

Jednotlivec ako modelová kategória spoločenskej organizácie^{1,2}

Mária Suríková³

Sociologický ústav SAV, Bratislava

Individual as a Model Category for Social Organization. The article examines individualism as a kind of social organization typical for modern societies. Although individualism is mostly analysed as an ideology or the methodological approach, author outlines how the individual becomes a model category for social institutions and processes. Contrary to the ideological expectations the individual did not prove to be an appropriate category for social organization and that is why the sociological theory of individualism is needed. The main problem of social individualism resides in misunderstanding of social elements and its functions, and consequently also in realization of individual's sociality. These misunderstandings cause the apparent paradoxes, or dual face of contemporary individualism, which represents e. g. phenomena of conformity, uncertainty, ambiguity and social exclusion. Rethinking individualism requires rethinking of principles of creating social groups and institutions. The central quality of social groups became collectiveness as a result of individualistic constructive processes and institutionalisation of egalitarianism. Individualistic social organization represents specific kind of social structure and processes.

Sociológia 2007, Vol. 39 (No. 2: 136-160)

Kľúčové slová: *Individualism; social organization; primary groups; collectiveness; sociality*

Úvod

Sociológia reflektuje individualizáciu moderných spoločností už dve storočia, no snaha o vytvorenie teórie individualizmu či individualizácie⁴ sa výraznejšie prejavila až v posledných desaťročiach. Ešte donedávna prevládali v postojoch voči individualizmu politicko-ideologické a moralizátorské postoje, no v súčasnosti sa zdôrazňuje potreba jeho sociologického skúmania. Hoci je k dispozícii veľké množstvo odbornej literatúry o tomto jave, predsa ešte nejestvuje jeho systematické vysvetlenie v podobe sociologickej teórie. Dôvodom je častá ideologizácia diskusií o individualizme, ale aj nejasnosť viacerých sociologických kategórií, ktoré sa používajú v jeho analýzach.

Individualizmus pôsobí v spoločnosti ako druh spoločenskej organizácie, ktorý zásadne ovplyvňuje tak vlastnosti štruktúrnych spoločenských jednotiek, ako aj vzťahy medzi nimi. Podobne však vplýva aj na podobu dôležitých spoločenských procesov ako socializácia, kontrola, reprodukcia, stimulácia a pod. Súbor

výrazných individualizačných zmien spoločností reprezentuje v sociologickom skúmaní dichotomická koncepcia spoločenského vývoja od tradičných spoločností k moderným. Historické medzníky vzniku modernity a individualizmu sa prekrývajú podobne ako aj základné vlastnosti zaznamenaných zmien. Preto súhlasíme s tvrdením Z. Baumana, že „hovoriť o individualizácii a modernite znamená hovoriť o jednej a tej istej spoločenskej situácii“. (Bauman 2004: 171)

V štúdií predstavíme vývoj individualizmu ako princípu spoločenskej organizácie. Zameriame sa pritom na ťažiskovú kategóriu jednotlivca a pre nedostatok priestoru budeme abstrahovať od ostatných dôležitých historických medzníkov tohto vývoja, či už ideových alebo technických a inštitucionálnych. Zároveň určíme podstatné zmeny organizačných princípov, ktoré súvisia s novým chápaním jednotlivca a jeho pozície v spoločnosti. Vzhľadom na rozsiahlosť problematiky individualizmu a jeho prienik do mnohých oblastí spoločenského života si nenárokujeme na úplnosť analýzy. Ide nám skôr o základný náčrt individualizmu ako referenčného rámca, ktorý umožní zohľadniť individualizačné trendy v skúmaní súčasných spoločenských problémov.

Individualizmus ako kategória sociologického skúmania

Pojem *individualizmus* v sociológii spravidla vystupuje s prívlastkom *metodologický* a vzťahuje sa na vedecký prístup k vysvetľovaniu spoločenských skutočností prostredníctvom skúmania charakteristík a správania jednotlivcov ako základných skladobných častí spoločností. V tomto poňatí predstavuje protiklad metodologického holizmu, ktorý naopak tvrdí, že spoločnosti, skupiny a inštitúcie majú svoje vlastné prejavy a vlastnosti, ktoré sú odlišné od vlastností a prejavov jednotlivcov, pričom jednotlivcov považuje skôr za nositeľov, no nie za elementy spoločenskej reality. (Por. Szmatka 1989)

Spor medzi oboma metodologickými prístupmi sa v sociológii objavil už v prvom období jej konštituovania ako vedy a za zástancov ťažiskových pozícií sa už tradične považujú Émile Durkheim (tvorca sociologizmu) a Gabriel Tarde (obhajca psychologizmu). Hoci v interpretáciách dišputy týchto predstaviteľov rezonuje predovšetkým význam ich sporu pre vymedzenie predmetu rozvíjajúcej sa vedy, jadro problému tvorila samotná povaha spoločenskej reality: „reálnosť“ existencie spoločnosti, vzťah jednotlivca a spoločnosti, „spoločenskosť“ ako atribút človeka. Čoskoro sa stalo zrejým, že tieto problémy nedokáže vyriešiť samotná sociológia, pretože presahujú do antropológie, filozofie, teológie, biológie a navyše narážajú na ideologické bariéry. Pre ďalší vývoj sociológie sa stala príznačná rozpoltenosť, ktorú môže symbolizovať už koncepcia *homo duplex*, ktorú vytvoril zástanca sociologizmu Durkheim. Ide o rozpoltenosť človeka ako spoločenského, kultúrneho tvora, ale zároveň tvora podliehajúceho

¹ Štúdia vznikla ako súčasť riešenia grantu VEGA č. 2/6031/26.

² Ďakujeme anonymným recenzentom za cenné pripomienky, ktoré umožnili skvalitniť predložený text.

³ Korešpondencia: PhDr. Mária Suríková, Sociologický ústav SAV, Klemensova 19, 813 64 Bratislava, Slovenská republika. Tel.: +421-2-5296 4355, fax: +421-2-5296 1312, e-mail: maria.surikova@savba.sk

⁴ V tejto štúdií nepovažujeme za potrebné rozlišovať medzi individualizmom ako stavom spoločenskej organizácie či organizačným princípom na jednej strane a individualizáciou ako procesom jeho historického vývoja či procesom organizačných zmien spoločností na strane druhej.

biologickým pudom; a v dôsledku toho i rozpoltenosť, často protikladnosť vzťahu jednotlivca na jednej strane a spoločnosti na strane druhej. Hlavnou snahou Durkheima bolo vyvrátiť materializujúci biologický redukcionizmus (v 19. storočí podporovaný aj ideologicky) a poukázať aj na druhú „prírodnosť“ človeka – spoločenskú, a tým zároveň na zásadnú odlišnosť kultúry od prírody. Hoci Durkheim vo svojich štúdiách o náboženstve začal kliesniť cestu na prekonanie z teoretického pohľadu neprekonateľného dualizmu (keď sa okrem iného vysporiadal s konfliktným vzťahom medzi jednotlivcom a spoločnosťou tvrdením o posvätení jednotlivca spoločnosťou v koncepcii tzv. kultu jednotlivca; por. Cladis 1992), pre jeho nasledovníkov zostalo typické oscilovanie medzi extrémnymi pozíciami biologizmu (materializmu) a kulturalizmu (spiritualizmu). (Por. Alexander 2003: 8; Kaufmann 2004: 23-24)

Spoločenské myslenie už od staroveku obsahuje presvedčenie, že spoločnosť síce môže brániť rozvíjaniu a uspokojovaniu niektorých pudov a potrieb, ale samotným zmyslom jej existencie je to, že pomáha ich uspokojovaniu, umožňuje ho a reguluje. Jadro problému vzťahu medzi jednotlivcom a spoločnosťou jasne sformuloval Norbert Elias, keď poukázal na zrejmu skúsenosť, že spoločnosť i jednotlivci musia vystupovať spolu: slobodný spoločenský život bez konfliktov uspokojuje jednotlivcov a spokojní jednotlivci vytvárajú slobodný spoločenský život bez konfliktov a napätí. Dokonca vznik a realizácia samotnej individuality jednotlivca je možná len v spoločnosti. „Tvrdenie, že jednotlivci sú viac „reálni“ ako spoločnosť, nie je ničím iným než vyjadrením faktu, že ľudia, ktorí zastávajú toto stanovisko, veria, že jednotlivci sú *dôležitejší*, a združenie ktoré formujú, spoločnosť, menej dôležitá.“ (In: Schröter 1991: 12)

V 19. storočí bol *individualizmus* dosť vžitý v podobe *ideológie*. Spomedzi významných sociológov na ňom postavil jadro svojej teórie napríklad Herbert Spencer, ktorý mal veľký vplyv na rýchlo sa inštitucionalizujúcu americkú sociológiu. (Por. napr. Turner – Turner 1993: 25) Prvú podrobnú analýzu individualizmu v kontexte demokratického politicko-spoločenského systému publikoval v rokoch 1835 – 1840 Alexis de Tocqueville v diele *Demokracia v Amerike*. V napätí medzi slobodou a rovnosťou, ktoré tvorí jednu z hlavných osí analýzy v jeho diele, postupne odkryl základy masovej spoločnosti ako súboru individualizovaných jednotlivcov. Tocqueville ako aktívny politik považoval za najväčšie nebezpečenstvo americkej liberálnej demokracie tej doby vládu väčšiny, ktorá sa opiera o presvedčenie, že viac ľudí zhromaždených na jednom mieste má viac rozumu a poznatkov ako jeden človek. „Takto vyzerá idea rovnosti aplikovaná na ľudský rozum. Táto teória odoberá človeku posledný azyl, ktorým je dôstojnosť myslenia.“ (Tocqueville 1996a: 253) Tocqueville tak prostredníctvom analýzy liberálnej ideológie, ale predovšetkým amerických spoločenských inštitúcií odhalil dvojitú tvár individualizmu – na jednej strane rozvoj slobody,

tvorivosti a iniciatívy jednotlivých ľudí a skupín; na druhej strane jeho centralistické sprievodné prejavy obmedzujúce slobodu a paralyzujúce ľudí v pasivite. Zistil, že väčšina, ktorú reprezentuje verejná mienka, ale aj demokratické inštitúcie ako parlament, výkonná moc, armáda, ba v prípade ich volieb aj sudcovia, určuje hranice slobody občanov. „Vládca už nehovorí: budeš myslieť ako ja alebo zomrieš. Hovorí: si slobodný, môžeš myslieť inak; tvoj život a tvoj majetok patrí tebe, ale odteraz budeš medzi nami cudzí.“ (Tamže: 261) Cez analýzu politických inštitúcií a procesov založených na myšlienke rovnosti dospel Tocqueville postupne až k analýze jej vplyvu na zmenu spoločenských väzieb.

Tocqueville odhalil *inštitucionálne* črty *individualizmu*. Podobne ako neskôr Durkheim (por. Cladis 1992: 82) pochopil, že individuálne slobody sú *spoločenskými* inštitúciami. Inštitucionalizácia rovnosti predstavuje spoločenskú požiadavku, aby si každý jednotlivec sám formoval svoje vlastné presvedčenia. Zo spoločenského hľadiska považoval Tocqueville individualizmus za novú ideu, ktorá sa odlišuje od egoizmu, ktorý bol známy už v minulosti. Zatiaľ čo egoizmus vyplýva z inštinktívnej, no prehnanej lásky k sebe samému, ktorá ničí všetky cnosti človeka, individualizmus je podľa neho založený na nesprávnom myslení, ktoré ničí najskôr verejné cnosti. Bežným spoločenským prejavom individualizmu je to, že každý občan sa spolu so svojou rodinou a priateľmi izoluje od širšieho zoskupenia, ktoré ponecháva napospas vlastnému osudu. Po dlhšom čase však individualizmus útočí aj na ostatné ľudské cnosti a nakoniec sa mení na egoizmus. (Por. Tocqueville 1996b: 107)

Tocqueville položil svojím dielom základy skúmania individualizmu ako masového *spoločenského usporiadania* a nosnej idey morálneho poriadku spoločnosti. Jeho dielo je aktuálne dodnes a inšpirovalo tiež prvý významný sociologický pokus o skúmanie individualizmu R. N. Bellaha a kol. *Habits of the Heart* (1985).

Periodizácia vývoja individualizmu a „holistické“ uzatvorenie

„Individualizmus“ je podobne ako „socializmus“ a „komunizmus“ pojmom 19. storočia.“ (Lukes 1971: 45) Podľa Lukesa sa ako prvá objavila francúzska podoba tohto slova a vyjadrovala všeobecnú európsku reakciu na Francúzsku revolúciu a osvietenstvo ako jej ideový zdroj. Systematicky ho už v polovici 20. rokov 19. storočia používal C. H. de Saint-Simon. (Tamže: 45, 47)

Do minulosti slova jednotlivec (angl. *individual*) sa podrobnejšie pozrel Norbert Elias. (In: Schröter 1991: 153-237) Zistil, že v starovekých jazykoch nemalo toto slovo žiadny ekvivalent. „Latinské slovo *persona* sa môže javiť ako ekvivalent moderného „jednotlivca“, ale latinský koncept nemal takú vysokú úroveň všeobecnosti či syntézy ako súčasný termín „človek“ alebo „jednotlivec“.“

(Tamže: 157) Práve naopak, označoval osobu ako súčasť konkrétnych skupín. Elias zároveň upozorňuje, že súčasné chápanie pojmu jednotlivca ako abstrakcie nie je správne, pretože to mlčky predpokladá, že „jednotlivú ľudskú bytosť ako izolovaného jednotlivca, možno považovať za producenta, a teda za absolútneho pôvodcu a východisko konceptu“. (Tamže: 159) Zmena pojmu jednotlivca prebiehala ako spoločenský proces. Podľa Eliasa možno ako východisko k formovaniu jeho moderného chápania označiť stredoveké cirkevné používanie slova *individuus* na označenie niečoho nedeliteľného, pričom nie vždy išlo o ľudskú bytosť. Scholastická filozofia potom posunula tento pojem na vyššiu úroveň syntézy a zároveň započala vývoj jeho moderného chápania, keď ním začala označovať *jedinečnosť* ako kvalitu vecí a ľudí. (Tamže: 160-161; por. tiež Stöhrig 1995: 204)

Berger poukázal na určité staroveké zdroje, ktoré prispeli k vzniku vyhranene profilovaných jednotlivcov. Vyzdvihol najmä novú náboženskú skúsenosť osobného vzťahu jednotlivca a Boha (ktorú prinieslo kresťanstvo) a zdôrazňovanie moci rozumu v helenistickom poňatí individuálnej autonómie (Sokrates). (Berger 1993: 121) Pre vznik súčasného individualizmu však boli potrebné ich ďalšie preformulovania, ktoré sú identifikované od konca stredoveku. V oboch spomenutých starovekých zdrojoch individualizmu, doplníme, sú individuálne schopnosti viery a rozumu principiálne orientované na lásku k inému človeku, ktorý je navyše v oboch prípadoch chápaný výsostne konkrétne, nie ako člen abstraktnej ľudskej masy. Nevystupuje v nich teda protiklad medzi spoločenským a individuálnym.

Pravdepodobne prvé rozlišovanie medzi tým, čo sa spravilo individuálne a čo kolektívne, sa podľa Eliasa objavilo v 17. storočí u anglických puritánov. „Toto bol počiatok ďalšieho rozvoja konceptu, ktorý v spojení so vzrastajúcou spoločenskou potrebou jazykových ekvivalentov pre spoločensko-politické hnutia a ideály odporu viedol nakoniec v 19. storočí k vytvoreniu takých slov ako „individualizmus“ na jednej strane a „socializmus“ a „kolektivizmus“ na druhej.“ (Tamže: 162) Práve v tomto období teda začína nadobúdať spoločenský význam rozlišovanie individuálnych a spoločenských činností, ktoré sú chápané ako osobitné kategórie.

Hovoríme tu o vývoji *pojmu* jednotlivca, ktorý sa stal základom jednak (liberálnej) ideológie, ale postupne aj novej spoločenskej organizácie. Podľa Kaufmanna nebol rozvoj individualizmu líniovým procesom. Identifikuje „vlny“ jeho postupného formovania, pričom každá z nich má svoje vlastnosti. Podobne ako v iných periodizáciách individualizmu ani u Kaufmanna sa nestretávame s osobitným dôrazom na analýzu stavu spoločnosti, ale skôr s preferovaním opisu vývoja nosných ideí individualizmu. Prikláňa sa k dnes už všeobecnému súhlasu, že obdobie osvietenstva umožnilo veľké zrýchlenie rozvoja individualizmu a vznik modernity. Osvietenstvo vytvorilo myšlienku *pokroku ľudstva*, ktorý sa

mal zakladať na rozšírení autonómie osoby prostredníctvom jeho oslobodenia tak zo závislosti od prírody, ako aj (a hlavne) zo spoločenských závislostí. (Por. Krasnoděbski 2006: 11) Kaufmann sa odvoláva na názory P. Wagnera, ktorý upozornil, že už v tomto období sa vyskytovala aj k individualizmu protikladná logika správania, ktorú nazval „organizovanou modernitou“. Čoskoro sa teda ukázalo, že v inštitucionalizovanej podobe má individualizmus aj odlišné prejavy, než predpokladali jeho „ideológovia“.

Prvá polovica 19. storočia je uznávaná za nepochybný politický zdroj individualizmu. Kaufmann postupne vyzdvihuje ďalšie udalosti a inštitúcie, ktoré prispeli k jeho vývoju, medzi nimi napr. Foucaultom analyzované zovšeobecnenie kolektívnych disciplín, spoločenskú reformu na konci 19. storočia a poukazuje aj na individualisticko-kolektivistické výkyvy v 20. storočí, pričom končí prelomom „druhej individualistickej revolúcie“ v 60. rokoch 20. storočia. (Por. Kaufmann 2004)

„Druhá individualistická revolúcia“ (po tej prvej, osvieteneckej) odráža celistvé spoločenské zmeny, ktoré sú schopné autoregulácie a reprodukcie. Podľa autora pojmu G. Lipovetského obdobie druhej individualistickej revolúcie odráža fakt, že autonómia jednotlivca nadobudla nový význam, ktorý predstihol pôvodný ideál (založený najmä na sebakultivácii, osobnom pokroku). „Právo byť úplne sám sebou a čo najviac si užívať je totiž neoddeliteľné od spoločnosti, ktorá povýšila slobodu človeka na základnú hodnotu, a je len najvlastnejším prejavom individualistickej ideológie. Tento rozvoj práv a želaní jednotlivca a táto zmena v poradí individualistických hodnôt však mohla nastať len vďaka zmene životného štýlu súvisiacej s konzumnou revolúciou.“ (Lipovetsky 2003: 10)

Zaujímavú periodizáciu vývoja individualizmu, ktorá sa zameriava na morálno-motivačné kritériá odlišenia správania jednotlivcov, predstavujú autori dnes už klasického sociologického diela o tejto problematike. R. N. Bellah a kol. rozlišujú v americkej tradícii biblický, republikánsky, utilitaristický a expresívny individualizmus. Ide o druhy individualizmu, ktoré sú odlišné podľa kritéria uznávaných autorít a podriadenia správania ich vplyvu. Podľa tejto koncepcie stavia biblický individualizmus jednotlivca do osobného vzťahu s Bohom a vyžaduje osobnú zodpovednosť za výber dobra alebo zla za predpokladu, že spoločenský život je morálne i nábožensky integrovaný. Republikánsky individualizmus (ktorý nadväzuje na biblický) „oslobodzuje“ jednotlivca aj na občianskej rovine, pričom za dobré motívy konania sú považované verejné cnosti a správne chápaný osobný záujem. V utilitaristickom individualizme je už vzťah jednotlivca a spoločnosti podmienený výhodami jednotlivca. Cieľom nie je občianska participácia rovných jednotlivcov (ako v republikánskom individualizme), ale hľadanie osobného (hlavne materiálneho) šťastia, ktoré má automaticky viesť k vzniku spoločného dobra. V expresívnom individualizme už

jednotlivci nevyjadrujú súhlas s existenciou spoločnosti, ale len s existenciou jednotlivých spoločenských vzťahov. Prvoradým motívom správania nie je v tomto prípade materiálny úspech, ale skôr psychologická maximalizácia osobného prejavu bez ohľadu na spoločenské obmedzenia a konvencie. (Por. Bellah a kol.: 1986) Môžeme zhrnúť, že zatiaľ čo v biblickom a republikánskom individualizme je správnosť motivácií hodnotená podľa prospoločenskej orientácie správania, v utilitaristickom a expresívnom individualizme sa viaže výlučne s osobnými cieľmi jednotlivca. Táto koncepcia rozvíja weberovskú líniu inštrumentálnej racionalizácie moderného života. Hoci autori poznamenali, že v predstavenej postupnosti sa prejavujú aj štádiá spoločenského vývoja individualizmu, v skutočnosti ho analyzujú ako druh osobného postoja, ktorý sa môže prejavovať v rôznych druhoch individualizmu súčasne, a to tak v spoločnosti, ako aj u jednotlivca. Veľkým prínosom ich kvalitatívneho výskumu však bolo zistenie, že respondenti poukazovali na inštitucionálny nátlak podporujúci individualistické vzory správania. Tým potvrdili správnosť svojho rozhodnutia zamerať sa na individualizmus ako výskumný problém a podporili ďalší rozvoj jeho skúmania.

J.-C. Kaufmann v súčasnosti rozlišuje *politické* a *vedecké teórie individualizmu*. Politické teórie sú postavené na spencerovskom (liberálnom) protiklade jednotlivca a štátu, ktorý vyplýva z evolucionistického „egocentrického“ omylu, na základe ktorého sa chápe historická evolúcia jednotlivca ako logický následok biologickej evolúcie ľudskej psychiky. Prvé významné politické sformulovanie tohto východiska identifikuje Kaufmann v osvieteneskom vyzdvihovaní „rozu“ Kaufmann požaduje jednoznačné odlíšenie politických teórií od vedeckých, no zároveň si je vedomý toho, že tomuto odlíšaniu musí predchádzať vedecká konceptualizácia individualizmu. Cituje Alaina Renauta, že pod vplyvom politických ideológií je akékoľvek použitie tohto pojmu veľmi problematické. Pritom tak Renaut, ako aj Kaufmann, ale napr. aj Z. Bauman či A. Macfarlane a P. Berger sa zhodujú v tom, že téma individualizmu by mala slúžiť ako hlavné náradie na pochopenie modernity. (Por. Bauman 2004: 171; Berger 1993: 120; Kaufmann 2004: 86-87)

Situácia je o to zložitejšia, že viaceré z ideológií založených na individualizme (nominalizme) dosiahli veľký vplyv na spoločenskú realitu, a napr. v prípade liberalizmu sú zjednodušene chápané ako jediný jestvujúci protiklad nebezpečných (minimálne z pohľadu historickej pamäti) ideológií marxizmu či fašizmu. Viacerí autori pritom dokazujú príbuznosť týchto údajných protikladov z hľadiska individualizmu. Napríklad L. Dumont pomocou myšlienok ďalších autorov ukazuje, ako sa stala práve nemecká kultúra nositeľom svojskej kombinácie individualizmu a holizmu (doplňme, prinášajúca nebezpečenstvo substancializácie zoskupení, ba dokonca spoločenských kategórií), kde už v Heglovej filozofii

zostali odstupňovaním šikovne oddelené v rámci jedného systému idey *osobnej* sebakultivácie (založené na luteránskej duchovnej tradícii Nemcov) a holizmu komunity (založeného na tradícii subordinácie a pan-germánskej idey). Ako príklady teórií, ktoré začínajú individualistickými, nominalistickými premisami a postupujú k nelegitímnym tvrdeniam o holistických konštrukciách, uvádza Marxovu „triedu“ a „štát“ podľa pruského nacionalizmu. (Dumont 1986: 592-593)

Kaufmann však (aj v diskusii napr. s Dumontovými myšlienkami) ukazuje, že západný sekulárny individualizmus má na ideologickej úrovni sám osebe výrazné črty holistického spoločenského uzatvorenia, ktoré sa však nemá realizovať na celospoločenskej úrovni, ale „zostáva“ na úrovni jednotlivca. Cez osvieteneskú univerzalizáciu ľudského rozumu a následnú autonomizáciu jednotlivca ako základného celku zahŕňa táto ideológia (Kaufmann ju nazýva „egocefalocentrickou“) abstraktného jednotlivca vytrhnutého z jeho spoločenských väzieb ako modelový princíp pre zmenu spoločenskej organizácie. (Por. Kaufmann 2004; tiež Solomon 1996) Po konfrontácii so spoločenskou realitou dospieva Kaufmann k záveru, že jednotlivec je veľmi zlý nositeľ holistického uzatvorenia: „Ukazuje sa, že jednotlivec, zakladateľský pojem modernity, os všetkých zmien spoločenskej sféry, nachádzajúci sa teraz v centre ideológií našich čias i procesu inštitucionalizácie, predstavuje v danej oblasti chybnú kategóriu. Táto nesprávnosť vysvetľuje to, že uzatvorenie sa veľmi ľahko prenáša na rodinu a tiež fakt, že medzi jednotlivcom a identitou často vznikajú disonancie.“ (Kaufmann 2004: 246) Na uzatváranie sa jednotlivcov v rodine či priateľských skupinách poukázal už Tocqueville a podporujú ho viaceré empirické zistenia. Podobne sú bežne známe rozdiely medzi identitou ako konštruovanými životnými plánmi a možnosťami ich realizácie. Napriek tomu však nové určenie jednotlivca našlo odozvu v spoločenskej realite.

Individualizmus ako problém spoločenskej väzby (na príklade prirodzených skupín)

Dejinné udalosti a inštitúcie z posledných dvoch storočí by bolo potrebné preskúmať aj vzhľadom na kvality spôsobu začlenenia jednotlivcov do spoločenských štruktúr. Pri tejto analýze by sa mohlo ukázať, že jednotlivé obdobia prevahy spoločenského realizmu v 20. storočí nebránili súčasnému výskytu individualizmu, čo však nevylučuje, že výrazne vplývali na jeho formu. V tomto ohľade dost' napovedá článok H. A. Millera z roku 1914. Hoci autor sústreďuje svoju analýzu na problémy nacionalizmu svojej doby, cieľ svojho článku vyjadruje takto: „Cieľom tejto štúdie je ukázať, že je tu rapídne sa rozvíjajúci individualizmus, ktorý je zreteľne spoločenský a ktorý sľubuje, že sa stane silným faktorom v spoločenských záležitostiach.“ (Miller 1914: 592) Pojem „národný

individualizmus“ je mätúci, pretože autor ho používa v romantickom význame špecifickej národnej jednotky (ďalej používa častejšie pojem nacionalizmus) a poukazuje na všeobecný trend jeho nárastu, ba hovorí doslova o svetovom hnutí. (Por. tamže: 603) Podobne považuje za určujúci vývojový trend šírenie socialistického hnutia. Vzhľadom na súčasné poznatky a predmet nášho záujmu považujeme za dôležité autorovo tvrdenie o vtedajšom presmerovaní konfliktu socializmu s individualizmom na konflikt medzi socializmom a nacionalizmom, čím napovedá (v súlade s uvedeným cieľom článku), že individualizmus ako spoločenský jav sa nezameriava len na jednotlivcov, ale aj na skupiny. Pretvára charakter spoločenskej štruktúry a jej elementov – z najviditeľnejších prejavov spomeňme fragmentarizáciu štruktúry v dôsledku presunov funkcií a autonomizácie elementov. „Obe (socializmus a nacionalizmus, doplnila M. S.) sú prejavmi skupinového cítenia; obe sú revolučnými hnutiami; obe sú bojom za slobodu. Vznikli zo spoločného impulzu asi pred 50 rokmi, ale skoro sa našli v protikladnom postavení. Jedno chce zvrhnúť politické hranice; druhé ich chce vyznačiť. Socializmus nazýva celý svet jedným; nacionalizmus stavia časť proti zvyšku. Socializmus je ekonomický; nacionalizmus citový.“ (Tamže: 592)

Čo je oným „spoločným impulzom“, z ktorého tieto hnutia vzišli? Miller sa zameriava skôr na opis týchto hnutí a možnosti, ako sa vyhnúť ich ostrým prejavom v USA na rozdiel od Európy. Z jeho práce je však možné niektoré spoločné znaky týchto hnutí a širšie aj svetového vývoja pomerne ľahko dedukovať. Za novinku vo svetovom vývoji považuje Miller to, že mocenská nadvláda už nie je akceptovaná ako samozrejmosť. (Tamže: 604) V prípade analyzovaných hnutí obe odporujú kontrole a nátlaku – socializmus ekonomickému, nacionalizmus kultúrnemu. Obe, samozrejme, obhajovali záujmy rozdielnych zoskupení, socializmus záujmy spoločenskej triedy (ktorá predstavovala analytickú kategóriu – skutočná integrácia proletariátu bola ich politickým cieľom), nacionalizmus záujmy národa (u ktorého sa dodnes vedú spory ohľadom jeho „reálnosti“⁵). Druhým spoločným znakom je, že obe tieto hnutia sa sústreďovali na spoločenské zmeny, konkrétnejšie rušenie jestvujúcich spoločenských hraníc a inštitucionalizáciu rovnosti v uvoľnenej spoločenskej štruktúre (ktorú možno meniť v súlade so subjektívnymi ekonomickými alebo kultúrnymi kritériami blízkosti – my“ či odstupu – „oni“ jednotlivcov a skupín). V opozícii sa tieto hnutia ocitli práve kvôli rozdielnej cieľovej skupine na ktorú boli orientované. Kým socializmus chcel dosiahnuť „všeľudské bratstvo“, nacionalizmus mu kládol prekážky vyzdvihovaním osobitosti spoločnej krvi, jazyka či kultúrnej tradície. V porovnaní s uvedeným Kaufmannovým tvrdením je až zarážajúce, že Miller

⁵ Vo všeobecnosti prevládajú dve stanoviská. Jedno považuje národ za novú formu etnického života, integrovanú predovšetkým prostredníctvom kultúry a rodinných väzieb. Druhé považuje národ za symbolický, kultúrny aspekt štátu, vytvorený v procese politickej integrácie v oblasti kultúry.

vyslovil podobné tvrdenie v súvislosti s nacionalizmom takmer o 100 rokov skôr: „Je to dôkaz nepatrného faktu, že ľudský individualizmus sa neprejavuje v izolovanej bytosti, ale že najbližšou a najmilšou vecou ľudskému srdcu je sociálna skupina, v ktorej identifikuje svoju duševnú realitu.“ (Tamže: 598-599)

Aj keď samotný Miller nerozlišuje medzi národom ako ideologickým predmetom a národom ako reálnou skupinou s etnickým základom (používa oba významy), nacionalizmus považuje za silnejší ako socializmus či už vzhľadom na vtedajší stav, ako aj vzhľadom na silnejšie obavy ľudí z duševnej (kultúrnej) než z ekonomickej nadvlády. (Por. tamže: 602) Správnosť jeho uvažovania potvrdila história (napr. rozpad sovietskeho bloku za sprievodných národnooslobodzovacích bojov) a tiež trendy spoločenského vývoja, ktorý ukázal, že kultúrne znalosti a vzory správania sú významným individualizačným činiteľom umožňujúcim mobilitu jednotlivcov a skupín v pružnej spoločenskej štruktúre. Zdá sa, že národ je v tomto rozmere schopný plniť prirodzené funkcie porozumenia, spolupráce a vzájomnej solidarity, aj keď vďaka moderným technológiám a spoločenskej organizácii v oveľa väčšom, sprostredkovanom rozmere než to bolo pri kmeňových či etnických spoločenstvách. Individualizácia však zmenila národný život a na jeho pôvodné (kmeňové, etnické) vlastnosti nepôsobí jednoznačne posilňujúco. Súčasný národ sa menia a hoci je ich snaha o politickú suverenu ešte stále aktuálnym javom, individualizačné procesy v globálnom rozmere nad nimi stavajú viacero otázok. Mnohé faktory národného života nepodliehajú jeho samoregulácii – či už ide o ekonomickú sebaistočnosť, politické sebaurčenie či kultúrnu súdržnosť. (Por. napr. Bauman 2004) Vrcholom inštitucionalizácie národného života je vznik národných štátov (ktoré však zväčša nemožno považovať za úplné ekvivalenty národov, pretože kvôli širokým národným hraniciam s výskytom národnostne zmiešaného obyvateľstva spravidla obsahujú isté percento občanov inej národnosti), no medzinárodná migrácia, nezamestnanosť a možnosti komunikácie vystavujú funkčnosť a reprodukciu národnej väzby tvrdej skúške (aj keď je napr. nepochybný význam medzinárodných dohôd zabezpečujúcich podmienky života ľudí aj mimo hraníc vlastných krajín – napr. rušenie vízovej povinnosti, uznávanie vzdelania, umožňovanie podnikania atď.).

Jednotlivcom sa národ niekedy javí ako prázdna idea a dokonca sú ochotní svoju národnosť pragmaticky zmeniť. Za hlavnú príčinu tejto nejednoznačnej pozície súčasných národov považujeme zvláštnu kombináciu pôvodných komunitných vlastností jeho väzieb s väzbami typicky modernej, individualistickej povahy. V organizácii súčasného národa totiž vystupuje napätie medzi spoločným a tým, čo je pod vplyvom individualizácie len kolektívne. Podstatný rozdiel medzi „spoločným“ a „kolektívnym“ spočíva predovšetkým v oslabení spolupráce vzájomných závislostí medzi príslušníkmi národa a skupinami, ktoré ho tvoria.

Takáto dvojznačnosť spôsobuje problémy aj ďalším skupinám, ktoré nevznikli ako produkt moderného, individualizovaného života. Ide o tzv. prirodzené skupiny, ktorým je vlastné, že sa do nich každý človek narodí, a preto do nich *prirodzene* patrí⁶. Na ich podstatu poukázal v rokoch 1375 – 1379 arabský učenec Ibn Chaldún. Okrem toho predstavil aj sociologicky prínosné spracovanie myšlienok antických filozofov o vzťahu človeka a spoločnosti. Zdôraznil nevyhnutnosť spoločenskej organizácie, v ktorej spočíva i význam civilizácie. Spoločenskú organizáciu pritom definoval ako spoluprácu ľudí pri dosahovaní cieľa, ktorým je zaobstarávanie si živobytia v rozličných životných podmienkach, v ktorých sa ľudia nachádzajú. (Por. Chaldún 1984: 48, 64) Hoci sa tento autor nevenoval samotnému individualizmu, vzhľadom na obdobie, v ktorom svoju slávnu knihu napísal, je až zarážajúce, ako komplexne zostavil niektoré ťažiskové problémy, ktorých význam začal neskôr narastať. Okrem spomenutého vzťahu medzi spoločenskou organizáciou a civilizáciou by sme v jeho práci mohli nájsť aj náčrt neskoršej Durkheimovej koncepcie spoločenskej solidarity, ktorú v tomto prípade predstavuje *‘asabiya*, čiže vedomie kmeňovej spolupatričnosti (typické pre beduínsky kočovný život), ktorú síce považuje za univerzálny jav, no zároveň poukazuje aj na „stranícke“ zväzky, ktoré ju dopĺňajú a vo funkčnosti niekedy dokonca predčia v mestskom usadlom živote. Vzhľadom na dnešnú časť ideologizáciu diskusií o prirodzenosti pokrvných väzieb je vhodné doplniť, že Chaldún s prehľadom obišiel problém ich substancIALIZÁCIE a sústredil sa na ich funkčnosť. Pokrvné väzby chápal široko a štruktúrovane (čo je, mimochodom, pre arabské krajiny typické dodnes, por. Hall 1997: 206; Reklajtis 2003: 41) a okrem priamych rodinných príslušníkov do nich zahrnul aj prepustencov (bývalých otrokov) a spojencov. „Je to tak preto, lebo vzťah medzi pánom a prepustencom vytvára také isté úzke zväzky ako spoločný pôvod alebo aspoň veľmi podobné. (...) rodokmene sú užitočné iba vtedy, keď vydávajú svedectvo o blízkom príbuzenstve, ktoré je založené na pokrvných zväzkoch a ktoré vedie k vzájomnej pomoci a láske. Všetko ostatné je zbytočné, lebo rodokmeň je niečo imaginárne a vzdialené od skutočnosti. Jeho užitočnosť spočíva jedine v úzkych vzťahoch a v stykoch, ktoré z neho vyplývajú.“ (Chaldún 1984: 71)

Je nepochybné, že Ibn Chaldúnove koncepcie sú inšpiratívne dodnes, hoci sám autor sa netají tým, že poznatkovým zdrojom jeho úvah boli diela známych filozofov, a aj nasledujúce obdobie prinieslo ich dôslednejšie prepracovanie. Výnimočné je však jeho výrazne sociologické vnímanie spoločenského života

⁶ Na pojem „prirodzené skupiny“ nás upozornil Ján Pichňa. Pomerne bežne sa síce používa aj v poľskej sociológii, avšak nie vždy dôsledne vo význame skupín, do ktorých sa jednotlivec rodí (a tým je vsadený do ich siete závislostí – rodinných, územných a náboženských). Koncept Pichňu nám umožnil uvažovať okrem iného o kolektívnosti ako modernej vlastnosti tzv. primárnych skupín (teda o zmenách prirodzených skupín, resp. ich nahrádzaní alternatívnymi formami), zatiaľ čo v širšom poľskom poňatí bývajú zaradené medzi prirodzené skupiny aj skupiny konsenzu (priateľské a rovesnícke skupiny), ktoré nevytvárajú kolektívnosť.

(ktoré sa zákonite odzrkadlilo v jeho opise „novej vedy“), vďaka ktorému zastrelil celú zložitú oblasť spoločenských vzťahov, procesov a skupín pojmom spoločenskej organizácie v statickom (štruktúrnem a funkčnom) i dynamickom (historickom) význame. Jednotlivca pritom chápal ako neodlúčiteľnú súčasť spoločenskej organizácie, nositeľa jej elementárnych zložiek a zmysel jej existencie.

V dôsledku individualistického rozpustenia a premien spoločenských väzieb sa nachádza hlavne rodina najvýraznejšie v pozícii plnej paradoxov. Na jednej strane predstavuje nepochybne univerzálne primárne spoločenské prostredie jednotlivca (odhliadnuc od zatiaľ skôr vizionárskych snáh o jej technologické či sociálno-inžinierske nahradenie), na druhej strane predstavuje v podaní individualistických ideológií hlavného protivníka osobnej slobody a nezávislosti. Pre ilustráciu individualizačných trendov uvedieme výsledky troch rôznych empirických výskumov, ktoré potvrdili toto výnimočné postavenie rodiny.

Easterlin a Crimminsová skúmali vývoj osobného materializmu u americkej mládeže (posledný ročník strednej školy a prvý ročník vysokej školy) prostredníctvom sekundárnej analýzy každoročných sondáží v rozmedzí rokov 1966 – 1989. Okrem úplnej absencie korelácie medzi indikátormi osobného materializmu a tými, ktoré sa týkali verejného záujmu, zistili aj to, že hoci je osobný materializmus respondentmi zdanlivo interpretovaný ako cieľ sám osebe a nie pre celú ich rodinu, jednako sa ukázal štatistický vzťah medzi cieľmi stabilného zamestnania a úspechu v práci na jednej strane a snahou zabezpečiť deťom lepšie šance na strane druhej. V priebehu sledovaného vývoja pritom autori zaznamenali vzrast významu oboch cieľov – osobného blahobytu i rodinného života – na rozdiel od cieľov verejného záujmu či osobnej sebarealizácie v celoživotnom rámci. (Easterlin – Crimmins 1991: 507, 509)

J. Schenk zistil, že v súčasnosti (výskum z roku 2001) na Slovensku neexistuje kauzálna súvislosť medzi cieľom spoločenského a materiálneho úspechu jednotlivca a preferencie ľudskej dôstojnosti a života v súlade s morálkou, zákonmi a tradíciami. Vedie ho to ku konštatovaniu, že: „v súčasnosti ľudia zrejme majú skúsenosti, že oba tieto ciele nemožno spolu dosiahnuť, že si protirečia a že treba voliť buď medzi rodinou a/alebo morálkou na jednej strane, alebo profesiou a individuálnym úspechom na strane druhej“. (Schenk 2005: 29-30) V tomto výskume sa tiež rodina ukázala ako hodnota, ktorá je vyčlenená z tradičných spoločenských významových rámcov spolupatričnosti a vzájomnej pomoci (hoci tu jestvuje sprostredkované prepojenie cez uznávanie hodnôt ľudskej dôstojnosti a života v súlade s morálkou, zákonmi a tradíciami) a aj stabilného a výnosného zamestnania. (Tamže)

Tretí výskum, ktorý tiež určite stojí za zmienku, porovnáva dáta z amerických „General Social Survey“ v rokoch 1985 a 2004. (McPherson a kol. 2006) Zistenia z týchto sondáží zameraných na spoločenskú izoláciu sa zdali autorom natoľko

šokujúce, že preverovaniu metódy venovali viac priestoru ako samotným zisteniam. Výskum meral veľkosť sietí a charakteristiky dôverníkov, s ktorými respondent diskutuje o dôležitých záležitostiach. Autori zistili v danom období výrazné zmenšenie týchto sietí, oslabenie väzieb založených na susedstve a komunite (dobrovoľnícke združenia) a posun k diskusiám s blízkymi príbuznými – predovšetkým manželmi. Počet diskusných partnerov v typickom americkom spoločenskom prostredí sa zmenšil o takmer jednu osobu (z priemeru 2,94 v roku 1985 na 2,08 v roku 2004); modus (najčastejšie uvádzaná hodnota) počtu dôverníkov sa presunul z troch na žiadneho; pričom takmer polovica populácie (43,6%) v roku 2004 tvrdila, že o dôležitých veciach nehovorí s nikým alebo len s jednou osobou. Najväčšie zníženie nastalo u tých, ktorí uvádzali štyroch či piatich dôverníkov – v roku 1985 tvorili tretinu (33,0%), no v roku 2004 už len 15,3%. Hoci zníženie počtu dôverníkov nastalo tak v príbuzenských, ako aj nepríbuzenských vzťahoch, v prípade príbuzenských vzťahov bolo menej výrazné (manžela/-ku uviedlo v roku 2004 dokonca 38,1% na rozdiel od 30,1% v roku 1985; mierne zníženie nastalo v uvádzaní rodičov – z 23,0 na 21,1%). Nápadne poklesol počet tých, ktorí uviedli, že diskutujú aspoň s jedným nepríbuzným dôverníkom – z 80,1% v roku 1985 na 57,2% v roku 2004. V sledovanom období sa mierne znížil vplyv veku respondenta na zistené údaje; vzdelanejší majú ešte vždy viac dôverníkov ako menej vzdelaní, vzrástol u nich počet príbuzných dôverníkov, no ešte vždy platí, že v dôverníckych sieťach vzdelanejších respondentov je menej príbuzných ako u ostatných respondentov; ženy majú ešte vždy viac príbuzných dôverníkov ako muži, no vyrovnanie nastalo v počte nepríbuzných dôverníkov (avšak skôr v dôsledku zníženia počtu týchto vzťahov u mužov než nárastom u žien); pretrváva význam rasy – v americkej spoločnosti majú bieli Američania väčšie siete dôverníkov ako čierni a respondenti ďalších rás (por. tamže).

Na dokreslenie obrazu súčasnej situácie rodiny, ktorá by sa na základe uvedených výskumov mohla javiť ako silný tradičný oporný bod, treba pripomenúť, že v podstate v celom „západnom svete“ narastajú miery rozvodovosti a kohabitčných súžití, klesá sobášnosť, pôrodnosť a inštitucionalizujú sa tzv. alternatívne formy manželstva a rodiny. Z hľadiska individualizmu je pochopiteľné, že rodina sa ocitla v skutočnej prestrelke medzi prirodzenými a univerzálnymi spoločenskými funkciami, ktoré v doterajšej ľudskej histórii plnila (je možná diskusia o ich rozsahu), a spoločenskými ideálmi osobnej emancipácie. Vzhľadom na náš predpoklad, že individualizácia je hlavnou osou modernizácie spoločností, si dovoľíme tvrdiť, že práve stav rodiny predstavuje kľúč, pomocou ktorého možno najzreteľnejšie predpokladať ďalší vývoj individualizmu a jeho sprievodných prejavov v ďalších oblastiach spoločenského života (o ktorých bude reč ďalej).

Podobným napätiam čelia aj ďalšie prirodzené skupiny – územné spoločenstvá a náboženské skupiny. Pre nedostatok priestoru ich obídeme a zameriame sa na opis podstaty zmeny ich vlastností.

Kolektívnosť ako vlastnosť skupín

Sila individualizácie ako spoločenského procesu spočíva v tom, že podriaďuje objektívnu⁷ funkčnosť skupín (ktorá je najzreteľnejšia u prirodzených skupín) vplyvom subjektívnych konštrukčných procesov. Jednotlivci sú oprávnení tvoriť skupiny na základe ich subjektívnych kritérií, najčastejšie vystupujúcich pod označením „osobný záujem“. Práve tu spočíva jadro sporov o „správne“ a „nesprávne“ pochopený osobný záujem. V prvom prípade je osobný záujem snahou o sebarealizáciu jednotlivca či skupiny v širšom spoločenskom prostredí s ohľadom na jeho spoločenské funkcie a ciele (takáto sebarealizácia nemusí byť založená na bezhraničnej poslušnosti voči jestvujúcim normám a inštitúciám, ako sa často sugeruje). V druhom prípade predstavuje sebarealizácia ľubovoľný konštrukčný proces (čo nevylučuje, že môže pozitívne reagovať na spoločenské stimuly, napr. vo forme módy), ktorý sa orientuje na premenu i tvorbu osobného spoločenského prostredia v súlade so subjektívne formulovaným osobným záujmom. V týchto možnostiach interpretácie osobnej sebarealizácie sa zrači aj dvojaká tvár individualizmu. Prvý druh rozoznávania osobného záujmu zodpovedá napríklad známym starovekým, ale aj pôvodným republikánskym zámerom (zdôrazňujúcim občiansku participáciu) individuálneho rozvoja jednotlivca. Druhý prenáša ťažisko sebarealizácie z oblasti praxe do oblasti vedomia a osobné hodnoty povyšuje na hlavný spoločenský prostriedok legimitizácie myslenia, cítenia i správania.

Kultúrne hodnoty a presvedčenia nepopierateľne súvisia s premenami spoločenskej štruktúry. Krasnoděbski vysvetlil kultúrnu podstatu zmeny formy spoločenskej organizácie. Tvrdí, že nový spoločenský systém už pre svoju reprodukciu v zásade nepotrebuje etický základ. Tejto zmene výrazne napomohol vznik hospodárskeho poriadku, v ktorom sa očakáva spôsob života založený na zárobkovej činnosti. Vznikol racionalizovaný svet, ktorý nerozkladá nejaký konkrétny étos, ale rozkladá význam etiky ako takej. Neosobné medziľudské vzťahy nie sú interpretovateľné eticky. Hrozba spočíva v tom, že inštrumentálna racionalizácia má negatívny vplyv na hodnoty a ohrozuje slobodu, pretože prostriedky začínajú dogmatizovať ciele. (Krasnoděbski 2006: 125-129) Práve individualizmus *oslobodený* od spoločenského étosu (t.j. od jestvujúceho historicky legimitizovaného morálneho poriadku spoločnosti, ktorý nemusí

⁷ Objektívnosť je tu daná na jednej strane nevyhnutnými požiadavkami ľudskej existencie (biologickými, psychickými, spoločenskými), na druhej strane historicky legimitizovanými formami ich zabezpečovania.

nevyhnutne zodpovedať niektorému z normatívnych systémov morálky) sa javí ako hlavná príčina nedávnych razantných spoločenských zmien a zdanlivých paradoxov 2. polovice 20. storočia.

D. Bell videl jeden zo základných paradoxov moderných spoločností v radikálnom nesúlade medzi spoločenskou štruktúrou, ktorú dnes určuje technicko-ekonomický poriadok; a kultúrnym štýlom, ktorý už neurčuje pozíciu jednotlivca v spoločenskej štruktúre. Spoločenská štruktúra je podľa neho riadená zásadou ziskovosti a funkčnej racionality, pričom ľudia sú v tejto organizácii ovládaní ako veci. Na druhej strane súčasná kultúra sa vyznačuje mánotratnosťou a iracionalitou, zameranou na uspokojenie jednotlivca. (Por. Bell 1994: 72-74)

Paradoxný vzťah medzi racionalitou a iracionalitou v týchto oblastiach spoločenského života sa však stráca, keď sa na veci pozeráme z uhla pohľadu ich individualistickej organizácie. Riešenie naznačil už M. Weber. „Weber charakterizuje súčasnú epochu ako epochu *univerzálnej racionalizácie*, ako epochu, keď vo všetkých sférach života dominuje účelovo-racionálne konanie. Epocha racionalizácie sa prejavuje v dominancii vecných, neosobných vzťahov medzi ľuďmi, v redukcii etického na sféru osobných vzťahov a v podriadenosti sociálneho konania abstraktným a neosobným normám, spätým so všeobecnou byrokratizáciou sociálneho a politického života“. (Novosád 1997: 52) Novosád konštatuje, že Weber nehovoril o rozširovaní sa priestoru pre slobodné, autonómne konanie jednotlivcov, naopak, poukazoval na zväčšujúcu sa závislosť jednotlivca od veľkého byrokratického aparátu. (Tamže: 55) Čo je však z pohľadu individualizácie nezanedbateľné, je Weberov poukaz na historicky nový jav konvergencií a zbíhania sa lokálnych a parciálnych procesov racionalizácie v rozličných oblastiach života a ich vzájomné posilňovanie. (Por. tamže: 53-54) Prienik ekonomickej, pragmatickej racionality do ostatných oblastí života a ich vzájomné posilňovanie podľa Webera spôsobilo špecifické kultúrne vyzdvihnutie ekonomickej sféry, ktoré reprezentuje asketický protestantizmus. (Por. tamže: 54; Weber 1998: 318-322) Dnes vieme, že tento činiteľ bol len jeden z mnohých (bolo by potrebné doplniť ďalšie spoločenské a technologické faktory), no ako náboženskému, kultúrnemu impulzu pre rozvoj pragmatizmu (ekonomickej racionality) mu určite patrí popredné miesto.

Zostáva však otázka, či moderné kultúrne prejavy skutočne protirečia tomuto vývoju. Podľa nášho názoru nie, no ako vysvetľujúce náradie treba použiť optiku individualizmu. Weber ani Bell sa nemýlia v tom, že z hľadiska skupinovej morálky sú súčasné expresívne až hedonistické kultúrne prejavy iracionálne. Avšak po premene skupín (a najmä spochybnení pozície tých prirodzených), ktorú sme naozaj veľmi stručne načrtli vyššie, zistíme, že predmetom etiky pod vplyvom moderného vývoja nie je skupina, ale jednotlivec (prípadne kolektív zložený z jednotlivcov s podobnými črtami, ktoré tvoria základ ich vedomia

spolupatričnosti). Tento fakt postrehol G. Simmel, keď tvrdil, že na prelome 19. a 20. storočia začína ohniskový princíp kultúry – najvyššiu hodnotu a absolútnu požiadavku na ľudí a svet – predstavovať pojem *života*. (Simmel 1997: 136-137) K Weberovým analýzám procesov racionalizácie a inštrumentalizácie racionalizácie a k Durkheimovým analýzám procesov špecializácie a ich anomických prejavov tak Simmel pridal dôležitý spojovník v podobe života (v dnešnom jazyku *biografie*), ktorý už „nie je vedený žiadnou myšlienkou, ktorá by bola do určitej miery všetkým spoločná“, ale sám získava „vzrastajúci svetónázorový význam“. (Tamže: 137-139) Simmel zároveň odhalil nový, dynamický spoločenský význam tohto *života*, ktorý oceňuje pripravenosť na neustále zmeny: „Čo musí byť v týchto prípadoch zachované nie je ani tak individualita života, ale život individuality“. (Tamže: 145)

Simmel naznačil i to, ako ekonomická, inštrumentálna racionalita preniká do najosobnejších dimenzií života, keď tvrdí, že pod vplyvom pôsobenia „vulgárnych“ (abstraktných) peňazí „si nevšímame onen špecifický, ekonomicky nevyjadriteľný význam vecí, ktorý sa nám za to akoby mstí len nejasnými, tak veľmi modernými pocitmi: že jadro a zmysel života nám znovu a znovu uniká medzi prstami, že chvíle definitívneho uspokojenia sú čoraz zriedkavejšie, že akékoľvek úsilie a zhon v skutočnosti nestojí za to“. (Tamže: 16) V 80. rokoch 20. storočia podobnú myšlienku vyslovili R. N. Bellah a jeho spolupracovníci po vyhodnotení zistení z kvalitatívneho výskumu v USA, keď zistili, že jedinečnosť expresívneho aspektu súčasnej kultúry oprávňuje jednotlivcov myslieť o záväzkoch – od manželstva a práce až po politické a náboženské zaangažovanie – ako o katalyzátoroch individuálneho blahobytu, a nie ako o morálnych imperatívoch. (Bellah a kol. 1986: 47) Preto si myslíme, že ekonomická racionalita a byrokratizácia neprotirečí expresívnym kultúrnym prejavom jednotlivcov a skupín. V oboch prípadoch ide vlastne o „vnútorné referenčné“ (t.j. prameniace z jedného systému a zároveň len na neho sa vzťahujúce; por. Giddens 2002) kritériá správania, ktoré vychádzajú z toho istého kultúrneho zdroja – na jednotlivca zameraného pragmatizmu.

Ako vidíme, byrokratizácia spoločenského života je súčasťou individualistickej organizačnej prestavby spoločností, a nie jej protirečením. Umožňuje ju inštitucionalizácia rovnosti v dôsledku presunutia kompetencií za regulovanie mocenských a ekonomických závislostí na väčšie zoskupenia, napr. štáty či dokonca globálny trh. Tým sa vytvoril historicky nový priamy vzťah jednotlivca a spoločnosti⁸ a v dôsledku toho sa vytvorila aj inštitucionálna podpora individua-

⁸ Spoločnosť je v tomto vzťahu spravidla chápaná ako zástupca niektorej makrosociálnej kategórie alebo inštitúcie – štátu, globálneho trhu či dokonca ľudstva. Ani v jednom prípade nejde o *skupinu*, a preto je pochopiteľné množenie sa teórií o zániku či dokonca iluzórnej existencii spoločnosti.

lizmu v oblasti riadenia spoločností, ktoré zabezpečujú abstraktné a racionalizované mechanizmy. (Por. Giddens: 2002)

Ako sme uviedli, v nových podmienkach sa zmysel a funkčnosť spoločenských väzieb sústreďuje do subjektívnych konštrukčných procesov jednotlivcov a skupín, ktoré tvoria spoločenskú štruktúru. Vhodné podmienky na ich realizáciu predstavuje slobodný trh, demokraticky riadený štát i odvolávanie sa na abstraktnú (ahistorickú) kategóriu ľudstva. I. T. Thomsonová na základe obsahovej analýzy imidžu individualizmu v tlači v USA v 20. a 70. rokoch 20. storočia zistila, že v tomto období postupne nastal odklon od sebarealizácie jednotlivcov v rámci komunity k aktivite zameranej na formovanie vlastnej osobnosti, pretože v 70. rokoch komunita už nebola považovaná za „danú“. Aktivita jednotlivca bola zameraná na formovanie vlastnej osobnosti, zdokonaľovanie seba samého podľa vlastného projektu bez ohľadu na komunitu, pričom aj morálka už bola považovaná za osobnú záležitosť a kategórie dobra a zla vo všeobecnosti predstavovali osobné preferencie jednotlivca. Vnímaný spoločenský problém nepredstavovala ani tak snaha jednotlivca naplniť svoj osobný záujem, ako skôr nadmerný záujem jednotlivcov o seba samých. (Por. Thomson 1989: 853) „Zmeny sú vzájomne späté, keďže stále sa meniace ja musí odmietnuť skoršie myšlienky a zvyky a kultúra potom už viac nemôže byť videná v pojmoch fixných hodnôt a absolútnych významov“. (Thomson 1992: 510) V. V. Kiddová tiež zistila, že od konca 60. a začiatku 70. rokov 20. storočia začali populárne časopisy predstavovať ľudské vzťahy skôr v pojmoch vyjednávanych významov než daných štandardov. (Tamže: 511) Podobne H. Cohen zaznamenal rozšírený výskyt konštruktivistického konania, v ktorej sú významy a reality sociálneho života konštruované konajúcimi jednotlivcami a len cez ich konanie, v dôsledku čoho však jednotlivci nevidia veci také aké sú, ale také akí sú oni sami. (Tamže: 502)

Posilnenie konštruktivismu je sprievodným javom individualizačných zmien spoločenskej štruktúry. Trochu zjednodušene sa hovorí o nahradení spoločenských rol jednotlivcov a skupín ich identitou. Ide však skôr o sociologickú zmenu pojmov. G. Ardití tvrdí, že pojem spoločenská rola vyjadruje dve úzko spojené protirečenia modernej kultúry: protirečenie medzi jednotlivcom a spoločnosťou a protirečenie medzi relativizmom a morálkou. (Arditi: 1987) Preto môžeme konštatovať, že nejde o vecné nahradenie pojmu role pojmom identity, ale skôr o pojmové zaznamenanie spoločenskej zmeny, ktorá spočíva v presunutí dôrazu na arbitrálnu, individuálne a relatívne aspekty v súbore rol. Pojem identita však obsahuje ešte jeden dôležitý aspekt – predpokladá subjektívne konštrukčné procesy, ktoré presahujú rámec skupiny, v ktorom sa očakáva realizácia role. Nemáme zámer zaoberať sa vedeckou vhodnosťou pojmu identita, považujeme však za dôležité zdôrazniť, že ak ním jednoducho nahradíme pojem spoločenskej

role (proces takéhoto nahrádzania reflektuje svetová sociologická literatúra; por. napr. Bokszański 1999: 60), znemožní nám to uvažovať o dôležitých spoločenských javoch, ktoré sa skrývajú pod samotným vznikom nového pojmu, i pod tendenciou nahrádzať ním pôvodné sociologické pojmy spoločenskej štruktúry. Práve vďaka týmto zmenám totiž môže U. Beck povedať, že: „Individualizované biografie sú na jednej strane vo svojich štruktúrach spojené so sebatvorbou, na druhej strane sú zase úplne otvorené vonkajším vplyvom. *Všetko, čo sa z perspektívy teórie systémov zdá oddelené, stáva sa integrálnou časťou individuálnej biografie: rodina a zárobková práca, vzdelanie a zamestnanie, administratíva a transport, spotreba, medicína, pedagogika atď.* [...] Život znamená v takýchto podmienkach *biografické riešenie systémových rozporov* (napríklad medzi vzdelaním a zamestnaním, medzi normatívnou biografiou predpokladanou v právnych reguláciách a tou reálnou)“. (Beck 2002: 204) Alebo Bauman, že: „Za pozornosť, ktorú priťahuje, a za vášne, ktoré prebúdza, vďačí „identita“ tomu, že je *náhradou spoločenstva*. Identita by mala byť oným zdanlivo „prirodzeným domovom“, ktorý už nie je možné vlastniť v rozsiahlo sprivatizovanom a zindividualizovanom, rýchlo sa globalizujúcom svete, takže si ju všetci predstavujú ako útulnú skrýšu istoty a bezpečnosti a vášnivo po nej túžia“. (2004: 179)

Napriek všetkému čo sme doteraz uviedli sa zdráhame uznať jednotlivcov za funkčné elementy spoločenskej štruktúry. Spoločenská prax nám prináša bežnú skúsenosť s tým, že jednotlivec je v rámci spoločenskej štruktúry ľahko nahraditeľný – dokonca sa zdá, že v súčasnosti ľahšie, ako keď bol „vtesnaný“ do tradičných štruktúrnych elementov. Použitie slova jednotlivec v tomto význame podľa nášho názoru zastupuje iné štruktúrne elementy, ktoré vznikli ako typicky individualistické. Najčastejšie sa v tejto súvislosti narába s pojmom „masa“. V tomto prípade však treba opäť upozorniť, že nejde o reálnu skupinu, ale o funkčnú štruktúrnú kategóriu, ktorá reprezentuje „mlčiacu väčšinu“ ako vzťahový a činnostný *potenciál*. (Por. napr. Baudrillard: 2006) Masa súhrnne označuje autonomizujúce a homogenizujúce dôsledky spoločenského riadenia (najčastejšie prostredníctvom trhu – tovarového, informačného alebo služieb; ale tiež demokratického riadenia presadzujúceho široko chápanú rovnosť), zároveň však plní dôležitú funkciu pre reprodukciu takejto spoločenskej organizácie ako cieľová kategória realizujúca dopyt a predstavujúca nositeľa verejnej mienky.

Novú vlastnosť spoločenského života, ktorá je typická pre moderné spoločnosti, predstavuje *kolektívnosť*. Na jej základe vznikajú *kolektívy*, teda skupiny, ktoré spája spoločné životné položenie, spoločné záujmy alebo ciele. Treba ich odlišiť od záujmových združení a konkurenčných stráníc, ktoré sa vyskytovali v mestách od historického počiatku ich vzniku. Po dôkladnejšom preskúmaní zistíme, že súčasná kolektívnosť je dôsledkom individualizácie. Túto podstatu

vystihol už Durkheim, keď analyzoval vzrastajúcu neurčitost' spoločenského vedomia v moderných spoločnostiach. Medzi príčinami, ktoré uvádza, nachádzame aj výrazne individualistickú os: vzrast nezávislosti jednotlivcov od skupiny, ktorá im umožňuje slobodne sa meniť, a to napriek vzájomnej blízkosti; zväčšujúca sa abstraktnosť spoločného vedomia, ktorá je dôsledkom početného nárastu spoločností a tiež nárastu počtu jednotlivcov v podobnej situácii (ktorí sú navyše chápaní ako „rovní“), avšak i s rozdielnosťami, od ktorých treba abstrahovať; meniteľnosť takéhoto abstraktného vedomia, v ktorom zostávajú pevné už len predpisy, ktoré je možno aplikovať rôznymi spôsobmi; ahistorickosť tohto vedomia, teda oslabenie významu tradície a jej vplyvu na budúcnosť. (Por. Durkheim 2004: 241-250)

Môžeme teda zhrnúť, že moderná kolektívnosť označuje vlastne znaky jednotlivcov či skupín, ktoré „kolektív“ združuje (vzhľadom na nejaký spoločný cieľ alebo životné polozenie), ale nie vzťahy a väzby (založené na konkrétnej závislosti), ktoré vytvárajú „spoločnú realitu“. V podstate táto kolektívnosť až následne vytvára väzby, ktoré však majú spravidla povrchný a krátkodobý charakter, a aj jednotlivci v nich zostávajú zameniteľní. „Práve takéto vzťah (nezávislosti na *určitom* partnerovi, doplnila M. S.) musí viesť k silnému individualizmu, pretože tým, čo ľudí navzájom odcudzuje a každého odkazuje len na jeho vlastnú osobu, nie je izolovanosť od ostatných, ale vzťah k nim, v ktorom je ľahostajné, o koho práve ide, teda ich anonymita, neprihliadanie k ich individualite“. (Simmel 1997: 13)

Zaujímavé je, že hoci je kolektívnosť dôsledkom procesov emancipácie (oslobodzovania), v skutočnosti vyviera na jednotlivcov a prirodzené spoločenstvá (do ktorých sa človek rodí) veľký nátlak – či už smerom dovnútra alebo navonok kolektívu. Bližšie toto pôsobenie vykresľuje Z. Bauman, ktorý tvrdí, že kolektívnosť je hlavnou charakteristikou súčasných skupín, ktoré vytvárajú svoju jednotu na základe oddelenia od vonkajšej masy a vylúčenia toho, čo je odlišné, teda izoláciou jej odlišností (2006). Zároveň takéto skupiny vyžadujú absolútnu lojalitu svojich členov (presadzovanie akejkoľvek odlišnosti v správaní jednotlivca je spravidla posudzované ako zrada), pričom samotná lojalita je podmienkou začlenenia do skupiny. (Por. tamže) V tomto fakte spočíva silný tlak na konformnosť ľudí, ktorá sa javí zdanlivo paradoxná z hľadiska individualistických ideálov. Príčina spočíva v spomínaných nesprávnych snahách o holistické uzatvorenie na jednotlivca, či v baumanovskom poňatí vo fakte, že pre väčšinu z nás je možné získať kontrolu nad svojou životnou situáciou len spoločne. (Por. tamže: 114) Konformnosť, zdanlivo paradoxný dôsledok individualizácie, je logickým dôsledkom presunutia holistického uzatvorenia na kolektív, v ktorom sa nejaká črta individuality povýši na spoločný záujem. Sankcia, o ktorú sa opiera

kolektívny nátlak na smerovanie k takémuto spoločnému cieľu je síce nenásilná, ale zato nemenej drastická – je ňou spoločenské vylúčenie.

Hoci Baumanovo tvrdenie, že v súčasnosti jestvuje komunita len ako „synonymum pre stratený raj“ alebo ako vysnená budúca forma spolunažívania považujeme za príliš absolutizujúce – sú známe prípady spoločenskej organizácie, keď neformálne štruktúry prirodzeného spoločenstva dokázali odolávať silnejúcemu tlaku individualizácie (por. napr. Reklajtis 2003: 41-48), jednako možno potvrdiť, že v súčasnosti sú tieto štruktúrne elementy čoraz menej schopné vlastnej regulácie a kontinuity. Problematickosť samoregulácie a kontinuity sa však prejavuje u skupín tak v tradičnej, ako aj v novej, individualisticky modifikovanej forme. Ľahko viditeľné sú opäť u prirodzených skupín. Tradičná rodina sa rozpadá, ale krátkodobé sú aj jej alternatívne formy založené na kritériách kolektívneho vyzdvihnutia subjektívne preferovaných črt; územná blízkosť lokálneho spoločenstva stráca spoločenské funkcie, no dostatočne ich neplnia ani spoločensky homogénne obytné štvrte oddelené závorou; spoločenské väzby na cirkevné spoločenstvo sú považované za druhoradé, no zdá sa, že ani „súkromné“ či „neviditeľné“ náboženstvo neposkytuje uspokojivé odpovede na náboženské otázky jednotlivcov. Kolektívne základy sa prejavujú aj v (opäť zdanlivo paradoxnej) spoločenskej reakcii na tieto „deštruktívne“ moderné trendy – v modernom fundamentalizme. Uvedomujeme si, že v jeho rámci by bolo pre spresnenie potrebné odlišť rôzne druhy a trendy. Za produkt individualizmu však považujeme tie, ktoré mobilizujú svojich členov, ktorí nemajú iné väzby ako spoločné presvedčenie či záujem doslova z bližšie nešpecifikovanej masy a svoje kolektívne pôsobenie zameriavajú často aj proti svojmu najbližšiemu spoločenskému prostrediu.

Spoločenská kontrola

Viackrát sme naznačili, že individualizmus predstavuje organizačný princíp moderných spoločností, ktorý má kultúrne a civilizačné korene, no prechádza postupnými štádiami inštitucionalizácie. Vo všeobecnosti predstavuje súbor emancipačných procesov, zameraných proti vonkajšej, z hľadiska často veľmi široko chápanej rovnosti neoprávnenej kontrole. Keďže však hovoríme o spoločenskej organizácii, nemôže ísť o zrušenie spoločenskej kontroly ako takej. Presnejšie je vyjadrenie, že v dôsledku individualizácie sa kontrola zmenila. Skrýva sa hlavne pod apelmi na zodpovednosť, ktorá má, samozrejme, individualisticko a inštrumentálnoracionálny charakter. Thomsonová zistila, že zatiaľ čo v 50. rokoch bola zodpovednosť chápaná ako funkcia dozretia (pričom zrelosť znamenala nadobúdanie zmyslu pre zodpovednosť, akceptujúc dôsledky svojho konania); v 80. rokoch bolo zlyhanie zodpovednosti chápané ako zlyhanie rozvoja

ja, správania sa podľa svojho najhlbšieho vnútra (doplňme – chápaného ako ekvivalent osobnej psychickej harmónie a pohody). Dôraz sa sústredil najmä na zodpovednosť jednotlivca za zvolenie a definovanie vlastného života. (Por. Thomson 1992: 502)

V súlade s individualistickými ideovými zdrojmi je zodpovednosť interpretovaná ako jedna zo základných hodnôt, ako nástroj väčšej autonómie. (Por. Beck, Beck-Gernsheim 2005: 146-147) Autonómia jednotlivca vzrastala v dôsledku jeho uvolnenia zo závislosti skupín a ich vplyvu. Beck a Becková-Gernsheimová opisujú viacúrovňovú štruktúru osobnej zodpovednosti v individualizovanej spoločnosti, od zodpovednosti voči spoločnosti až po zodpovednosť voči najbližším, či dokonca zodpovednosť za počatie a počatý život. Konštatujú, že obsahom tejto zodpovednosti je často chrániť ostatných ľudí od zbytočných nákladov a iných nepríjemností, ktoré sú niekedy však ťažko predvídateľné, a preto so sebou prinášajú riziká. „Koľko úrovni zodpovednosti, toľko potenciálnych previnení. Toľko podnetov k výčitkám a pocitu viny, k sociálnemu a morálnemu nátlaku.“ (Tamže: 146)

Podnecovanie k osobnej zodpovednosti predstavuje mechanizmus spoločenskej kontroly prostredníctvom stimulácie jednotlivcov a skupín. Spomenuli sme, že sankciou za ich „nevhodnú“ reakciu sú spravidla rôzne formy spoločenského vylúčenia. Spolu s ďalšími mechanizmami (napr. poskytovaním informácií a podporovaním expresivity) tvorí súčasť tzv. *zvádzania*. Pojem *zvádzanie* dnes používajú viacerí autori a vyjadrujú ním súbor individualisticky stimulačných spoločenských inštitúcií. Tieto inštitúcie tvoria vlastne spoločenskú ponuku spôsobov myslenia, cítenia a správania a starajú sa o ich spoločenskú distribúciu a prijatie. Lipovetsky považuje spoločenské *zvádzanie* za významný individualistický činiteľ *nenásilnej deštrukcie* spoločenskej dimenzie postupným izolovaním. (2003: 34) Odhaľuje v ňom zvláštnu súhru socializácie s desocializáciou, pretože tieto inštitúcie pomáhajú formovať a reprodukovat' individualistické a konzumné vzory správania.

S distribúciou zodpovednosti ide ruka v ruke aj distribúcia väčších spoločenských rizík. „[...] postmoderné usporiadanie ani tak nezvyšuje celkový objem individuálnej slobody, ale skôr ju prerozdeľuje, a to čoraz polarizovanejšie: zväčšuje ju v prípade tých, ktorí sa radostne a ochotne nechávajú *zvádzat'*, ale znižuje ju, a to až k samej nule, v prípade bezprizorných a podriadených ľudí.“ (Bauman 2004: 118) Bauman pokračuje, že spolu s tým je polarizované aj právo na individualitu. (Tamže: 119) Jednotlivé životné položenia sú teda v rôznej miere spojené s distribúciou spoločenských rizík, a spolu s tým v súlade s kultúrnymi požiadavkami individualizmu aj s distribúciou rizík sociálneho vylúčenia. Preto môžeme súhlasiť so Scottom Lashom v tom, že zatiaľ čo vykorisťovanie sa realizuje cez regulatívne pravidlá, sociálne vylúčenie je umožnené cez

konštitutívne pravidlá. Lash pripúšťa, že kľúčové inštitúcie v neskoromodernej spoločnosti sú práve tie, ktoré riadia sociálnu exklúziu a teda sú to inštitúcie nielen sociálne, ale sociotechnické. Patria medzi ne najmä inštitúcie, ktoré riadia súčasné mocenské vzťahy, teda tribúny, operačné systémy, komunikačné protokoly, štandardy, intelektuálne zásoby a podobne. (Predslov v: Beck – Beck-Gernsheim 2005: xii)

Sociálne vylúčenie je teda súčasťou individualistickej spoločenskej organizácie, pričom v zásade neodstraňuje problém nátlaku a nespravodlivosti, na ktorý boli zamerané individualizačné procesy emancipácie. Kontrolu, ktorá bola vyhlásená za neoprávnenú, v podstate nahrádza ľahostajnosťou (v politickej oblasti býva nazývaná aj toleranciou), teda rezignáciou z realizácie vzťahu. Individualistická organizácia je orientovaná na sebestačnosť, ktorej opakom je závislosť. Nadobudnutie sebestačnosti je motívom tak individuálnych, ako aj skupinových konaní. Pestovanie individuality už teda nie je vymedzené len pre vybrané spoločenské skupiny, prípadne pre vybrané oblasti života, ako to bolo v minulosti, ale stáva sa masovým podujatím v celoživotnom rozmere. Vďaka radikálne rovnému prístupu k rozdielnosti kultúr nie je možné, aby si kultúrne elity vykonávali svoje riadiace role v tejto oblasti. (Por. Selznick 1951: 321-322) Modelovanie osobnosti i spoločenských podmienok jej rozvoja sa preto obracia na vnútorné zdroje jednotlivca, najmä psychické, no nepochybne aj telesné. U. Beck opisuje tieto činnosti ako snahy o osvietenie a oslobodenie seba samého, praktický proces života, ktorý sa odráža aj vo vyhľadávaní nových spoločenských väzieb v rodine, práci i politike. Zároveň tento proces obsahuje zárodoky novej etickej orientácie, založenej na „povinnostiach voči sebe samému“. (2002: 148)

Zdá sa, že tieto vlastnosti spoločenskej štruktúry a organizácie vyplývajú z faktu, že hlavným kritériom začlenenia jednotlivca do spoločnosti sa stala spotreba. Práve v nej je možné integrovať ekonomickú racionalitu orientovanú na zisk a kultúru zameranú na expresivitu jednotlivcov a skupín. A práve toto inštitucionálne prepojenie (ktoré ústi do definovania pozícií v spoločenskej štruktúre podľa druhu spotreby) sa javí ako typické pre poslednú vývojovú etapu individualizmu, ktorá začala v 60. rokoch 20. storočia. Takéto prepojenie zároveň umožnilo predefinovať verejnú sféru, v ktorej spoločný záujem už neznamená cieľ, na ktorom chcú jednotlivci spolupracovať; ale kolektívny súhrn osobných cieľov, ktoré chcú individuálne dosiahnuť prostredníctvom kolektívnej akcie (najčastejšie demonštrácie či iného druhu demokratického sebayjadrenia).

Záver

Individualistická izolácia jednotlivca teda neznamená iba zánik spoločenských vzťahov jednotlivca, ale skôr snahu o izolovanie jednotlivca, doslova jeho

vypreparovanie ako organizačnej jednotky, ktorá sa má aktívne a vedome realizovať v mnohosti a rôznosti spoločenských vzťahov. Dvojité tvár spoločenského individualizmu, na ktorú poukazuje vedecká literatúra i osobná skúsenosť ľudí, podľa všetkého vyplýva zo straty zreteľa na spoločenské funkcie skupín, ktoré sú nenahraditeľné v tom zmysle, že ich nedokážu substituovať individuálne akcie. Dvojité pôsobenie individualizácie sa javí ešte pálčivejšie vtedy, keď sa prejavuje „zdanlivo paradoxne“ ako prekážka individuálneho rozvoja. Z týchto dôvodov narastá potreba skúmať individualizmus sociologicky ako spoločenský jav, a to konkrétnejšie ako formu spoločenskej organizácie.

Za ťažiskové považujeme nasledovné podmienky individualistickej spoločenskej organizácie:

1. vznik spoločenských podmienok, ktoré umožnili autonómiu niektorých jednotlivcov: masová špecializácia orientovaná na trh (a zisk na ňom) a nie na potreby a požiadavky členov skupiny, do ktorej výrobca či poskytovateľ služieb patrí;
2. oslabenie spoločenských inštitúcií, ktoré zabezpečovali vykonávanie, reprodukciu a reguláciu dôležitých spoločenských funkcií: ide najmä o autority a prirodzené skupiny, ktoré nahradili inštitúcie demokracie (presahujúcej politickú sféru) a trhu, ktoré toto oslabenie podporujú, pretože presadzujú „rovnosť hlasu“;
3. kultúra zameraná výlučne na jednotlivca, nie na kultiváciu spolupráce v rámci spoločenských vzťahov a väzieb;
4. zmena spoločenskosti (teda komunikácie a spolupráce, por. Anzenbacher 1991: 204-205) zameraním sa na jednotlivca a podriadením jeho vôli;
5. neurčitosť spoločenských hraníc (všetkých druhov skupín) podľa všeobecných kritérií – ohraničovanie je poriadene partikulárnym a dočasným kritériám;
6. zmena systému sankcií, ktorý nie je zameraný na motívy činností, ale na dôsledky správania (v súlade so subjektivizáciou morálky, v dôsledku ktorej možno hodnotu určiť až „po akte“).

Mária Suriková (1974) vyštudovala sociológiu na Fakulte humanistiky Trnavskej univerzity v Trnave. Pracuje v Sociologickom ústave SAV v Bratislave. Venuje sa problematike individualizmu, kultúry, národa a nových náboženských hnutí.

LITERATÚRA

- ALEXANDER, J. C., 2003: The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology. New York, Oxford University Press.
- ANZENBACHER, A., 1991: Úvod do filozofie. 2. vydanie. Praha, SPN.
- ARDITI, G., 1987: Role as a Cultural Concept. Theory and Society, roč. 16, č. 4, s. 565-591.

- BAUDRILLARD, J., 2006: W cieniu milczącej większości albo kres sfery społecznej. Warszawa, Wydawnictwo Sic!
- BAUMAN, Z., 2004: Individualizovaná společnost. Praha, Mladá fronta.
- BAUMAN, Z., 2006: Komunita – hľadanie bezpečia vo svete bez istôt. Bratislava, Vydavateľstvo Spolku slovenských spisovateľov.
- BECK, U., 2002: Społeczeństwo ryzyka. W drodze do innej nowoczesności. Warszawa, Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- BECK, U., BECK-GERNSHEIM, E., 2005: Individualization. 3. vydanie. London, Thousand Oaks, New Delhi, SAGE Publications.
- BELL, D., 1994: Kulturowe sprzeczności kapitalizmu. Warszawa, PWN.
- BELLAH, R. N. a kol., 1986: Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life. New York, Perennial Library.
- BERGER, P. L., 1993: Kapitalistická revoluce. Padesát propozic o prosperitě, rovnosti a svobodě. Bratislava, Archa.
- BOKSZAŃSKI, Z., 1999: Tożsamość aktora społecznego a zmiana społeczna. In: Kurczewska, J. (ed.): Zmiana społeczna. Teorie i doświadczenia polskie. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN, s. 55-71.
- CLADIS, M. S., 1992: Durkheim's Individual in Society: A Sacred Marriage? Journal of the History of Ideas, roč. 53, č. 1, s. 71-90.
- DUMONT, L., 1986: Are Cultures Living Beings? German Identity in Interaction. Man, New Series, roč. 21, č. 4, s. 587-604.
- DURKHEIM, É., 2004: Społeczńska dēlba práce. Brno, Centrum pro studium demokracie a kultury.
- EASTERLIN, R. A., CRIMMINS, E. M., 1991: Private Materialism, Personal Self-Fulfillment, Family Life, and Public Interest: The Nature, Effects, and Causes of Recent Changes in the Values of American Youth. The Public Opinion Quarterly, roč. 55, č. 4, s. 499-533.
- GIDDENS, A., 2002: Nowoczesność i tożsamość. „Ja“ i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności. Warszawa, PWN.
- HALL, E. T., 1997: Ukryty wymiar. Warszawa: MUZA SA.
- CHALDŮN, I., 1984: Al-Mukaddima. Úvod do dejín. Bratislava, Tatran.
- KAUFMANN, J. – C., 2004: Ego. Socjologia jednostki. Inna wizja człowieka i konstrukcji podmiotu. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- KRASNODEBSKI, Z., 2006: Zánik myšlenky pokroku. Červený Kostelec, Pavel Mervart.
- LIPOVETSKY, G., 2003: Éra prázdnoty. Úvahy o současném individualismu. Praha, Prostor.
- LUKES, S., 1971: The Meanings of “Individualism”. Journal of the History of Ideas, roč. 32, č. 1, s. 45-66.
- MCPHERSON, M., SMITH-LOVIN, L., BRASHEARS, M. E., 2006: Social Isolation in America: Changes in Core Discussion Networks over Two Decades. American Sociological Review, roč. 71, č. 3, s. 353-375.
- MILLER, H. A., 1914: The Rising National Individualism. The American Journal of Sociology, roč. 19, č. 5, s. 592-605.

- NOVOSÁD, F., 1997: Osud a voľba, Paradoxy racionalizácie – Max Weber ako diagnostik modernej kultúry. Bratislava, Vydavateľstvo Iris.
- REKLAJTIS, E., 2003: Liban. Między wojną i pokojem. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego.
- SELZNICK, Ph., 1951: Institutional Vulnerability in Mass Society. *The American Journal of Sociology*, roč. 56, č. 4, s. 320-331.
- SCHENK, J., 2005: Kautálny model súvislostí medzi hodnotovými segmentami: „mat“ či „byt“? In: Matulník, J., Sopóci, J., Čukan, K. (eds): Vývoj slovenskej spoločnosti v 90. rokoch a na začiatku 21. storočia – trendy, problémy a perspektívy. Bratislava, Slovenská sociologická spoločnosť pri SAV, s. 23-39.
- SCHRÖTER, M. (ed.), 1991: Norbert Elias – The Society of Individuals. Oxford, Basil Blackwell.
- SIMMEL, G., 1997: Peníze v moderní kultuře a jiné eseje. Praha, Sociologické nakladatelství.
- SOLOMON, R. C., 1996: Vzostup a pád subjektu alebo od Rousseaua po Derridu. Európska filozofia od r. 1750. Nitra, Enigma.
- STÖRIG, H. J., 1995: Malé dějiny filozofie. 4. vydanie. Praha, Zvon.
- SZMATKA, J., 1989: Holism, Individualism, Reductionism. *International Sociology*, roč. 4, č. 2, s. 169-186.
- THOMSON, I. T., 1989: The Transformation of the Social Bond: Images of Individualism in the 1920s versus the 1970s. *Social Forces*, roč. 67, č. 4, s. 851-870.
- THOMSON, I. T., 1992: Individualism and Conformity in the 1950s vs. the 1980s. *Sociological Forum*, roč. 7, č. 3, s. 497-516.
- TOCQUEVILLE, A. de, 1996a: O demokracji w Ameryce. 1. diel. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- TOCQUEVILLE, A. de, 1996b: O demokracji w Ameryce. 2. diel. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- TURNER, J. H.; TURNER, S., 1993: Socjologia Amerykańska w poszukiwaniu tożsamości. Warszawa, Wydawnictwo IFiS PAN.
- WEBER, M., 1998: Sociologie náboženství. Praha, Vyšehrad.