

KAROL KRPALA

Ideológia ako sociálna mytológia

(Ideologická problematika z hľadiska kategórie mýtu)

Ideology represents symbolic system providing socially cultural stabilization, or establishing of concrete socially political status quo, in wider socially cultural environment of the society. The category “myth” understanding as “social charter” represents one of the possible theoretical approaches to the problem of ideological system. The special function of myth – social charter, lies in the legitimization towards relations of dominance and inferiority in the society. From this viewpoint, myth – social charter represents purely ideological construction. This analytical category enables investigation of internal structure of ideology through the schematization mechanisms (and schemes), which are both anthropologically and culturally determined.

Keywords: Ideological system; Myth; Social charter; Parsons; Balandier

Úvod

Tento text sa delí na dve základné časti: Cieľom prvej je náčrt problematiky ideológie v sociálnych a politických vedách, doplnený stručnou definíciou mýtu. Druhá časť je venovaná problematike ideológie z perspektívy sociálnej mytológie.

Spojenie týchto dvoch problémov nie je náhodné, ale je vedené potrebou teoreticky sa vyrovnáť s tým, čo predovšetkým je funkciou každej ideológie (chápanej ako systémovo-stabilizačný prvok). Je to stabilizácia určitého konkrétneho a vždy relatívne dočasného sociopolitického status quo v širšom sociokultúrnom prostredí spoločnosti. Cieľom tohto textu je pokúsiť sa zodpovedať otázku, akým spôsobom plní ideológia túto svoju základnú funkciu. Pokúsim sa ju zodpovedať z politicko-antropologického hľadiska. V záverečnej časti analýzy stručne poukážem na styčné body s prístupom, ktorý chápe ideológiu v kontexte sociálno-hodnotového systému.

Vedľajším cieľom tohto textu je aj stručný teoretický náčrt politicko-antropologického prístupu k problematike ideológie z hľadiska kategórie *mýtu*. Zo zorného uhla sociológie a politológie je ideologický systém skúmaný najčastejšie z hľadiska jeho systémovo stabilizačnej funkcie. Ako sa pokúsim ukázať v prvej časti tohto textu, opodstatnené sa javí chápanie ideológie ako sociokultúrneho (hodnotovo-normatívneho) stabilizačného prvku každého sociopolitického usporiadania.¹ V druhej časti textu sa následne pokúsim ukázať, ako nám politicko-antropologický prístup

¹ Ospravedlňujem sa čitateľom, ktorí by očakávali, že nepoužijem obligátne klišé o „funkcii ideológie v *slobodnej a demokratickej spoločnosti*“, keďže funkciou ideológie je (ako nakoniec vyplýva aj z nasledujúceho textu) práve označovať danú spoločnosť prinajmenšom ako „slobodnú a demokratickú“. Robí to ideológia (neo)liberálneho kapitalizmu, v ktorom máme možnosť žiť, ako aj ideológie ostatných systémov. Rovnako ako naša ideológia označuje konkurenčné modely za „neslobodné a nedemokratické“, ich ideológie tak označujú naše zriadenie. Ideologický boj o pojmy s pozitívnu

– tu zachytený prostredníctvom Parsonsovho a Balandierovho chápania „sociálnej mytológie“, resp. potreby sociokultúrnej stabilizácie status quo – umožňuje vypracovať *základné* analytické kategórie na skúmanie spôsobu, ktorým túto svoju funkciu ideológia plní. V závere sa tiež pokúsím stručne načrtnúť, ako možno využiť uvedený prístup k vypracovaniu kategórií, prostredníctvom ktorých môžeme uchopiť určité elementárne štruktúry v pozadí ideologického procesu.

Dodajme, že v sociálnovedných disciplínach existuje viacero poňatí mýtu – z pohľadu tohto textu je podstatné také, ktoré chápe (sociálny, resp. politický) mýtus ako „sociálnu chartu“ (ktorej „dramatizáciou“ je politický rituál). Mýtus v tomto význame predstavuje hlavne symbolickú a významovú konštrukciu slúžiacu k sociokultúrnej stabilizácii ustanovených sociálnych vzťahov. Túto svoju funkciu mýtus/sociálna charta plní tým, že legitimizuje vzťahy (hlavne vzťahy sociálnej dominancie a podriadenosti) vznikajúce v rámci daného sociálneho status quo a vykresľuje ich ako „prirodzené“. Sociokultúrnemu etablovaniu tohto konceptu slúži jeho ritualizácia („dramatizácia“), svojou povahou zodpovedajúca sociokultúrnemu stupňu vývoja danej spoločnosti.

V texte postupne preberiem politologické (politicko-sociologické) náhľady na problematiku ideológie (1. časť textu), od ktorých sa posuniem k politicko-antropologickému hľadisku (2. časť textu), ktoré, ako je už avizované, doplním stručným náčrtom pohľadu sociálno-psychologického.

1. Ideológia a mýtus

Pojem ideológia v súčasných politických vedách predstavuje námet na stretanie sa, ale aj rozpory viacerých prístupov.

V sociológii sa vo všeobecnosti akceptuje stanovisko, že ideológia slúži záujmom najmä dominantných sociálnych skupín. Ako konštatuje Keller (1997: 415), „... *sociológia študuje ideológie z hľadiska ich funkcií v spoločnosti, nie primárne z hľadiska ich obsahu. Zisťuje pritom, že každá ideológia bez ohľadu na to, na aké posvätné symboly sa odvoláva, môže byť dešifrovaná ako snaha podporiť mocenské záujmy určitej skupiny ľudí vhodnou manipuláciou so symbolmi. Spoločenská skupina, ktorá má v spoločnosti dominantné postavenie, chce toto postavenie posilniť tým, že ovláda nielen vonkajšie chovanie, ale takisto myslenie členov spoločnosti. Za týmto účelom rozpracováva svoju vlastnú ideológiu. Naopak spoločenské skupiny, ktoré pociťujú svoje postavenie v spoločnosti ako podriadené, vypracovávajú doktríny, ktoré sú zdôvodnením ich mocenských ambícií a ktoré majú takisto ideologickú povahu. Každá ideológia tak integruje určité skupiny ľudí, ospravedlňuje či naopak spochybňuje rozdelenie moci vo vnútri spoločnosti, stanovuje systémy hodnôt a noriem, ktorými sa má záväzne riadiť jednanie všetkých prívržencov.*“

Dodajme, že mocenské záujmy dominantných (vládnucich) skupín² ideológia nereprezentuje v abstraktnej rovine a takúto možnosť vlastne ani nemá. Tieto záujmy reprezentuje hlavne tým,

konotáciou ponechám ideológom. Obmedzím sa v tomto smere na konštatovanie, že by bolo krásne, ak by sa niekedy niekde realizoval ideál slobody a demokracie. Ťažko však povedať, či by sa všetci zúčastnení aktéri zhodli na spoločnej definícii tohto ideálu.

² Otázkou, nakoľko možno za ideológiu označiť aj snahy o prípadnú demystifikáciu (daného) status quo (zo strany jeho oponentov, ktorí by *potenciálne* mohli byť vládnuou skupinou v budúcnosti), ponechám mimo rámca tejto analýzy. Už Mannheim si všimol, že je podstatný rozdiel medzi „ideológiou“ systémovou a antisystémovou – tie druhé nazýval ako

že poskytuje zdôvodnenia usporiadania určitého inštitucionálneho (spoločenského) systému. To je vlastne aj kľúčovým aspektom ideológie, ktorú možno práve na základe tohto oddeliť od iných myšlienkových systémov. Keďže inštitucionálne systémy (spoločenské usporiadania) majú vždy *konkrétne* podobu, ideologické systémy slúžiace k ich stabilizácii sú tiež konkrétne (pozri: Heywood, 1994: 12, prípadne 278 – 279; Hoover, 1999: 87³). Vyžadujú konkrétne druhy ideologickej konformity zo strany obyvateľov, ako aj súčastí politického aparátu (prípadne ideologického aparátu). Sú zároveň v rozpore s inými ideológiami, predstavujúcimi konceptuálne rámce pre iné inštitucionálne (spoločenské) systémy.

Na druhej strane možno identifikovať dve základné protikladné tendencie v chápaní ideológie: V súlade s už naznačeným prístupom je ideológia systémovou súčasťou sociopolitického status quo (či povedané slovníkom D. Bella, „*sociopolitickej mocenskej konfigurácie spoločnosti*“). V opozícii voči tomuto chápaniu sa rozvinul prístup k chápaniu ideológie v súlade s tvrdením, že existujú spoločenské systémy, ktoré sú „ideologické“, a také, ktoré sú „neideologické“ (napr. „otvorené“, „prirodzené“, také, ktoré „prekonali ideologické spory“ a pod.). Tento prístup sa rozvinul najmä v podmienkach marxistickej a liberalistickej politológie. Jeho súčasťou je koncepcia „endizmu“ (ktorá slúži na podporu argumentu o „prirodzenosti“ daného status quo) a takisto koncepcia „otvorenosti“ daného spoločenského a naň naviazaného politického režimu z pohľadu (prinajmenšom elementárnych) záujmov všetkých obyvateľov.⁴ V súlade s týmto predpokladom určité systémy, keďže sú „prirodzené“, historicky „konečné“ a „všeobecne akceptované“, nemusia byť ideologické. Je iba pochopiteľné, že takéto systémy museli „prekonať“ všetky ideologické spory. Vždy však – z pohľadu koncepcií „neideologických“ systémov – ide o *konkrétne* systémy, resp. modely usporiadania, ktoré sú týmito vlastnosťami obdarené. Je zrejmé, že tieto „neideologické“ systémy musia spĺňať aspoň v základných črtách politické predstavy (predstavy o usporiadaní spoločnosti) zo strany prakticky všetkých svojich obyvateľov. Inak by, celkom logicky, mohli obyvatelia nadobudnúť dojem, že lepšie (demokratickejšie, slobodnejšie) sú iné modely usporiadania. To by sa mohlo stať napríklad v podmienkach všeobecnej spoločenskej frustrácie či krízy. Žiaľ, koncepcie zdôvodňujúce „neideologickosť“ *určitých* systémov už neuvádzajú, ako je možné, že ľudia žijúci v týchto usporiadaniach si (údajne) nevedia ani len predstaviť iné varianty usporiadania spoločnosti (v ideologickej rovine rovnako brilantne „žonglujúce“ pojmami s pozitívnou konotáciou). A či je prípadný fakt, že si ich vedia len ťažko predstaviť, možné vysvetliť ich „neprirodzenosťou“.

Za najznámejšie koncepty tohto druhu možno na strane (neo)liberalizmu označiť prácu R. Arona *Opium intelektuálov*, prácu D. Bella *Koniec ideológií*, ako aj všeobecne známu „endis-

utópie. Pozri v tejto veci bližšie Mannheimovu prácu *Ideológia a utópie* (1991). Moje stanovisko je také, že uvedené Kellerovo poňatie je v *tomto* aspekte zjednodušené – ideologický proces môže smerovať k posilneniu či zvrhnutiu status quo, ideológia je však systémovým prvkom konkrétneho sociopolitického status quo, pričom na jeho delegitimizáciu nie je potrebná nevyhnutná konkurenčná ideologická doktrína, *ideológia* (môže dokonca pôsobiť ako škodlivá). Tento problém tu nebudem bližšie analyzovať. Je však nesporné, že systémová ideológia je ideológiou. Toto východisko je podstatné z hľadiska teoretickej analýzy obsahnej v tomto texte.

³ Pozri tiež ďalšiu kapitolu textu.

⁴ Ideologický konflikt je potom z veľkej časti o dokazovaní „autenticity“ vlastného inštitucionálneho pluralizmu (demokratizmu) a „neautenticity“ toho konkurenčného. Porovnaj napríklad: FORMÁNEK, M.: Socialistický pluralizmus a československá skúsenosť. In: *Filozofický časopis*, Praha 1981, č. IV., resp. RUNCIMAN, D.: *Pluralism and the personality of the state*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997.

tickú“ koncepciu F. Fukuyamu (*Koniec dejín*). Na strane socializmu v tomto smere poslúžila už Marxova koncepcia nevyhnutného progresu spoločnosti smerom ku komunizmu.⁵

Stanovisko autora tohto textu spočíva v tom, že vyššie spomínaný „ideologizujúci“ a pejoratívny prístup (ktorý za „ideologické“ označuje len tie „nepriateľské“ systémy a štruktúry) nie je teoreticky ani vecne udržateľný. A do istej miery ho ani nemožno považovať za vedecký. Dokonca si trúfam povedať, že tento fakt je dnes aspoň na poli vedeckého diskurzu takmer všeobecne známy.

Už na prvý pohľad je totiž podozrivé, že vyššie spomínané prístupy majú vždy určitú ideologickú „farbu“. Spomínané stanovisko, hlásajúce koncepciu „neideologického“ systému (alebo politiky), nikdy nie je „nadideologické“, ako by sme mohli na prvý pohľad očakávať, ale vždy je to stanovisko marxistickej⁶, alebo liberalistickej politológie (ak už nemáme rovno povedať, že oficiálnej politickej vedy v podmienkach určitého status quo). Toto stanovisko za „neideologické“ považuje celkom konkrétne systémy: a to liberalizmus (neo-liberálny kapitalizmus), alebo socializmus (reálny socializmus).

Je tu tiež niekoľko základných otázok, na ktoré tieto koncepcie odpoveď (prinajmenšom vo vedeckej rovine) nedávajú: Ak sú (z pohľadu marxistickej či liberalistickej politológie) ideologicky stabilizované len tie „nepriateľské“ spoločenské a politické systémy⁷, čo potom v ideologickej rovine stabilizuje tie „priateľské“? Ak sú tie „nepriateľské“ ideologické systémy „totalitné“ (ergo „zlé“), ako potom vysvetliť fakt, že historicky sa vyskytli totalitné systémy všetkých „hlavných“ ideologických typov⁸, ako aj to, že väčšina politických systémov (prinajmenšom v rámci liberalizmu a socializmu) je netotalitných.⁹ Predstavujú vari „priateľské“ systémy jediné možné varianty usporiadania, ktoré (tým pádom) nemusia byť – ako bezalternatívne modely – stabilizované ideologicky? Takéto tvrdenie by bolo samo osebe ideologický konštrukt, hlavne však vecný nezmysel.

Uvedený argument „širokého“ či „neideologického“ systému (v tomto prípade zo strany liberalistickej politológie) vyvracia okrem iných Heywood, keď poukazuje na fakt, že cieľ ktorý prijali všetky (relevantné) politické sily v západných štátoch po druhej svetovej vojne, je ideologický, a teda, logicky, že prijali jeden ideologický program. Robí tak v reakcii na Bella, ktorý poukazuje na západné krajiny, kde „dnes existuje zhoda medzi intelektuálmi v základných

⁵ Aj keď treba dodať, že táto koncepcia mala podstatne všeobecnejšiu podobu a vzťahovala sa na všeobecný smer vývoja – nie na konkrétny ustanovený status quo. Tento detail však v podmienkach „oficiálneho“ marxizmu nebránil jej ideologickému využitiu práve v prospech podsúvania predstavy o tom, že (reál)socialistický režim je de facto jedinou možnou alternatívou vývoja. A samozrejme, že je v dôsledku toho „otvorený“, tým pádom „neideologický“. Ideologický bol konkurenčný liberalizmus (kapitalizmus). Pozri v tejto veci napr.: ŠARADÍN, 2001: 6).

⁶ Lepší pojem by možno bol „socialistická politická veda“, chápaná ako oficiálna politická veda v podmienkach socializmu. Napriek tomu používam zaužívaný pojem „marxistická“ – s tou výhradou, že viacerí marxisti môžu oprávnené namietat', že s oficiálnou vedou v podmienkach akéhokoľvek „izmu“ nemajú veľa spoločné.

⁷ Celkom v duchu Shillsona a Geertzom spomínanej funkcie ideológie deliť svet na „dobré“ my a „zlé“ oni. (SHILLS, 1950: 450 – 480, In: GEERTZ, 2000: 223 – 224)

⁸ Pozri v tejto veci (BARBER, 1995: 531)

⁹ Samozrejme, ak akceptujeme pojem „totalitarizmus“. Ako poukazuje BARBER (1995: 531), pojem totalitarizmus sa v politickej vede ako vedecký pojem neujal, keďže bol používaný (najmä) ako ideologická zbraň proti ideologickému protivníkovi v čase studenej vojny. Napriek tomu sa nazdávam, že vo veľmi všeobecnej rovine pojem totalitarizmus má svoje opodstatnenie, pravda za podmienky, že je zbavený ideologickej konotácie. Tu je dôležitý fakt, že ako „totalitné“ (mimoriadne represívne a uzavreté) systémy sú na základe rôznych štúdií (a dodajme, že opodstatnené) označované socialistické, liberalistické, a pochopiteľne, aj fašistické systémy.

politických východiskách: akceptujú tzv. štát blahobytu, túžia po decentralizácii moci, systéme zmiešanej ekonomiky a politickom pluralizme. V tomto zmysle skončil ideologický vek.“ (Bell, 1965: 402 an., In: Šaradin, 2001: 68) Ako uvádza Heywood: „*Na Bella učinila veľký dojem skutočnosť, že po 2. svetovej vojne bola pre politiku na Západe charakteristická široká zhoda veľkých politických strán a absencia ideologických diskusií a rozdielov. ... Proces, na ktorý poukázal Bell, však neznamenal ani tak ‚koniec ideológie‘, ako skôr vznik širokého ideologického konsenzu medzi silnými stranami, a teda aj zastavenie ideologických sporov. Bezprostredne po 2. svetovej vojne akceptovali predstavitelia troch západných ideológií¹⁰ (liberalizmu, socializmu a konzervativizmu) spoločný cieľ v podobe ‚riadeného kapitalizmu‘. Tento cieľ bol však sám o sebe ideologický...*“ (Heywood, 1994: 278 – 279; zvýraznenie K. K.) A to hlavne tým, ako ďalej uvádza (tamtiež), že odrážal vieru a potrebnú konformitu s určitými konkrétnymi aspektmi tohto konkrétneho usporiadania.¹¹

Dodajme, že takáto „široká ideologická zhoda“ (ergo zhoda na ideologickom programe) bola zjavne počas studenej vojny typická pre obe strany železnej opony. A ako už dnes vieme, ani na jednej z nich nebola dosiahnutá len „prirodzeným“ konsenzom.¹²

Je to iba pochopiteľné, veď logicky nie je možné, aby celá spoločnosť prijala jeden názor na usporiadanie spoločenského systému. Možno v určitom momente jej väčšina; je však vskutku fantastické si predstaviť, že by bolo možné túto väčšinu udržiavať „prirodzeným“ spôsobom po desiatky rokov. A už za hranicou bežnej fantázie sa nachádza predstava, že by celkom prirodzene ľudia akceptovali takúto „širokú zhodu“ na jednom ideologickom modeli v rámci mnohých štátov jedného geopolitického, resp. vojenskopolitického bloku – a to nech by boli odchýlky v rámci kľúčových inštitúcií daného sociopolitického usporiadania akokoľvek veľké. Samozrejme, ako pod pojmom „prirodzené“ nemáme na mysli mechanizmy, ktorých funkciou je udržanie sociopolitického a ideologického status quo.

Týchto mechanizmov sa dotýka Deutschova teória politického systému, ktorá poukazuje nielen na už spomínaný fakt, že konkrétny systém vyžaduje konkrétny druh ideologickej konformity, ale aj na základné mechanizmy, prostredníctvom ktorých to robí. Zjavne je táto koncepcia schopná vysvetliť mechanizmus udržiavania status quo podstatne lepšie ako tvrdenie, že systém je bezalternatívny, a teda (bezhranične) legitímny. Ako interpretuje túto teóriu Řichová, práve s ohľadom na udržateľnosť systému (*konkrétneho* ideologického modelu, t.j. fakticky tu hovoríme o ideologickej udržateľnosti) nemôže existovať (politický) systém, ktorý by neselektoval politicky (ideologicky, systémovo) prijateľné, pre systém „stráviteľné“ informácie a „ťažko strá-

¹⁰ Tu je zaujímavý Heywoodov rozpor: „predstavitelia troch ideológií“ akceptovali „jeden ideologický cieľ“. Potom však nemá zmysel hovoriť o predstaviteľoch troch ideológií. Je zjavné, že Heywood sa tu pokúša spojiť zaužívaný slovník s faktom, na ktorý poukazuje (že všetci politickí aktéri akceptovali systémovú ideológiu).

¹¹ „*Tento cieľ bol však sám osebe ideologický; odrážal napríklad pretrvávajúcu vieru v trhovú ekonomiku, v súkromné vlastníctvo a v hmotné stimuly spolu s presvedčením o nutnosti sociálnej starostlivosti a zasahovaní štátu do ekonomiky. Ideológia ‚starostlivého kapitalizmu‘ alebo ‚sociálnej demokracie‘ vlastne zvíťazila nad ostatnými ideológiami.*“ (HEYWOOD 1994: 279)

¹² Možno to historicky ilustrovať represáliami (najmä) 50. rokov v socialistických štátoch (i na Západe) či dnes už známymi operáciami „Condor“ (Južná Amerika) a „Gladio“ (západná Európa) v západnom bloku. Vo všetkých prípadoch išlo o politicky (a ideologicky) represívne opatrenia, realizované s cieľom potlačiť ideologicky nesúrodé prvky – obyčajne v podmienkach formálne deklarovaného pluralizmu a, samozrejme, demokratickejšieho režimov (pozri v tejto súvislosti ďalej Deutschovu teóriu politického systému).

viteľné“, t.j. také, ktoré odporujú jeho koncepciám, víziám, „ktoré daný systém po dobu svojej existencie vytvoril, ktoré uznáva a ktorými sa riadi“ (Říchová, 2000: 92). Inak povedané – kľúčovým inštitúciám daného systému a ich ideologickým konceptom. Z toho dôvodu je nepredstaviteľná existencia systému, ktorý by nepracoval s hodnotovo selektívnymi vzorcami (tamtiež), čo je, ako konštatuje Deutsch i Říchová, práve funkciou ideológie. Deutschov prístup je vlastne aplikáciou konceptu „systémovej“ či systémovo stabilizačnej funkcie ideológie z pohľadu komunikačnej teórie.¹³

Deutschovu koncepciu *politického* aparátu (štátu) dopĺňa Althusser tým, že Deutschom pomerne široko chápaný politický aparát delí na samotný *politický* aparát štátu a aparát *ideologický*. „K ideologickým nástrojom štátu patrí rad inštitúcií, ktoré pôsobia v najrôznejších oblastiach od kultúry, vzdelávacieho procesu cez politiku (politický resp. volebný systém) až po médiá či náboženstvo.“ Althusser sa potom pýta, čo zakladá rozdiel medzi oboma? ... Rozdiel spočíva v tom, že prvý sa týka verejnej sféry, v druhom prípade ide o oblasť súkromnú, privátnu¹⁴. Základné odlišenie oboch však spočíva v tom, že „represívny aparát štát funguje prostredníctvom násilia, kým ideologické nástroje štátu podľa ideológie“. (Althusser, 1984: 19, in: Šaradin, 2001: 36) Ideologický aparát je teda súčasťou Deutschom z funkcionálneho hľadiska veľmi dobre vymedzeného politického aparátu alebo systému. Je zjavné, že v dnešnom období hrá kľúčovú rolu v tomto smere hlavne aparát masmediálny (a naň naviazané štruktúry).

* * *

Ideologické systémy, ako napríklad (neo)liberalizmus, socializmus, komunizmus, libertariánizmus a i., predstavujú teda návod, doktrínu na usporiadanie spoločnosti. Z tohto hľadiska sa tieto doktríny explicitne vzťahujú na makroinštitúcie spoločenského systému (stručne: politika a ekonomika). Ich funkciou, ktorej je podriadená ich vnútorná štruktúra, je legitimizovať v sociokultúrnej (hodnotovej, normatívnej) rovine daný status quo. Zabezpečujú teda sociokultúrnu „priechodnosť“ daného systému. Tým prispievajú k jeho relatívne dlhodobej stabilite. Keďže spoločenské systémy majú konkrétnu podobu (ide vždy o konkrétny „izmus“), aj doktríny ich usporiadania (ktoré – v súlade s Deutschovou teóriou – predstavujú určité „software“ na prácu politického aparátu,¹⁵ zabezpečujúceho udržanie status quo) majú tiež, ako nás ubezpečuje i Heywood, konkrétnu podobu.

¹³ Podrobnejšie pozri: DEUTSCH, K. W.: *The Nerves of Government*. New York : Free Press, 1963 (české vydanie – Praha : Svoboda, 1971).

¹⁴ Tu doplníme, že tak ako pre napr. kapitalistické systémy je typická legitimizácia mediálneho aparátu formulkou „súkromné“, pre socialistické slúži rovnako dobre formulka „verejná“ (samosprávne, vlastnené spoločenskými organizáciami a pod.): v oboch prípadoch ide o „nešťátne“. Rovnako v oboch prípadoch ide o demagógiu: pojem „štát“ reálne predsa nie je definovaný pojmom „súkromné“ ani „verejná“; po väčšinu svojej evolúcie mal súkromný charakter. Ak by sme prijali toto vymedzenie, absolutistické monarchie a fašistické systémy by museli byť „nešťátne“ spoločnosti. Štát vo všeobecnosti označuje politickú organizáciu spoločnosti. Takisto interpretácia ideologických nástrojov ako (výhradne) privátnych nie je celkom korektná ani v podmienkach (západného) liberálneho kapitalizmu. Tento detail však ponechám mimo rámca analýzy.

¹⁵ Zhrňme si už vyššie uvedené: Funkciou tohto aparátu je identifikácia a eliminácia systémovo nesúrodých prvkov. Politický aparát/systém potom Althusser ďalej diferencuje na *politický* a *ideologický aparát štátu*. A nakoniec, politický aparát/systém (ako zdôrazňuje M.G. Smith a dopĺňa ho D. Easton) treba tiež oddeliť od administratívneho aparátu alebo systému. (Ktorý je reprezentovaný formálnou štátnou administratívou/ správou.)

Ideologické systémy zodpovedajúce určitému status quo teda poskytujú návod na fungovanie politického aparátu systému, rovnako ako v sociokultúrnej rovine legitimizujú daný status quo. Predstavujú tak spojenie konkrétneho inštitucionálneho status quo so širším sociokultúrnym prostredím danej spoločnosti, resp. pokúšajú sa etablovať konkrétny (a vždy relatívne dočasný) sociopolitický režim v prostredí daného sociokultúrneho systému.¹⁶

Koncept mýtu je jeden zo spôsobov, prostredníctvom ktorého možno uchopiť vzťah medzi ideológiou (slúžiacou sociokultúrnej stabilizácií určitých sociálnych, inštitucionálnych vzorov) a širším sociokultúrnym prostredím, v ktorom je nutné danú ideológiu etablovať.

Mýtus definuje Lewis (1985) ako transfer určitých prirodzených či antropologicky definovaných pohnútok do sociálnej reality – tomuto slúži práve fantazijná predstava (konštrukt) tejto reality (často orientovaná na minulosť), ktorou je mýtus. Ako konštatuje Lewis: „...*klasickej vedkyňa, Jane Harrison, dávno poznamenala v stati, ktorá odráža vplyv Freuda ako aj Frazera, mýtus je snívanie ľudí, tak ako je sen mýtus jednotlivca*“¹⁷ (Lewis, 1985: 120). Podľa neho: „*Mýty tak vyžadujú analýzu tými istými metódami, ktoré psychológovia použili na analýzu snov*“ (Lewis, 1985: 123). Ako pokračuje (tamtiež): „*Freud upriamoval pozornosť na mýtus o Oidipovi ako na univerzálny ľudský motív rozporov medzi deťmi a rodičmi.*“ Freud, ako dodáva Lewis ďalej, vysvetľoval vznik tohto mýtu ako transfer určitých primitívnych čŕt do kultúry, resp. kultúrny spôsob spracovania istých antropologicky determinovaných princípov. Na jednoduchom príklade tohto mýtu možno v súlade s Freudom a Lévi Strausom (ako naznačuje Lewis) ukázať, že mýty vlastne jednak majú vždy alebo aspoň veľmi často sociálnu povahu a jednak že odrážajú určité antropologicky či sociokultúrne determinované pohnútky (motívy), ktoré sa snažia „začleniť“ do fungovania (sociálneho) sveta.

Sociálna mytológia v tomto zmysle vlastne predstavuje sociokultúrny výtvor, ktorý odráža určité prirodzené (alebo v danom sociokultúrnom kontexte „prirodzené“) motívy usporiadania výkladu sociálneho sveta. Je zjavné, že tento problém potom logicky úzko súvisí s otázkou predstáv o fungovaní sociálneho sveta, ktoré sú súčasťou hodnotového vzťahu k tomuto svetu – teda sociálnych hodnôt. Dostávame sa tak k ďalšiemu prístupu teoretického „uchopenia“ mýtu – mýtu ako „sociálnej charty“.

2. Od sociologického a politologického k antropologickému prístupu: Styčné body medzi Parsonsovým funkcionalizmom a politickou antropológiou (Balandier): „Kultúrna legitimizácia“ status quo a „sociálna charta“, resp. „mýtus“

Pre politicko-antropologické „uchopenie“ problematiky ideológie je dôležité pochopenie vzťahu medzi kategóriami *ideológia* a *mýtus*. Umožňuje nám to chápanie ideológie ako sociálnej mytológie. Z tohto hľadiska je podstatná definícia mýtu ako *sociálnej charty*. Táto definícia, tu použitá, pochádza od Malinowského a je priamo odvodená z Balandierovej práce *Politická antropológia*. Toto politicko-antropologické teoretické východisko je (pozri ďalej) kompatibilné

¹⁶ Tomuto sa budem podrobnejšie venovať v nasledujúcej kapitole tohto textu.

¹⁷ Lewis sa opiera o prácu: HARRISON, J.: *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge University Press, 1903.

s Parsonsovým konceptom sociálneho systému.¹⁸ V nasledujúcich riadkoch sa pokúsim o stručnú teoretickú syntézu základných prvkov týchto konceptov.

Podľa Parsonsa (Parsons, 1971: 43, resp. 39 – 40) sú inštitucionálne vzory kultúrne zakotvené. Konkrétne inštitucionálne vzory musia zodpovedať kultúrnym prvkom,¹⁹ ktoré ich existenciu v danom sociálnom prostredí robia možnou. Určitý typ inštitucionálneho systému je teda možný, ak mu zodpovedá adekvátny kultúrny systém. Ako píše Parsons:

„Legitimácia vyžaduje (i keď nie výhradne) predovšetkým použitie moci. Dnešný pojem legitimácie nutne neimplikuje adjektívum ‚morálne‘ v modernom zmysle. Znamená však, že v istom zmysle je správne, že sa veci dejú v súhlase s inštitucionalizovaným poriadkom.

Funkcia legitimácie nie je závislá na operatívnych funkciách sociálneho systému. Žiadny normatívny poriadok nie je seba-legitimujúci v tom zmysle, že uznávaný alebo nedovolený spôsob života celkom nepochybne je zlý alebo dobrý. Práve tak nie je nikdy dostatočne legitimovaný nutnými požiadavkami. vytyčenými na nižšom stupni hierarchie riadenia, napr. že veci musia byť uskutočnené určitým spôsobom, pretože stabilita alebo dokonca existencia systému je v hre.

Rozsah kultúrne zakotvenej nezávislosti základov legitimácie na špecifických operatívnych mechanizmoch nižšej úrovne (napr. na byrokratickej organizácii a ekonomických inštitúciách) je v spoločnostiach vysoko premenlivý. Systém legitimácie, bez ohľadu na svoje postavenie v tejto vývojovej línii, vždy súvisí a je silne závislý na zakotvení v radových vzťahoch k najvyššej realite. To znamená, že jeho základ je vždy v istom zmysle náboženský. ... Vo vyspelých spoločnostiach sú vo vzájomnom vzťahu sociálnych a kultúrnych systémov (v náboženských a legitimačných kontextoch) zapojené vysoko špecializované a komplikované štruktúry“ (Parsons, 1971: 32).

Vďaka uvedenej potrebe kultúrnej legitimácie status quo je v záujme dominantných inštitucionálnych aktérov reprezentujúcich v politickej rovine daný inštitucionálny systém (teda už spomínaného politického aparátu či moci) etablovať také kultúrne prvky, ktoré robia tento inštitucionálny systém kultúrne „priechodný“.²⁰ Výsledkom tohto úsilia je kultúrna produkcia legitimačných algoritmov, vzťahujúcich sa v každom páde na základné sociálne inštitúcie daného usporiadania, ktoré Parsons roztriedil do širokých kategórií „ekonomika“ a „politika“ (pozri tiež Hoover²¹). Základné inštitúcie sociálneho usporiadania teda musia byť v kultúrnej rovine legitimované. Toto tiež korešponduje s konceptom politického systému od K. W. Deutscha, resp. s prístupom A. Heywooda a iných autorov, ktoré boli uvedené v prvej časti tohto textu.

¹⁸ Aplikovaný v antropologicky orientovanej práci Parsonsa: *Spoločnosti: vývojové a porovnávacie hodnotenie*.

¹⁹ Hodnoteniam, hodnotám a vieram, ako aj tieto hodnoty a viery potvrdzujúcim rituálom.

²⁰ „Spoločnosť musí tvoriť spoločnostnú komunitu, ktorá má primeraný stupeň integrácie alebo solidarity a jasný status členstva. To nevylučuje vzťahy riadenia alebo symbiózy voči zložkám obyvateľstva, ktoré sú len čiastočne integrované v spoločnostnej komunite, ... **avšak, jadro dokonalejšie integrovaných členov musí existovať.** Táto komunita musí byť ‚nosiťom‘ kultúrneho systému dostatočne zovšeobecného a integrovaného, aby mohol legitimovať normatívny poriadok. K takejto legitimácii je nevyhnutný systém konštitutívneho symbolizmu, ktorý je základom nielen identity a solidarity komunity, ale aj viery, obradov a ostatných kultúrnych zložiek v tomto symbolizme obsiahnutých“ (PARSONS, 1971: 40, zvýraznenie K. K.).

²¹ Hoover píše o „ideologizácii inštitúcií“ (v rovnomennom článku). Inštitúcie, a to hlavne základné inštitúcie (ekonomika a politika), sú, ako poukazuje, predmetom rôzneho hodnotenia sociálnych aktérov – niektorým vo svojej podobe vyhovujú viac a niektorým menej. Na to, aby mohla inštitúcia (konkrétny typ ekonomického a politického systému) existovať vo svojej konkrétnej podobe, musí byť legitimovaná určitým ideologickým systémom, resp. ideológiou, úspešne zdôvodňujúcim jej fungovanie v jej konkrétnej podobe (pozri: HOOVER, 1999: 87).

Styčné body medzi konceptmi kultúrnej legitimizácie (pozri už uvedené – Parsons) a mýtu predstavujú isté teoretické premostenie medzi antropologickým a sociologickým prístupom ku skúmanému javu. Parsons rovnako ako Balandier (pozri ďalej) poukazujú na vzťah medzi „posvätným“ a politickým. Toto „posvätné“ – v tradičných, ale aj moderných spoločnostiach zastúpené kategóriou „mýtu“²² – plní v tradičných spoločnostiach rovnakú ideologickú funkciu ako v moderných spoločnostiach sekulárne „ideologické“. *Sociálny poriadok* so svojimi nerovnosťami (privilégiami a vzťahmi nadriadenosti a podriadenosti), produkujúcimi *moc*, ktorá je zároveň ich nevyhnutným predpokladom, teda predpokladom udržania (akéhokoľvek reálneho) sociálneho systému; je legitimovaný v rámci hodnotovo normatívneho systému, ktorý má, ako konštatuje Parsons, *v istom zmysle* náboženský charakter (zjavne v tom zmysle, že vyžaduje vieru v daný hodnotovo normatívny systém). V tomto je zjavné prepojenie medzi Parsonsovým a politicko-antropologickým prístupom, ktorý takisto poukazuje na posvätné základy moci (pozri Balandier, 2000: 149 – 179).

Ako uvádza Balandier: „*Zhodné atribúty moci a posvätného odhaľujú putá, ktoré medzi nimi vždy existovali a ktoré dejiny uvoľňovali, hoci nikdy celkom nespretrhali. Bádanie historikov a antropológov odhaľuje tento nezničiteľný vzťah...*“ (Balandier, 2000: 149). Ako ďalej pokračuje (tamtiež): „*Posvätnosť moci sa takisto utvrdzuje vo vzťahu, ktorý k sebe púta poddaného a pána: v dokonalej podriadenosti alebo úcte, ktoré rozumom nie sú ospravedlniteľné...*“ Práve vďaka potrebe legitimácie moci a nerovností, ktoré vo svojej konkrétnej podobe nemožno považovať za a priori „prirodzené“; je podstatný vzťah „posvätného“ alebo toho, čo Parsons nazýva „v istom zmysle“ štruktúrami na jednej strane a sociálneho systému na strane druhej. Každý člen spoločnosti si pochopiteľne môže položiť otázku o opodstatnenosti práve takého typu nerovností (a takého rozdelenia moci, ktoré z nich vyplýva), aké sú typické pre daný sociálny systém, alebo dokonca – hoci len teoreticky – produkovať legitimácie úplne iného rozloženia moci (ako aspektu nerovných sociálnych vzťahov). Aj z tohto dôvodu nie je moc zbavená takéhoto „posvätného“ charakteru ani v moderných spoločnostiach, kde nadobúda podľa Balandiera „skrytú“ podobu (Balandier, 2000: 150). Parsons pojem „posvätného“ vníma v o niečo všeobecnejšej podobe, čo mu umožňuje vnímať moderné a tradičné spoločnosti ako sociálne systémy so zhodnými atribútmi. V tomto zmysle je moderný ideologický systém vlastne zhodnou štruktúrou ako tradičné náboženstvo, pokiaľ ide o jeho ideologickú funkciu. „*Ak zo začiatku štát a cirkev jedno sú, i po nastolení občianskej spoločnosti – ako konštatuje Herbert Spencer vo svojich Principles of Sociology – si štát stále do určitej miery zachováva cirkevný charakter. Je v povahe moci, že v zjavnej alebo skrytej podobe pestuje skutočné politické náboženstvo. Práve v tomto zmysle nás Luc de Heusch uisťuje, bez toho aby mala jeho formulácia punc obyčajného brilantného paradoxu: ‚Politická veda vychádza z porovnávacích dejín náboženstva...‘*“ (Balandier, 2000: 150). Politicko-antropologický prístup skrátka odhaľuje to, čo nazval Parsons „náboženskými“ štruktúrami a Balandier „*posvätnými základmi moci*“.²³ Kľúčovú teoretickú premostujúcu kategóriu tu pritom predstavuje kategória „mýtu“ – definovaného ako sociálna charta.

²² Práve kategória „mýtu“ ako sociálnej charty predstavuje v tomto smere spojenie medzi tradičnou a modernou spoločnosťou. Kým mýtus má v tradičných spoločnostiach náboženský charakter, v moderných je jeho charakter zväčša sekulárny (hoci ako tvrdí Parsons – sic!, *v istom zmysle* má v oboch prípadoch náboženský charakter). Sociálna funkcia mýtu je však v oboch prípadoch analogická – vzťah ku sekulárnemu či náboženskému je daný potrebou podprieť mýtus socio-kultúrne „autoritatívnymi“ kategóriami (pozri ďalej).

²³ Na základe antropologických výskumov, v podstate v duchu Parsonsovho prístupu, odhaľuje, že „*Moc je sakralizovaná*

Základná štruktúra politického mýtu: Status quo ospravedlňujúce algoritmy. Vzťah kultúrne etablovanej morálky a status quo

Už spomenutá potreba etablovať konkrétny sociopolitický status quo (v ideologickej rovine reprezentovaný svojou ideológiou, resp. sociálnou mytológiou) v širšom sociokultúrnom prostredí danej spoločnosti je zabezpečovaná prostredníctvom určitých sociokultúrnych (symbolických) algoritmov. Pre tieto sociokultúrne útvary tu používam pojem *status quo ospravedlňujúce pojmy*. Nejde však len o jednoduché pojmy, tieto pojmy sú vlastne len zostručneným výrazom určitých ideologických schém (mýtov), ktoré sa za nimi skrývajú.

Ako poukazuje Balandier, ústrednou kategóriou vo vzťahu medzi „posvätným“ (v tradičných spoločnostiach) a mocou je určitý moc, resp. status quo ospravedlňujúci pojem,²⁴ ktorý vyjadruje „právo“ na vlastníctvo moci zo strany toho, kto ju v danej spoločnosti má. Mení sa podľa toho, ako je v danej sociálnej štruktúre moc vyjadrená, a sám môže byť štruktúrovaný (môže existovať niekoľko pojmov označujúcich, resp. ospravedlňujúcich moc). Tento pojem (pozri Balandier, 2000: 153) je aktualizovaný v rôznych situáciách, hlavne však vtedy, ak sa vynorí hrozba narušenia existujúceho poriadku – hierarchických väzieb medzi jednotlivcami a skupinami. Tento pojem je „*regulovaný politickým aparátom: postavenie, získané na základe moci alebo autority, je ospravedlnené nerovným prístupom k tejto sile...*“ (Balandier, 2000: 154) Ako ďalej uvádza, tento pojem je v podstate symbolom, ktorý spája *moc* s „prirodzeným poriadkom vecí“. Uvedený vzťah nevyhnutne vyžaduje, a je zároveň predpokladom, ospravedlnenia moci, jej vykreslenia v súlade s prirodzeným poriadkom vecí. Je zjavné, že táto kategória je spojená s určitým rámcom „prirodzeného“, s kategóriami, ktoré sú v danej spoločnosti na jej úrovni sociokultúrneho rozvoja všeobecne prijímané. Hľadajúc paralelu s dnešnou situáciou, v prípade ideológií modernej spoločnosti ide o pojmy, okolo ktorých oscilujú dnešné politické ideológie a ktoré získali pozitívny význam v období osvietenstva (Keller, 1992: 52).

Takéto moc ospravedlňujúce pojmy (ktoré sú, ako uvádza Balandier, určitými „teóriami moci“ – za každým takýmto pojmom sa skrýva určitý legitimačný algoritmus) teda ukazujú moc reprezentujúcu daný status quo ako silu, ktorá je spojená s procesmi, zabezpečujúcimi existenciu danej spoločnosti ako takej, prípadne sveta. „*Spojujú poriadok sveta, ... a poriadok spoločnosti, vytvorený prvými predkami alebo zakladateľmi štátu. Rituál zaisťuje zachovanie prvého poriadku, politická činnosť udržiava poriadok druhý: oba procesy sú považované za príbuzné. Oba prispievajú k nastoleniu súladu s globálnym poriadkom, ktorý je predstavovaný ako podmienka každého života a akejkoľvek sociálnej existencie. Táto vzájomnosť posvätného a politického, ... ponecháva posvätné na prvom mieste v spoločnostiach ‚bez štátneho zriadenia‘, presadzuje nadvládu nad ľuďmi i vecami v spoločnostiach ‚štátnych‘*“ (Balandier, 2000: 159). Ako poukazuje ďalej, tento vzťah a podobnosť medzi politickým a „posvätným“ platí do tej miery, „*do akej sú oba koncepty riadené tretím pojmom – ordo rerum*“ (Balandier, 2000: 161) Tento pojem vyjadruje antagonistický vzťah medzi jednotlivými sociálnymi kategóriami: napr. vládnuci a ovládaní, a to tak, aby tieto antagonizmy začleňoval do spomínaného prirodzeného poriadku vecí, teda aby ich zdôvodňoval. Poriadok je možný na základe oddelenia (definovania) a ná-

preto, že každá spoločnosť sa utvrdzuje vóli po večnosti a obáva sa návratu k chaosu...“ (BALANDIER, 2000: 151). Inak povedané, moc je ideologizovaná preto, aby nedošlo k rozpadu sociálneho systému.

²⁴ V práci definuje Balandier viacero takýchto pojmov, používaných vo viacerých skúmaných spoločnostiach. Kategória „*moc ospravedlňujúci pojem*“ je tu použitá ako zovšeobecnenie.

sledného spojenia (zdôvodnenia) týchto protikladov (Balandier, 2000: 162). Je to logické: moc ospravedlňujúci pojem „...vyjadruje totiž vzťah podriadenosti...“ (Balandier, 2000: 153). Je teda základnou ideologickou funkciou vykresliť ho v súlade so sociokultúrne akceptovaným – teda „prirodzeným“ – poriadkom vecí.

Táto ideologická moc sa môže do väčšej či menšej miery od tých, ktorých postavenie oficiálne zdôvodňuje, oddeliť. „Rovnako ako má náčelník v moci svojich poddaných, je i on sám ovládaný mocou, pretože moc má svoj pôvod v oblasti posvätného“ (Balandier, 2000: 155). Je teda logické, že sa stáva predmetom súperenia politických aktérov, ktorí sa snažia „privlastniť“ si tento pojem, pričom prehra v tomto zápase (ideologická prehra) znamená aj stratu moci (pozri Balandier, 2000: 156 – 157). Relatívne oddelenie ideologickej a politickej moci možno vyjadriť aj v inštitucionálnych kategóriách: Podobne, ako Parsons poukazuje na potrebu „špecializovaného aparátu“ (Parsons, 1971:32) alebo štruktúr, Balandier hovorí o „strážcoch posvätného“, ktorí existujú popri držiteľoch moci, pričom tento tandem udržiava daný systém (Balandier, 2000: 163). Je tak zrejmé, že vlastníctvo moci – udržiavajúcej status quo s jeho nerovnosťami a asymetriami – vyžaduje zároveň vlastníctvo takýchto štruktúr (či ich podporu). Strata týchto štruktúr znamená aj stratu moci. Hovoríme tu – slovníkom Parsonsa a Balandiera – o inštitucionalizácii ideologického systému, ktorá prebieha, samozrejme, jednak v rovine existencie inštitucionálnych štruktúr, ktoré sú predmetom legitimizácie, jednak (povedané pojmami Deutscha a Althussera) prostredníctvom *politického*, resp. *ideologického aparátu*, ktorého funkciou je etablovať ideologický rámec do spoločenského vedomia. To sú Balandierom spomínaní „strážcovia posvätného“ a Parsonsove „špecializované štruktúry“.

Od vzťahu medzi „posvätným“²⁵ a mocou sa potom odvíja, povedané Balandierovým slovníkom, „stratégia posvätného“ – ideologická stratégia. Takáto stratégia môže slúžiť tak tým, ktorí majú moc, ako aj tým, ktorí sa ju snažia spochybníť: „...môže slúžiť existujúcemu sociálnemu poriadku a dosiahnutému postaveniu, alebo sa podriať ambíciám tých, ktorí chcú získať autoritu a legitimizovať ju“ (Balandier, 2000: 173). Z hľadiska skúmania ideologického systému je podstatné hlavne to, že táto stratégia predpokladá manipuláciu s pojmami, ktoré ospravedlňujú moc. Stratégia posvätného teda vymedzuje kategoriálny, pojmový rámec, v rámci ktorého sa súperenie o „vlastníctvo“ týchto pojmov odohráva.

Jeden druh elementárnej stratégie, ako je už uvedené, slúži podloženiu moci. Ako konštatuje Balandier, vychádzajúc pri tom z Malinovského: „Vzťahy existujúce medzi mocou a posvätným sú ... zjavné v kategórii mýtu. Naznačoval to už B. Malinowski, keď ponímal mýtus ako ‚sociálnu chartu‘, ako nástroj manipulovaný držiteľmi moci, privilégií a majetku. Mýty majú z tohto pohľadu dvojité funkcie: vysvetľujú sociálny poriadok v historických pojmoch a ospravedlňujú ho tým, že mu poskytujú morálny základ, že ho predstavujú ako systém založený na práve. Zjavné najvýznamnejšie sú tie z nich, ktoré potvrdzujú dominantné postavenie jednej skupiny; slúžia k udržaniu istej prevahy“ (Balandier, 2000: 174 – 175). Práve v tejto súvislosti je významný vzťah medzi „mýtom“ a „štruktúrami“, ktoré zabezpečujú v rámci sociálneho systému jeho existenciu. „V spoločnostiach s centralizovanou mocou často patrí mýtické vedenie (‚charta‘) skupine odborníkov, ktorých práca je tajná; s nikým sa o ňu nedelia, rovnako ako sa nedelia ani o politické funkcie“ (Balandier, 2000: 176). Táto skutočnosť vypovedá o väzbách medzi soci-

²⁵ O „posvätnom“ hovoria Parsons i Balandier v súvislosti s primitívnymi, resp. tradičnými spoločnosťami. Ako konštatujú obaja autori, v moderných spoločnostiach plnia analogickú (ideologickú) funkciu – t.j. funkciu sociokultúrnej legitimizácie status quo – analogické systémy „sekulárneho“ typu.

álnou funkciou ideológie (mýtu) a (organizačnými) štruktúrami, ktoré jej plnenie zabezpečujú. Druhým typom elementárnej stratégie, ktorý opisuje Balandier, je stratégia spochybnenia moci. Môže sa odohrávať v tom kategoriálnom alebo významovom rámci, ktorý používajú držitelia moci, alebo – v prípade spochybnenia moci väčšieho rozsahu – ho môže aj prekročiť, zavedením nového „mýtu“. V takom prípade je jej reprezentatívny subjekt vlastne typom určitého sociálneho/ revolučného hnutia.

Z hľadiska teoretickej syntézy kategórií je podstatné, že tieto dve Balandierom opísané „*stratégie posvätného*“ definujú dve základné funkcie akéhokoľvek kultúrneho systému plniaceho ideologické funkcie, t.j. ideológie – a to jednak udržiavanie moci (systémová ideológia), jednak jeho ideologickú, a tým pádom aj mocenskú destabilizáciu (v prípade ideológie antisystémovej) – (pozri napr. Keller, 1997: 415 – na začiatku prvej časti tohto textu).

Vyššie uvedené vzťahy naznačujú dôsledky potreby ideologickej či sociokultúrnej (hodnotovo normatívnej) stabilizácie sociálneho systému, a to hlavne vzťahov sociálnej dominancie a podriadenosti, teda vzťahov *moci*. Patrí medzi ne existencia sociokultúrneho *algoritmu*, ktorý ospravedlňuje moc, s ohľadom na jej formy v danej spoločnosti, čo je základným predpokladom akéhokoľvek zdôvodnenia *asymetrických* vzťahov. Tento algoritmus je potrebné vykresliť ako niečo nevyhnutné a zdôvodniť to ako „prirodzené“, a teda žiaduce. To, do akej miery sa od seba oddelia kategórie moci a prirodzeného pôvodu tejto moci, narúša funkciu takejto legitimácie. Je teda nutné dosiahnuť, aby sociálni aktéri prijímali jej, vo svojej podstate vždy ideologické, zdôvodnenia. Za moc ospravedlňujúcimi pojmami sa skrýva určitý koncept usporiadania moci, resp. jej zdôvodnenia v súlade s tým, čo je v danej spoločnosti považované za „prirodzené“ a čo je zároveň v širšom sociokultúrnom prostredí akceptované. Aby to mohli úspešne plniť, spájajú do jedného konceptuálneho (a sociokultúrne „prijateľného“) rámca spoločenské rozpory, teda protirečivé pojmy. A nakoniec, tento moc ospravedlňujúci pojem/algoritmus je predmetom (ideologického) súperenia, v ktorom je dôležitá kontrola alebo pozícia tých štruktúr, ktoré v danej spoločnosti vystupujú ako „*strážcovia posvätného*“, štruktúr, ktoré v ideologickej rovine legitimujú systém. Povedané slovníkom modernej politickej vedy – ideologický aparát. Čo je podstatné z hľadiska výskumu štruktúry ideologického systému: aby bolo možné vykresliť sociálny status quo v súlade s „prirodzeným“, ideologická stratégia musí reflektovať určité (sociálne) antropologicky „dané“ či „prirodzené“, resp. sociokultúrne rozšírené predispozície ľudí, ovplyvňujúce vnímanie a prípadné „tematizovanie“ (klasifikáciu) sociálnej reality.

Ritualizácia ideologického systému: ideologický proces²⁶

Konkrétny spôsob, akým sa tradičné spoločnosti vyrovnávajú s hrozbou narušenia sociálneho poriadku a zabezpečujú etablovanie spomínanej *sociálnej charty* (mýtu) do sociokultúrneho systému a spoločenského vedomia, spočíva podľa Balandiera v určitých sociálnych rituáloch/ inštitúciách, ktoré „obnovujú“ (aktualizujú) štruktúry danej spoločnosti (Balandier, 2000: 164). Medzi takéto inštitúcie patrí „*sociálna slávnosť*“ (Balandier, 2000: 166). Je to proces, ktorý predstavuje rituálnu defiláciu daného sociálneho systému – vzťahov existujúcich v jeho rámci

²⁶ Ako konštatuje KELLER (1992: 52), ritualizácia rečového konania je najviac badateľná v prípade ideológií. Ritualizáciu teda z tohto pohľadu je vhodné chápať ako zo všetkých komunikačných foriem najviac typickú pre ideológiu, a zároveň, ideológiu je tým pádom vhodné chápať práve cez problematiku ritualizácie, v tomto prípade verbálneho konania.

a ktorého funkciou je upevnenie sociálneho systému. „*Takáto slávnosť zaisťuje skutočné predstavenie základných spoločenských vzťahov vrátane antagonizmov, ktoré sú pretvorené v „hru protikladov“²⁷. Vystavuje na obdiv akési resumé sociálneho celku, umožňuje postihnúť fungujúci sociálny systém, ktorý zodpovedá svojej teoretickej formulácii, manifestovanej cez vyjadrovacie prostriedky...“* (Balandier, 2000: 166 – 167); evidentne pritom ide o vyjadrovacie prostriedky, ktoré sú v danej spoločnosti efektívne.²⁸ Iným spôsobom: či rituálom, ktorým spoločnosť „*znehybňuje svoje zlo*“ je „*mechanizmus obetného bránka*“ (Balandier, 2000: 165). Ďalším stupňom inštitúcie „sociálnej slávnosti“ môže byť rituálne spochybnenie sociálneho poriadku (hierarchie), spojené s jeho rituálnou obnovou. Funkciou tejto inštitúcie je ukázať prípadnú zmenu existujúceho poriadku ako niečo prevrátené a pre danú spoločnosť škodlivé. Uvedené rituály vlastne tvoria (v primitívnych spoločnostiach) určitý rámec ideologického procesu. Ako zdôrazňuje Balandier (takmer presne v zhode s Parsonsovým prístupom), ide o spôsoby, ktorými každá spoločnosť rieši potrebu sociokultúrnej (t.j. ideologickej) stabilizácie status quo. Z hľadiska tohto textu je podstatné to, že funkciou rituálu je v sociokultúrnej rovine (ako ukazuje aj Parsons) etablovať určité hodnotové a normatívne, ideologické prvky. A v súvislosti s nimi, evidentne, aj schémy vnímania či interpretácie sociálnej reality.

Ak akceptujeme Parsonsove (ale aj Balandierove) východisko, potom v moderných spoločnostiach prebiehajú – vo všeobecnej rovine – analogické procesy ako na úrovni primitívnych spoločností, pravda, s ohľadom na ich špecifickú formu. Vyššie naznačený koncept rituálu ako sociálnej slávnosti tak poskytuje nástroj na analytické uchopenie funkcií ideologického procesu. A to hlavne tým, že skúma štruktúru procesu, v rámci ktorého sa uvedené „náboženské“ alebo „sekulárne“ ideologické predstavy („mýty“) aktualizujú, a skúma aj štruktúru samotných mýtov. Teda povedané slovníkom adekvátnym modernej spoločnosti: skúma štruktúru ideologického procesu a samotnej ideológie (z perspektívy uvedenej operacionalizácie pojmu „mýtus“ – ako sociálnej mytológie). Poskytuje tak nástroj na odhalenie určitých antropologicky, resp. sociokultúrne podmienených pravidielností, ktoré možno nájsť v štruktúre spomínanej mytológie. To, čo nám umožňuje v teoreticko-metodologickej rovine spojiť tieto dva prístupy – pracovne ich nazvem „sociologický“ (Parsons) a „antropologický“ (tu zastúpený Balandierom) – je ponímanie kategórie *mýtu* ako „sociálnej charty“ (v zmysle už uvedeného). Je tiež dôležité, že mýtus alebo sociálna mytológia (tak v tradičnej, ako aj v modernej spoločnosti) odráža určitú tendenciu usporadúvať informácie o sociálnom svete (*tematizovať* ich, prípadne určitým spôsobom *schematizovať*). Tým je vlastne druhom sociokultúrneho konštruktú sveta, predstavou o sociálnej realite, ktorá sa úzko viaže na problematiku hodnotového systému, prípadne ideologického komplexu.²⁹

²⁷ V súvislosti s „hrou protikladov“ pozri význam symbolického spojenia protikladov (*ordo rerum*), ktoré je opisované vyššie.

²⁸ V spoločnostiach bez písma sú to spravidla prejavy, rituálne tance a podobne... (pozri: BALANDIER, 2000: 167).

²⁹ Ide o koncept M. M. Bachtina (1986), umožňujúci teoretickú integráciu prístupov, ktorých cieľom je skúmať oficiálnu ideológiu a „bežné“ sociálne hodnoty ako jeden problém (zahnúť ich do jedného analytického rámca). Podľa Bachtinového konceptu je ideologický komplex totožný so sociálnym vedomím, ktoré má ideologickú povahu. Má etablovanú a životnú zložku (úroveň). Etablovaná úroveň odráža oficiálnu ideológiu. Životná zložka odráža bežnú životnú skúsenosť – tú možno chápať ako tvorenú bežnými sociálnymi objektmi. Využitelnosť Bachtinového konceptu ideologického komplexu pri skúmaní štruktúry ideológie v nadväznosti na štruktúru bežných sociálnych hodnôt (resp. ideológie ako súčasti sociálno-hodnotového systému) nám umožňuje napr. chápanie ideológie, ako aj „bežných“ sociálnych hodnôt ako vzťahujúcich sa na makro- či mikro-inštitúcie sociálneho systému (nazvime to „inštitucionálny“ prístup k problematike sociálnych hodnôt). Ideologický komplex potom zahŕňa celý komplex oficiálnych i bežných sociálno-hodnotových

V tomto bode ideologická problematika prechádza do oblasti sociálnej psychológie, kde môžeme ideológiu skúmať ako sociálno-hodnotový systém. V tejto súvislosti je dôležité tiež akceptovať i sociálne psychologickú podstatu skúmaného javu, teda v tomto prípade (aplikovateľnú) sociálno-psychologickú koncepciu sociálne hodnotového systému. Pokiaľ ide o základné kategórie tejto koncepcie, všeobecne sa akceptuje predstava, že sociálno-hodnotové systémy majú doménovú štruktúru (hodnoty sú zoskupené do určitých „zhlukov“, pričom ústredné domény formujú periférne). Práve v tomto bode sa problém prelína s vyššie naznačenou tendenciou „tematizovať“ (klasifikovať) sociálnu realitu. Vo všeobecnosti je tiež známe, že hodnoty sú artikulované záujmy a priamo alebo sprostredkované sa odvíjajú od potrieb – tieto potreby môžu byť jednak vrodené, jednak získané – úzko spojené sú pritom pojmy „postoj“ a „hodnota“ (pozri napr.: Verešová, 2004: 27 – 28). Pojem „postoj“ a „hodnota“ sa do značnej miery prelínajú – pri definícií postoja niektorí autori vychádzajú z definície hodnoty (pozri tamtiež). Ďalej, sú jedným z kľúčových faktorov sociálneho začlenenia individua do sociálnej skupiny, podliehajú normatívnemu tlaku skupiny a sociálneho prostredia – vzťahujú sa tak na problém konformizmu (bližšie pozri: Kon, 1971: 67 – 76). Problému sociálno-psychologickej povahy javu sa tu s ohľadom na nep psychologický charakter tejto teoretickej analýzy nebudem venovať podrobnejšie.

Záver

S cieľom sociokultúrnej stabilizácie konkrétneho sociopolitického status quo v širšom sociokultúrnom prostredí danej spoločnosti je nutné, aby ideológia spĺňala určité predpoklady. Sociokultúrne predpoklady, ktoré sú podmienkou úspešného splnenia tejto funkcie, môžeme „uchopiť“ pomocou prístupu, v súlade s ktorým možno problematiku ideológie skúmať ako problematiku sociálnej mytológie. Je to tak zjavne preto, lebo práve koncept mýtu zachytáva tie sociokultúrne atribúty či kategórie, ktoré sú v danej spoločnosti (či v širšom antropologickom zmysle slova) vnímané ako „prirodzené“, resp. všeobecne akceptované. Úspešné vykreslenie status quo ako „prirodzeného“, resp. v súlade so všeobecne prijímanými kategóriami (schémami), je nevyhnutnou podmienkou jeho spoločenskej akceptácie. Teoreticky využiteľné sa v tomto smere javí najmä chápanie mýtu ako „sociálnej charty“.

Samozrejme, všeobecné prijímanie určitých kategórií (resp. schém v nich obsiahnutých) v danej spoločnosti ešte neznamená, že sociopolitický status quo bude vnímaný v súlade s nimi. Je treba „zariadiť“, aby to tak bolo. Na to slúži rituál, ktorý môžeme uchopiť prostredníctvom konceptu a inštitúcie „sociálnej slávnosti“. Sociálna slávnosť je dramatisáciou mýtu (ideológie), t.j. určitých ideologických schém, pričom zabezpečuje ich sprostredkovanie členom spoločnosti.

Štruktúra rituálu v podstate zodpovedá štruktúre (sociálneho, resp. politického) mýtu. Štruktúru tohto mýtu možno uchopiť takto:

Kľúčovou kategóriou je moc ospravedlňujúci pojem, resp. v danej spoločnosti morálne prijateľná schéma, ktorá za nim stojí. Problém je, že táto schéma, teda i pojem, musí spájať spoločensky protikladné kategórie, hlavne tie, ktoré súvisia s rozdelením spoločnosti v rovine vládnuci

vých (ideologických) postojov. V súlade s Bachtinovým konceptom možno chápať bežné sociálne hodnoty (relevantné k bežným sociálnym, inštitucionálnym vzorom) a explicitne ideologické hodnoty (relevantné k makroinštitucionálnym vzorom) ako ideologické útvary na mikro- a makroúrovni.

– ovládání. Aj konceptuálne teda musí rozdeliť a následne spojiť tieto rozporné pojmy. Pre túto spojujúcu kategóriu (schému) Balandier použil pojem „*ordo rerum*“.

Dramatizáciu mýtu môžeme uchopiť prostredníctvom rituálu chápaného ako „*sociálna slávnosť*“. Služi rituálnemu predstaveniu status quo, najmä s jeho hierarchiami (o ktorých legitimizáciu v prvom rade ide), ako *fungujúceho* celku (a samozrejme, v súlade s mýtom, teda so sociokultúrne „prijateľným“). Mýtus, rovnako ako rituál, ktorý je jeho dramatizáciou, spája teda sociokultúrne „prijateľné“ schémy s asymetriami, ktoré nie sú a priori a nutne pre všetkých prijateľné.

Rituálne spochybnenie legitimacy status quo³⁰, pravda, len preto, aby bola vzápätí obnovená s novou silou, je jedným z druhov (elementárnej) ideologickej stratégie, ktorú môžeme pozorovať v procese dramatizácie mýtu. Dopĺňa vyššie uvedenú schému rituálu ako „*sociálnej slávnosti*“ defilujúcej status quo.³¹ Sú však aj také stratégie, ktoré sa pokúšajú dosiahnuť, aby všetko vyššie uvedené úsilie nefungovalo.

No a tu sa dostávame aj k organizačnej stránke veci. Či už uvedené v konečnom dôsledku bude alebo nebude fungovať, vo veľkej miere závisí od toho, či (prípadne nakoľko a s akou efektivitou) aktéri disponujú ideologickým aparátom, t.j. expertmi na posvätné pojmy (a samozrejme, pridruženou infraštruktúrou, zjavne najmä komunikačnou). Ako vieme, ťažko v politike niečo dosiahnuť bez aparátu. Najmä toho politického, či ideologického.

Zhrňme na tomto mieste základné analytické kategórie, ktoré v uvedenom rozbere vystupujú do popredia:

1. Moc ospravedlňujúci pojem – schéma. Jej funkciou je legitimizácia status quo. Tvorí jadro sociálneho (politického) mýtu – sociálnej charty.

2. „Prirodzený poriadok vecí“. Ide o kategórie, ktoré sú v danej spoločnosti vnímané ako morálne prijateľné. V súlade s týmto poriadkom je treba vykresliť aj *sociálnu chartu*, ktorú predstavuje mýtus, zdôvodňujúci status quo.

3. „Ordo rerum“. Pojem, ktorý použil Balandier na označenie schémy zabezpečujúcej spojenie protikladných kategórií, vyjadrujúcich spoločenské protiklady spôsobené vzťahmi moci a nerovnosti.

Na úrovni rituálu, ktorý môžeme chápať ako súčasť ideologického procesu, potom možno identifikovať:

1. Dramatizácia mýtu. Služi odovzdaniu mýtu (ktorý obsahuje aj u uvedené tri body) členom spoločnosti.

³⁰ Toto rituálne spochybnenie sa deje prostredníctvom spochybnenia hierarchií (vymenenia pozície vládncích a ovládaných) – to je vzápätí interpretované ako „zvrhlé“. Ako v tejto súvislosti konštatuje BALANDIER (2000: 171 – 172), tieto rituály (ktoré ukazuje na príklade Agniiov z Pobrežia slonoviny) vymenia pozície horných vrstiev (kráľa) a dolných (zajatcov – otrokov). Títo „nepraví“ vládcovia sa však správajú so zjavnou výstrednosťou. „*Ako by tým naznačovali, že k zavedenému sociálnemu poriadku nie je iná alternatíva, než posmech a hrozba chaosu*“ (BALANDIER, 2000: 171). Poriadok je potom obnovený návratom „pravého“ kráľa.

³¹ Spolu so stratégiou „obetného baránka“.

2. Sociálna slávnosť. Predstavuje defiláciu vzťahov typických pre daný status quo (najmä vzťahov nerovností a moci nevyhnutnej na ich zachovanie). Je teda vlastne dramatizáciou sociálnej charty.

3. Ritúálne spochybnenie legitimacy na to, aby bolo vzápätí obnovené a posilnené. Zodpovedá dramatizácií schémy zabezpečujúcej spojenie protikladných kategórií.

Ak sa lepšie pozrieme na tieto kľúčové aspekty sociálneho mýtu alebo charty a jej dramatizácie (ktoré tu boli zachytené z politicko-antropologického hľadiska), nemôžeme sa vyhnúť dojmu, že sme sa, aj keď zrejme len okrajovo, dotkli problému, ktorý je spomenutý v stati C. Geertza³², analýze ktorej som sa venoval v článku, ktorý vyšiel v *Studia Politica Slovaca* č. 2/2011³³. Konkrétne mám na mysli problém „sily metafory“. Sila metafory, ako uvádza Geertz (2000: 238), „*pramení práve zo súhry odporujúcich si významov, ktoré symbolicky nútia do jednotného konceptuálneho rámca, a z miery úspešnosti tohto nátlaku v prekonávaní psychického odporu, ktorý také sémantické napätie nevyhnutne vytvára v každom, kto je schopný ho vnímať*“. Moje námietky voči prístupu C. Geertza, pokiaľ ide o vymedzenie predmetu ideológie³⁴, sú podľa mňa opodstatnené. Napriek tomu, v tomto prípade zrejme narážame na problém istých elementárnych ideologických štruktúr (ktoré môžeme pozorovať na úrovni primitívnej i modernej spoločnosti). A zdá sa, že efekt určitých spôsobov dramatizácie (napríklad rozdelenia a následného spojenia protikladov), resp. dosah dramatizácie mýtu na tieto elementárne ideologické štruktúry (na úrovni systému a procesu³⁵), nemožno ignorovať. Zdá sa napríklad, už na prvý pohľad pomerne zjavne, že mýtus sa etabluje do spoločenského vedomia lepšie najmä vtedy, ak prekoná odpor heretikov, ktorý bol „zlomený“ neúspechom spochybnenia status quo.

Ideologické systémy, ich konkrétnu funkcionálnu štruktúru je skutočne zrejme najvhodnejšie primárne analyzovať z hľadiska funkcie, ktorú plnia. Avšak ich štruktúra môže byť ovplyvnená aj spôsobmi efektívnej dramatizácie mýtu, a týka sa to hlavne štruktúry niektorých ideologických procesov. V tomto smere ide zrejme hlavne o určité „elementárne“ ideologické štruktúry, ktoré môžeme pozorovať (na úrovni ideologického systému i procesu) už na úrovni primitív-

³² GEERTZ, C.: *Interpretace kultur*. Praha : SLON, 2000. Predmetnú esej tvorí kapitola č. 8: Ideologie jako kulturní systém (s. 219 – 262).

³³ KRPALA, K.: Ideológia ako symbolický, alebo ako významový systém? (Reflexia Geertzovho poňatia ideológie ako kultúrneho systému.) In: *Studia Politica Slovaca*, č. 2, roč. 4, 2011, s. 35 – 48.

³⁴ Moje námietky spočívajú v nasledujúcom: Metafora (či iné útvary vzťahujúce sa k „štylu“) skutočne môže plniť určité funkcie v prospech ideológie, a teda má určitú „silu“. Má ju najmä preto, pretože sa dotýka tak kognitívnej, ako aj emocionálnej stránky postoja (ako naznačuje i Geertz). Lenže analyzovať ideologický systém (alebo komplex) ako spôsob, ktorým sa odovzdávajú (metaforizujú, emocionálne podfarbujú, atď.) ideologické významy, by znamenalo analyzovať ho povrchne. (Hovoríme tu vlastne o vzťahu významov a symbolov, Geertz sa zameriava na tie druhé.) Praktickou stránkou odovzdávania ideologických významov (či tvorby postojov) sa zaoberá propaganda. Ak chceme analyzovať i nuansy samotného procesu symbolizácie určitých postojov (či ideológie ako celku), mali by sme zrejme najprv pochopiť, čo je symbolizované. Preto by sme ideologický systém prípadne ideologický komplex mali skúmať hlavne ako významovú štruktúru, ktorej funkciou je ideologická (sociokultúrna) stabilizácia určitého inštitucionálneho status quo. Prostriedky symbolizácie vstupujú do ideologického procesu ako nástroj vyjadrenia a šírenie určitej ideológie, nie sú však samy osebe ideológiou.

³⁵ V tejto súvislosti sa zdá podstatné najmä to, že určité podmienky úspešnosti (ideologického) procesu (napr. úspešnej dramatizácie mýtu), zrejme ovplyvňujú aj samotnú štruktúru mýtu, resp. elementárna štruktúra mýtu odráža podmienky jeho efektívneho odovzdania.

nych, ale rovnako aj moderných spoločností. Práve tento všeobecný výskyt nás upozorňuje na to, že ide o štruktúry „elementárne“, teda podľa všetkého odrážajúce určité viac či menej antropologicky podmienené pravidelnosti, resp. funkcionálne podmienky pôsobenia ideologických systémov. Môžeme ich nájsť takpovediac v *pozadí* viacerých konkrétnych ideologických štruktúr a procesov. Úspešnosť realizácie konkrétnych ideologických štruktúr môže potom závisieť do značnej miery aj od toho, do akej miery dokážu zahrnúť či exploatovať spomínané elementárne ideologické štruktúry.

Tieto štruktúry, ako sa zdá, možno skutočne nájsť na úrovni konkrétnych ideologických procesov, čo sa dá zrejme pomerne dobre ilustrovať už bežnou sociálnou či politickou skúsenosťou: Napríklad je až banálne poznanie, že kľúčové pojmy či „klišé“ slúžiace legitimizácií socio-ekonomického status quo, ako napríklad „sloboda“ a „demokracia“, sú sociokultúrne prakticky všeobecne akceptované – predstavujú ekvivalenty pojmu „dobré“ (prípadne môže ísť o obdoby pojmu „zlé“). Posvätný charakter viery v správnosť sociálnych asymetrií (a tým aj moci nevyhnutnej na ich udržanie) je však vari najviac viditeľný v ideologickom klišé „trh“, napríklad keď je reč o „zákonoch trhu“, o tom, že „trh rozhodol“ a pod., vždy, keď je pojem „trh“ používaný ideologicky. Toto čarovné slovíčko vyjadrujúce vieru vo vyššiu spravodlivosť rozdelenia majetku (a moci)³⁶, delí len málo od staršieho ekvivalentu tohto algoritmu, pracujúceho s pojmom „Božej vôle“. Tak ako bol kráľ a šľachta „z Božej vôle“, o existencii dnešnej elity (o ktorej píše napr. J. Keller v knihe *Tři sociální světy*³⁷) „rozhodol Trh“. Samozrejme, je jasné, že trh nerozhoduje (nemá rozum), a keď už, tak rozhoduje postavenie na trhu, ktoré determinuje možnosti „rozhodovania“ aktérov. Je pritom známe, že súčasný trh je fakticky kontrolovaný ekonomicko-politickou elitou (vyššie uvedená poznámka). O tom, či sa niekto narodí v skupine, ktorá ho

³⁶ Zdá sa, že ani pred občanmi západných liberálno-kapitalistických zriadení nemožno utajiť, že majetok je kľúčovým či jedným z kľúčových zdrojov politickej moci, nech by tieto systémy v ideologickej rovine akokoľvek obratne exploatovali pojem „demokracia“. Je teda zjavne nutné zdôvodniť rozdelenie majetku. Iná vec je, že aj politická legitimita sa len čiastočne odvíja od konceptu demokracie: prinajmenšom v implicitnej rovine je vo všeobecnosti jasné, že kontrola minimálne časti politického aparátu (napr. médiá) sa odvíja od majetku, ani vo formálnej rovine nepodlieha nejakej forme zastupiteľského princípu. Legitimita politická je teda viditeľne úzko spojená s legitimitou distribučnou.

³⁷ Ako konštatuje na základe sociologických výskumov KELLER (2010: 70 – 78), v prípade tzv. diskkrétnej elity ide o (dedičných) vlastníkov kľúčového kapitálu, o ktorý sa im starajú tímy právnikov, ekonómov a iných expertov. Títo experti pripravujú tiež potrebné obnosy pre živobytie elity. Pestovanie sociálnych kontaktov medzi členmi elity je absolútne systematické a deje sa prostredníctvom exkluzívnych klubov. Je to, ako konštatujú i Kellerom citovaní PINÇON – PINÇON CHARLOTT (2007: 61, In: KELLER 2010: 73), „osvedčená sociálna technika, ktorá umožňuje neustále tkať nekonečnú pavučinu moci“. Takisto: „V ekonómii veľkej buržoázie neexistuje žiadna slobodná konkurencia“ (PINÇON – PINÇON CHARLOTT, 2003: 93, In: KELLER, 2010: 75). Diskrétna elita, či buržoázia (ako ju nazývajú Pinçonovci) je tiež jedinou triedou „o sebe“ i „pre seba“. Ako poukazuje KELLER (2010: 77), opierajúc sa o výskumy manželov Pinçonovcov, majetok tejto triedy (pochopiteľne) jednak vďaka dedičnosti, jednak vďaka kolektívnemu jednaniu tejto triedy, zameranému na udržanie a zveľadenie majetku klanu (spravovaného platenými odborníkmi), nemá nič spoločné s klišé o „zákonoch trhu“. Konkurencia a súperenie v ich prostredí nedávajú veľký zmysel, a ani nie je badateľná – práve naopak, ako poznamenáva Keller, kľúčovým aspektom ich sociálnej kultúry je kolektivismus. Pomocná elita (pozri KELLER, 2010: 187–188) sú tí, ktorí v oblasti „ekonomického, politickej i mediálnej vykonávajú panstvo elity diskkrétnej“. Súčasná elita sú teda, stručne povedané, dediční vlastníci kľúčového kapitálu a masmédií, financujúci svoje politické panstvo. K svojej dedičnej pozícii sa nedostali „konkurenčným bojom na trhu“, pochopiteľne. Systém kontrolujú (ekonomicky i politicky). Analogické uzávery, aké konštatuje Keller (resp. Pinçonovci) na príklade (západo)európskej, konkrétne francúzskej elity, konštatuje na základe sociálno-antropologických výskumov aj Murphy o „dedičnej šľachte“ v USA (MURPHY, 1999: 162). Nie je to prekvapujúce, je to len potvrdením konštatovania, ktoré formuloval už Ch. W. Mills v *Mocenskej elite* (1966).

kontroluje, by logicky trh sotva mohol rozhodovať, aj ak by mal hlavu. Napriek tomu je pojem „Trh“, v tom istom ideologickom význame ako prv používaný odkaz na „Božiu vôľu“, obľúbeným kliše, ktoré je posvätné a nedotknuteľné, priamo úmerne tomu, ako je vecne nezmyselné. Narušiť posvätnosť tej najabsurdnejšej ideologickej schémy by znamenalo zrušiť funkčnosť ideológie ako celku (a naopak). Kľúčové ideologické tabu je obyčajne i kľúčový vecný nezmysel.³⁸

Efekt rituálneho spochybnenia a znovupotvrdenia legitimacy status quo môžeme v praxi pozorovať tiež pomerne často. Túto funkciu viditeľne plnia viaceré v médiách prezentované „kauzy“ (ich medializáciu možno vnímať ako modernú obdobu rituálu), ktoré vzbudia napätie v spoločnosti zjavne len preto, aby sme si následne všetci „vydýchli“, že status quo ako celok funguje v zásade dobre: Ved’ predsa „orgány vec vyšetrili“, no *hlavne* médiá boli „investigatívne“ a „kritické“, do procesu zasiahla „občianska spoločnosť“ či „opozícia“ (a iné deklarované pojmy slúžiace legitimize a mytológií status quo). Niekedy sa až natíska otázka, či „vyšetrená“ vec (alebo dokonca vec, ktorá ani nebola vyšetrená, len medializovaná) nebola banalita v porovnaní s tým, čo je nielen nevyšetrené, ale priam tabuizované. Či médiá neboli „kritické“ len voči okrajovým javom, nie však voči oveľa podstatnejším problémom daného status quo, a či to isté neplatí aj na aktivity deklarovanej „občianskej spoločnosti“. A či by celý proces nebolo adekvátnejšie klasifikovať ako obligátny rituál, ktorý treba chápať ako súčasť ideologického procesu. Prípadne ako obligátny rituál, vedľajšou funkciou ktorého je sledovanie cieľov určitých frakcií establishmentu.

Literatúra

ARON, R.: *Opium intelektuálov*. Praha : Mladá fronta, 1999.

ALTHUSSER, L.: *Essays on Ideology*. Londýn : Verso, 1984.

BACHTIN, M. M., VOLOŠINOV, V. N.: *Marxizmus, freudizmus a filozofia jazyka*. Bratislava : Pravda, 1986.

BALANDIER, G.: *Politická antropologie*. Praha : DAUPHIN, 2000.

BARBER, B. R.: Totalitarismus. In: Miller, D. (ed.): *Blackwellova encyklopedie politického myšlení*. Brno : JOTA, 1995, s. 530 – 531.

BELL, D.: *The End of Ideology*. New York : The Free Press, 1965.

BELL, D.: *Kulturní rozpory kapitalismu*. Praha : SLON, 1999.

DEUTSCH, K. W.: *The Nerves of Government*. New York : Free Press, 1963.

EASTON, D.: Political Anthropology. In: Siegel, B. (ed): *Bennial Review of Anthropology*. Standford 1959.

FORMÁNEK, M.: Socialistický pluralismus a československá zkušenost. In: *Filozofický časopis*, Praha 1981, č. IV.

FUKUYAMA, F.: *Konec dějin a poslední člověk*. Praha : Rybka Publishers, 2002.

GEERTZ, C.: *Interpretace kultur*. Praha : SLON, 2000.

HARRISON, J.: *Prolegomena to the Study of Greek Religion*. Cambridge University Press, 1903.

³⁸ V tejto súvislosti si dovoľím malé odbočenie k Deutschovej a Althusserovej koncepcii politického/ ideologického aparátu a položím rétorickú otázku: Koľko politických subjektov (médií či strán) si dovoli spochybnit' kľúčový ideologický aspekt tejto (vecne pomerne viditeľne neadekvátnej) schémy?

- HEYWOOD, A.: *Politické ideologie*. Praha : VICTORIA PUBLISHING, 1994.
- HOOVER, K. R.: Ideologizing institutions: Laski, Hayek, Keynes and the creation of contemporary politics. In: *Journal of Political Ideologies*, 1999, č. 4(1), s. 87 – 115.
- KELLER, J.: Ideologie. In: *Velký sociologický slovník*. Praha : Karolinum, 1997.
- KELLER, J.: *Úvod do sociologie*. Praha : SLON, 1992.
- KELLER, J.: *Tři sociální světy. Sociální struktura postindustriální společnosti*. Praha : SLON, 2010.
- KON, I. S.: *Sociologie osobnosti*. Praha : Orbis, 1971.
- KRPALA, K.: Ideológia ako symbolický, alebo ako významový systém? (Reflexia Geertzovho poňatia ideológie ako kultúrneho systému.) In: *Studia Politica Slovaca*, č. 2, roč. 4, 2011, s. 35 – 48.
- LEWIS, I. M.: *Social Anthropology in Perspective*. Cambridge : Cambridge University Press, 1985.
- MILLS, CH. W.: *Mocenská elita*. Praha : Orbis, 1966.
- MURPHY, R. F.: *Úvod do sociální a kulturní antropologie*. Praha : SLON, 1999.
- PARSONS, T.: *Společnosti. Vývojové a srovnávací hodnocení*. Praha : Svoboda, 1971.
- PINÇON, M., PINÇON CHARLOTT, M.: *Sociologie de la bourgeoisie*. Paris : La Découverte, 2003.
- PINÇON, M., PINÇON CHARLOTT, M.: *Les Ghettos du Gotha. Comment la bourgeoisie défend ses spaces*. Paris : Seuil, 2007.
- ŘÍCHOVÁ, B.: *Přehled moderních politologických teorií*. Praha : Portál, 2000.
- RUNCIMAN, D.: *Pluralism and the personality of the state*. Cambridge : Cambridge University Press, 1997.
- SHILLS, E.: Ideology and Civility: On the Politics of the Intellectual. In: *The Sewanee Review*, 66/1958, s. 450 – 480.
- SMITH, M. G.: *Government in Zazzau, 1800 – 1950*. Londýn 1960.
- ŠARADÍN, P.: *Historické proměny pojmu ideologie*. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2001.
- VEREŠOVÁ, M.: Meranie postojov. In: Kollárik, T., Sollárová, E. (eds.): *Metódy sociálno-psychologickej praxe*. Bratislava : Ikar, 2004, s. 26 – 51.