporou stávající moci a řádu (oproti motivaci utopického vědomí ke změnám a převrácení pořádku; Mannheim 1991), s funkcí nejen legitimizační, mystifikační a útěšnou (Scruton 1989: 41) – tedy deskriptivní, neméně však, ne-li prvotně, funkcí expresivní: falešně nastaveným praktickým konáním a postoji materiální existence (na což poukázal najmě Althusser⁹).¹⁰

A poněvadž je kultura entitou poskládanou z mnohosti interferenčních sil a sítě prolínajících se sociálních vztahů všemožných úrovní, je pochopitelné, že Antonio Gramsci – překonávaje křivou, usychající větev marxismu, jež si vystačí s primitivním a zjednodušujícím pojetím teorie společenské základny a jejího odrazu do nadstavby – formuluje: Marxův historický a dialektický materialismus (jenž ve svých dopisech z vězení Gramsci nazývá v labriolovské tradici „filozofií praxe“), protože nevyznává jakýsi teologický dualismus, jednoznačně vychází z provázanosti základny a nadstavby; ideologie je pak tedy elementem nepřímou uplatňované kulturní hegemonie vládnoucí třídy, jež konstruuje sociální realitu, přičemž projevuje se spontánním přijímáním společenského řádu (Gramsci 1966).

A poté co dále i L. Althusser symbolickým *naddeterminováním*, nebo T. W. Adorno *negativní dialektikou*, pročistili marxistický vzduch a vymaňili jej z úletů doslovnosti, triviality a jednosměrné, optimisticky pokrokařské, někdy i esencialisticky založené příčinnosti a nutnosti¹¹ – mohla *Birminghamská kulturní škola* konstatovat, že ideologie recipienty *přijímaná* skutečně není do puntíku identická s ideologií *odeslanou* (McQuail 1999: 124–125). Přece už před ní Umberto Eco poukazoval na to, že bytí i jsou masám panující třídou skrze média předkládány její kulturní a men-

tální modely, zesponu – tj. od lidových vrstev – přichází určité partikulární vstupy a „interpretace poselství podle kódu, který není kódem toho, kdo poselství vyslal“ (Eco 1995: 26–27). Centrální „zpráva“ – reprodukce kulturního monopolu a hegemonie vládnoucí třídy a jí ustaveného ekonomického a sociálního řádu – je však zachována, jakkoliv dekódována diferencovaně; ostatní přidružená sdělení nechť si jedinci reformulují dle vlastního apetitu: ušlechtilí intelektuálové pohrají si se sémantikou a sémiotikou ornamentů jak kořátko s klubíčkem a natvrdlí burani zareagují na složitější informaci uprdnutím a uchechtnutím – to ovšem těžko zvat rezistenci vůči buržoazním mýtům.

Tak jako se dějinně dialekticky pozměňují obsahy ideologií, mění se nebo povstávají z nich nové mýty (Terry Eagleton, domýšleje Waltera Benjamina, vyjadřuje jasně, jednoduše a pregnantně: „ideologie je nepostradatelná, dokud existuje nespravedlnost“; Eagleton 2001: 121–122). Z troskek mýtična předchozího, již nefunkčního, jsou utkány přeludy nanovo vyplených mýtů, kteréžto v *kutlisky* (ve smyslu Clauda Lévi-Strausse) přeskupených a modifikovaných tvarech převyprávějí, zobrazí a ozřejmí transformované realie v režii nové moci, až dospějí do stadia všeobecně rozšířených, do morku společenského skeletu zažraných, konformních mínění a představ a dojde k jejich zafixování.

Působíštěm novodobé mytologie je prostor soukromý i veřejný, mýty jsou zde součástí konzumovaných výrobků i produkujících „fabrik“ a institucí. Detailní analýzy konkrétních, mýty opředěných produktů (hraček, pracích prášků, bifteků a hranolků, striptýzu, astrologie, fotografie, umělecké kritiky apod.) dokonale provedl R. Barthes, tudíž si pouze dovolím doplnit, že každá instituce má ve společnosti svůj konstitutivní, habituální mýtus se svým rudimentárním konceptem a dogmatem, který infiltruje do *každodennosti* a indoktrinuje ji. Uvedme ukázky mýtů některých buržoazních institucí, jež svou ideologií vyplňují a falzifikují bázi kapitalistické mašinérie (postavené na bezměrné ziskuchtivosti, ekonomickém násilí, globálnosti, monopolu a v neposlední řadě penězích, základním to materiálu polymorfni socio-ekonomické akumulace): mýtus politiků sloužících veřejnosti; mýtus médií jen odrážejících realitu; mýtus armády nad zlem hrdinně triumfující; mýtus vědy objektivně zkoumající skutečnost a sloužící výhradně prospěchu celého lidstva; mýtus církevních představitelů jakožto jediného zástupce a prostředníka Božího; mýtus školy jako

jediného protagonisty a zprostředkovatele Vzdělání; mýtus umění coby nejspanilejšího lidského konání; mýtus sportu jako druhé nejušlechtlejší činnosti; mýtus nestranné policie, soudů a zákonů; mýtus reklamy jakožto pouhé informace o výrobku atd.

Relevantním a univerzálním mýtem buržoazní společnosti – jímž se podařilo vládnoucí třídě infikovat všechna sociální pole – obsaženým v její institucionalizované i neinstitutionalizované podobě je mýtus zániku antagonismu mezi utlačujícími a utlačovanými, pročež se dále soustředíme především na něj.

DUCH BURŽOAZNÍCH PRINCIPŮ (VE SPOLEČNOSTECH POZDNÍ DOBY)

Anonymní rastr, noetický a komunikační klíč, a hlavní zásada buržoazního *třídění* informací (ve Foucaultově terminologii *epistémé*) – *netřídění nazírání*, je v kapitalistickém režimu nevyvratitelným kritériem, určujícím, které obrazy a příběhy budou do hlav jak vcházet, tak z nich vycházet. Protože jsou buržoazní mýty dokonale integrovány do kontinuálních kulturních axiomů kapitalistické společnosti, můžeme konstatovat, že schémata měšťáckých algoritmů v podobě pravidel, hodnot, stylu či významů vskutku hlídají jako dveřník u vchodu do světa, jenž patří kapitalistům. Duch buržoazie prostupuje institucemi, masmédií, a tudy celou společností, normalizuje ji a nepřipustí fundamentálnější opozici proti systému; říkává se tomu též *kulturní hegemonie* (A. Gramsci), v tříděně neutralizovaném tvaru pak *kulturní vzorec* (Ruth Benedictová).

Proto se, dejme tomu, z principiálního politického sporu stane na oficiálním fóru pouze nominální volba mezi nuancemi téhož, podstata a smysl degenerují ve formu: privatizace, deregulace, zánik sociálního státu a multiplikace nezaměstnanosti, chudoby a násilí se berou jako nezvratitelné procesy a fakta. „Kdo není solventní a nenaspoří si na vzdělávání a péči zdravotní a důchodovou, aťsi skončí jako negramotný a nemocný nuzák – to je přeci srozumitelné každému,“ velí nám neextrémní *zdravý* rozum, „za vše se platí – takový je život – svoboda je svoboda – jinou alternativu nemáme – nebo chcete, aby se vrátil komunismus? Toužíte vrátit zašlé časy a zase stát fronty na banány, dámské vložky a devizové doložky?“ Základní sociální jistoty a slušný ekonomický standard pro všechny (výdobytky

revolučního tlaku socialismu) vypráší služka kapitalistických mýtů z koberece dějin jednou provždy.

Ideologické mikroklima buržoazní společnosti sugestivně evokuje, že v ní vše podléhá samovolnému, (hayekovskému) *spontánnímu řádu* a děje se jaksí historicky osudově; účinkuje zde totiž „mechanismus sociální iluze, který způsobuje, že sociální vztah je nahlížen jako přirozená kvalita, přirozený atribut substance nebo subjektu. [...] sociální vztah je nějak „zakonspirován“, a shodně je tomu u jakékoliv hodnoty nebo svobody, říká L. Althusser (Althusser 1988: 25); do absolutně nekomunikovatelného „podzemí“ je pak samo sebou zatlačeno na prvním místě konfliktní třídní pozadí sociálních relací.

Kulturní zásady této „naturálně“ ustavené society, o nichž není a nesmí být sporu, výstižně shrnul Robert K. Merton – a ačkoli popisoval povahu americké kultury, můžeme vztáhnout jeho slova na každou buržoazní sociální skupinu a utvořit si jakýsi hypotetický *buržoazní manifest*; nacionální konotace protentokrát nejsou až tak důležité – výjimečná síla, pozice i jistá „avantgardnost“ či *pionýrskost* americké společnosti díky zřetelnosti a extrémnosti svých rysů zde jen usnadňuje charakteristiku obecných vlastností (mýtů) kapitalistické kultury.¹² Vyjdeme-li tedy z Mertona – buržoazní kultura, v níž klade se důraz na „bohatství jako základní symbol úspěchu“, doporučuje, či spíše „přikazuje přijmout tři kulturní axiomy“:

- klást vysoké cíle si musejí všichni, neboť mají rovné šance (odsuzován je jednotlivec, ne sociální struktura);
- dnešní nezdar je pouze zastavením na trase k úspěchu budoucímu (konzervování moci identifikací nižších s vyššími vrstvami);
- skutečným selháním je ztráta ambicí (strach z degradace do podřadné společenské kasty nutí k nepolevující ctižádosti; Merton 2000: 144–145).

Pokud pak jde o buržoazní negativní principy a vymezení, jejichž ústředním ideologickým zájmem je – jak bylo výše naznačeno – mytická depolitizace každé sociální látky ve smyslu vytváření *iluze nerozlišenosti společenských tříd* (Barthes 2004: 139; s nevyčleněným podtextem: Kapitalismus si rozvracet třídní záští nedáme!).

Dokonce už i opravdoví specialisté na analýzu a interpretaci sociálních fakt, při jiných příležitostech kritičtí, jsa očarováni *pensée unique*, kopírují jediné přípustné hodnocení: kapitalismus je už zkrátka takový – nezbyvá než se smířit s neblahými doprovodnými projevy vyhocenými v údobí

neokapitalistické normalizace, další mutace *Velké transformace* (Karl Polanyi 2006). „Je v tom cosi osudového, ať se nám to líbí, nebo ne, je tomu prostě tak“ (Petrušek, in: Jandourek 2005: 6). Nechť si je nám kapitalismus příjemný či nepříjemný, musíme přijmout, jaký je. Tečka. Proč by taky radikální a explicitní kritika hlavních příčin deformace sociálního systému a vztahů produkovaných následující kapitalistickou akumulací měla být nosným tématem buržoazní sociologie – notabene: kdo by to platil? Máme tu závažnější a palčivější teoretické i čistě instrumentální úkoly...

A že nejde o zjednodušení pro pitomoucké čtenáře novin či bezděčný naivismus, nýbrž sourodý postoj, onen sociolog *par excellence*, který výše zmíněnou větu pronesl, Miloslav Petrušek potvrzuje ve svém stěžejním díle – mimochodem obdivuhodného, vskutku klasicky vzdělaneckého, nejen sociologického, ale rovněž filozofického a psychologického záběru, vyšperkovaného dnes již zřídkačnými odkazy na krásnou literaturu – s názvem *Společnosti pozdní doby*. A poněvadž je to k věci – ježto těmito societami proniká duch buržoazních principů – zaměříme na něj náš pohled.

M. Petrušek, třebaže v úvodu naznačuje, že si uvědomuje, na čem stojí predikační procesy a že žádné pojmenování (společnosti) není nevinné, poněvadž jde o to, ze které strany barikády a kým je skutečnost viděna, ihned vzápětí sebe z těchto korelativních okolností vyjímá, vynáší se do ptačí perspektivy neutrálního pozorovatele sociálních jevů a deklaruje: tak jako „není nezbytné předpokládat dominantní ideologii v jedné společnosti“, nenajdeme ji ani u něj coby autora dotyčného spisu (Petrušek 2006: 50–51).

Na tuto hru nemůžeme přistoupit. Vévodí-li světu kapitalistický systém, je více než pravděpodobné, že ve společnosti existuje a vítězí jeho ideologie, kteroužto je možno nalézt také v řeči jejích integrovaných a etablovaných členů (natož měli-li osobní potíže s předchozím nekapitalistickým režimem a při každé příležitosti na to poukazují). Petrušek by rád na své knize udržel pel explanační, nebo alespoň ideologické nevinnosti, avšak argumenty, které k tomu snáší, patří k obvyklému arzenálu mocenské ideologie. Jeho ústy nebo perem pak tato sugestivně promlouvá: „[...] dnes již nepanuje shoda o tom, že by platila klasická marxovská teze“ o myšlenkách vládnoucích dané epoše, jež jsou myšlenkami vládnoucí třídy (Petrušek 2006: 49). Jakoby v současnosti již žádné myšlenky nevyjadřovaly vztahy, „které právě z jedné třídy dělají třídu vládnoucí, tedy myšlenky jejího panství“,

a vládnoucí třída tyto nevyhlašovala „za společný zájem všech členů společnosti, což znamená v oblasti myšlení: musí svým myšlenkám dát formu obecnosti, musí je vydávat za jediné rozumné, všeobecně platné myšlenky“¹³ (Marx 1967: 158–160; pochopitelně, že toto falzifikující mocenské myšlení, interpretace, ale i praxe třídní reality nemusejí se odehrávat v uvědomělé rovině).

Z celého textu *Společnosti pozdní doby* emanuje – nejzřetelněji v oddílech *kapitalistické a socialistické společnosti* – že minimálně u jedné otázky M. Petruska (slovy upoutávky z přebalu) *nevyzývá k diskusi a odpovídá na ni kategoricky a definitivně*: vztahu a hodnocení socialismu a kapitalismu. U nikoho neočekává, že by zpochybňoval rovnice, jež abstrahují od třídního antagonismu a shrnují vládnoucí myšlenky buržoazní epochy; pozdně měšťácká societa – včetně Miloslava Petruska samého – si je natolik osvojila, že je považuje za cosi, co je „logické“ a o čem se už v nynějšíku nepolemizuje:

socialismus = plánování a ekonomická nefunkčnost + totalita + kolektivistický útlak jedince

kapitalismus = volný trh a hospodářská prosperita + pluralita a demokracie + osobní svoboda

U těchto implicitních výrazů (o kterých se předpokládá, že se čemusi rovnají) – a z hlediska prizmatu zkoumání společnosti jistě krucióálních soudů – je jaksi zneviditelněna jejich (třídní) předpojatost: na to nyní zaměříme svou pozornost.¹⁴ Petruska v nich *řečí utlačovatelů* – tedy formou mýtu (Barthes 2004: 147) – čtenáři předkládá a podsouvá k bezvýhradnému přijetí postburžoazní verzi světa. Protože však bez vyváženosti, leč také příznání jistých nesrovnalostí a problémů, není vědecké objektivity, nemarxistickou kritiku kapitalistického systému – neb ta jediná je dle oné verze korektní, vyvážená a konstruktivní – Petruska neodmítá (že by Barthesem popsané mytologizující figury *ani-ani-smus* a *vakcína*?); zejména se přihlašuje k tomu, že jej bolí vyprchávání ctnosti, mravnosti a kulturnosti – avšak s přidruženou douškou: socialismus byl režimem daleko nekulturnějším, neslušnějším, neetičtějším a více demoralizujícím. „Odvažuje“ se dokonce vyjádřit slova porozumění pro příznivce tzv. *třetí* – sociálnědemokratické, snad i po fabiánsku vytýčené – *cesty* (v souvislosti s českou *neoka-*

pitalistickou normalizací po roce 1989 obnášející hlavně uzurpování gigantických majetků soukromými osobami,¹⁵ o níž rozprávěl pro noviny, však konzistentně s buržoazní „osudovostí“ Miloslav Petrusěk tvrdí: „[...] bylo zřejmé, že „jinak to nepůjde“ – že někteří věřili v třetí cestu byl historický omyl“; Petrusěk 2006: 248), ale protože nepolemizuje s třídní hierarchií a strukturou, v žádném případě nevybočuje z koryta buržoazní kulturní hegemonie a legitimizující, afirmativní a petrifikující autoprojekce kapitalistické společnosti, která buržoazními schémata a mýty stvrzuje vlastní status a stávající sociální vztahy.

Podle našeho mínění tudíž v některých pasážích text M. Petruska (vedle toho, že se jedná o svěží a inteligentní přehled oboru sociologie) není jen zaujatou výpovědí, ale v posledku i podporou dominantní buržoazní ideologie – a že panující řád nepovažuje sebe sama za ideologii je jeho elementární vlastností. Autor by sice rád svou knihu postavil nad ideologii, avšak přestože je moudrá a informačně strhující – najmě precizní deskripcí kořenů, diachronie a interpretací společenskovedního pojmosloví – buržoazní duch v ní zhusta mezi řádky i v drobných detailech vane; ne kudy se mu zamane, ale podle určitých mocenských algoritmů. Může být například považován za nezávislý soud, jenž určí, že neideologizoval Daniel Bell vyhlášením konce ideologie v postindustriální společnosti, ale spíše Theodor W. Adorno, upozorňující, že jde o zastírání neměnné podstaty kapitalismu (Petrusěk 2006: 48)? Má snad na ideologično patent výlučné „marxist levý“ (E. Bondy)? Co mne však doslova ranilo, bylo přistihnout osobnost jako M. Petrusěk u toho, když servilně uvádí jakožto kdovíjakou politologickou autoritu ve věci supervelmocenských ambicí USA jejich oddaného pucfleka „Šášu“ Vondru (Petrusěk 2006: 66). (Snad jej na stará kolena nemrzí, že si to neprozřetelně rozházel u V. Klause, a snaží se tedy vlichotit jinému, mladšímu a perspektivnějšímu potentátovi?)

Že autor v knize *Společnosti pozdní doby* pléduje za měšťácky konzerující přístup k světu vyjevuje třeba i tím, čemu přikládá váhu u problému politické korektnosti; jakoby mu ani nešlo o to, že je nutno narovnávat pokřivený jazyk – který se nevyvíjel přirozeně, poněvadž je konstruktem mocí kódovaným – a raději, téměř po „ulčovsku“ poznamenává: „Usilování o politickou korektnost nezřídka vede k sebezesměšnění těch, kdo tohoto nezřídka orwellovského slovníku používají [...]“ (Petrusěk 2006: 46). (Navíc ostatně ani nechápu, proč se tu nepřipadně šermuje Orwellem

– snad ve zmatku ze zahlcenosti adjektivy společnosti? – když u politické korektnosti kráčí zjevně o snahu docela opačnou mocenskému zamlžování a překrucování jazyka.)

Duch principů buržoazie povívá též kupříkladu v hesle „Společnost diplomů“ dotyčného díla, kde Bourdieuově analýze kulturního kapitálu nastřádaného při školním vzdělávání – která demaskuje, že v edukačních institucích dochází k reprodukci sociální diference, kdy právě z oněch rozdílů pocházející sociální kompetence je akty racionalizační magie (od nominace, přes zkoušky, až po ordinaci a diplom) vydávána za skutečné individuální schopnosti, aby se tak stvrдила legitimita i autorita vládnoucí třídy a jejích mocenských práv, analýze, jež je pod čarou kritikou této reprodukované třídní hierarchie z pera levicového sociologa, v závěru života dokonce i politického aktivisty – rozumí Miloslav Petrusek (v tomto díle – ve svých dřívějších komentářích k Bourdieuovi ji takto nedezinterpretuje) po svém: pravicově elitářsky a tradicionalisticky,¹⁶ možná i poněkud substancionálně. Studenti na prestižních univerzitách podle něj přináleží – bez jakékoli ironie – k od přírody *vyvoleným*.

Nejprve si zde povšimněme, že Petrusek odkazuje na teze B. Bernsteina o *rozvinutém jazykovém kódu* těchto studentů z řad vyšších sociálních skupin. Je věcí názoru, anebo ideologie, že přitom nezmínil W. Labova (když zahrneme možnost, že by jej neznal), který přesvědčivě ukázal, že teorie jazykového deficitu je mýtem přehlížejícím, že sociální degradace dětí nižší vrstvy je vede na půdě vzdělávacích zařízení k defenzivní strategii jazykové střídmosti (mimo školu neprojevané), klasifikované střední třídou (a tedy i učiteli), o elitách moci nemluvě, jako „omezenost“ – když naopak tyto mají tendenci chápat plochou verbóznost coby „rozvinutost“? Nedochozí tu k bezděčnému přiřazování se k buržoazně „přirozené“ koncepci světa, jež se tváří, že s ideologií nemá pranic společného, ačkoli reprodukuje třídní hierarchii a selekci? Oněm vyvoleným studentům by potom podle M. Petruska nemělo být zatěžko nechodit jako plebs v adidaskách, ale vybraně se oblékat, především by se pak patřilo, aby pochopili, že jejich promoce je „akt nikoliv zasmrádlé tradice“, nýbrž obřad „navýsost důležitý, protože nominační“ (Petrusek 2006: 368).

Demokratizovaná masová kultura v postmoderním, eklektickém stadiu prorazila dřívější neprůstřelný pancíř hierarchické kastovní a monokulturní rigidity a znevážila na něj zavěšenou falešnou důstojnost a autoritu

elit. Informace a vědění se stále méně šíří, rozmnožují a v kultuře navršují pouze ve školách – a těmto „kamenným“ institucím a „reproduktorům“ sociálních rozdílů (Bourdieu) tedy kromě funkce odborně selektivní zbývá už jen funkce domestikáčnů: učí přijímat a podřizovat se panujícímu společenskému režimu. Škola a její pracovníci, poněvadž ztratili své výsadní informační postavení a autoritu, si udržují moc nad objekty edukace už jen tím, že vládnou instituty klasifikace a udělování glejtů, certifikátů, vysvědčení, diplomů a titulů. A ježto nejvyšší a tudíž nejprestižnější jsou tituly univerzitní, jejich mocnější správci si i v dnešní pozdně moderní a ironické době mohou dopřávat středověkých převleků a inauguračních či závěrečných ceremoniálů, kterými by rádi dodali na důležitosti, účtě a legitimitě sobě, a potažmo celému třídně diferencovanému řádu ve společnosti. Přáli by si, aby nikoho nenapadalo, že ony prapodivné maškarády jsou sebestpotvrzujícími mocenskými rituály, o nichž je toliko z pozice moci rozhodnuto, že vskutku jsou sociálně, a raději i esenciálně, významné a veskrze důstojné, a proto by tak měly být všemi vnímány.

Ale čím umanutěji si na nich univerzitní vrchnost zakládá, tím působí na ostatní – v kontextu doby, a nanejvýš toho, jak progresivně praktičtí dokážou být akademici na jiných sociálních frontách, pakliže jim to vynáší – pošetileji, směšněji a komičtěji. A to je optikou moci považováno za drzost, neboť by z titulu síly chtěla mít hlavní a poslední slovo, a tedy nakonec určovat, co vlastně je k smíchu, a co ne.¹⁷ Humor ovládaných, utlačovaných a vykořisťovaných, podvrací moc a ukazuje jí, že není bezmezná, proto na něj ideologové reagují zostuzujícími přídomky – jako např. „nízký“ či „jízlivý“ – jimiž se jej snaží devalvovat nebo převrátit jeho smysl.

Pomoci rozplést ony denotace mohl by nám koncept Karla Kosíka, v němž jízlivost je ponižujícím výsměchem moci svým obětím, kdežto humor a smích (který je vzácný, ne dotěrně vtipálovský nebo do konvenční mimiky nastavený *keep smiling*) mají osvobodivý, zachraňující charakter (Kosík 1993: 192–193, 188–189): jízlivé se nese v duchu utlačující moci – humorné její plány kříží. Tato teze je přítomna taktéž v Kosíkově filozofickém výkladu Haškova románu „Osudy dobrého vojáka Švejka za světové války“, dílu postaveném na střetu humoru s mocí – a z tohoto důvodu si jej zde nyní připomeňme.

Plebejské šprýmy a ironie – coby reakce na tragičnost lidského života, na ohlupující a znicotňující mocenské mechanismy v něm vládoucí –

kteřé byly součástí soukromého života Jaroslava Haška, vstoupily zde geniálním způsobem do románu-grotesky odhalující nelidskost války a moderní doby jako aliance moci (Kosík 1993: 136, 142), dle našeho soudu pak i obnažující nelidskost celých mocenských dějin, ve kterých se považuje za *normální, přirozené* a *osudové* obětovat obyčejného člověka. „Jak může a má obyčejný člověk v takové době žít – takové je základní téma Haškova vypravování. Uzavřít se do sebe a užívat si? Přežít? Využívat a používat druhých k vlastnímu prospěchu? Švejk zůstává – ve válce i po ní – Švejkem: nezbohatne, neshromáždí majetek, neudělá kariéru, nevymrští se do vlivné funkce,“ povšiml si K. Kosík (mimochodem v této rovině obdobně prošel životem i on sám, J. Hašek pak jakbysmet; a nést reálnou existenci – prostou majetků, kariérismu a mocenských funkcí – bývá těžší, nežli o ní pouze psát!) „Nejpolitičtější postava české literatury“¹⁸ znevažuje panstvo i s jeho mocí represivní a ideologickou nejen otevřeností, blasfemií a humorem, ale také tím, že ji nejsou s to změnit: Švejk jest *božským komediantem* ukazujícím komičnost sociálních rolí i ironií dění, *anti-hrdinou*, jemuž je cizí „chtivost jakéhokoliv druhu – majetku, moci, slávy, senzací, pomsty [...]“; směšnou nemírnost zajatou konečností *zrcadlí*, a právě proto vyvádí mocné a moci lačné z míry (Kosík 1993: 140, 143, 139, 133). Alespoň tedy jeho smích klasifikují coby úšklebek malosti, protože celý jeho nesentimentální, antiheroický a nezahořklý životní postoj hodnotí jako ničemný, podlý a přízemní „ve svém úsilí o přežití (o nic víc Švejkovi přece nešlo)“ (Petrušek 2006: 163), a v durychovské tradici nazvou jej *lokajem*. Postavu „dobrého vojáka“ – která těžko může usilovat pouze o to, aby nezhylnula, když zesměšňování moci není ideální strategií dlouhověkosti – čteme totiž podle toho, kde stojíme, k jakému táboru příslušíme. Mocenská ideologie pochopitelně vždy prohlašuje za troufalost, když *obyčejný, malý člověk* odmítá pro ni umírat. (Rozmilým tématem k smrti nudného, protože papouškovitého přemítání a rozprav české inteligence – o níž už Ladislav Klíma soudil, že „žmolek z prdele statného drvoštěpa větší má cenu“ – je vedle „švejkování“ také „čecháčkovství“: takový J. Gruša, polistopadový prominent a bytostný básnivec zduřelý arogance, je o něm schopen z placu o půlnoci vystříhnout sebezahlcující se etudu na daný motiv.) A jelikož se k této literární interpretaci, která se jako na potvoru kryje s vůlí panujícího řádu a vyjadřuje zájmy elit moci, připojil i Miloslav Petrušek, jsme nuceni konstatovat: zavanul nám zde znovu puch buržoazie.

Mají struktury a diference skutečně takovou sílu, že dojde-li k prohození pozic v sociálním prostoru a hierarchii, stane se z každého kritického ducha duch integrovaný, moci pochlebující? „Je v tom cosi osudového, ať se nám to líbí, nebo ne, je tomu prostě tak.“ Ale poněvadž Petruskovo *curriculum vitae* uváděné po roce 1989 většinou neobsahuje jeho spoluautorství na v marxistické tónině zkomponovaném *Malém sociologickém slovníku* (který vyšel v roce 1970) a docela chybí v něm překlad (z roku 1972) marx-leninské *Sociologie* od sovětského autora G. V. Osipova, zdá se, že tu figurují určité logické momenty, jež nemají se sudbou co dělat.

SOCIOLOGIE VE SLUŽBÁCH BURŽOAZIE

Moc starověká zaštiťovala se Bohem, od novověku má vždy plná ústa vědy.¹⁹ Osvícenství způsobilo, že pouze věda uspokojivě legitimizuje mocenské uspořádání, neboť skutečnost zkoumá a vyhodnocuje „objektivně“; pouze ona, v zastoupení vyškolených sociálních znalců zvaných sociologové, je schopna „rozumět“ společnosti. Působí to až komicky, a ve své stereotypnosti i dojemně, jak „nezávislá“ (rozuměj: nemarxistická) sociologie, v přímých či nepřímých službách buržoazní moci a její kulturní hegemonie, srdnatě zapírá Karla Marxe, jednoho z otců zakladatelů svého oboru, a s nezdolnou trpělivostí se již desítky let snaží empiricky prokázat, že se setsakramentsky pletl, jelikož buržoazní společnost přemístila se za linii třídní společnosti. Výjimečně pak připouští-li tito experti existenci tříd, chápou je v jakémisi neutralizovaném, neantagonistickém tvaru jako pomocnou kategorii v teorii sociální stratifikace. (Celosvětová multiplikace sociální nerovnosti však zdá se otevírá pozvolna sociologii oči: J. Keller v knize *Soumrak sociálního státu* zmiňuje, že „otázka znovuzrození tříd“ opět nabývá v sociologickém diskurzu váhy a prodělává svou renesanci; Keller 2005: 123–124.)

Kolik (často opodstatněných) úšklebků ze strany společenskovědních mudrců bylo, a dosud je věnováno tzv. „vědeckému komunismu“, přičemž titíž posměváčci dnes na objednávku staronového režimu kapitalismu sepišují v duchu buržoazních regulí odborné práce, v nichž se, v tom lepším případě, vykrádající jeden druhého, brodí v kvazipróblémech, v o něco horší variantě topí se v sáhodlouhých trivialitách kamuflovaných univerzitní rutinou, jež překrývá nedostatek myšlenek buď esoterickou složi-

ností,²⁰ anebo empirickým výzkumem a *kvantofrenním* (Pitirim Sorokin) hraním si se statistikou, které mají dodat formálně vytříbenému *ducho-prázdnou a bezpředmětnosti* (nezaměňovat s *nepředmětností* L. Hejdánka) patřičnou vědeckou váhu. V obojím provedení toť inteligence vyvanutá v jalových výzkumech.

Nejošklivější, ale bezesporu prestiž a finance magicky z klobouku společnosti vytahující, je pak chytře i vtipně napsaný badatelský přístup, který se líká a vine k moci, poklonkuje a slouží jí, když participuje na boření sociální základny a ordinuje ostatním ve společnosti *nejistotu*, navzdory tomu, že sám zbožňuje štedrost tučných grantů a *jistotu* závětří teplého a na rozkladu sociální a individuální struktury. Máme zde co do činění s objektivní vědou či spíše s buržoazní ideologií?²¹ Na tuto otázku nedostaneme jinou, než tříděně diferencovanou odpověď.

Odtřídňující kognitivní stanovisko české sociologie – které nemusí být tak okaté a perfidní jako přístup, jenž si nečiní skrupule a kvůli osobnímu obohacení rovnou přijímá pravicově politické či mediální angažmá, nehraje si na objektivitu, a snaživě spolupracuje s jinými profesemi, především ekonomy a právníky, na všelikerých podvodech, jandourkovských žurnalistických falzifikacích a ideologizacích, rozkrádáních anebo alespoň demolici veřejného bohatství a hodnot (viz např. podíl sociálních vzdělanců Vladimíra Železného, Josefa Alana a Fedora Gála v kauze vzniku televize NOVA či Petra Matějů na prosazování zavedení školného na vysokých školách), jimiž ani nemám chuti se špinit, poněvadž je považují všemi snadno čitelné exempláře – vysvítá kupříkladu na jejím vztahu k Bourdieuově teorii strukturace a sociální reprodukce, jehož jsme se již mírně dotkli v souvislosti s pravicovým výkladovým pošinutím jinak sociálně cítícího humanisty Miloslava Petruska.

Proč jsou pro kapitalismus a jeho sympatizanty myšlenky P. Bourdieua těžko stravitelné? Francouzský sociolog totiž přesvědčivě ukázal, jak je ve společnosti v dialektickém propojení reprodukována strukturální třídní nerovnost a rozdělení, a že se na nich podílí rovněž mentální strukturace poznávání a jednání, poněvadž v řádu symbolického násilí epistemologických struktur dokonce i ovládnání přijímají, odsouhlasují a podporují daný systém. Pierre Bourdieu demystifikoval, boursal pravicové sociální šablony, iluze a mýty kolem meritokracie a zdánlivého naturalismu a fatalismu struktur kapitalistické formace – integrování sociologové je naopak

rekonstituují, remystifikují, renaturalizují a refatalizují. S jejich legitimačním pojetím Bourdieův levicový sociální criticismus neladí, a proto jej přecházejí nebo alespoň rozředí, kognitivní disonanci zredukuje. Vždyť každý správný vědátor chce nerušeně bádát, všít a vyhodnocovat údaje, nestranně rozvažovat – a proto se v posledku gratuidně přikloní k východiskům podporujícím současně osobní kariéru i buržoazní ideologii.

Nepokrytě nanesl úkoly na prahu „nové doby“ Ivo Možný: jde o to „opatrít znovu dominaci leskem“ (Možný 1991: 65). Ve vědeckých pracích potom nelze se nedobrat – aby přihřála se polůvčička a sakralizovala vlastní doména – že teprve univerzitní tituly naleští meritokratické mýty tak, aby blyštěly se jak psí kulky. Akademičtí veleknězi *nového světového náboženství* zprůmyslněného vědění, jak je popsal jejich zavilý odpůrce Ivan Illich, inscenují vzdělávání do jim podléhající hierarchie, „jsou prostředníky mezi věřícími a bohy privilegií a moci, a konečně rituálem pokání, v němž jsou obětováni ti, kdo nesplnili očekávání, tito obětní beránci zaostalosti. [...] milost je vyhrazena těm, kdo nashromáždili dostatečný počet školních let“ (Illich 2000: 47, 45). Nemůžeme se divit, že onen klérus byrokratické edukace – neboť je na vzdělávání srostlém se školstvím existenčně zainteresován, a v tomto poli vsazen, obestřen socializovaným *libidem*, *illusio* (P. Bourdieu) – má jej za samozřejmou, univerzální hodnotu.

V jedné aktuální studii s názvem upomínajícím výrok kárného soudu, *Odsouzení k manuální práci*, je potom samosebou konstatováno: v rodinách dělníků, žel, není uspokojivá motivace a jednání vzhledem ke škole a edukaci, zato v rodině vysokoškoláků jsou schopni udělat doslova cokoli pro to, aby jejich potomek získal co nejvyšší a nejprestižnější vzdělání. A jelikož i dělničtí respondenti odpovídají výzkumníkovi, co si přeje slyšet, kdože je vlastně *odsoudil k výkonu trestu manuální práce*, kdeže tkví příčina jejich sociálního „neúspěchu“ – i oni vidí chybu sami v sobě a svých blízkých, kteří je nemotivovali k zápasu o vavříny ve výchovně vzdělávacím procesu – mylně se pak tento domnívá, že se mu podařilo rozvrátit Bourdieuovy (prý deterministické) teze o rozdílné aspiraci či skepsi, odrážející reálné zkušenosti se strukturálně danou sociální-kulturní nerovností a vlastními výhodami a omezeními, a tudíž i odlišnými mentálními schémata a životními strategiemi – konkrétně dělníckými sklony k materialismu a lokalismu, a naproti tomu vysokoškolským upřednostněním statusu a kosmopolitismu, jež po dobrodružném sídlištním sběru

a náročném vyhodnocování informací onen sociolog odhalil. Přičemž taktéž nepřímo potvrdil, že středostavovské hodnoty ovlivňují nejenom pedagogické (Bourdieu), ale rovněž sociologické hodnocení školních výsledků, kdy se ocitne na pranýři nezájem pasivních proletářských rodičů o školu, vedoucí k tomu, že jejich děti jak zátky volně plovou k manuální degradaci, a naproti tomu na maloburžoazním piedestalu aktivní přístup vysokoškolských hnízd, z nichž vystřelená torpéda cílevědomě skrz zadnice vlnivých spějí k nejvyšším metám vzdělávacího systému (Katrňák 2004). A jakoby mimoděk vynesl mocný triumf podepřený exaktními daty: ani rovnostářská předlistopadová formace na tom přeci nebyla s to mnoho změnit – i v ní dělníci patřili k nejhudším co do ekonomického a kulturního kapitálu, i v ní docházelo ke vzdělanostní reprodukci. (Na takto nasazeném diskurzu sympatickém mocenským elitám – k němuž byl *třídně odsouzen* se ve své teoreticko-výzkumné knize i její autor – buduje osobní kulturní a politický kapitálek výše dotčený P. Matějů, který, jak již bylo uvedeno, v České republice navždy proslul lobbingem za to, aby nižší společenská vrstva byla velkou měrou zbavena posledního zbytku svobody, možnosti sociálního vzestupu terciárním studiem nezatěžovaným materiálním nedostatkem vlastní rodiny, nu a ti, kteří sítím nepropadnou, aby neměli ze stavu podřízenosti únikové cesty a stali se dokonale ovladatelnými, když budou moci studovat pouze tehdy, podvážou-li dluhem u buržoazie svá životní rozhodování.)

Zde však považuji za důležité připomenout (co si buržoazie opačně snažně přeje, aby upadlo v zapomnění) a upřesnit realie „jak tomu bylo“ za reálněsocialistického režimu – a na rovinu nastolme, že o nepředpokátem posuzování jeho výsledků nikdy nemůže být řeč, protože ponížení či povýšení éry vymknuvší se kapitalistické kontrole je významnou bitevním kótou oboustranného třídního zápasu.

Pokus o socialismus – přestože přinesl mnoho bolesti a strašlivých příkoří – masově ekonomicky a kulturně povznesl život proletariátu. Jednou ze sociálních oblastí, kde se úspěchy projeví nejzjevněji byla demokratizace vzdělávání (povšimněme si, že úspěchům vzdělávacího systému na Kubě se její kritikové raději obloukem vyhýbají), prováděná jinými cestami než západní stát na sociálním řetězu drženého, blahobytného kapitalismu, nicméně naprosto ne s horšími výstupy. Komunisté se jednak „pozitivní diskriminací“ snažili pomoci nadaným dětem z děl-