

Západočeská univerzita v Plzni
Fakulta filozofická

Diplomová práce

2013

Tereza Slatková

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Diplomová práce

**Srovnání výchozích předpokladů teorie racionální volby
a kritické teorie**

Tereza Slatkovská

Plzeň 2013

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra sociologie

Studijní program Sociologie

Studijní obor Sociologie

Diplomová práce

Srovnání výchozích předpokladů teorie racionální volby

a kritické teorie

Tereza Slatkovská

Vedoucí práce:

PhDr. Jan Váně, Ph.D.

Katedra sociologie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

Prohlašuji, že jsem práci zpracovala samostatně a použila jen uvedených pramenů a literatury.

Plzeň, duben 2013

.....

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala především PhDr. Janu Váněmu, Ph.D. nejenom za cenné připomínky, komentáře, trpělivost, věnovaný čas a vstřícný přístup během odborného vedení této práce, ale také za jeho náročnost a zásadovost.

Děkuji všem vyučujícím katedry sociologie za inspirativní hodiny, které nejenom mně zprostředkovaly podstatná a zajímavá témata této vědní disciplíny. Děkuji PhDr. Tomáši Kobesovi, Ph.D. za snahu naučit nás nevnímat sociální fenomény jen z pohledu klasické sociologie. Děkuji PhDr. Jaroslavě Hasmanové Marhánkové, Ph.D. za vynikající přednášky o aktuálních tématech vedené v přátelské atmosféře.

Velký dík patří mým rodičům a prarodičům za jejich nekonečnou podporu a důvěru.

Obsah

1. ÚVOD	7
2. KRITICKÁ TEORIE	10
2.1 Kritická teorie, frankfurtská škola a západní marxismus	10
2.2 Východiska a myšlenkové zdroje kritické teorie	15
2.2.1 Marxismus – Karl Marx a György Lukács	16
2.2.2 Racionalita – Max Weber.....	19
2.3. Výchozí předpoklady kritické teorie	22
2.3.1 Nedostatečná racionalita společnosti	22
2.3.2 Kapitalismus jako příčina deformace společenské racionality	25
2.3.3 Zrušení sociálního utrpení	26
3. TEORIE RACIONÁLNÍ VOLBY	28
3.1 Myšlenkové zdroje teorie racionální volby	29
3.1.1 Adam Smith	30
3.1.2 Max Weber.....	31
3.1.3 George Caspar Homans.....	34
3.1.4 James Coleman.....	35
3.2 Výchozí předpoklady teorie racionální volby	36
4. SOCIOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ	40
5. KRITICKÁ TEORIE NÁBOŽENSTVÍ	42
5.1 Karl Marx.....	43
5.2 Ernst Bloch.....	45
5.3 Max Horkheimer a Theodor W. Adorno	47
5.4 Herbert Marcuse	50
5.5 Erich Fromm	52
5.6 Jürgen Habermas	55

6. NÁBOŽENSTVÍ OČIMA TEORIE RACIONÁLNÍ VOLBY	59
6.1 Teorie náboženství – Rodney Stark a Wiliam Bainbridge	60
6.1.1 Teorie lidského jednání.....	60
6.1.2 Náboženský závazek jako jádro teorie náboženství	62
6.2 Náboženská ekonomie jako odpověď na proces sekularizace.....	66
7. ZHODNOCENÍ A ZÁVĚR.....	67
7.1 Zhodnocení kritické teorie.....	67
7.2 Zhodnocení teorie racionální volby.....	70
7.3 Náboženství podle kritické teorie nebo teorie racionální volby?	74
8. LITERATURA.....	78
9. RESUMÉ	89

1. ÚVOD

Kritická teorie a teorie racionální volby (TRV¹) jsou bezpochyby zcela odlišné přístupy, které jsou zde ale i přes tuto zákonitou různost stavěny vedle sebe. Kritická teorie má spíše holistické ambice, naopak TRV se soustřeďuje v první řadě na jednotlivce. Tyto dvě teorie se rozvinuly v odlišném prostředí a obě si tuto specifickou lokaci drží dodnes, jinak řečeno, každá z nich má své největší příznivce právě tam, kde se formovala - kritická teorie v Evropě a TRV ve Spojených státech. Tyto teorie vycházejí z odlišných předpokladů nejenom z hlediska jejich zaměření na mikro nebo makro úroveň. Kritická teorie navazuje na koncepty německých idealistů, teorii modernizace, marxismus a psychoanalýzu, zatímco TRV se přímo odvolává na teorii sociální směny, metodologický individualismus a koncept instrumentální racionality. U těchto dvou teoretických tradic můžeme jen těžko najít něco společného, každá z nich má jádro svého zájmu jinde. A právě proto je zajímavé sledovat, jak se takto odlišné teorie staví ke studiu stejného významného sociálního jevu, kterým je v případě této práce náboženství.

Cílem této diplomové práce je předložit jasný výklad obou těchto teorií s důrazem na jejich výchozí předpoklady. V rámci kritické teorie jsou zde formulovány tři základní výchozí body – nedostatečná racionalita, kapitalismus jako příčina deformace společenské racionality a předpoklad sociálního utrpení. Pro takové stanovení mi bylo vodítkem zejména dílo Axela Honnetha, který je jednou z nejvýznamnějších osobností kritické teorie posledních let a současným ředitelem Institutu pro sociální výzkum ve Frankfurtu nad Mohanem. Kritická teorie vznikala jako teoretická tradice právě ruku v ruce se založením Institutu pro sociální výzkum od 30. let 20. století, z toho důvodu je pro kritickou teorii užíváno také označení frankfurtská škola. V této práci se zaměřuji

¹ Zkratka TRV v této práci označuje slovní spojení *teorie racionální volby*, stejně jako se v odborných textech používá označení RCT pro anglický ekvivalent *rational choice theory*.

konkrétně na výchozí předpoklady kritické teorie, které byly zformulovány právě tzv. první generací autorů frankfurtské školy – Maxem Horkheimerem, Theodorem W. Adornem, Herbertem Marcusem a Erichem Frommem. K dalšímu vývoji kritické teorie zásadně přispěl také Jürgen Habermas, který z hlediska terminologie spadá do druhé generace frankfurtské školy, a i jeho práci je zde věnována pozornost.

Výchozí předpoklady TRV jsou konkretizované již v sociálních teoriích, které vzniku TRV předcházely. TRV je pak do jisté míry syntézou základních tezí liberální ekonomie, teorie sociální směny s konceptem instrumentální racionality a metodologickým individualismem, ke kterým TRV ještě přidává další předpoklady jako egoismus, kalkulaci a princip minimaxu. Systematickou TRV v rámci sociologie vytvořil Rodney Stark se svými spoluautory a následovníky Williamem S. Bainbridgem, Robertem Finkem a Laurencem Iannacconem, kteří aplikovali principy TRV konkrétně právě na problematiku náboženství (Stark, Bainbridge 1996; Stark, Finke 2000).

Těmito dvěma rozdílnými teoriemi se věnuji zejména z toho důvodu, že TRV se v posledních desetiletích postupně stala dominantní teorií ve vysvětlování lidské religiozity a to i přesto, že s sebou nese řadu závažných problémů, které jsou vlastní samotné povaze ekonomického přístupu při jeho aplikaci na oblast náboženské dimenze sociálního světa. TRV vstoupila na pole sociologie náboženství s ambicí být jejím novým paradigmatem (Warner 1993) a přinesla také nové pojetí procesu sekularizace, který podle některých teoretiků zásadně ovlivňuje religiozitu rozvinutých moderních společností. TRV se tedy v rámci sociologie náboženství formuje v přímé polemice se „starým“ paradigmatem sociologie náboženství, tj. s teorií sekularizace (Stark 1999a: 21).

Vedle TRV je kritická teorie možnou alternativou, jak přistupovat k fenoménu náboženství, a to i přes tu skutečnost, že se autoři první

a druhé generace kritické teorie systematicky tématu náboženství nevěnovali. Ucelenou monografii o kritické teorii náboženství předkládá až v roce 2001 Rudolf J. Siebert (Siebert 2001b). Chci zde ovšem ukázat, že kritická teorie může dnešnímu studiu náboženství nabídnout mnohem větší rozsah sociologického vysvětlení, které není omezeno pouze na termíny spotřeby, nabídky a poptávky. Naopak kritická teorie může poskytnout analýzou tohoto konkrétního fenoménu vhled do komplexnější povahy společnosti a přitom odpovědět na otázky po příčinách individuální víry. Tím, že proti sobě stavím kritickou teorii a TRV, chci upozornit na dvě skutečnosti, které mohou být patrné každému čtenáři odborných knih shrnujících sociologii náboženství jako subdisciplínu sociologie. Za prvé, že je kritická teorie opomíjená jako plnohodnotný přístup v obecném rámci sociologie náboženství. A za druhé, že sociologie náboženství do jisté míry ustrnula na TRV a to i přes to, že se tento přístup k fenoménu náboženství nedokázal stále vyrovnat s velmi silnou, a v mnohém bezpochyby oprávněnou, kritikou.

Abychom zde mohli uvažovat náboženství v duchu kritické teorie a TRV, je nutné nejprve objasnit, co stojí v základech těchto dvou přístupů. Následující dvě kapitoly se proto věnují inspiracím a základním výchozím předpokladům kritické teorie a TRV, které už samy o sobě předznamenávají, jak se obě teorie s náboženstvím jako se sociálním fenoménem vypořádávají. Největší prostor je zde věnován autorům první a druhé generace frankfurtské školy, jak bylo již uvedeno výše, a nejvýznamnějším představitelům TRV Rodneyemu Starkovi a Williamu Bainbridgovi. Závěrečná kapitola pak přináší zhodnocení obou přístupů - představuje základní argumenty proti těmto teoriím a shrnuje také to, čím mohou ke studiu náboženství přispět.

Cílem této práce je předložit ucelený výklad kritické teorie a TRV, jejich výchozích předpokladů a ty následně aplikovat na fenomén náboženství. Náboženství v této práci představuje do jisté míry

proměnnou, na které je demonstrován střet dvou odlišných teorií. Metodologicky se práce opírá o analýzu dokumentů klíčových zástupců těchto teorií a tedy také o komparaci základních principů obou teorií. Mým záměrem je, aby byl tento text vhodným a aktuálním teoretickým příspěvkem pro sociologii náboženství a zároveň v obecnější rovině také příspěvkem pro současné interpretace moderních sociálních teorií.

2. KRITICKÁ TEORIE

Ve druhé polovině 20. století se kritická teorie stala neodmyslitelně důležitou součástí euroamerického myšlení - byla klíčovým elementem ve formování tzv. nové levice, v dílech této školy nacházeli studenti a intelektuálové v 60. a 70. letech nové interpretace marxistické teorie a témata svého zájmu (monopolní kapitalismus, industriální stát, zbožní fetišismus nebo témata směny, hodnoty a peněz). Kritická teorie jakožto komplexní fenomén a styl sociálního myšlení byla interpretována mnoha způsoby, mnoha autory. Ovšem její základy byly formulovány nejprve ve 30. letech a 40. letech 20. století (Horkheimer, Adorno, Marcuse), na které pak navázaly další generace tzv. frankfurtské školy (Habermas, Wellmer, Honneth). Velmi obecně můžeme říci, že kritická teorie je systematickou teorií vývoje kapitalismu, která si klade za cíl vyložit lidskou realitu jako strukturovanou, sebe-rozvíjející se a jako celek kontradiktorní (Held 1980: 40-42). S kritickou teorií jakožto se způsobem sociálního myšlení a sociální kritikou se nutně pojí další pojmy, zejména tzv. *frankfurtská škola a západní marxismus*.

2.1 Kritická teorie, frankfurtská škola a západní marxismus

Termín *kritická teorie* bývá v sociologických přehledech užíván jako označení pro program rané frankfurtské školy v tom duchu, jak jej formuloval Max Horkheimer ve své eseji *Tradiční a kritická teorie* z roku 1937. V této eseji Horkheimer zastává názor, že kritická teorie by měla

být zakotvena v sociální teorii a marxistické politické ekonomii, na rozdíl od tradiční teorie a pozitivismu. Jejím cílem má být systematická kritika současné společnosti a snaha vytvořit alternativu ke kapitalistickému modu společnosti – kritická teorie má poskytnout teorii „*historického hnutí v období, které se nyní blíží ke svému konci*“ (Horkheimer 1937: 247). Horkheimer zde zdůrazňuje právě jednu ze základních myšlenek kritické teorie, se kterou pracují i všichni další autoři tohoto přístupu, a tedy, že principy původního soutěživého kapitalismu se transformovaly tak, že vytvářejí specifické sociální podmínky. Chápe tedy kapitalismus jako jednu ze součástí historického procesu, přičemž kritická teorie má být určitou filozofií sociální praxe a má být loajální k myšlence budoucí společnosti jako společenství svobodných lidí. Obrací se tedy k budoucnosti s cílem o emancipaci společnosti a její transformaci ve společnost správnou (Horkheimer 1937: 218, 230).

Kritická teorie není jednotná. Tato tradice myšlení, která bývá označena jednou nálepkou, se dá rozdělit minimálně do dvou tématických směrů: První zahrnuje autory, kteří byli soustředěni kolem Institutu pro sociální výzkum, jenž byl založen ve Frankfurtu nad Mohanem roku 1923. Členové Institutu bývají označováni také jako tzv. *frankfurtská škola*, ovšem je nutné si uvědomit, že se autoři přidružení k Institutu nevěnovali stejným tématům nebo velkým společným projektům – nepracovali tedy natolik společně, aby se dalo hovořit o autorské jednotě (Wiggershaus 1995: 1). Do tohoto proudu lze tedy zařadit následující autory: Max Horkheimer, Friedrich Pollock, Theodor Adorno, Erich Fromm, Herbert Marcuse, Franz Neumann, Otto Kirchheimer, Leo Lowenthal, Henryk Grossmann, Arkadij Gurland, Walter Benjamin. Poněkud odlišné pojetí kritické teorie se utvořilo ve vztahu k novější práci Jürgena Habermase v oblasti filozofie a sociologie, která přepracovala a jinak uspořádala pojem kritické teorie. Zahrnuje tedy kromě Jürgena Habermase také Albrechta Wellmera, Clause Offeho či Klause Edera (Held 1980: 14-15).

Klasifikací autorů kritické teorie je více. Held rozděluje dvě výše zmíněné základní skupiny autorů na základě samotného pojetí kritické teorie, u jiných souhrnných pojednání o kritické teorii se můžeme setkat s klasifikací autorů podle generací či historických období frankfurtské školy (viz níže). Můžeme tedy také pracovat s vymezením na tři nebo čtyři generace autorů², podle toho, jak jsou zařazováni současní autoři, jako jsou Albrecht Wellmer, Axel Honneth nebo Nancy Frazerová.

Termín *frankfurtská škola* označuje práci členů Institutu pro sociální výzkum (přidružen k Univerzitě J. W. Goethea ve Frankfurtu nad Mohanem) – ten vytvářel již od 20. let 20. století, kdy vznikl, institucionální základ tohoto myšlenkového proudu³. V historii frankfurtské školy a Institutu pro sociální výzkum lze odlišit čtyři různá období (Bottomore 2002: 12-13).

První období frankfurtské školy spadá do let 1923-1933, kdy se prvním ředitelem Institutu pro sociální výzkum stal Carl Grünberg a pod jeho vedením získala práce Institutu silně empirický charakter. Grünberg stál v čele Institutu do roku 1927, otevřeně se hlásil k marxismu, který se pak stal pro program kritické teorie základem a inspirací. V následujících letech, kdy stál v čele Max Horkheimer, se zájem Institutu nasměřoval na

² Do první generace jsou řazeni zejména zakládající členové Institutu pro sociální výzkum, tedy Max Horkheimer, Theodor Adorno či Herbert Marcuse. Je uváděno, že druhá generace je tvořena prakticky jediným autorem, a to Jürgenem Habermasem, popř. je za druhého nejvýznamnějšího autora této generace považován Claus Offe (Kellner 1989:197). Do třetí generace je řazen Axel Honneth a Nancy Frazerová, přičemž jejich studenti jsou označováni jako nastupující čtvrtá generace (Hrubec a kol. 2012: 9).

³ Možná právě díky této institucionální podpoře se termín *frankfurtská škola* natolik ujal jako ustálené spojení. Jsou zde určité charakteristické znaky, díky kterým lze akceptovat označení autorů přidružených k Institutu jako „školu“: I) Institucionální struktura přímé spolupráce autorů s Institutem pro sociální výzkum; II) Inaugurační projev Maxe Horkheimera roku 1931 se stal jakýmsi manifestem (Horkheimer 1931), na který se autoři kritické teorie často odkazovali; III) Díky pohledu na společnost očima materialistického paradigmatu, který v sobě ale zároveň spojoval redefinované Marxovy teze, koncepty německých idealistů, využíval poznatků sociálních věd, filozofie, historie i ekonomie, systematicky integroval psychoanalýzu a kritiku racionality, vytvořili autoři nový myšlenkový směr; IV) Roku 1932 vychází v přímé spolupráci s Institutem poprvé odborný časopis *Zeitschrift für Sozialforschung (Journal for Social research)*, vydávaný v letech 1932-1941 (Wiggershaus 1995: 2). V některých historických momentech nebo obdobích se tedy dalo hovořit o jisté „škole“.

snahu propojovat vědní disciplíny. Práce Institutu byla orientována na základní cíle: I) Potřeba opět specifikovat velké filozofické otázky v rámci interdisciplinárního výzkumného programu; II) Odmítnutí ortodoxního marxismu a jeho nahrazení rekonstruovaným a pochopeným Marxovým projektem; III) Sociální teorie má vysvětlovat soubory vzájemných spojení, které umožňují reprodukci a transformaci společnosti, ekonomie, kultury, vědomí. Členové Institutu se tedy měli podle Horkheimera zabývat otázkou propojenosti mezi ekonomickým životem společnosti, psychickým vývojem individua a transformacemi v oblasti kultury (Held 1980: 33).

Druhé období je obdobím exilu, kdy se během 30. a 40. let Institut stěhoval z důvodu nástupu nacistů v Německu nejprve do Ženevy (únor 1933) a poté do New Yorku na Columbijskou univerzitu (1935). Navzdory ztíženým pracovním podmínkám, pokračují zástupci KRT v autorské činnosti, např. v tomto období začínají autoři do svých prací zapojovat prvky psychoanalýzy, což se stane postupně jednou z obecnějších charakteristik myšlení kritické teorie (Bottomore 2002: 13). Během 30. a 40. let trpěly aktivity Institutu ve Spojených státech fragmentací a určitým rozkolem – mezera se ukazovala mezi pracemi ve filozofii a sociální teorii a empirickými studii v rámci Institutu. Projekty pak zejména ovlivňovalo špatné financování, stejně tak složité bylo postavení autorů v akademickém prostředí i vůči novému publiku (na druhou stranu tato změna a uvržení do jiné kultury umožnilo autorům odhalovat kulturní předsudky). Přesto zůstával cíl práce autorů stejný: jejich práce má pomáhat vybudovat kritické sociální uvědomění, které by bylo schopné překonat existující ideologii, udržovat nezávislé hodnocení a být schopné udržet svobodu takového myšlení (Held 1980: 34-38).

Třetí období spadá do let 1950-1970, kdy se postupně vracejí někteří autoři zpět do Německa, přičemž samotný Institut je opět obnoven ve Frankfurtu roku 1953. Institutu v této době dominují zejména Max

Horkheimer a Theodor Adorno. Právě oni v poválečné době čelili útokům proti většině německých autorů - často byli obviňováni z obhajování nebo směřování k fašismu či stalinismu, jednoduše z toho důvodu, že se ve svých dílech odvolávali na Nietzscheho, Hegela nebo Marxe (Held 1980: 39). Ovšem i přesto získávaly myšlenky kritické teorie obecně značný vliv nejenom v německém sociálním myšlení, ale díky členům, kteří zůstali v emigraci, se šířily také v rámci Ameriky (zejména díky Herbertu Marcusemu) (Bottomore 2002: 13).

Od 70. let 20. století se datuje čtvrté období frankfurtské školy, které je spjaté se jménem Jürgena Habermase (Bottomore 2002: 13). Svými koncepty Habermas posunuje myšlení kritické teorie k dalším problémům – věnuje se problému jazyka jako základu myšlení a zásadně opouští marxistický základ teorie. Navzdory kritice instrumentálního rozumu se Habermas pokouší znovuobnovit možnosti kritického rozumu tím, že rozšiřuje a redefinuje pojetí rozumu jako kritického, reflexivního a stimulujícího dialog. Tyto myšlenky stojí v základu jednoho z jeho největších děl *Teorie komunikativního jednání*, kde jako základní cíl této teorie stanovuje znovuvymezení standardu racionality (Habermas 1984: 339-345). Oproti starším autorům kritické teorie vyvíjí teorii státního kapitalismu, ve které kapitalismus jako společenskou formaci rozlišuje na vývojová období, a současný stav spojuje se sociálními krizemi (Habermas 2000).

Všichni další autoři, kteří se ve svém studiu hlásí k tradici kritické teorie, stavějí buďto na myšlenkách autorů první generace nebo na Habermasovi⁴, kterého následují ve snaze rozvinout adekvátní filozofické základy kritické teorie (např. Benhabib 1986). Pokud se tedy chceme zabývat výchozími předpoklady kritické teorie, je vhodné věnovat se konkrétně kritické teorii v té podobě, jak ji formulovali autoři první generace a Habermas. Kritická teorie je v podání těchto autorů nejvíce

⁴ Např. Albrecht Wellmer podstatně přispěl k přestavbě kritické teorie ve smyslu teorie komunikace a je tedy Habermasovým pokračovatelem.

konzistentní a jejich díla také vzbudila největší ohlas. Od 80. let je kritická teorie zastíněná postmoderní teorií, která se pokouší vyložit současné společenské trendy (např. dopad nových médií nebo technologií) a nové sociální podmínky současné společnosti (Kellner 1990: 30).

V literatuře se můžeme setkat ještě s termínem *západní marxismus*, který se dnes používá zejména jako obecná kategorie odlišující kritické formy marxismu od dogmat bývalého sovětského nebo čínského režimu (Harrington 2006: 216). Poprvé tento termín ovšem použili právě sovětští komunisté, ideologové režimu za účelem zesměšnění a znevážení posunu marxismu v západoevropských zemích ve 20. letech 20. století, které označovali za poráženecké a revizionistické myšlení. Přesto jej brzy přijali evropští intelektuálové a označovali jím nezávislou formu myšlení odlišnou od moskevského stranického směřování (ibid.: 217). Cílem těchto autorů bylo rozvinout alternativní programy, což ovšem vedlo k napětí mezi ortodoxním marxismem a marxismem kritickým. Např. z hlediska vědeckého/ortodoxního marxismu byl obrat od ekonomické a politické analýzy ke kulturní teorii ve 30. letech 20. století interpretován jako znak potlačení evropských revolučních hnutí (Anderson 1976). Naproti tomu alternativní proud evropského marxismu spojil tento výraz s pozitivnějšími konotacemi a zdůrazňoval nadřazení filozofie, jazyka, kultury a umění nad materiálně sociální transformaci (Merleau-Ponty 1973). Mezi první zastánce nedogmatického pojetí západního marxismu patřili např. německý teoretik Karl Korsch, italský autor Antonio Gramsci, německý teologický filozof Ernst Bloch nebo maďarský marxistický teoretik György Lukács (Harrington 2006: 218-222).

2.2 Východiska a myšlenkové zdroje kritické teorie

Zakladatelé kritické teorie zachovali mnoho zájmů německých idealistů, ale re-formulovali jejich myšlenky takovým způsobem, jak ještě

před tím nebyly uvažovány. Zejména ve svých raných pracích autoři kritické teorie následovali Marxe, ale byli si také vědomi mnohých problémů ohledně jeho popisu radikální změny⁵. Bránili ve svých textech možnost nezávislé kritiky a ospravedlňovali kritickou teorii na neobjektivistických a materiálních základech. V zásadě se autoři kritické teorie vracejí zpět k několika základním autorům - k Immanuelu Kantovi, Georgu F. Hegelovi, Karlu Marxovi, Maxu Weberovi, Györgymu Lukácsovi a Sigmundu Freudovi.

2.2.1 Marxismus – Karl Marx a György Lukács

Přestože se dílo autorů kritické teorie různí, všichni nějakým způsobem vycházejí ze základních Marxových tezí, nebo jsou jimi inspirováni a pokládají si v návaznosti na tyto teze základní otázky. Ovšem autoři kritické teorie Marxovy teze nepřevzali jednoduše bez dalšího promýšlení, ale naopak. Autoři sice staví na jeho základních kategoriích jako je třída a třídní konflikt, a to pro porozumění formování kapitalismu, ale nestaví do centra svého zájmu pouze materiálně.

Kritická teorie navazuje na Marxe v myšlence, že žijeme ve společnosti, kde vládne kapitalistický režim produkce (tj. ve společnosti založené na výměně, v komoditní společnosti). V takové společnosti jsou produkty zhotovovány primárně pro jejich uskutečnění skrze cenu nebo hodnotu, nikoliv pro jejich schopnost uspokojit lidské potřeby či touhy. Směna pak ovlivňuje jak objektivní formu, tak i subjektivní stránku systému produkce. Ovlivňuje tvůrce jak skrze determinování formou

⁵ Jako Marx kritizovali autoři kritické teorie sociální podmínky kapitalismu a hájili legitimitu emancipace, stejně tak autoři souhlasili s některými Marxovými tezemi (např. s předpokladem, že pro lidské jednání je stále zásadní sféra dělby práce a výrobních sil). I přesto ale odmítali připisovat ekonomickým faktorům rozhodující vliv při formování lidského vědomí a jednání. Autoři kritické teorie tedy nepokládali kolektivní revoluční činnost za výlučnou funkci ekonomické struktury společnosti. Proletariát byl stále vnímán jako skupina s přirozeným revolučním potenciálem, nicméně ale nechápali autoři tuto sociální skupinu jako historicky výjimečnou sílu (revoluční princip tak oddělili od konkrétní sociální skupiny). Otázka revoluce je pro kritickou teorii zejména problémem prosazení protestního vědomí, kde je kladen důraz na reflexi symbolické roviny kolektivního jednání (Navrátil 2007).

produktu a prací (pracovní silou) a také později skrze znehodnocení lidských vztahů. Specifické schéma sociálních vztahů, které zajišťuje jednotu sociálních procesů v kapitalismu, umožňuje také jejich fetišizaci a reifikaci⁶ (Held 1980: 41).

Kapitalismus tak není možné chápat jako harmonický sociální celek – jak v reálné sféře produkce komodit, tak ve sféře iluze je založený na kontradikcích. Dominantní vztahy produkce (vlastnictví) svazují její vlastní síly (pracující) a vytvářejí tak série antagonismů: odloučení pracujících mas od výsledků produkce vytváří přímý konflikt s těmi, kteří drží kapitál; stejně jako v ekonomické oblasti roste antagonismus také v oblasti kultury, která se jeví být otevřená přímé manipulaci. S tím vyvstává otázka, zda se takto začíná formovat nový typ ideologie. Rozpory mezi sociálně generovanými iluzemi (ideologií) a realitou vedou nutně ke krizi. Kapitalismus je tak autory kritické teorie chápán jako série naléhavých krizí (ibid.: 41).

Volný trh jakožto základní kámen kapitalismu se postupně nahrazuje oligopolistickou a monopolistickou masovou produkcí standardizovaného zboží. Aby byl takový systém udržitelný, používají k tomu zastánci systému všechny dostupné prostředky (ibid.: 41-42). Autoři se pak vyrovnávají zejména s otázkami ohledně dalšího vývoje kapitalismu a s úlohou pracujících mas.

Ambivalenci doby vyjadřuje v souboru aforismů a krátkých esejí napsaných v letech 1926 – 1931 například Max Horkheimer. Ten si všímá zániku soutěživého liberálního kapitalismu a růstu velkého organizovaného průmyslu. Přeměna kompetitivního kapitalismu v monopolistický byla základní podmínkou pro posun k autoritářskému státu. Sociální řád, který z toho vyplynul, ale neodpovídal tomu, čemu říkáme monopolistický kapitalismus, protože obsahoval nové a odlišné

⁶ *Reifikace* je výraz užívaný zejména v marxistických přístupech ve významu „přeměny ve věc“. Výraz tedy odkazuje k redukování lidí, mezilidských vztahů, idejí či hodnot ve zboží nebo předměty spotřeby, směny nebo kvantitativní kategorizace (Harrington 2006: 439).

prvky. Horkheimer naznačuje, že s vývojem kapitalismu a imperialismu dojde k nárůstu v třídním uvědomění a porozumění v rámci mas. Zdůrazňuje tak určitou schopnost a možnost překročení institucí založených na třídní dominanci (Horkheimer 1978). Až do pozdních 30. let se Horkheimer domníval, že myšlenky kritických intelektuálů by mohly být stimulem, aktivním faktorem ve vývoji politických sporů. Kritická teorie by pak mohla pomoci podporovat sebe-uvědomění a organizovanou dělnickou třídu tím, že posílí debatu mezi teoretiky o sociálních protikladech. V této debatě se má vědomí vyvinout v osvobozující a praktickou sílu (Held 1980: 50).

Myšlenka, že je potřebná aktivní, uvědomělá intervence, byla společná prakticky všem autorům kritické teorie, stejně jako téma rozporů kapitalismu. S tím se objevují také názory o dalším vývoji kapitalismu, kde už autoři zcela jednotní nejsou. Například Henryk Grossmann zastával na konci 30. let názor, že zhroucení kapitalismu je objektivně nevyhnutelné a exaktně vypočitatelné⁷. Jiní autoři jako Adorno nebo Horkheimer nerozvíjí tuto myšlenku zániku kapitalismu, ale více se věnují problematice nástupu autoritářských režimů.

Rané dílo kritické teorie bylo také zásadně ovlivněno prací maďarského autora Györga Lukácse. Tento autor pojmenoval zásadní problémy tehdejší společnosti a věnoval se jim z hlediska nové marxistické perspektivy, čímž vytvořil základ pro nové prozkoumání marxistické teorie a praxe. Lukács věřil, že Marxovo dílo obsahuje nosné koncepty, teorie a principy, které ale byly zneužity ortodoxním marxismem. Ve své nejvýznamnější práci *Dějiny a třídní vědomí* (poprvé vydaná roku 1923) tvrdí, že marxistická představa totality a její soustředění na nadřazenost komoditních forem poskytuje nejlepší metodologické nástroje, s nimiž lze analyzovat kapitalistickou společnost

⁷ Grossmann tvrdí, že produkce nadhodnoty bude neadekvátní k expanzi kapitálu, čímž dojde k ekonomické krizi, ovšem za revolucí vždy bude stát aktivní intervence pracující třídy (Grossmann 1992).

a objevovat síly, který by ji mohly svrhnout. Podle Lukácse pronikly ekonomické imperativy (principy zvěcnění) do všech oblastí společnosti, kultury i do osobních a intimních vztahů.

Zvěcnění je podle Lukácse přirozeným produktem kapitalistické společnosti, které znesnadňuje spontánní rozvoj třídního vědomí. Ideologie je pak skutečnou projekcí třídního vědomí buržoazie, která zabraňuje proletariátu dosáhnout vědomí o své revoluční úloze – ideologie tak determinuje objektivitu a tím i podstatu vlastního poznání. Pro skutečné poznání musíme tedy uchopit konkrétní dobu (historické období, totalitu), skrze kterou je jedině možné poznat aktuální formu objektivitu. Proletariát má privilegované postavení, v němž může porozumět sociálnímu zvěcnění, zorganizovat se a překonat jej. Revoluce pracující třídy je pak řešením problémů buržoazní společnosti (Lukács 1971).

2.2.2 Racionalita – Max Weber

Racionalita a (instrumentální) rozum jsou pojmy neodmyslitelně spojené s kritickou teorií. V rámci sociologie je nejvýznamnějším autorem věnující se racionalitě ve vztahu k moderní společnosti Max Weber, který chápe racionalitu jako velmi komplexní fenomén – moderní svět charakterizuje expanzí racionality do všech sfér sociálního života. Pojem odkazuje k nárůstu matematizace zkušeností a znalostí, tedy dochází k formování veškerých vědeckých praktik podle modelu přírodních věd a rozšíření vědecké racionality v rámci vedení samotného života. Výsledkem je vytvoření neustále více vzájemně nezávislejších oblastí jednání, které jedince omezují (lidé jsou donuceni jednat na základě nucených vnějších kritérií). Weber tedy obecně pracuje s racionalitou jako

s mírou kalkulace, jež je zavedena do myšlení pro potřebu metodického dosahování specifických cílů jedinců (Morrison 2006: 355)⁸.

Racionalitu samotnou Weber vysvětluje spolu s konceptem vzniku kapitalismu, procesem odkouzlení světa a náboženství pak považuje za nositele racionality – křesťanská askeze v sobě podle něj nese racionální charakter. Zdroje šířící se racionalizace vidí v kulturní změně, kterou s sebou přináší konkrétně protestantská etika. Racionalita, pak jako kalkul, podporuje základní struktury moderního kapitalismu: trh, čistě účelovou orientaci lidského jednání, peníze, vysoce technizovaný systém účetnictví a byrokratickou organizaci podniků. Podle Webera je západní podoba moderní kapitalistické společnosti naprosto ojedinělá, neboť zde došlo ke specifickému propojení ekonomického a morálního myšlení, jehož výsledkem je tzv. *duch kapitalismu* (Weber 1998: 196-225).

Weber na jedné straně oceňuje materiální důsledky racionalizace, ve výsledku ale přistupuje k sílícímu procesu racionalizace pesimisticky. Formální racionalita (způsob myšlení, kterým poměřujeme cíle a prostředky, odvolává se na univerzálně aplikovaná pravidla a nařízení, zákony) podle něj bere jedinci svobodu, protože je ztělesněna v různých sociálních strukturách moderní společnosti a vystupuje k jednotlivcům jako něco k nim vnějšího. To vede postupně k tomu, že takové aktivity ztrácejí svůj význam a stávají se bezduchými normami, které jsou ve svém důsledku ve vztahu k člověku totalitní. Tento pesimismus pak vrcholí v jeho konceptu *odkouzlení světa* (ibid.: 140-147), který můžeme do jisté míry brát jako předchůdce teorie sekularizace. V poslední fázi uvažování o modernitě pak Weber chápe racionalitu jako takovou, která jedince podřizuje funkcionálním imperativům formou nátlaku.

Právě analýzy autorů kritické teorie se zaměřovaly na rozvoj účelové racionality. Horkheimer, Adorno a Marcuse např. souhlasili s Weberem, že vývoj instrumentální racionality by měl být sledován

⁸ Více k definici racionality a jejím typologiím v kapitole 3.1.2 Max Weber.

k ideám a formám života, které existovaly ještě před vývojem průmyslového kapitalismu. Postup instrumentálního rozumu také podle těchto autorů vedl k odkouzlení a to zejména po éře osvícenství a k úspěšnému podkopání tradičních náhledů na svět. Sdíleli také Weberův názor na to, že je pravděpodobné pokračující rozšiřování racionalizace a byrokratizace, přičemž šíření formálního rozumu do sfér běžného života chápali jako formu dominance. Zejména vidíme v dílech autorů kritické teorie důraz na důsledky, které postupná racionalizace přinesla:⁹

Termín „rozum“ se stal synonymem k procesu koordinování prostředků s cíli. Hodnoty instrumentálního rozumu tak získaly privilegovaný status od té doby, co jsou začleněné v samotném konceptu racionality. Cokoliv nemůže být redukovatelné nebo převedené na čísla je považováno za iluzi nebo metafyziku. Z jedinců se stávají poddajní a přizpůsobiví, přesto obvykle nevnímají ztrátu svobody - došlo k transformování vnějších kontrolních sil nebo autorit ve vlastní sebekontrolu a individuální disciplínu (všichni se sami od sebe snaží žít racionálně). Logicky s tím pak dochází ke ztrátě schopnosti kritického myšlení, čímž se systém jednoduše vypořádává s možnou opozicí. Tendence k racionalizaci vede dále k zániku takových hodnot, které by mohly řídit jednání lidí (Weber hovoří o „ztrátě smyslu“) – nárůst dominance techniky nad přírodou a společností, narůstající důležitost kalkulu a specializace vedou k odosobnění sociálních vztahů a k tomu, že se z pravidel jednání stávají bezduché normy (Held 1980: 69).

Teoretikové frankfurtské školy se nevyjadřují o racionalizaci světa jako o chaotickém a děsivém aspektu technologické civilizace. Spíše označují kapitalismus za režim, kde je proces racionalizace sám

⁹ Zejména v dílech *Dialektika osvícenství* (Adorno, Horkheimer 2009) a *Jednorozměrný člověk* (Marcuse 1991). Nejvíce konzistentní práci během celého života na téma politické ekonomie a vývoje kapitalistické společnosti vytvořil právě Herbert Marcuse, který se díky své kritice kapitalismu a teorii o politické tranzici stal jednou z hlavních intelektuálních postav 60. a začátku 70. let.

organizován, což odpovídá základní myšlence díla Horkheimera a Adorna, že vlastní proces racionalizace je v mnohém iracionální (Adorno, Horkheimer 2009; Held 1980: 66). Do jisté míry lze chápat kritickou teorii jako formu meta-filozofie – jako formu myšlení, které zkouší promýšlet každou možnost, životnost a legitimitu konceptů, kterými myšlení promýšlí samo sebe. Kritická teorie se tedy v zásadě odvolává na rozum kritizující sám sebe (Mendieta 2005: 6).

2.3. Výchozí předpoklady kritické teorie

Ať už se autoři kritické teorie ve svých dílech věnují kapitalismu, kulturnímu průmyslu, ideologiím, estetice nebo například spravedlnosti, vycházejí z několika základních předpokladů. To nás pak opravňuje také k tomu nakládat s tímto přístupem jako s ucelenou teorií. Následující text se tedy věnuje třem hlavním pilířům kritické teorie, na jejichž základě autoři promýšlejí předměty svého studia a které jsou tedy určitým způsobem u všech autorů kritické teorie přítomné.

2.3.1 Nedostatečná racionalita společnosti

„Při vší různorodosti metod a předmětů spojuje různé autory frankfurtské školy myšlenka, že životní podmínky moderních kapitalistických společností vytvářejí sociální praktiky, postoje nebo osobnostní struktury, které se projevují v určitém patologickém deformování našich rozumových schopností. Právě toto téma tvoří jednotu kritické teorie v pluralitě jejích hlasů“ (Honneth 2011: 9) - cílem autorů hlásící se k tradici kritické teorie je potom zkoumání příčin těchto sociálních patologií lidské racionality.

V návaznosti na tuto základní myšlenku pak všechny podoby kritické teorie vycházejí ze sociálně-teoretického negativismu a to v tom smyslu, že autoři chápou společenskou situaci, na kterou chtějí působit,

jako stav sociální negativity. Negativitu spojují s takovou společenskou situací, kdy dochází k porušování podmínek dobrého a zdařilého života. Tuto negativitu autoři kritické teorie označují různě: Horkheimer hovoří o *nerozumném uspořádání* (Horkheimer 1937), Marcuse používá pojmy *jednorozměrná společnost a represivní tolerance* (Marcuse 1991), Adorno hovoří o *spravovaném světě* (Adorno 1977), Habermas užívá spojení *kolonizace žitého světa* (Habermas 1985). U všech těchto formulací je normativně předpokládáno ustavení společenských poměrů, které všem členům znemožňuje šance na úspěšnou seberealizaci. Všichni tito autoři tvrdí, že příčinu negativního stavu společnosti je třeba hledat v deficitu rozumu – mezi patologickými poměry a ustavením společenské racionality tedy spatřují vnitřní souvislost (Honneth 2011: 36-38).

Myšlenka společenské patologie jako výsledek nedostatečné racionality vychází již z Hegela, z jeho díla *Filozofie práva*. Tam hovoří Hegel o projevech různých tendencí ztráty smyslu, které se daly objasnit nedostatečným osvojením rozumu. Hegel takto vytvořil spojení mezi dějinným pokrokem a etikou. Rozum se rozvíjí v dějinném procesu tím způsobem, že na každém novém stupni znovu vytváří obecné mravní instituce, a pokud k nim jedinci přihlížejí, dovoluje jim to, aby směřovali svůj život ke společensky uznávaným cílům, a tím se pro ně stává smysluplným. Naopak každý, kdo dovolí, aby jeho život nebyl určován takovými objektivními rozumovými účely, bude trpět důsledky neurčitosti a ztráty smyslu. Už Hegel byl tedy přesvědčen, že sociální patologie je třeba vnímat jako výsledek toho, že společnosti nejsou schopny vyjádřit potenciál rozumu (Hegel 1992; Honneth 2011: 38-39).

I z tohoto krátkého přiblížení Hegelových myšlenek je patrný etický aspekt ohledně toho, jak má život jedince ve společenství vypadat. Právě tuto myšlenku pak také přebírají autoři kritické teorie. Etické jádro kritické teorie je obsaženo právě v myšlence nedokonalé racionality společnosti. Honneth používá v této souvislosti pojem *rozumné obecno*, kterým

označuje právě takový stav společnosti, jež umožňuje jedinci dostatečnou seberealizaci a nabízí lidem určité směřování. O lidech v takové společnosti je pak možné říci, že jsou schopni vést zdařilý život, ovšem za takového předpokladu, že se všichni řídí principy nebo institucemi, které mohou chápat jako rozumné cíle své seberealizace. Rozumné obecno, které má zaručit intaktní formu společnosti, je chápáno jako potenciál neměnného způsobu činnosti člověka – tím je stanovena určitá forma rozumu, která jakožto prostředek integruje společnost, v níž mohou lidé společně dospět k seberealizaci (Honneth 2011: 39-40). U Horkheimera je takový prvek obsažen v jeho pojetí práce (Horkheimer 1937: 186). Instance rozumného obecna je v pozdějších Marcuseho spisech převáděna do sféry estetické praxe, která se jeví jako prostředek sociální integrace (Marcuse 1984). Habermas zahrnuje myšlenku rozumného obecna do pojmu komunikativního rozumu (Habermas 1985). Adorno v knize *Minima Moralia* na několika místech přímo poukazuje na ztrátu rozumného obecna - tedy poukazuje na konkrétní soudobé společenské patologie, které jsou příznakem toho, že společné způsoby jednání, které by mohly být z pohledů všech jedinců pokládány za rozumné cíle seberealizace, jsou narušovány (Adorno 2009).

Zároveň neztrácí ani tito autoři ani původně Hegel ze zřetele myšlenku o vzájemné spolupráci členů společnosti, která je nutná pro vlastní seberealizaci jedince – seberealizace jedince se zdaří jedině tehdy, když je ve svých cílech spojena se seberealizací všech ostatních členů společnosti. V dílech autorů kritické teorie můžeme sledovat odlišné formy společenské praxe, ale všechny zastupují jednu myšlenku, že se realizace člověka může zdařit pouze v podmínkách kooperativní svobody (Honneth 2011: 42). Apel na podmínku spolupráce pro vlastní

seberealizaci člověka je pak zásadní etickou myšlenkou, která stojí v jádru celé kritické teorie¹⁰.

2.3.2 Kapitalismus jako příčina deformace společenské racionality

„Proces společenské racionalizace byl natolik přerušen nebo jednostranně prezentován sociálními strukturálními zvláštnostmi, které jsou vlastní pouze kapitalismu, že nevyhnutelně došlo k patologiím, které jdou ruku v ruce se ztrátou rozumného obecná“ (ibid.: 52). Takové chápání kapitalismu je inspirováno zejména prací Györga Lukácse, který zakládá částečně myšlenku, že kapitalismus jakožto forma organizace společnosti je spojen s určitým omezeným stavem racionality. Podle něj s nástupem kapitalismu začíná převládat forma racionality, v rámci které jsou subjekty nuceni k určitému typu praxe založené na lhostejnosti a to jak ve vztahu k vlastním potřebám a záměrům, tak i vůči hodnotovým aspektům jiných lidí. Lukács pracuje s problémem zvěcnění jakožto s formou praxe, která s nástupem kapitalismu převládá – místo, aby k sobě měly subjekty vztah na základě uznání, vnímají se jako objekty, které je třeba uznávat na základě vlastních zájmů (Lukács 1971). Takovou praxí je pak blokován potenciál racionality.

Navíc sdílejí autoři kritické teorie myšlenku, že sociální okolnosti, které vytvářejí patologii kapitalistických společností, vykazují určitou strukturální zvláštnost, jež spočívá právě ve snaze zakrýt takové skutečnosti, které by mohly být impulsem pro rozvoj veřejné kritiky (Honneth 2011: 47). Je tedy předpokládán určitý vztah mezi sociálním nepořádkem a neexistencí kritických ohlasů.

Podle Horkheimera pak s sebou kapitalistická organizace výroby nese střetávání individuálních zájmů, což brání tomu, aby byly využity

¹⁰ Kritická teorie se touto myšlenkou ale nekryje ani s nároky liberalismu, ani s nároky komunitarismu. Na rozdíl od liberální tradice má být normativním cílem společnosti umožnit vzájemnou seberealizaci. Od komunitaristické myšlenky se odlišuje spojením dobrého obecná s rozumem - sdílené hodnoty tedy musejí mít racionální povahu (Honneth 2011: 45-46).

všechny duševní a fyzické prostředky ovládnutí přírody (Horkheimer 1937: 255). Adorno pak odkazuje na privilegování účelově racionálních postojů v kapitalismu, které brání tomu, aby se rozvinuly určité podmínky rozumného občana, kterými jsou vzájemná náklonnost a odpuštění (Adorno 2009: 32-34, 165-169). Marcuse tvrdí, že s nástupem moderního kapitalismu končí proces posilování citu pro estetické, přičemž právě v estetické zkušenosti lze nalézt potřebný zdroj radikální imaginace a senzitivity (Marcuse 1972: 79-99). Habermas se pak věnuje vztahu komunikativní racionality a imperativům ekonomického zhodnocení, které v rámci kapitalismu pronikají také do sfér sociálního života (Habermas 1985).

V centru stojí ale vždy kritika kapitalismu. Autoři kritické teorie popisují kapitalismus jako formu společenské organizace, v níž převládají praktiky a způsoby myšlení, které brání využití racionality, která se historicky vyvíjela. Právě kapitalismus je překážkou v orientaci na určité rozumné občana. Řešení je opět jedině v rozumu - síly, které by mohly překonat sociální patologie generované kapitalismem, mají pocházet právě z rozumu, kterému kapitalistická formace brání dojít k jeho uskutečnění. V rozumu je tedy stále viděna určitá emancipační síla (Honneth 55-56).

2.3.3 Zrušení sociálního utrpení

Podle autorů kritické teorie se sociální patologie vždy musejí projevit v utrpení. Vedle Webera, Lukácse nebo Hegela jakožto myšlenkových zdrojů kritické teorie se v tomto případě ukazuje také význam práce Sigmunda Freuda. V tomto bodě se projevuje také další charakteristický rys kritické teorie, tedy to, že za podstatnou část svého úkolu považuje iniciování kritické praxe, která by přispěla k překonání oné společenské patologie. Neapeluje ovšem konkrétně na předem určené subjekty. Všechny představy, které jsou v rámci kritické teorie rozvíjeny,

pracují s rozumem jako s aktivním činitelem, který je sociální patologií sice porušen, ale není zcela odstraněn. Lidská racionalita je nakonec tedy ta emancipační síla, která může vyústit v praxi – motivace kritické praxe je tedy přisuzována stejné racionalitě, která je narušená sociálními patologiemi (Honneth 2011: 56-58). Tento na první pohled paradox je vysvětlován v souvislosti s psychoanalýzou.

Motivace k tomu reflexivně přistupovat k zažívané společenské praxi je zdůvodňována tím, že subjekty jednoduše takovým stavem společnosti trpí – spolu se ztrátou rozumného obecná totiž nemají takové šance na úspěšnou seberealizaci, která je závislá na vzájemné spolupráci. Mezi neostatečnou racionalitou a utrpením je tedy podle kritické teorie souvislost. Tato myšlenka vychází právě z Freuda, který tvrdí, že každé neurotické onemocnění má svůj původ v narušení racionálního Já, a musí tak vyústit v individuální utrpení (Freud 2007).

Autoři kritické teorie tedy pracují s představou, že patologie společenské racionality vede k narušením, jejichž výrazem je negativní zkušenost ztráty racionálních schopností. Díky tomu, že je individuální seberealizace vázaná na kooperativní uplatnění rozumu, nemohou se vyhnout tomu, že budou při deformacích tohoto rozumu trpět. A k takovému omezování racionálních schopností se subjekty nemohou chovat lhostejně a vyvíjí se tak tlak na to „uzdravit se“ právě pomocí těch racionálních sil, jejichž funkce byly narušeny (každé utrpení v sobě tedy nese jakousi vnitřní formu reflexe). Vychází se zde opět z psychoanalytických metod, podle kterých má individuum, které subjektivně trpí neurotickým onemocněním, přání se svého utrpení zbavit. Autoři kritické teorie pak uzavírají, že takto zažívané utrpení vzbuzuje u členů společnosti stejné přání a to uzdravit se – ve smyslu vlastní ochoty být aktivní proti odporu těch racionálních sil, které byly deformovány patologií. Odstranit utrpení je tak možné skrze znovu získání nenarušené racionality (Honneth 2011: 60-62).

Horkheimer zastává myšlenku, že vzpomínka na situace emocionálního bezpečí v raném dětství udržuje zájem překonat každou formu racionality, která by byla čistě jen instrumentální. Adorno popisuje nezničitelný zbytek přání subjektu intelektuálně postihnout jiné, odlišné (Früchtl 1986). U Marcuseho najdeme takováto určení v teorii pudů (Marcuse 1974: 191). Habermas předpokládal emancipační zájem, jenž patří ke zkušenosti řečové praxe, která je strukturálně založena na nenucenosti a rovnoprávnosti (Habermas 1972).

Přestože autoři tedy zastávají názor, že kapitalismus sám o sobě vytváří takové podmínky, které brání přirozenému rozvoji veřejné kritiky, existuje zde podle nich určitá přirozená schopnost lidí uvědomit si sociální bezpráví, nespokojenost nebo nepořádek. Tato schopnost je v nich jaksi znovuobjevena v momentě zažívání utrpení. Do určité míry může být toto jedním ze sporných momentů základních bodů kritické teorie. Autoři ne zcela jasně vysvětlují, jak se „rozpomenutí“ na vlastní schopnost reflexe společenské situace a tedy i na tom závislá následná schopnost kritického promýšlení v lidech objevují a jak k nim docházejí. Odkazování na koncepty psychoanalýzy související s raným dětstvím nebo nevědomím je sice do určité míry přesvědčivé, přesto se může jevit jako povrchní. Z jiného úhlu pohledu může být tento sporný bod ale také otázkou, kterou si může klást kritická teorie 21. století, a podat tak hlubší vysvětlení.

3. TEORIE RACIONÁLNÍ VOLBY

Během posledních dvou desetiletí 20. století se teorie racionální volby (TRV) jako klíčový vysvětlující model rozšířila jak v akademickém prostředí, tak i v soukromé sféře a v politice¹¹. Jejím jádrem jakožto obecné sociologické teorie je pojetí člověka, lidského chování a jednání

¹¹ Před tímto rapidním rozšiřováním principů instrumentální racionality a egocentrického individualismu, jež tvoří základ TRV, varuje většina kritiků TRV, kteří tento proces široké společenské aplikace TRV označují jako kolonizaci (Archer, Tritter 2000).

vystavěné na konceptu racionality. Tento přístup má ambici být univerzální teorií, ale ze své podstaty je nutně spojen se západními společnostmi, zvláště pak je svázán s koncepty liberalismu a neoliberalismu¹² (TRV získává význačné až dominantní pozice v různých vědách v době, kdy zejména v USA posiluje politický neoliberalismus (Lužný 2012: 100-101)). V terminologii TRV se pak nutně setkáváme s pojmy jako jsou trh, maximalizace zisku, minimalizace rizika, nebo optimalizace – jinak řečeno, TRV je výsledkem snah o obecný ekonomický přístup ke studiu společenských jevů všeho druhu.

3.1 Myšlenkové zdroje teorie racionální volby

TRV je v nejobecnější rovině přístup, který pro vysvětlení sociálního jednání aktérů nebo skupiny využívá ekonomické a matematické metody. TRV původně vzniká 60. letech jako ekonomická teorie v reakci na keynesiánské teorie právě v západních společnostech, přičemž se opírá o klasickou ekonomii Adama Smitha. Sociologické pojetí TRV pak na tento ekonomický základ navazuje. Dále se TRV opírá o koncept racionálního aktéra v tom smyslu, jak jej představují teorie sociální směny George C. Homansa a individualistický přístup Jamese Colemana. Vliv na základní komponenty sociologického pojetí TRV měla také rozumějící sociologie Maxe Webera.

Právě v 60. letech se formuje teorie sociální směny jako další sociologické paradigma v polemice s funkcionalismem. Její hlavní protagonisté, kterým se následující text věnuje, přenášejí do vědy o společnosti hlavní zásady ekonomické teorie racionální volby. Zbavují tak tehdejší sociologii úvah o tom, jaké vnější síly strukturují jednání jednotlivců, a co vlastně drží pohromadě sociální řád. Teorie sociální směny a později TRV na to odpovídá, že jednání každého jedince je

¹² Skrytý egocentrismus je zastáncům TRV následně přirozeně vytýkán. Více o kritice TRV v kapitole 7.2. Zhodnocení teorie racionální volby.

vedeno univerzální logikou zisku a ztráty a že sociální řád je prakticky v rukou přirozených tržních mechanismů (Keller 2008: 994).

3.1.1 Adam Smith

Adam Smith je autor, kterého bychom měli zařadit spíše do oblasti politické ekonomie, než do sociologické teorie. Ovšem práce Adama Smithe je považována za základ moderní ekonomické analýzy a TRV se na ekonomický základ a metafory trhu přímo odvolává (Gilboa 2010).

Smith se ve své práci pokoušel odhalit univerzálně platné zákony sociálního chování. K jeho základním myšlenkám patří, že ceny zboží rostou při jeho nedostatku a naopak klesají v případě, že je zboží nadbytek a není o něj zájem. Takovou zákonitostí se Smith dostává k teorii trhu. Podle Smitha pak společnosti prospívá egoistické jednání jedinců jednoduše proto, že bohatství národa je sumou individuálních bohatství. Jestliže tedy bohatnou jednotlivci, bohatne také národ, přičemž bohatství jednotlivce může růst pouze díky jeho vlastnímu úsilí, práci, motivaci nebo spoření. Smith na základě těchto úvah jednoduše dospívá k závěru, že egoistická honba jednotlivců za vlastním ziskem přispívá k bohatství celého národa, proto je touha dosáhnout zisku viděna jako pozitivní vlastnost: *„Všem společné a nepřetržité usilování každého člověka zlepšit postavení, tento původní zdroj, z něhož vyvěrá jak bohatství státu, tak i bohatství soukromé, je často tak mocné, že udržuje přirozený vývoj věcí k lepšímu, a to i přes rozházočnost vlády a přes největší chyby ve správě země“* (Smith 1958: 329). Obchod ale není výhodný pouze pro jednu stranu, Smith zdůrazňuje oboustrannou výhodnost dobrovolné směny, kde obě strany musejí dojít ke zvýšení užitku. Na kumulaci zisku má také vliv dělba práce, která má pozitivní vliv na konkurenci a přispívá k lepšímu využívání všech zdrojů.

TRV přijímá Smithův zájem o trh a spotřebitele - podle obou přístupů racionálně jednající spotřebitel maximalizuje svůj užitek. TRV pak sleduje, jak se spotřebitel na trhu chová a jak v rámci svých možností může maximalizovat svůj užitek, odvolává se na očekávaný užitek a preference aktéra.

3.1.2 Max Weber

Max Weber je osobnost, která ovlivnila celou řadu sociologických směrů. Některé Weberovy myšlenky byly představeny již v předchozích kapitolách o kritické teorii, Weber ale svým konceptem racionality a konceptem rozumějící sociologie ovlivnil také TRV. Právě racionalita je v samém jádru této teorie a proto nelze Maxe Webera opomenout.

Jak již tedy bylo zmíněno v kapitole o myšlenkových zdrojích kritické teorie, Max Weber obecně pracuje s racionalitou jako s mírou kalkulace, jež je zavedena do myšlení pro potřebu metodického dosahování specifických cílů jedinců (Morrison 2006: 355). Weber sám ovšem ve svém díle neudává jednoznačnou definici konceptu racionality nebo její ucelený přehled. Typologie racionality ve Weberově díle tak prováděli až další autoři, kteří Weberovu práci studovali (např. Kalberg 1980). Existuje tedy nejenom mnoho interpretací Weberova konceptu racionality, ale díky této možnosti pluralitního pojmání je kritizovaná zejména špatná ukotvenost a nejednoznačnost tohoto konceptu. Racionalita je pro Webera tedy obsahově velmi širokým, ve výsledcích pak mnohoznačným jevem. Weber se spíše než na konkrétní definici zaměřuje na různá směřování racionality – to, co určuje různé typy racionality, je tedy to, jaké oblasti a jakým způsobem byly racionalizovány (Havelka 1998: 90).

Nejznámější typologie racionality zahrnuje čtyři ideální typy. *Praktická racionalita* se vztahuje na dodržování explicitních pravidel řídících každodenní lidské jednání, zahrnuje i pravidla daná zkušeností.

Teoretická racionalita se uplatňuje v případě, že se jedinec snaží převzít kontrolu nad externí realitou vytvořením nějakého všeobjímajícího teoretického či konceptuální rámce popisující svět, na který se dívá jako na uspořádaný celek. Vzniká tak organizační rámec, kterým je nahlížena realita, často za pomoci využití abstraktních pojmů. *Substantivní racionalita* pomáhá volit prostředky k dosažení takových cílů, které vyplývají ze systému hodnot. *Formální racionalita* jako poslední typ je potom způsob myšlení, jenž lze přesně vyjádřit číselně či jinými počítatelnými způsoby – jedinec v tomto případě poměřuje cíle a prostředky, které ho k nim dovedou. Výsledkem je výběr nejefektivnějšího prostředku k cíli, přičemž se odvolává na univerzálně aplikovaná pravidla a nařízení, zákony (Kalberg 1980). Formální racionalita ve Weberově podání je přítomná ve strukturách moderní společnosti a k jedinci vystupuje jako něco vnějšího.

V momentě, kdy jsme schopni odlišit různé typy racionality, můžeme definovat také různé typy sociálního jednání. Weber takto definuje opět čtyři typy. Nejjednoduššími jsou tradiční a afektivní jednání. *Afektivní jednání* je založeno na citech a emocionálních stavech jednajícího, které se neřídí zvažováním cílů a prostředků. Stejně tak není řízeno ani *tradiční jednání*, které je založeno na tradici. Naopak *účelově-racionální jednání* je vždy zaměřeno na dosažení vědomého cíle, přičemž jednající subjekt volí k jeho dosažení prostředky (tomuto cíli odpovídající) a orientuje se přitom na jiné osoby (a vnější okolnosti), které mu k dosažení vědomě zvoleného cíle mohou dopomoci. *Hodnotově-racionální jednání* je pak takové, kdy se jednotlivec snaží dosáhnout podstatného, i když podle Webera svým způsobem iracionálního cíle, ovšem za použití racionálních prostředků. Orientuje se na hodnotu, jejíž dosažení nemusí být úspěšné, a i přes vědomí možného neúspěchu ve svém snažení pokračuje (Weber 1978: 24-26).

Racionalizací pak na základě výše uvedeného rozumíme proces, kdy se postupně lidé stále více ve všech druzích svého sociálního snažení spoléhají na záměrné hledání nejefektivnějších prostředků směřujících k dosahování cílů. Tyto prostředky optimalizují jejich šance na úspěch a zároveň zaručují předvídatelnost nákladů i následků. Právě takové racionální jednání a předvídatelnost jsou jádrem teorie racionální volby v tom smyslu, že definují racionálně jednajícího aktéra (racionálně jednající aktér je ten, jehož jednání spadá do kategorie účelově-racionálního jednání).

Teorie racionální volby také vychází z Weberova interpretativního přístupu, kde Weber označuje člověka jako interpretativního tvora – člověk musí světu kolem sebe porozumět. Musí tedy realitu kolem sebe uspořádat a současně se v ní produktivně orientovat jak pomocí úsudků, tak i praktik (Weber 1978). V centru Weberovy interpretativní sociologie pak stojí jednotlivec – jestliže se má badatel dobrat nějakých závěrů o kultuře nebo společnosti, musí pochopit pochody, které vedly jedince k jeho činům a musí také pochopit způsoby, jak se jedinec orientuje v činech ostatních. Popisy společenských nebo historických událostí tedy musejí co nejvíce vycházet ze stavu mysli jedinců, kteří se svým jednáním podílejí na společenském utváření a stejně tak se přizpůsobují. Sociologii tedy Weber chápe jako vědu, která se pokouší o porozumění lidskému jednání, aby mohla dospět k logickému vysvětlení jeho průběhu a důsledků (ibid.: 4). V tomto duchu tedy dává Weber základ tzv. *metodologickému individualismu*¹³, který je stavebním kamenem teorie racionální volby a který je přítomný také u následujících autorů.

¹³ Metodologický individualismus je přesvědčení, že vysvětlení chování sociálních systémů je možné na základě analýzy individuálního jednání (Coleman 1994: 2).

3.1.3 George Caspar Homans

George Homans je považován za zakladatele sociologické teorie sociální směny, jeho práce byla ale silně inspirována behaviorismem Burrhuse F. Skinnera. Homans svoji teorii vytvořil v opozici proti funkcionalismu, který označoval jako nevědecký. Podle Homanse funkcionalismus není založen na ověřitelných výrociích, funkcionalismus analyzuje sociální systémy z hlediska rolí a jejich normativního očekávání, ale nevysvětluje, proč a jak normy existují. Homans jako řešení prosazuje přímé zkoumání sociálních interakcí z hlediska vlastností jedinců a jejich dispozic, motivů a kalkulací. Ve studiu těchto vlastností je podle něj možné opřít se o studie psychologů a ekonomů a tím přispět k obecnému sociologickému vysvětlení (Homans 1961).

Teorie sociální směny pak pracuje na dvou základních teoretických předpokladech: I) Lidské chování je racionální, proto každý jednotlivý akt sociálního chování lze rekonstruovat na základě kalkulace, která stojí v jeho základu. Sociální chování je zde chápáno v behavioristickém smyslu jako směřování k dosažení nějaké odměny, výhody nebo zisku a lze tedy odhadovat pravděpodobnost dalšího chování jedince. II) Proces sociální interakce je zde chápán jako trvalá směna mezi individui. Směna je zde definovaná jako situace, ve které jednání osoby A přináší odměny nebo tresty osobě B v závislosti na způsobu reakce osoby B na jednání osoby A. Homans samotnou teorii pak vykládá na pěti základních propozicích, které má sociologie využívat, jestliže chce být úspěšná:

- I) Lidé opakují odměněné způsoby chování.
- II) Čím častěji je chování odměněno, tím častěji se vyskytuje.
- III) Čím hodnotnější je odměna, tím častější je očekávaná reakce.
- IV) Čím více bylo dané chování v minulosti odměněno, tím více se snižuje hodnota odměny.

- V) Jestliže lidé nebyli odměněni tak, jak očekávali, vnímají to jako nespravedlnost a stejně tak i na danou situaci reagují (Homans 1967: 33-41).

Homansův přístup byl podroben značné kritice, která jej označuje za příliš redukcionistický. Stejnému typu kritiky pak čelí také TRV, jež je v mnohém podobná teorii sociální směny v její klasické podobě. TRV stejně jako Homans tvrdí, že sociologický výklad by se měl odvíjet od konkrétních činů jednotlivců (zásada metodologického individualismu). Stejně tak TRV pracuje s předpokladem kalkulujícího a racionálně se rozhodujícího jedince, který sleduje vlastní prospěch (egoismus jako předpoklad TRV), a klade podobně důraz na prvek směny v mezilidském jednání. S inovacemi v teorii sociální směny pak přicházeli i další autoři, zejména pak Peter Blau nebo Randal Collins.

3.1.4 James Coleman

James Coleman svým dílem postihuje různá sociologická témata – věnoval se sociologii vzdělání, matematické sociologii, politickému výzkumu, strukturální analýze i sociologické teorii. Coleman se stal velkým obhájcem TRV (jeho práce je v sociologii označována jako ekonomický přístup) a je spojován s pojmem metodologického individualismu a s teorií racionálního jednání (Marsden 2005).

V této oblasti je jeho největším dílem teoretická práce *Foundations of Social Theory* (Coleman 1994), kde představuje své pojednání o racionálním aktérovi. Navazuje zde na teorii G. Homanse a chce ji rozvinout v matematické formě s cílem vysvětlit chování sociálních systémů na základě analýzy individuálního jednání, které podle něj přináší hlubší a fundamentálnější porozumění, než studium v rovině systému. Koncepte jednání u Colemana odkazuje na jednání jedinců, které je orientované nějakým cílem, je něčím zaměřeným, je vedené

zájmy nebo hodnotami, odměnami nebo nátlakem. Colemanovo pojetí aktéra je blízké konceptu homo oeconomicus, kde aktér orientuje své jednání tak, aby z množiny možností, které se mu nabízejí, vybral tu, která mu umožní dosáhnout co nejvyššího zisku s co nejnižšími náklady. Aktér v jeho pojetí ale přesahuje čistě ekonomické pojetí: aktér také disponuje možnostmi kontroly nad událostmi (může se jim vyhnout, nebo si je naopak přivodit); důsledkem jednání jsou pak vztahy mezi aktéry, které vytvářejí struktury a systémy jednání - systém směny, systém panství, kolektivní chování, systém důvěry a sociální kapitál. Colemanova analýza mechanismů lidského jednání tedy zahrnuje také hledisko kontroly, moci a důvěry.

Coleman také rozlišuje mezi jednáním, které má důsledky jen pro toho, kdo je provádí, a jednáním, které má důsledky také pro osoby, které dané jednání neprovádějí. Jedná se o tzv. externí efekty – externality jednání a mohou být pro jednajícího pozitivní nebo negativní. Osoby, kterých se pak tyto externality týkají, mají logický zájem na tom, mít možnost toto jednání kontrolovat. To podle Colemana vyvolává potřebu norem, které budou stanovovat, jaká jednání jsou žádoucí a jaká ne (ibid.: 249).

3.2 Výchozí předpoklady teorie racionální volby

Snahou TRV je pochopit sociální jednání a uchopit jej pomocí co nejjednodušších modelů, ideálně formulovat zákony, které by měly takovou platnost jako zákony fyzikální. Ve své podstatě je tedy TRV založena na několika jednoduchých a jasně strukturovaných postulátech (většina z nich již byla zmíněná v předchozím oddíle) – na individualismu, metodologickém individualismu, racionalitě, egoismu, optimalizaci, stabilitě v čase (Becker 1976; Boudon 2003).

Jádro ekonomizujícího přístupu v rámci teorie sociálního jednání položil Garry S. Becker, který formuloval tři základní předpoklady, na nichž stojí také TRV:

- I. Lidé se chovají racionálně, zvažují potenciální náklady a zisky a ve výsledku vybírají takové jednání, které jejich zisky maximalizuje.
- II. Ve druhém předpokladu hovoří Becker o konečných preferencích nebo potřebách, které jedinci užívají v procesu zhodnocování nákladů a zisků, přičemž se tyto preference podle Beckera příliš nemění s časem, ani mezi osobami.
- III. V posledním případě hovoří Becker o tom, že sociální výstupy konstituují rovnováhu, která vzniká díky agregaci a interakci individuálních jednání (Becker 1976: 5).

Teoretici racionální volby tedy předpokládají, že dobrá sociologická teorie je taková, která dokáže interpretovat každý sociální fenomén jako výsledek racionálních individuálních jednání. Podle TRV sociální aktéři budou vždy usilovat o své cíle s co nejmenším hrozícím rizikem a náklady. Jedinci odhadují situaci racionálním způsobem a pokoušejí se získat nejlepší přehled o možném alternativním jednání. Mají tendenci si pak vybrat ten způsob, který maximalizuje jejich odměny a minimalizuje náklady. Pro TRV je tedy charakteristický jednotně maximalizující přístup - TRV *„obsahuje jeden zásadní prvek, který ji podle jejích sympatizantů odlišuje od téměř všech ostatních teoretických přístupů v sociologii. Obecně může být tento prvek označen jako optimalizace. TRV konstatuje, že při racionálním jednání využívá jednající člověk nějaký druh optimalizace, ať už ve formě maximalizace užitku nebo minimalizace nákladů, nebo nějakým jiným způsobem. Ať už se jedná ale o jakékoliv vyjádření, právě tento prvek je to, co propůjčuje TRV její přesvědčivost“* (Coleman, Fararo 1992: xi).

Podrobněji, než jak je tomu u stanovení předpokladů u Garryho Beckera, lze základní postuláty TRV stanovit v několika bodech také takto:

- I. Individualismus - každý sociální fenomén je efektem individuálního rozhodování, jednání, postojů apod.
- II. Rozumění - každé jednání může být rozuměno na základě důvodů a motivací, které k danému chování vedly.
- III. Racionalita - každý čin je způsoben racionálními důvody v myslích individuů. Jednání je pro daného člověka racionální v tom případě, že jej analyzuje jako chování, ve kterém se bude cítit dobře. Termín racionalita má odvolávat zejména k představě stability ve smyslu koherence reálných rozhodnutí s osobními kritérii rozhodujícího se aktéra (Gilboa 2010: 5-6).
- IV. Následnost (instrumentalita) - předpoklad, že tyto výše zmíněné důvody jsou odvozené z uvažování aktéra o důsledcích a následcích jeho činů, tak jak je vidí sám aktér. Na základě znalosti motivací aktérů se pak otevírá možnost predikce jejich jednání za využití matematických metod – stanovování průměrů, pravděpodobností, kauzality nebo korelací apod. (ibid.: 56-70).
- V. Egoismus - aktéři jsou zaujatí hlavně následky, které se jich samotných týkají, tedy následky jejich vlastních činů.
- VI. Optimalizace (maximalizace, princip minimaxu) - aktéři jsou schopni rozlišovat náklady a zisky také alternativních možností k danému činu a pak vyberou tu možnost, která jim přináší nejlepší rovnováhu – tedy nejlepší zhodnocení, maximální užitek, nejmenší riziko. Na základě principu minimaxu (tj. maximální užitek za vynaložení minimálních nákladů nebo

minimalizace negativních následků) tedy lidé provádějí svou volbu¹⁴ (Boudon 2003: 3-4; Gilboa 2010: 17-23).

V rámci přístupu TRV se odlišují dva možné přístupy podle toho, do jaké míry zohledňují individuální motivace aktérů. Tímto rozdělením vzdoruje TRV jedné z mnoha kritik, a sice že zohledňuje pouze instrumentální racionalitu a že příliš trvá na metodologickém individualismu. Zastánci TRV tvrdí, že je třeba brát TRV jako víceúrovňovou teorii - jako sadu teorií a ne jako jednu uzavřenou teorii. Na jedné z těchto úrovní se pak TRV zabývá i individuálními faktory.

Na tomto základě se tedy odlišují tzv. slabé přístupy (*thin models of individual action*), které se nezabývají individuálními cíli nebo hodnotami. Jsou založeny na malém množství velmi silných předpokladů, např. pokud se má tedy jednat o hodnoty, musejí být stabilní (pokud člověk preferuje vztah A ku B a vztah B ku C, musí preferovat také vztah A ku C). Jsou vysoce univerzalistické a takto založené teorie jsou podobné těm ve fyzice nebo v biologii zabývajícím se optimálním chováním atomů nebo organismů, nebo jsou hodně ekonomické (Hechter, Kanazawa 1997: 194).

Naopak tzv. silné přístupy (*thick models of individual action*) byly obhajované už Maxem Weberem. Jsou bohatší, protože podporují některé aspekty intencionality – lidé mají důvody pro to, co dělají a na tomto základě (motivace) je jejich chování predikovatelné, ale jen pokud tyto motivace známe. Zaměřují se na individuální hodnoty a víry, přičemž nejpopulárnější strategií v jejich odhalování je předpoklad, že lidé hledají maximální kvantitu směřitelného zboží, jako jsou bohatství, moc a prestiž, ale pracují také s tím, že lidé mohou vyhledávat také nesměřitelné zboží, kdy hledají určité vyrovnání hodnot (ibid.: 194).

¹⁴ Proces rozhodování lze také popsat v rámci tří kroků: I. Identifikování rozhodujících proměnných – které proměnné jsou pod kontrolou toho, kdo se rozhoduje? II. Identifikování možných omezení – jaké kombinace hodnot proměnných jsou uskutečnitelné? III. Specifikace cíle – kterou užítkovou funkci (negativní hodnotu) chce rozhodující se jedinec maximalizovat (minimalizovat) (Gilboa 2010: 25)?

Zastánci TRV tvrdí, že na základě vhodnosti užití matematických nástrojů (ekonomického jádra teorie) se paradigma racionální volby jeví jako fundamentální pro pochopení lidského chování, společností, ekonomik i organismů (Gilboa 2010: xiii). Díky jednoduchému vymezení sociálního chování je tento názor pak aplikovatelný na všechny aspekty sociálního života (výběr přátelství, partnera, náboženství, zboží, výběr v rámci politického rozhodování atd.). To, co po právu činí tuto teorii jedním z nejdůležitějších vývojových trendů v sociálně-vědním studiu několika minulých dekád, je její schopnost zabývat se širokým rozsahem problémů – TRV je využívána ve studiích věnující se kriminalitě, organizacím, lidskému kapitálu, etnickým vztahům nebo medicínské sociologii.

4. SOCIOLOGIE NÁBOŽENSTVÍ

Jestliže se chceme zabývat tím, jak o náboženství uvažují kritická teorie a teorie racionální volby, je vhodné nejprve ujasnit, co obecně je sociologie zabývající se náboženstvím. Sociologie náboženství je součástí obecné sociologie a proto tedy musí splňovat všechny nároky kladné na sociální vědy – stejně tak i výsledky sociologie náboženství musejí být falzifikovatelné, odolat triangulaci a za stejných okolností musejí sociologické výzkumy vést ke shodným výsledkům. Předmětem jejího zkoumání je potom *„lidská stránka vztahu člověka k transcendentnu, respektive sociální jednání, projevy, vztahy a skupiny, které na tomto základě vznikají, aniž si klade otázku, zda to, z čeho berou svoji legitimitu, tedy transcendentno, existuje, nebo ne“* (Nešpor, Lužný 2007: 7, 22). Rozhodně se tedy sociologie náboženství vzdává jakéhokoli hodnotového soudu o tom, které náboženství je pravdivější nebo hodnotnější. Jejím cílem je popsat, jak náboženství působí ve společnosti, jak společnost může ovlivňovat náboženství a jak náboženství rozumí samotní věřící. Náboženství stále tvoří významné

hodnotové a normativní zázemí velké části světové populace. Stejně tak nelze uvažovat o jakékoliv kultuře a o sociálních institucích bez toho aniž bychom si uvědomovali jejich často náboženské kořeny. Sociologie náboženství tak spolupracuje i s jinými vědními obory, zejména pak s historií, sociální antropologií a psychologií.

Všechny disciplíny zabývající se náboženstvím debatují nad tím, jak tento fenomén správně definovat. V rámci sociálních věd ale není centrálním problémem otázka po vztahu náboženství a pravdy. Problematické je, jak nadefinovat náboženství jako předmět studia tak, aby definice zahrnovala všechny charakteristické a podstatné rysy náboženství. Je to zásadní otázka proto, že definice slouží v dalším studiu daného fenoménu jako nástroj, jak formulovat relevantní vědecká témata a ovlivňuje to, jaké fenomény budou zahrnuty do vědeckého zkoumání (Fursteth, Repstad 2006: 15). Tento konstantní problém sociologie náboženství je částečně vyřešen tím, že se zde uplatňují dva různé způsoby typy definování náboženství. Substanciální definice náboženství vycházejí z předpokladu, že existuje určitá podstata, která je všem náboženstvím společná. Oproti tomu funkcionální definice vymezují náboženství podle jeho účinků na společnost nebo jednotlivce, ovšem většinou je zde náboženství definováno výčtem funkcí, které plní (např. O'Dea 1966).

Po tom, co zde byly vymezeny základní premisy kritické teorie a TRV, se můžeme věnovat tomu, jak se tyto teorie vyrovnávají s konkrétním sociálním fenoménem, v tomto případě s náboženstvím. Oba tyto teoretické přístupy přistupují k náboženství z funkcionálního hlediska – říkají, jaké má náboženství funkce vzhledem ke společnosti jako celku nebo jednotlivci, a říkají, co náboženství ve společnosti dělá a co přináší jednotlivcům. Obě teorie tedy pracují s náboženstvím jako s reálně existujícím fenoménem, který může mít různé podoby a který se na různých úrovních protíná se sociální existencí. Pokud se autoři kritické

teorie vztahují k náboženství, chápou jej jako jakékoli obecné transcendentno, popř. odkazují ke konkrétním náboženským tradicím judaismu a křesťanství. TRV pak vytváří vlastní, zcela svébytnou definici a teorii náboženství.

5. KRITICKÁ TEORIE NÁBOŽENSTVÍ

Kritická teorie se ve vztahu k problému náboženství pokouší o proniknutí do základů náboženství, ovšem není pozitivistické ale kritické. Kritické v tom smyslu, že počítá s vnitřní kritikou náboženství – zkoumá, co samo náboženství tvrdí, zkoumá jeho kontradiktorní potenciál nebo možnosti změny totalitní identity náboženského ustanovení.

Kritická teorie náboženství¹⁵ konfrontuje historickou realitu křesťanství s jeho tvrzeními a odkrývá nebo pátrá po jeho budoucích možnostech a potenciálech – sleduje kontradikce mezi tím, co náboženství slibuje a tím, co je empirickou realitou. Kritická teorie chce zjistit, do jaké míry je náboženství ideologií, nakolik je propojené s vládnoucí silou – nakolik je náboženství falešným vědomím, nakolik je nepravdivé nebo maskující zájmy určitých skupin, do jaké míry legitimizuje zájmy vládnoucích, nebo naopak do jaké míry se identifikuje s chudými nebo trpícími (Siebert 2001a: 6-7).

Stejně jako kultura tak i náboženství registruje úroveň technologického vývoje společnosti a stupeň patologické socializace

¹⁵ Termín *kritická teorie náboženství* poprvé použil německý autor Rudolf S. Siebert. Siebert se pokouší vytvořit samostatnou kritickou teorii náboženství, která by stála mimo kritickou teorii společnosti. Hovoří tedy o tzv. dialektické teorii náboženství, v rámci které rozvíjí tři globální alternativy budoucnosti společnosti: Budoucnost I – absolutně řízená společnost (*the totally administered society*), Budoucnost II – zcela militarizovaná společnost (*the entirely militarized society*), Budoucnost III – smířená společnost (*the reconciled society*). S tím definuje také tři alternativní budoucnosti náboženství: I – náboženský fundamentalismus, II – absolutní sekularizace, III – dialektika mezi náboženským a sekulárním usilující postmoderní usmíření mezi reformovaným náboženstvím a transformovaným sekulárním osvícenstvím (Siebert 2001a).

a reifikace individuů, která ve společnosti probíhá – náboženství se tak stává místem pro vyjednávání kritiky, místem vzpomínání na schopnost společenské reflexe a emancipačních projekcí. Autoři kritické teorie se zabývají náboženstvím a podrobují ho sekulární kritice ale ne proto, aby náboženství odmítli. Jedná se stále o kritiku, která používá rozum proti náboženství (Mendieta 2005: 8-11).

Následující podkapitoly se tedy jednotlivě věnují myšlení vybraných autorů kritické teorie ve vztahu k tématu náboženství. Rozebírají tedy, jak se o náboženství vyjadřovali Theodor Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm a Jürgen Habermas. Bude zde ale věnována pozornost také dvěma autorům, kteří zásadně ovlivnili to, jak autoři kritické teorie k náboženství přistupovali, Karlu Marxovi a Ernstu Blochovi.

5.1 Karl Marx

Je třeba říci, že Marx se v žádné ze svých prací nezabýval výlučně náboženstvím. Kritika náboženství mu však byla základem, z něhož celkově vycházel. Modernistická pozice se u něj projevila v radikální kritice náboženského odcizení a vedla k formulaci vize svobodné (od náboženství osvobozené) společnosti, k níž lze dospět globální sociální revolucí, jejíž hlavní silou bude dělnická třída (Lužný 1999: 23-24).

Při svém uvažování o náboženství vychází Marx zásadně z díla Ludwiga Feuerbacha, zejména pak z jeho práce *Podstata křesťanství*, v níž se snažil dokázat iluzornost protikladu božského a lidského. Pro Feuerbacha je náboženství první, nevědomé sebeuvědomění člověka, kdy člověk vnímá svoji vlastní podstatu jako něco cizího. Zbožný člověk vidí v božském svoji vlastní podstatu, aniž přitom ví, že je to jeho podstata. Bůh je tedy podle Feuerbacha odcizená podstata člověka, a náboženství je proto vztah člověka k sobě samému - náboženství je výpovědí o člověku, je antropologií. Důsledkem tohoto zpředmětnění je

stále větší odcizení sama sebe skrze náboženství – čím více člověk vkládá do boha, tím více se ochuzuje (Feuerbach 1954: 72-73, 83).

Marx přijímá Feuerbachovu myšlenku náboženského sebeodcizení, stejně jako úvahy o tom, že náboženský svět stojí na světském základě. Feuerbach si ale podle Marxe není vědom toho, že náboženství je společenský produkt. Marx uznává, že kritika náboženství je předpokladem veškeré kritiky, ale je přesvědčen, že kritika náboženství je v podstatě ukončena (Marx 1961a: 401). Od kritiky náboženství je podle něj třeba přejít ke kritice společenských podmínek produkce náboženství a následně tyto podmínky zrušit. Jeho kritika náboženství končí tvrzením, podle něhož je pro člověka nejvyšší hodnotou jen člověk, a ústí v požadavek zrušit všechny sociální vztahy, které činí z člověka bytost poníženou a opovrhovanou (ibid.: 408).

Výsledkem Marxových úvah je důraz na revoluční zrušení všech forem odcizení a reálné uskutečnění podstaty člověka (ne pouze iluzi, kterou je pro člověka náboženství). Komunismus jakožto závěrečná fáze dějin závisí na odmítnutí všech forem falešného vědomí. V tomto bodě navazuje Marx na emancipační projekt osvícenství, podle něhož je nutno na základě racionálního poznání zákonů společenského života provést jeho zásadní přeměnu, a to směrem k plnému osvobození a emancipaci člověka. Úplná emancipace člověka vyžaduje tedy kromě jiného také zrušení náboženství. Nástrojem ke zrušení náboženství je kritický a vědecký postoj člověka ke světu a náboženství, který přivede věřící ke zpochybnění základů náboženské víry (náboženství začnou lidi podle Marxe považovat pouze za různé etapy vývoje svého ducha) (Marx 1961b: 373).

Náboženství je pro Marxe v první řadě specifickou formou ideologie. Ideologie je samozřejmě nutné zkoumat s cílem odhalit jejich producenty a popsat funkce, které ideologie ve společnosti plní. Převládající ideologie, včetně náboženství, jsou tedy podle Marxe myšlenkami

vládnoucí třídy, neboť třída, která je vládnoucí materiální silou ve společnosti je zároveň její vládnoucí duchovní silou (Marx 1962: 59-60). V tomto případě používá Marx známé přirovnání, že náboženství je opiem lidstva, protože zde má náboženství za úkol skrývat represivní charakter daného sociálního systému a místo skutečného štěstí vyvolává v lidech pouze iluzi. A tím utlačované třídy zbavuje jejich revolučního potenciálu (Nešpor, Lužný 2007: 51).

Ale z jiného úhlu pohledu Marx přiznává, že náboženství může také vyjadřovat protest utlačovaných sociálních skupin proti aktuálním sociálním poměrům. V takovém případě náboženství posiluje kritiku vykořisťovatelského systému - vyvolává naději, že je možné systém nahradit nebo změnit, a podporuje tendence k této změně (ibid.: 51).

5.2 Ernst Bloch

Ernst Bloch byl německý marxistický filozof inspirovaný zejména Hegelem a Marxem. Je označován jako největší moderní utopista. Blochovo dílo je označováno jako *filozofie naděje* a v teologii dalo vzniknout celému jednotnému teologickému proudu zvanému *teologie naděje* (také Adorno se při svém psaní *Negativní dialektiky* opíral o Blochův princip naděje) (Skalický 1995). Bloch nebyl členem Institutu pro sociální výzkum, ovšem jeho práce ovlivnila vývoj uvažování autorů frankfurtské školy o náboženství. Během druhé světové války stejně jako členové Institutu také emigroval do USA, roku 1949 se vrátil do východního Německa na univerzitu v Lipsku (Mendieta 2005: 12).

Bloch svým dílem vytvořil jakousi utopickou verzi marxismu. Bloch chápe budoucí společnost, která může přinést revoluce, jako společnost usmíření. Usmíření mezi člověkem a přírodou a mezi lidmi navzájem, přičemž toto usmíření mají uskutečnit lidská práce a revoluce. To, k čemu všechno směřuje, je svět bez zklamání „*místo, kde člověk může být člověku člověkem a svět člověku vlastí*“ (Bloch 1954: 390). Základním

tématem celé Blochovy filozofie je právě ta dosud nenastalá vlast, po které všichni touží. Tyto touhy lidé vepisují do svých uměleckých, filosofických a náboženských děl – lidské naděje je takto možné vyhledat zpět do historie, což Bloch prakticky ve svém třísvazkovém díle dělá – interpretuje zde šifry naděje. V rozsáhlém díle *Das Princip Hoffnung* přináší Bloch systematické zkoumání rozličných emancipačních momentů obsažených v pohádkách, v mýtech, v lidové kultuře, literatuře, divadle (obecně ve všech formách umění), v politické a sociální utopii, ale také ve filozofii a v náboženství. Jinými slovy se dá říci, že ve svém díle Bloch analyzuje naději, která, jak v rozličných příkladech ukazuje, žije ve všem (Bloch 1953-1959). Nejmocnější a nejzáhadnější šifra naděje je pak náboženství.

Podle Blocha to, co náboženství dává jeho hodnotu (a co se ze světa zároveň nikdy nesmí vytratit), je právě naděje. Naděje je to, co dává náboženství lidskou hodnotu – „*kde je naděje, tam je i náboženství*“ (Bloch 1968: 16; Bloch 2005: 50). Přestože přiznává náboženství takovouto kladnou hodnotu, je Blochův výklad zároveň silným útokem proti náboženství. Bůh je totiž podle Blocha pouze hypostazovaným ideálem lidské podstaty, jež není ještě plně uskutečněná. Člověk totiž ještě není v pravém slova smyslu člověkem, jeho podstata ještě není hotová a musí se uskutečnit. Člověk je proto sám sobě největší záhadou a člověk tak do boha promítá nejenom sám sebe, ale také neurčitost své budoucnosti. Bloch tedy přichází s myšlenkou, že bůh tedy nikdy nebyl a ani nikdy nebude, protože se jedná pouze hypostazovaný ideál ještě neuskutečněného člověka. Ovšem Bloch si uvědomuje, že boha nelze v lidech jednoduše jen popřít, protože tím by se vytvořilo prázdné místo. Do tohoto vyprázdněného prostoru namísto představy o bohu staví Bloch pozitivní ateismus, jakožto správně pochopené náboženství, tedy náboženství bez boha. Tuto utopii božího království bez boha vidí Bloch přicházet nejenom s Marxovým ateismem, ale už se samotnou Biblí a podle toho, ji také čte a vykládá. Bible je podle Blocha knihou vzpoury

proti bohu jako absolutnímu pánu a tím i proti všem pánům vůbec (Bloch 1968). Bloch tak tvrdí, že mezi ateismem a křesťanstvím není žádný rozdíl, protože oba mají cíl stejný – dosáhnout lepší země bez boha, bez pána, tedy dosáhnout svobody.

Bloch tedy ve svém díle kombinuje mesianismus¹⁶ s marxismem – vyvíjí dialektickou teorii sekularizace křesťansko-židovského mesianismu do marxismu, která je založena na rozdílnosti mezi vírou v boha a vírou člověka sama v sebe. Podobné prvky jako u Blocha pak můžeme vidět u některých autorů kritické teorie – náboženství je v mnoha případech viděno jako prostor pro naději na lepší společnost, zároveň ale autoři kritické teorie spojují náboženství a ateismus, protože na problematiku náboženství aplikují rozum.

5.3 Max Horkheimer a Theodor W. Adorno

Ani Max Horkheimer ani Theodor W. Adorno nenapsali ucelenou monografii, která by pojednávala čistě o náboženství, přesto můžeme v jejich dílech pozorovat zájem o tuto problematiku. V literatuře jsou tito autoři většinou interpretováni společně a v mnoha případech je tak těžké odlišit, zda lze daný koncept nebo myšlenku přiřadit pouze jednomu z nich. Toto spojení se zřejmě nese od vydání *Dialektiky osvícenství*, kde autoři popisují dialektiku mezi mýtem a osvícenstvím, mezi vírou a rozumem, kde nakonec přicházejí s tvrzením, že osvícenství se stalo novým mýtem a že pozitivismus je stále zabředlý v náboženství (Adorno, Horkheimer 2009). Horkheimer se později zajímal o to, jaký je vztah marxismu a náboženství. Podle něj se dá o marxismu po právu hovořit

¹⁶ *Mesianismus* je výraz, který se v dílech autorů kritické teorie objevuje velmi často, dokonce je mesianismus některými autory zabývající se kritickou teorií náboženství považován za jeden z jejích základních kamenů. Termín odkazuje k představám, jež byly původně židovské, o příchodu Mesiáše a nastolení spravedlivého světa. V rámci marxismu se mesianismus vztahuje na převrat stávajících historických struktur myšlení a chování, které také povedou k vytvoření spravedlivého světa, ale neodkazuje se na konkrétní náboženské představy. Stejně tak je používán termín mesianismus v rámci kritické teorie náboženství – tedy není spojován s konkrétním bohem, ale označuje spíše představu o budoucím nastolení spravedlivé společnosti bez utrpení (Mendieta 2002: 4-5, 2005).

jako o sekularizovaném mesianismu, protože marxismus je stejně jako mesianismus založen na toužení po lepším životě na zemi (Horkheimer 1988: 491). Adorno se více věnuje teologii, protože podle něj může odhalit důležité náhledy na existující sociální podmínky. Jeho používání teologických konceptů je zamýšleno tak, že mají pomoci realizovat ideály osvíceného rozumu, ne jej překonat. Oba autoři tedy nutně promýšlejí náboženství v kontextu kritické teorie společnosti. Konečně to, že kritická teorie má projevovat zájem také o náboženství, zmiňuje Horkheimer již ve svém inauguračním projevu v roce 1931. V něm tvrdí, že se sociální teorie či filozofie má zajímat především o sociální život lidí: o stát, právo, ekonomii, náboženství, tedy o celou materiální a spirituální kulturu lidstva (Horkheimer 1989: 25).

Teologický diskurz je u Adorna důležitým předmětem studia, protože jej chápe jako vyjádření „zranění“ společnosti a utrpení. Jeho pozice je v literatuře označovaná jako *obrácená teologie* (Brittain 2010) nebo *negativní teologie* (Siebert 2001a, 2001b) - v kontrastu s tradiční ideou, že teologie je pochopení hledání víry, teologie má být hledání důvodů v sebe sama prostřednictvím demystifikace sociální reality a s použitím rozumu. Tato obrácená teologie musí odmítnout a vyvrátit boha a musí také odmítnout a vyvrátit náboženství kvůli tomu, co náboženství předvídá (předem zpodobňuje) a připomíná (Mendieta 2005: 9-10).

Horkheimer se obával, že marxismus má navzdory racionálnímu, emancipačnímu a progresivnímu impulsu sklony k dogmatismu. Domnívá se, že kritická teorie nebyla schopná zbavit sama sebe nadpřirozena, nebo jej vysvětlit - navzdory tomu, že historický materialismus měl odhalit metafyzické fakty jako lidské konstrukty vyrůstající z historie, a navzdory posunu od náboženské autority v pravdivostních tvrzeních k vědecké teorii, stále zde zůstávají dogmatismus a mystifikace (Brittain 2005). Horkheimerovo myšlení bylo jasně anti-revolucionářské – povahou každé

revoluce podle něj je, že se stává utlačovatelskou, každá revoluce je manifestací síly. Marxův projekt tak chápe Horkheimer jako pozitivní utopii, ale revoluci jako cestu k ní zásadně odmítá.

Horkheimer odmítá, že by náboženství umožňovalo rozvíjení svobodné společnosti – svoboda je neuchopitelná, je to určitý regulativ našeho života, ke kterému se vztahujeme, který nás řídí a vede, ale natolik nás přesahuje, že je spíše transcendentální ideou a není odrazem toho, co prožíváme. Tato myšlenka odpovídá obecnému odmítání jakéhokoliv dogmatismu napříč kritickou teorií. Přesto je ale u Horkheimera náboženství pojímáno jako výraz humanismu, jako naděje na překonání sociálního zla, která je živena přesvědčením o existenci transcendentální spravedlnosti. V žádném případě ale Horkheimer neopouští ateistické stanovisko, stejně jako Adorno - cílem není víra, ale pravda a rozum. Negativní teologie není víra v hledání rozumu, ale rozum v pátrání po jeho možnostech, naději a pravdě. Horkheimer to nazývá *toužením po zcela opačném* (*yearning for the wholly other*), nebo se odkazuje na něco *zcela Jiného* (*an entirely Other/ein ganz Anderes*) – toužení po něčem zcela jiném a naprosto ne-znázornitelném, nepředstavitelném, skrze které může být nespravedlivá historie napravena (Horkheimer 1996: 62-67; Adorno 1997: 85-87; Ott 2006).

Toužení po zcela opačném je nejenom jádrem kritické teorie náboženství, ale prakticky se jedná o přenesenou základní myšlenku a motivaci kritické teorie společnosti, která je velmi dobře vidět také v Adornově *Negativní dialektice*. Podobnost Adorna s Horkheimerem vidíme tedy zvláště v jeho nakládání s *jinakostí Jiného* (*otherness of the Other*) jako s nenahraditelnou a ne-znázornitelnou jedinečností – negativní dialektiku chápe Adorno jako způsob, jak vzdorovat totalitě obecných pojmů (Adorno 1981). V náboženství tak Adorno i Horkheimer spatřují právě ten prostor, kde lidé hledají něco jedinečného, co se vymyká běžné praxi, kde mohou uniknout totalitě instrumentálního

rozumu a kapitalismu – náboženství jakožto touha po jiném je pak formou odporu, náboženství zůstává jakýmsi zásobníkem nehlubších pocitů lidského bezpráví, křivdy a touhy po snu o usmíření (Adorno 1979; Horkheimer 1985). U obou těchto autorů je naděje na překonání sociálního zla živena přesvědčením o existenci jakési transcendentální spravedlnosti.

5.4 Herbert Marcuse

Herbert Marcuse byl jednou z hlavních osobností Institutu pro sociální výzkum a je tedy neodmyslitelně spojen s frankfurtskou školou. V roce 1934 emigroval do USA, kde po druhé světové válce také zůstal, a je spojován s proudem tzv. nové levice, protože jeho dílo inspirovalo řadu radikálních intelektuálů, studentů nebo politických aktivistů v 60. a 70. letech (Wiggershaus 1995: 295-302, 609-614).

Marcuseho zásadní text *Jednorozměrný člověk* vyšel v roce 1964 a zabýval se ztrátou transcendence (jakéhosi idealistického přesahu) v politickém myšlení a postupnou degenerací politických a společenských ideálů, zejména v oblasti demokracie a reálné svobody jednotlivce. Marcuse zde rozvíjí teorii o úpadku revolučního potenciálu v kapitalistické společnosti a o vývoji nových promyšlenějších forem sociální kontroly. Moderní průmyslová společnost podle Marcuseho vytváří falešné potřeby, které vážou jedince k současnému systému výroby a spotřeby. Tím, že dochází k uspokojování těchto potřeb, pak systém potlačuje kritiku a opozici (Marcuse 1991: 26-29, 181).

Spolu s touto kritikou kapitalismu Marcuse rozlišuje dvě dimenze lidské existence: běžný praktický svět lidského života a transcendentální svět idejí (ibid.: 113-115). Podle Marcuseho se tyto dva světy dosud doplňovaly – člověk v reálném životě pracoval na svém zachování, přitom v sobě ale pěstoval také ideály a naděje ohledně zlepšení společenské situace, naděje na kolektivní změnu společenských poměrů. Toto

transcendentální myšlení tedy definovalo pojmy pomocí určitého budoucího ideálu, kterého by mohlo být dosaženo, pokud se o to budou lidé společně snažit. Protikladem transcendentálního myšlení je podle Marcuseho myšlení přizpůsobené technické racionalitě, které odpovídá mechanickému definování pojmů a matematizace v duchu formální logiky, čímž prakticky dochází ke ztrátě jakéhokoli přesahujícího filozofického potenciálu, protože současný svět vyžaduje empirismus (ibid.: 145-149). Marcuse se konkrétně věnuje transcendentálním představám např. o demokracii, která dnes jako pojem není spojována s ideálem rovnosti mezi lidmi, ale nyní pro lidi znamená určitý konkrétní establishmentový proces, který má svůj jasný průběh a funkci (ibid.: 102-105).

Marcuse tak poukazuje na ztrátu tohoto transcendentálního přesahu v lidském myšlení a tento proces pak vede k fenoménu jednorozměrného, pasivně konzumujícího jednotlivce a je cestou k totalitě – k identifikaci jednotlivce s ideologií stávajícího ekonomicko-spoločenského systému v kontextu kapitalismu. Takový systém podle Marcuseho produkuje jednorozměrného člověka, tedy takového, který je neschopný odporovat a je neschopný vlastního či kritického myšlení. Marcuse tedy dospívá k závěru, že materiální vyspělost této společnosti není využívána ke svobodnému rozvoji lidských potřeb, ale naopak k větší vládě nad individuem, přičemž nástroj této nadvlády se proměnil – není to už teror, ale technika. Ta vytváří přání a potřeby, v dalším kroku pak systém produkce nabízí uspokojení těchto potřeb a systém se tímto v očích lidí legitimizuje (Marcuse 1991).

Marcuse se, podobně jako Adorno a Horkheimer, k náboženství vyjadřuje v obecnějších termínech kritické teorie a varuje zde před totalizujícím myšlením. Vyzdvihuje význam negativního a kritického myšlení pro analyzování vnějšího světa s důrazem na zachování *jiného*, *neidentického*, v čemž vidí možný únik před pozitivistickým

redukcionismem a matematizací světa (Marcuse 1941). V rámci převládajícího pozitivistického chápání světa je pak právě náboženství možnou kritickou platformou, protože má do jisté míry revoluční obsah.

5.5 Erich Fromm

Erich Fromm vystudoval psychiatrii, sociologii a psychoanalýzu a roku 1930 se stal ředitelem sociálně psychologického oddělení Institutu pro sociální výzkum. V roce 1933 emigroval do USA, kde byl dále zaměstnancem Institutu a blízce tedy spolupracoval s Horkheimerem, Adornem i Marcusem. Jeho práce bývá označována jako radikální marxistická sociální psychologie, protože ve svých teoriích propojuje myšlenky Marxe s Freudovou psychoanalýzou. Ve svém pozdějším díle ovšem odmítne některé Freudovy koncepty, což se stane také důvodem k jeho odchodu z Institutu. Fromm narozdíl od Horkheimera, Adorna a Marcuseho odmítl zejména Freudovu teorii pudů, jeho metapsychologii a některé centrální koncepty jako např. oidipovský komplex. Fromm se tak s ostatními autory frankfurtské školy neshodl na základním významu Freuda pro kritickou teorii do té míry, že roku 1939 Institut pro sociální výzkum opouští (Held 1980: 114; Wiggershaus 1995: 55, 57, 265-273).

Fromm si definuje náboženství jako *„jakýkoli systém myšlení a jednání sdílený skupinou lidí, který poskytuje jednotlivci rámec pro orientaci a předmět uctívání“* (Fromm 2003: 31). Člověk jako rozporná, jednotu hledající bytost je ze své přirozenosti puzen k oddanosti vyššímu cíli, myšlence nebo převyšující moci, tedy i k bohu. Fromm tvrdí, že je i nyní třeba určité vyšší autority, která by byla zárukou mravného chování a existence duše.

Téma náboženství je u Fromma silně propojeno s psychoanalýzou. Tvrdí, že psychoanalytik zkoumá lidskou skutečnost, která je za náboženstvím, a stejně tak i skutečnost, která je za ne-náboženskými symbolickými systémy. Dospívá přitom k závěru, že není důležité, jestli se

člověk vrací ke konkrétnímu náboženství, ale jestli žije v lásce a přemýšlí o pravdě, tedy zda se obrací k nějakému vyššímu ideálu či autoritě (ibid.: 19). Psychoanalytik podle Fromma odhaluje hlubší pohnutky lidského jednání, je tak jakýmsi profesionálním lékařem duše. Zastává myšlenku, že psychoanalýza není pro náboženství konkurencí, nýbrž pomocí.

Fromm se vyjadřuje k pohledu na náboženství u dvou dalších psychoanalytiků, Sigmunda Freuda a Carla G. Junga. Přestože jako psychoanalytik z Freuda v mnohém vychází, nesouhlasí s ním, co se týče jeho pojetí náboženství. Freud považuje náboženství za nebezpečné, protože učí lidi věřit iluzi a brání kritickému myšlení, považuje náboženství za kolektivní neurózu lidstva – kritizuje nadpřirozeno v náboženském životě jako něco co brání rozvinutí a uvědomění si etických cílů v životě člověka. Náboženství tak Freud vnímá jako nástroj vládnoucí kultury¹⁷ a jako prostředek k utlačování lidské individuality – chápe náboženství jako iluzi (Freud 1929). Podle Fromma Freud plně nedoceňuje důležitost náboženství. Zásadně problematické podle Fromma je to, že Freud ve svém výkladu náboženství podmiňuje platnost etických norem tím, že se jedná o náboženská pravidla či příkazy. Podle Freuda se pak ve společnostech postupně náboženská víra vytrácí. Fromm z toho vyvozuje, že pokud by mělo ve Freudově linii výkladu zůstat náboženství spojené s etikou, povede to ke zničení mravních hodnot (Fromm 2003: 22-23). Nesouhlasí také s Jungovým pojetím náboženství, které podle něj redukuje náboženství na pudovou sílu a nezohledňuje svobodnou vůli jedince.

Fromm přistupuje k náboženské zkušenosti odlišně a na základě toho definuje dva typy náboženství: I) *Autoritářská náboženství*, kde je bůh symbolem moci nad člověkem, který je náboženským pravidlům poslušný. Autoritářská náboženství považuje Fromm za starší a zabývá se procesem postupného omezování boží svévole a moci nad člověkem;

¹⁷ Náboženství (židovsko-křesťanská tradice) jako nástroj kultury, který pomáhá internalizovat pravidla společenského soužití popisuje v knize *Totem a tabu* (Freud 1991).

II) *Humanistická náboženství*, kde je bůh symbolem moci člověka a kde se člověk skrze náboženství realizuje. V humanistickém náboženství je bůh obrazem vyššího já symbolem toho, čím člověk potenciálně je nebo čím by se měl stát. Humanistické systémy jsou takové, kde se nejedná v první řadě o soubor příkazů, ale akcentují zejména postoj člověka (na kterém je pak možné takové příkazy vystavět). Podle Fromma takto uvažoval např. raný buddhismus, taoismus či Sókratés a Budha, který promlouval ve jménu rozumu a nevystupoval tedy jako nadpřirozená síla – naopak jeho cílem bylo inspirovat své posluchače, aby také hledali to, co je pravdivé. Čím lépe pravdu lidé nahlédnou, tím lépe pak podle ní dokážou žít a bránit se iracionálním vášním (Fromm 2003).

V jiném díle se pak Fromm věnuje interpretaci Starého zákona a přichází zde s myšlenkou, že postava boha prochází určitým vývojem. Počátek Starého zákona je psán v autoritářském duchu, Bůh je zde zcela autoritativní a má osobní rysy. Postupně ale klade více důraz na rozvoj samotného člověka a jeho svobodnou vůli (např. autoritativní Bůh vystupuje jako trestající v příběhu o Adamovi a Evě, naopak Bůh laskavý v příběhu o potopě, kde uzavře smlouvu s Noem, čímž se Bůh ve své moci nad člověkem omezuje). Ve Starém zákoně jsou tedy podle Fromma přítomny obě varianty náboženské tradice (a s tím i náboženské zkušenosti) (Fromm 1993).

Podle Fromma je náboženství ohrožováno společenskou praxí, která vyplývá z kapitalistické společenské formace. Člověk ze sebe učinil nástroj sloužící ekonomickému stroji, který sám vyrobil, a přestal hledat nejvyšší smysl života – člověk se sám k sobě chová jako ke zboží, které nabízí a přizpůsobuje poptávce. S takovým zvěcněním se proměňuje také kvalita a charakter mezilidských vztahů, které jsou posuzovány zejména kritériem užitečnosti. Z toho pak vyplývá jeho pocit vykořenění a chaosu, který se snaží zapudit pseudonáboženskými rituály: *„Lidé budou hledat v církvi a náboženství útočiště, jelikož je vnitřní prázdnota přiměje, aby*

pátrali po nějakém úkrytu. Vyznávat náboženství ale není totéž co být náboženský“ (Fromm 2003: 108).

5.6 Jürgen Habermas

Můžeme obecně shrnout, že první generace frankfurtské školy s náboženstvím sympatizovala (ovšem ne s jakýmkoli druhem dogmatismu) a to ve formě tlumeného židovského mesianismu, přičemž v centru stále zůstával základní impuls celé kritické teorie - kritická analýza pozdního kapitalismu a buržoazní liberální společnosti. Tyto tendence se ovšem téměř obrátily s nástupem druhé generace frankfurtské školy, konkrétně díky práci Jürgena Habermase. Pod jeho vedením se kritická teorie jen málo nebo vůbec zajímá o náboženskou víru, místo toho dává přednost čistě racionálnímu diskurzu (inspirovaný částečně neo-kantovstvím a filozofií jazyka) a přesunuje se blíže k politickému liberalismu (Habermas 2002). Jürgen Habermas se vypořádává s celou řadou témat, ačkoli konzistentně se zaměřoval na vztah mezi rozumem, modernitou a demokracií s cílem poskytnout koncept emancipované, racionální společnosti. Jeho úvahy pak vedou k propracované teorii komunikativního jednání, kterou předkládá na počátku 80. let 20. století a jejíž podstatnou součástí je kritika instrumentální racionality a jí odpovídajícího jednání. Habermasovo uvažování o náboženství je integrální součástí této teorie, přestože sám autor se k náboženství původně nevyjadřoval a k tomuto spojení došlo jaksi zpětně až po uvedení teorie. U Habermase můžeme tedy pozorovat postupnou změnu v jeho uvažování o náboženství, která nastala během 90. let a jejímž výsledkem bylo konzistentní zapojení náboženství do teorie komunikativního jednání¹⁸.

¹⁸ Komplexní výklad a genezi tzv. komunikativní teorie náboženství v Habermasově díle přináší Rudolf Siebert (Siebert 2001b).

Ve svých dřívějších dílech Habermas coby představitel postmetafyzického racionalismu ve vztahu ke konzervativnímu pojetí zdůrazňuje univerzalistické aspirace racionalistického osvícenství, nikoliv tedy hodnotové propojení na křesťanství. Habermas následuje Weberovu teorii o nevyhnutelné racionalizaci a sekularizaci v mnoha směrech. Habermas souhlasí s Weberem, že modernizace měla hluboký efekt na tradiční náboženství - se sociálním vývojem zažívají lidé narůstající kontrolu nad přírodou a oblast sekulárního vědění se stává nezávislou sférou, zatímco náboženství se stává limitovaným kritérii významu a účelu. Tímto způsobem jsou od sebe věda a náboženství stále více oddělované a v rámci moderní společnosti pak existují v rámci dvou separovaných sfér (Habermas 1976: 119-120). Legitimitu státu a práva nenachází Habermas jinde než v demokratickém racionálním diskursu (v komunikativní racionalitě) a dále v aplikaci práva na základě principu přiměřenosti. Odmítá proto jakékoliv čistě náboženské odvolávání v rámci právní argumentace, přičemž zdůrazňuje sekulární charakter státu a práva. Tato raná Habermasova pozice bývá označována jako metodologický ateismus (Habermas 1992).

V díle *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu* popisuje náboženství jako výkladový systém, který původně spojoval morálně praktickou úlohu konstituování identity jedince či skupiny s kognitivním výkladem světa. Spolu s tím, jak získáváme větší kontrolu nad vnější přírodou, se profánní vědění osamostatňuje vůči obrazům světa, které se stále více omezují na své sociálně integrační úlohy. V moderní společnosti podle Habermase vědy konečně převzaly monopol na interpretaci vnější přírody - znehodnotily tradované výklady a převedly systémy náboženské víry ve scientistický postoj. Praktický rozum již nemůže mít svůj základ v transcendentálním subjektu – dnes již výkladové systémy, které stabilizují svět, patří nenávratně minulosti (Habermas 2000: 148-163).

Po útocích z 11. září 2001 začal Habermas zdůrazňovat význam vzájemné snášenlivosti mezi světským a náboženským přístupem k životu. V posledních letech se tedy Habermasův postoj k náboženství výrazně změnil¹⁹. Nyní je přesvědčen, že náboženství není pryč a že bude i nadále hrát velkou a nepostradatelnou roli v mnoha společnostech nebo v sociálních hnutích. Podle Habermase je v současné době určitá forma interakce s náboženstvím nezbytná, protože se jednoduše ukazuje, že sekularizační teorie neplatí a že náboženství a sekulární svět jsou spolu vždy v recipročním vztahu (Habermas 2005a). Habermas hovoří o současné době jako o *post-sekulární (post-secular society)*. Označuje tím takovou společnost, která poznává, že sekularismus není schopný pokračovat dál sám. Habermas se zde tedy kriticky staví k současnému pojetí sekulárního liberálního státu a požaduje opuštění dichotomie náboženství a sekularismu. Vstup náboženství do veřejné diskuze v současném světě považuje za žádoucí a potenciálně prospěšné, aniž by tím byly ohroženy minimální sekulární základy státu. Náboženství plní podle Habermase významnou roli jako zdroj transcendence a jeho úlohu Habermas spatřuje v tom, že může „zkrotit“ nynější triumf globálního kapitalismu. Osvícenská racionální morálka je zaměřená na individua a nepodporuje impulsy k solidaritě, tzn. k morálně vedenému kolektivnímu jednání. Samotný liberálně-kapitalistický stát tak není schopen formulovat kolektivně zavazující ideály. Chybí tady motivační síla, která by produkovala nějaký světonázor a tedy i směřování společnosti. Náboženství bude podle Habermase tuto sílu dodávat - náboženství tak poskytuje moderní světské společnosti potřebnou vizi jiného světa a hodnot tím, že prosazuje hodnoty lásky, komunity a dobra (Habermas 2008, 2010).

Habermas tedy uvažuje o určité spolupráci mezi sakrální a světskou dimenzí společnosti a to jak z hlediska reciprocity hodnot, tak

¹⁹ Habermasův zájem o problematiku náboženství dobře ilustrují jeho rozhovory vedené s papežem Benediktem XVI. (Habermas, Ratzinger 2007).

i z hlediska praktické spolupráce mezi věřícími a nevěřícími lidmi. Habermas klade velký důraz na toleranci a snášenlivost jako základní principy moderní demokratické kultury a je podle něj potřeba, aby tolerance byla vždy obousměrná - věřící musejí tolerovat věřící jiné víry i ateisty, ale stejně tak musejí ateisté tolerovat věřící. Problémem se dále Habermas zabývá v souvislosti s problémem jazyka²⁰. Klade si otázku, jak je možné dorozumění těchto dvou skupin ve veřejném prostoru. Formuluje zásadu vzájemné odpovědnosti a povinnost překladu: každá z obou stran se musí pokusit vytvořit plán, jak artikulovat své morální názory se svými základními metafyzickými předpoklady. Pak mají obě strany tyto předpoklady diskutovat, debatovat o nich, protože z nich jsou pak odvozené konkrétní morální úsudky. Jedině tímto způsobem – odkrytím metafyzických předpokladů sekulární veřejnosti stejně jako těch předpokladů věřící veřejnosti – lze efektivně ustanovit vzájemnou zodpovědnost, a věřící občané tak nebudou vyloučeni z veřejného prostoru, který je obecně chápán jako sekulární. Ale nemyslí to tak, že zde by měl všude zavládnout fundamentalismus, ale přirovnává to k dohodě obchodních partnerů - náboženská strana musí přijmout autoritu přirozeného rozumu jako důsledek institucionalizované vědy a základních principů univerzalistického egalitarianismu v právu a morálce. A naopak, sekulární rozum nemůže sám sebe stanovit jako soudce pravdivosti víry. Na konci debaty těchto dvou stran může být přijato jako rozumné jen to, co lze přeložit do rozumného všeobecně přístupného diskurzu (Habermas 2005b, 2011).

²⁰ Již v díle *Teorie komunikativního jednání* (poprvé vydávané v letech 1984-1987) rozvinul Habermas svou sociologii náboženství, kde pracuje s termínem *lingvistifikace sakrálního* (*linguistification of the sacred*). Původně Habermas neuznával důležitost náboženství ve veřejném prostoru, protože podle něj není možná plná komunikace pod podmínkami náboženství. Postupně ovšem tento postoj Habermas opouští a připouští, že lze dosáhnout toho, aby věřící skupiny byly aktivní ve věřeném sekulárním prostoru, pokud dojde k dostatečnému překladu, viz výše.

6. NÁBOŽENSTVÍ OČIMA TEORIE RACIONÁLNÍ VOLBY

Teorie racionální volby (TRV) se při zkoumání náboženství začala uplatňovat ve Spojených státech ve druhé polovině minulého století. TRV našla velký ohlas v sociologii náboženství zejména v posledních dvaceti letech 20. století, kdy na ní začalo být nahlíženo jako na nové paradigma v sociologii náboženství, nebo dokonce na jako jediný možný vědecký přístup k jeho studiu, čímž se stala TRV zásadním konkurentem pro teorii sekularizace (Furseth, Repstad 2006: 117; Lužný 2012: 100). Rodney Stark a William Bainbridge zastávají názor, že spojovat budoucnost lidské společnosti s absencí religiozity je iluze. Sekularizaci jako proces částečného náboženského oslabení sice neodmítají, ale považují jej za přirozený jev přítomný ve všech společnostech, který souvisí s vývojem náboženských trhů a který může náboženské situaci naopak prospět (Stark, Bainbridge 1985: 1-3).

TRV je v rámci sociologie náboženství souborem jasně a jednoznačně vymezených axiomů, definic a tvrzení, která lze empiricky potvrzovat či vyvracet (Stark, Bainbridge 1996: 13). Z kapitoly o předpokladech TRV vyplývá, že TRV je deduktivní teorií, jež sestává z malého množství základních principů, na které mohou být další komplexnější fenomény redukovány. Na základě takto vytvořené strategie TRV argumentují její zastánci, že právě takovýto teoretický přístup v rámci studia náboženství se může kvalitou rovnat jiným vědeckým teoriím, čímž je odkazováno zejména na přírodovědecké teorie, jež jsou obecně nahlíženy jako „skutečně vědecké“.

Ucelenou teorii, která úspěšně aplikuje TRV na problém náboženství, představili Rodney Stark a William S. Bainbridge v díle *A Theory of Religion* (původně vydané v roce 1987) (Stark, Bainbridge 1996). Tím se tato autorská dvojice stala hlavními představiteli přístupu TRV k náboženství a inspirovala další autory, kteří jejich teorii dále rozpracovávali – zejména Roger Finke (Stark, Finke 2000), Laurence

Iannaccone (Iannaccone 1990, 1991) a Lawrence A. Young (Young 1997).

6.1 Teorie náboženství – Rodney Stark a William Bainbridge

Stark a Bainbridge ve svém díle usilují o vytvoření malého souboru pravidel, který by ukázal, jak dané části reality fungují. Jejich práce je systematickým výkladem jednotlivých pojmů a vztahů, které ústí do komplexní utilitaristické teorie. Sami autoři na začátku knihy uvádějí, že přicházejí s obecnou teorií náboženství, která zde dosud ještě nebyla, a tím zároveň poskytují příkladový model toho, jak lze předpoklady TRV použít v sociálních vědách (Stark, Bainbridge 1996: 5).

Na poměrně jednoduchých základech o lidském jednání vytvářejí Stark a Bainbridge poměrně složitý soubor axiomů, definic a výroků, které vzájemně propojené vytvářejí teorii náboženství, kterou lze použít jako nástroj pro analýzu dalších témat. Stark a Bainbridge zde formulují na nejobecnější rovině celkem sedm axiomů, ze kterých logicky odvozují další související problémy. Logické definice (autoři jich zde uvádějí celkem 104) vyplývající z těchto axiomů vyvolávají řadu dalších výroků (celkem 344), které popisují konkrétní náboženská témata – zjevení boha (bohů), zrod, vývoj, zánik a znovuvytvoření náboženské víry, náboženské organizace a jejich vedení a fenomén sekularizace (cílem autorů není tyto fenomény predikovat, ale vysvětlit).

6.1.1 Teorie lidského jednání

Náboženství je v TRV nahlíženo jako čistě lidský fenomén. Záměrem tvůrců TRV není náboženství potvrdit či vyvrátit, ale popsat lidské náboženské jednání, které vytváří složitou strukturu vztahů. TRV tvrdí, že jedinci se obracejí k náboženství, protože v něm vidí budoucí výhody nebo odměny/zisky – lidé neustále touží po odměnách, které jim

může poskytnout pouze bůh. Při hledání základních aspektů náboženství se proto autoři obrací na lidské aktivity a potřeby, na to, jací lidé jsou a jak mezi sebou interagují (teorie náboženství zde tedy začíná u vysvětlení individuálního chování nebo chování malých skupin a odvolávají se na zásady teorie směny). Z této pozice autorů pak vychází také jejich první základní otázka, proč lidé náboženství vytvářejí a z jakého důvodu (Stark, Bainbridge 1996: 23-26).

První axiom se velmi obecně týká lidské existence v čase: *„Lidské vnímání a jednání se uskutečňuje v čase, z minulosti do budoucnosti“*. V této souvislosti autoři popisují budoucnost jako soubor podmínek, které nejsou známé, ale které mohou být ovlivněné, což je později základní úvaha pro zdůvodnění, proč jsou lidé religiozni. Druhý axiom již zakládá TRV náboženství a říká, že *„lidé vyhledávají to, co vnímají jako odměny, a vyhýbají se tomu, co vnímají jako náklady“*, přičemž odměny jsou definovány jako *„všechno to, pro co jsou lidé ochotni postoupit náklady“* a náklady jsou vedle toho definovány jako *„cokoliv, čemu se lidé snaží vyhnout“*. Následně autoři z těchto definic a axiomů odvozují tvrzení, že *„odměny a náklady jsou komplementární: ztracené nebo ušlé odměny se rovnají nákladům, a náklady, kterým se podařilo vyhnout, jsou odměnami“* (ibid.: 27). Třetí axiom pak stanovuje, že odměny jsou různého druhu, hodnoty a obecnosti a dalším rozbohem autoři dochází k tvrzení, že lidské jednání může být někdy výnosné. Tedy, že lidé mohou získat žádané odměny cestou vynaložení nějakého úsilí nebo za nějakou cenu (ibid.: 28).

První tři axiomy a s nimi související výroky poskytují kontext, ve kterém je možné lidské jednání. Čtvrtý axiom vyjadřuje lidskou schopnost efektivně chápat a jednat v rámci komplexního prostředí: *„Lidské jednání je řízeno komplexním, ale omezeným systémem zpracování informací, jehož funkcí je identifikovat problémy a pokusit se je řešit“*. Řešením je zde myšleno rozmýšlení o možných alternativních odměnách

odpovídajících požadované hodnotě, jež vede k výsledku, kdy jedinec vybere tu možnost, u které se ukazuje největší pravděpodobnost na úspěch. Autoři ale také připouštějí, že nějaké vytoužené odměny jsou ve svém množství limitovány (jsou vzácné) nebo jsou i takové, které jednoduše neexistují (pátý axiom), tedy nemohou být nikým dosaženy. Podle dalšího axiomu je pak většina požadovaných odměn zničena po tom, co je lidé využijí či uskuteční. Autoři se zde tedy dostávají k tématu spotřebního zboží, ale také se věnují výměně odměn mezi lidmi (ibid.: 29-31).

Poslední, sedmý axiom tvrdí, že individuální a sociální vlastnosti, které determinují moc, jsou distribuovány nerovně mezi jednotlivci a skupinami ve společnosti. Moc je v tomto smyslu pojímaná jako schopnost získávat ceněné odměny a jako schopnost kontrolovat proces výměny odměn (ibid.: 32-33).

6.1.2 Náboženský závazek jako jádro teorie náboženství

Teorie náboženství je celá vystavěna na tématu jednání, které je v oblasti sociologie náboženství převedeno do podoby tématu náboženského závazku. Stark a Bainbridge definují náboženství jako „*system obecných kompenzátorů založených na nadpřirozených²¹ předpokladech*“ (Stark, Bainbridge 1996: 39)²². Kompenzátor je zde chápán jako příslib odměn, kterých lze dosáhnout podle určitých návodů, jejich účinnost ale nelze jednoznačně zhodnotit (ibid.: 36). Jinak řečeno kompenzátor nabízí víru, že daného uspokojení bude dosaženo někdy v budoucnosti nebo za nějakých odlišných podmínkách, které nemohou být

²¹ Nadpřirozené je chápáno jako něco, co odkazuje na síly, které jsou mimo přírodu a které překonávají, přeměňují nebo ignorují síly přírody (Stark, Bainbridge 1996: 39)

²² Autoři rozlišují mezi náboženstvím a magií, princip kompenzátorů zde ale využívají také. Magie je soubor méně obecných kompenzátorů, než těch v rámci náboženství. To znamená, že magie se nezajímá o smysl světa, ale jde jí o manipulaci s tímto světem s celkem konkrétními cíli (Stark, Bainbridge 1985: 30-33, 1996: 40-41).

v přítomnosti okamžitě nastoleny, a proto nemůže být ověřena jejich působnost či platnost. Autoři rozeznávají dva druhy kompenzátorů: pokud kompenzátory nahrazují jedinou, specifickou odměnu, pak je autoři nazývají *specifickými kompenzátory*; jestliže kompenzátor současně nahrazuje více odměn nebo odměny s širokým rozsahem, pak se jedná o *obecné kompenzátory* (např. příslib šťastného života) (ibid.: 36-39). Pojem kompenzátor se v pozdějších verzích teorie náboženství nepoužívá, protože byl podroben velmi silné kritice. Používají se jiné termíny, jako např. nadpozemská (mimosvětská) odměna, ale její postavení v rámci definice nijak nemění princip směny (Finke, Stark 2000)²³.

Např. podle Starka a Bainbridge chtějí všechny lidské bytosti věčný život, lidé tedy touží po překonání smrti a po určité formě nesmrtelnosti. Ovšem nikdo neví, jak toho v přítomném okamžiku dosáhnout. Právě náboženství pak nabízí konkrétní návody, jak tohoto cíle dosáhnout v průběhu delší doby, ovšem výsledek těchto návodů lze jen těžko ověřit. Přesto se jimi lidé ve svém životě řídí, jinými slovy tyto lidé přijali kompenzátor.

Jestliže člověk přijímá dané instrukce, jež mají vést k jeho vytoužené odměně, vstupuje do hry také problematika náboženského závazku. Náboženské instrukce, které jedinec přijal, s sebou přinášejí také určité požadavky na jeho jednání, jež jsou odvozeny od jeho vztahu k božskému. Aby člověk tedy dosáhl odměny je pro něj nezbytné vstoupit

²³ Roger Finke a Rodney Stark původní verzi teorie náboženství založenou na TRV ve své pozdější práci revidují, zejména ta místa a ty koncepty, které byly silně kritizovány. Celkově je zde vystavění teorie odlišné – v první řadě je zde tvrzení, že se lidé ve svém životě snaží dělat racionální volby a to na základě informací, které jim jsou k dispozici, na základě dostupných možností a podle ovlivnění svými preferencemi a zálibami. Lidé jsou zde tedy chápani jako aktivní bytosti, kteří sami formulují závěry o tom, jak je možné dosáhnout odměn a jak se vyhnout ztrátám. Tato verze teorie tedy dává větší prostor pro kognitivní a emocionální stránku člověka. Pojem kompenzátoru je opuštěn a s tím se mění také definice náboženství. Náboženství se pak skládá z velmi obecných vysvětlení existence, včetně termínů směny s bohem (s bohy). Velká pozornost je zde věnována termínu *náboženská ekonomie* (viz kap. 6.2 Náboženská ekonomie jako odpověď na proces sekularizace) (Finke, Stark 2000: 85-92).

do dlouhodobého směnného vztahu s božským nebo s institucemi, které jsou s božským spojeny. Podle TRV je tedy religiózní chování směnným vztahem mezi věřícím a jeho bohem (popř. s bohy) a stejně tak je na tomto směnném vztahu založena existence náboženských organizací. Náboženské organizace zde autoři definují jako sociální podniky, jejichž primárním cílem je vytvoření, udržení a výměna nadpozemsky založených obecných kompenzátorů (Stark, Bainbridge 1996: 42-43). Součástí procesu sekularizace, která je zde popsána jako progresivní zeslabování moci náboženských organizací, je pak silné rozrušení náboženského závazku (ibid.: 293).

Takové náboženské uskupení, které mají konkrétní profil a nabízí nejvíce přesvědčivé budoucí naděje na získání kýžené odměny, pak stabilně získávají největší počet příznivců (Iannaccone 1994). TRV na základě zhodnocení nákladů a zisků vysvětluje vysokou nebo nízkou religiozitu, velké náboženské zapojení do striktních náboženských organizací, stejně i to, proč jsou některé náboženské skupiny uzavřené a akceptují jen malý počet participantů – konzervativní a více uzavřené skupiny jsou více úspěšné než ostatní, protože tak vytváří zdání „pravdivosti“ jejich odměn (Nešpor, Lužný 2007: 39). TRV se zabývá zejména tématem náboženských organizací, protože podle ní je náboženství vždy skupinovou záležitostí. V rámci náboženských organizací rozlišují autoři tři druhy organizací, kde se věřící lidé mohou setkávat. *Církev* jsou konvenční náboženské organizace, *sekty* jsou vedle toho deviantní náboženské organizace s tradiční naukou a praktikami (vznik sekt pak znamená náboženské oživení). Třetím typem organizace jsou *kulty*, které jako deviantní náboženské organizace přicházejí s novou naukou a novými praktikami (kulty představují náboženskou inovaci) (Stark, Bainbridge 1985: 21-27, 1996: 124).

Přestože dává teorie Starka a Bainbridge důraz na téma náboženských organizací, z hlediska víry se vždy zajímá o individuální

religiozitu. V této souvislosti popisuje Stark v jiném díle společně s Charlesem Glockem pět dimenzí náboženského závazku. První je dimenze víry, která zahrnuje více či méně systematizované ideje, ve které religiózní člověk věří a které jsou pro něj pravdivé. Jakou druhou dimenzi náboženského závazku autoři popisují náboženské praktikování, které zahrnuje dvě možné formy – rituály (formalizované náboženské jednání, většinou veřejné) a zbožnost (nebo také uctívání, které je méně formalizované a ne tak veřejné jako rituály). Třetí dimenzi autoři spojují se subjektivní náboženskou zkušeností. Čtvrtá dimenze zahrnuje oblast znalostí, která je od věřícího člověka očekávána ve formě znalostí významu rituálů, dogmat nebo náboženských textů. Poslední dimenze je spojená s důsledky individuální religiozity, zahrnuje tedy efekty, kterými se náboženství projevuje v každodenním životě člověka (Stark, Glock 1968: 14-16).

Klasická TRV v podání Starka a Bainbridge tedy neřeší, proč člověk prvotně věří, ale pracuje s teorií náboženství jako s teorií lidského jednání v současném okamžiku. Podle této teorie každé jednání reflektuje nejvíce příznivý poměr nákladů a užitku - racionalita a instrumentální racionalita jsou zde tedy postaveny na stejnou úroveň. Zjednodušeně řečeno se zde předpokládá, že lidé uskutečňují náboženskou volbu stejným způsobem jako všechny ostatní volby, tedy zvažováním nákladů a výnosů. TRV pak pracuje s předpokladem, že nejvíce příznivý poměr je vyhnout se nákladům při co nejlepším zisku z výnosů. Lidé jsou pak nábožensky zavázáni, když (a jedině tehdy pokud) „splácí“ bohu včas a v souladu s pravidly jejich náboženství, s vidinou toho, že jim jejich snahu bůh zpětně oplatí. Lidská oddanost a božská odměna tedy vytvářejí racionální směnu - podle TRV je tedy veškerou motivací k náboženským praktikám využití a manipulace s nadpřirozenem, proto aby si lidé zajistili budoucí odměnu (Stark, Finke 2000: 90).

6.2 Náboženská ekonomie jako odpověď na proces sekularizace

Není náhodou, že se TRV primárně objevila ve Spojených státech. USA mají tendenci směřovat k ideologii individualismu, liberalismu a soutěže a tyto rysy se odrážejí také v přístupu k náboženství. USA nikdy neměly silnou soutěž mezi státem a církví o politickou moc, jako tomu bylo v některých evropských zemích. Je tak jednodušší nacházet podporu pro TRV v amerických vědních studiích než v těch evropských. Je ale nutné přiznat, že TRV umožňuje analyzovat nejenom americkou náboženskou situaci, ale také tu evropskou, zejména v další fázi svého vývoje, kdy se do centra pozornosti TRV stále více dostává kategorie *náboženské ekonomie*.

Právě díky rozdílnému rozvoji náboženské ekonomie (tj. popis náboženského prostředí na základě soutěžení skupin, což předpokládá existenci náboženského trhu, svobodného působení jedinců i skupin, demonopolizace náboženského prostředí a pluralismus) se Evropa a USA liší. Evropa s nízkou úrovní vývoje náboženského trhu a jistou strnulostí je podle TRV do určité míry deformovaným prostředím, které neumožňuje přirozený vývoj náboženské ekonomie (Lužný 2012: 100).

Jestliže bychom zde chtěli argumentovat známým sociologickým tvrzením, že v rámci USA se lépe uplatňuje TRV a v Evropě naopak teorie sekularizace, i na to mají zastánci TRV odpověď, která tkví právě v jejich přístupu k sekularizaci jako takové. Náboženská teorie Starka a jeho nástupců a spoluautorů vychází právě z jasného odmítnutí teorie sekularizace, kterou považují za „staré paradigma“ sociologie náboženství (Warner 1993: 1075, 1080-1082). Její neplatnost má prokazovat řada studií provedených podle principů TRV – ta sice připouští pokles religiozity i zanikání náboženských skupin, ale nespojuje tento proces s modernizací (jak to činí teorie sekularizace), ale chápe jej naopak jako náboženské ožívání.

Pokles religiozity v tomto duchu znamená transformaci náboženství, nikoliv jeho destrukci (Stark, Bainbridge 1996: 279, 304-305). Zánik na jedné straně trhu znamená rozkvět na straně druhé – TRV zde tedy jasně odkazuje ke konkurenčnímu boji mezi náboženskými skupinami, což vede ke zvyšování kvality jejich nabídky směrem k věřícím (Nešpor, Lužný 2007: 39). Sekularizace je sebelimitující proces, který vyvolává dva protichůdné pohyby – oživení již existujících náboženských tradic a zároveň náboženskou inovaci ve smyslu vzniku nových náboženských skupin (a tím i formování nových náboženských tradic). Výsledkem pak naopak může být náboženské oživení (zejména v podobě vzrůstající popularity necírkevní religiozity a netradičních náboženských skupin), na což ve svých studiích upozorňují zejména Rodney Stark, Robert Finke a Stephen Warner, kteří zdůrazňují, že ve Spojených státech za posledních dvě stě let religiozita stoupá, což odporuje predikcím teorie sekularizace (Finke, Stark 1992, 2005; Warner 1993).

1. ZHODNOCENÍ A ZÁVĚR

Byly zde představeny výchozí předpoklady dvou zcela odlišných teorií a jejich přístup ke studiu náboženství. Fundamentální odlišnost těchto přístupů tkví v tom, na koho se svým studiem zaměřují a o kom (o čem) ve finále vypovídají. TRV je založena na individualistické linii výkladu a na pragmatismu, naopak kritická teorie je výklad holistický s cílem oživit myšlenku společné realizace a kooperativní svobody. Pro úplné představení těchto teoretických tradic je ovšem ještě nezbytné explicitně diskutovat také přínosy a problémy těchto teorií.

7.1 Zhodnocení kritické teorie

Kritická teorie jako celek poskytuje mezioborové zkoumání mnoha dimenzí sociální reality a jejich propojení v rámci sociálního systému

plného kontradikcí a antagonismů během určitých historických epoch. Kritická teorie tedy nabízí multidimenzionální sociální teorii, jež si klade za cíl překonat hranice specializovaných disciplín. Kritická teorie ze své podstaty má pojmenovávat problémy současné společnosti a hledat jejich příčiny – tato teorie tedy nutně předpokládá několik kroků: odmítnutí, vzdorování, zavrnutí, nesouhlas, kritiku, představivost a schopnost myslet jinak (Dant 2003: 159).

Přízvisko „kritická“ zde není jen proto, že tato teorie přistupuje k sociální realitě s jistou skepsí a negativismem, ale zejména z toho důvodu, že odpovídá základní logice kritiky. V rámci této teoretické tradice se nejprve přistupuje k deskripci jakožto analýze stavu a vývoje společnosti. Kritikou je myšleno jednak odmítnutí konkrétních společenských jevů nebo celku společnosti vzhledem k normativnímu kritériu. V dalším kroku pak může být kritikou také rozpracování možných alternativ proti kritizovanému stavu, přičemž se tento proces vždy opírá o zjištěné stavy existující reality a o normativní představy žádoucího stavu. Normativita v rámci kritické teorie tedy má vždy vycházet z aktuálního společenského stavu a na nejobecnější rovině pro kritickou teorii platí, že normativně žádoucí je to, co se jeví být přínosem pro podmínky svobodného a pravdivého sebeuskutečnění všech lidí. Mezi ty nejzákladnější cíle kritické teorie tedy patří artikulace normativních základů spravedlivé společnosti²⁴ a stanovení konkrétní společensko-teoretické koncepce. Jestliže tedy chce být kritická teorie skutečně kritickou, je s tím také nutně spojená dimenze etiky a angažovanosti.

Jsou to cíle nesmírně ambiciózní a v mnohém také abstraktní, což je častým základem námitek proti kritické teorii. Kritická teorie jde v rámci sociologie proti tzv. nehodnotícímu proudu – nechce jen přinášet zprávy

²⁴ Tomuto závazku se ze zde zmíněných autorů v současnosti systematicky věnuje Axel Honneth, který formuluje komplexní teorii spravedlnosti založenou na konceptu uznání (Fraser, Honneth 2004). Nelze opomenout, že ještě před ním se otázkou spravedlnosti a jejích důsledků v sociální interakci (v rámci kritické teorie) zabýval také Habermas. Ten spojuje své úvahy o normách spravedlnosti s konceptem komunikativního jednání (Habermas 1984, 1985).

o společenském stavu, ale chce být také normativní. Pro své abstraktní normativní výroky o společnosti je někdy řazená k utopistickým a idealistickým pozicím. Zásadně je ale problematizován vztah kritické teorie k empirické stránce studia – kritická teorie je často nedostatečná z hlediska empirických a historických výzkumů, díky čemuž se dostává do nebezpečí, že neposkytuje správnou historickou prezentaci svých teoretických pozic (Kellner 1989: 232).

S tím souvisí také další připomínka směrem ke kritické teorii, a sice že neplní dostatečně vlastní požadavky prosazovat a realizovat interdisciplinární sociální výzkum, protože její šíře zájmů je vcelku jasně tematicky ohraničená. Pro tuto kritiku je zásadní námitka, že kritická teorie nedostatečně pracuje s historickou analýzou a že se ve svém zájmu soustřeďuje pouze na analýzu současného stavu společnosti. V rozporu s vlastními stanovisky neprovádí kritická teorie (v rámci zde jmenovaných autorů a časového rozpětí) komparaci aktuální společenské analýzy s historickou analýzou. Otázka historie je v případě kritické teorie zásadní, protože kritická teorie v rámci první generace frankfurtské školy navazuje na Marxovu společenskou analýzu, ze které vyvozuje analýzu moderní kapitalistické společnosti. Ovšem s tím rozdílem, že opouští myšlenku o dělnické třídě jako skupině s revolučním potenciálem a nevysvětlují zcela jasně proč – možná také z toho důvodů, že zde neexistuje podpora ve vlastní historické analýze. Stejný problém se ukazuje u ekonomie – s Institutem pro sociální výzkum nikdy více nespolečně pracoval žádný ekonom (s výjimkou Friedricha Pollocka, který se ale více soustředil na politickou ekonomii), který by přinesl ucelenou analýzu vývoje kapitalistické ekonomie. Podobná situace platí i v případě studia struktury společnosti a sociálních tříd. S těmito koncepty a s přesvědčením o třídním antagonismu autoři neustále pracují, přitom ale jejich závěry nejsou podloženy žádnou analýzou třídní struktury nebo historickou analýzou o jejich vývoji (Bottomore 2002: 71-76).

7.2 Zhodnocení teorie racionální volby

Možná hlavní síla TRV tkví v tom, že nabízí takovou operacionalizaci a metody, díky kterým lze i problematiku svých témat jednoduše empiricky ověřovat, potvrzovat nebo falzifikovat. TRV je snahou budovat deduktivní a logicky jasně strukturovanou, přehlednou teorii, která otevírá prostor empirickým šetřením. Konkrétně pak v rámci sociologie náboženství přináší TRV systematickou teorii založenou na jasně stanovených premisách, čímž se vyrovnává s negativními komentáři o sociologii náboženství a její vědeckosti. Navíc nelze TRV upřít, že jako sociální teorie dobře propojuje sociologii náboženství s dalšími společenskovědními obory. Možná síla této perspektivy může být také v tom, že popisuje jednání, které se stává běžným v kapitalistických společnostech.

Na druhé straně je ale proti TRV již od jejího vzniku vedena silná kritika, zejména pak v oblasti sociologie náboženství²⁵. Jedna z námitek se týká redukcionismu tohoto přístupu a to hned v několika rovinách. Nejprve je kritizovaná samotná ekonomická perspektiva teorie – podle kritiků základní předpoklady ekonomických tržních systému v praxi nikdy plně nefungují. Nikde na světě neexistuje volný trh ovládaný nezávislými a automatickými principy, všude je podmíněn sociálně, kulturně a samozřejmě i nábožensky (Nešpor, Lužný 2007: 40). Stejně tak je kritiky odmítána redukce vyšších hodnot transcendentna na soubory odměn či zisků. S tím vyvstává otázka, jak by takovou redukcí boha na sadu kompenzátorů přijali samotní věřící. Jestliže se mají sociologové dobrat pravé podstaty významů, mohou pohled věřících ignorovat? Podle některých kritiků pak TRV přináší jen popis religiozity, nikoliv její vysvětlení nebo hlubší porozumění. Poslední typ redukcionismu, kterého

²⁵ Kritici se o tomto přístupu vyjadřují jako o „jednoduché teorii všeho“ (Bruce 1999: 40), nebo jako o pomyslném „holubovi, kterého mohou mít sociální teoretici vždy v ruce“ (Wagner 2000: 34).

se podle kritiků TRV dopouští, je redukování individuálních motivací na instrumentální racionalitu a zanedbávání její kognitivní složky.

Pod tíhou kritiky museli autoři TRV přistoupit k redefinici některých základních komponent, jak bylo již zmíněno v kapitole 6.1.2. Díla Starka a Bainbridge, která si kladou za cíl vystavět systematickou a komplexní teorii náboženství, jej definují pomocí konceptu kompenzátorů: *„Náboženství je systém obecných kompenzátorů založených na nadpřirozených předpokladech“* (Stark, Bainbridge 1996: 39). Kompenzátor je přitom *„přesvědčení (víra), že odměnu bude možné získat někdy v budoucnosti nebo v nějakém jiném kontextu, což ale nelze v současnosti ověřit“* (Stark, Bainbridge 1985: 6). V pozdějších verzích Stark od pojmu kompenzátor ustupuje a nahrazuje ho termínem mimosvětská odměna, přichází tak s upravenými definicemi: *„Náboženství se skládá z velmi obecných vysvětlení, která odůvodňují a specifikují podmínky výměny s bohem nebo s bohy“* (Stark 1999b: 270), nebo společně s Finkem: *„Náboženství se skládá z velmi obecných vysvětlení existence, která zahrnují podmínky výměny s bohem nebo s bohy“* (Stark, Finke 2000: 91). Výměnu jako takovou autoři více nespecifikují. Pak nám nezbývá nic jiného, než chápat výměnu v obecnějším kontextu celé TRV, který autoři jednoduše předkládají ve svém přesvědčení, že *„lidé činí své náboženské volby stejným způsobem jako ty ostatní, tedy zvažováním nákladů proti benefitům“* (Stark 1999b: 265), a v kontextu teorie směny, kdy je směna jednoduše chápána jako vztah, jež s sebou nese určité protiplnění. Ať už se v definicích TRV objevuje pojem kompenzátor nebo odměna, stále je v těchto pracech náboženství uvažováno skrze principy teorie směny – ve starších verzích TRV náboženství buďto něco kompenzuje, nebo později v aktualizovaných podobách náboženství specifikuje podmínky výměny. Přestože autoři na kritiku odpovídají změnou terminologie, k hlubší redefinici klíčových pilířů TRV nedošlo.

Řada silných argumentů proti TRV je shrnuta v knize *Choice and Religion* Steva Bruce, který je jedním z největších kritiků tohoto přístupu k náboženství. Celkově se Bruce o teorii Starka a Bainbridge vyjadřuje jako o zásadně ateistické pozici, která nekoresponduje se snahou sociologů náboženství nevyjadřovat se k pravdivosti náboženství (Bruce 1999: 34). V honbě za univerzální teorií náboženství, Stark a Bainbridge chybují v důležitosti kulturního kontextu. Autor tuto námitku demonstruje na užití pojmu odměny - co bude považovat za odměnu skupina nebo jedinec bude záležet na jejich kultuře, a pokud bude kultura supernaturalistická, budou náboženské hodnoty a cíle dalece převažovat nad materiálními odměnami a cíli. Stejně tak jsou teze Starka a Bainbridge použitelné v rámci konvertujících lidí ovšem už ne pro většinu věřících, kteří byli do své víry socializováni a kteří se s ní „narodili“ – teorie náboženství na základě TRV předpokládá velkou náboženskou mobilitu a pro lidi ve své víře „stabilní“ selhává (ibid.: 43).

Podle Bruce je TRV prakticky i teoreticky lépe aplikovatelná na problémy prodeje a nákupu, než na otázku výběru náboženství, protože výběr zbožnosti nepodléhá stejnému typu racionality, jakou používáme při nákupu klasických materiálních komodit. Bruce tvrdí, že vysvětlení náboženství na základě TRV je hodnotné pouze v těch společnostech, kde se stal výběr náboženství nedůležitým a triviálním. Podle Bruce, ale nejsme ve stádiu, kdy by lidé měnili náboženství stejně tak snadno jako značku auta – náboženské přesvědčení o existenci boha nebo náboženskou zkušenost nelze jednoduše zahodit a vyměnit jej za jiné. Stejný princip platí také v oblasti produkce – podle Bruce není produkce aut to samé jako produkce náboženských dogmat a pravidel života, nejdou jednoduše přestat „vyrábět“ v případě, že se ukážou jako nepopulární a s malou spotřebou (ibid.: 125-126).

V obecné rovině lze popsat několik hlavních oblastí, které jsou u TRV problematické: racionalita, individualismus (egoismus

i metodologický individualismus) a stabilita v čase. Autoři TRV srovnávají obecný koncept racionality především s instrumentálním zdůvodněním, kde je cílem vlastní uspokojení (vlastní uspokojení jako hlavní cíl veškeré instrumentální racionality). Instrumentální racionalita je tedy TRV povýšená na určitou univerzální charakteristiku lidského jednání (Archer, Tritter 2000: 5). Díky tomu TRV velmi závisí na konceptu psychického egoismu – podle něj, jsou všechny činy nakonec motivovány vlastním sobectvím, očekáváním nějaké pozitivní následnosti a nemohou být vykonávány jen tak samy pro sebe (Bruce 1999: 32-34). TRV vylučuje z úvah normativní a epistemickou racionalitu²⁶, stejně jako jakékoli nesobecké motivace v rámci náboženské víry nebo chování. Podle TRV je pro aktéry iracionální něco dělat pro zisk druhých, proto se altruismus a nesobecké jednání pohybují za hranicemi TRV. Problémem tedy zůstává, že empiricky subjektivní motivy jednotlivců neseďí k premise TRV o zjištěném a sobeckém jednání²⁷.

Sporný je také bod o stabilitě preferencí jednotlivců, kde si TRV prakticky odporuje. Jestliže by skutečně byly preference jedinců stabilní v čase, mohla by pak TRV studovat problematiku konverze, která logicky zapadá do jejích základních premis o náboženském trhu, konkurenci, nabídce a poptávce? Preference lidí mají svou historii a vývojovou trajektorii - neustálý proces učení, kterým člověk během života stále prochází, a měnící se životní podmínky a okolnosti formují člověka v jeho preferencích i motivech (Archer, Tritter 2000).

²⁶ *Normativní racionalita* se týká souladu s morálními hodnotami nebo ideálem, obsahuje posuzování a hodnocení. *Epistemická racionalita* se aplikuje výhradně na víru a přesvědčení. Víra a přesvědčení odvozují svoji racionalitu nikoliv ze svého cíle. Je racionální udržovat se ve víře, jestliže jsou zde dobře konceptualizované a evidentní základy pro to považovat víru za pravdivou. Tato racionalita vede k tomu, že je víra posuzována ne podle ceny nebo nákladů, ale podle garance (potvrzení) (Jerolmack, Porpora 2004: 141).

²⁷ Některé studie ukazují, že perspektiva TRV je spíše aplikovatelná na muže než na ženy. Ženy se více ohlížejí na zodpovědnost a pečují více o druhé než muži. Ženy tak nejednají čistě jen z hlediska instrumentální racionality a z vlastních motivů (Furseth, Repstad 2006: 119).

7.3 Náboženství podle kritické teorie nebo teorie racionální volby?

V sociálních vědách není žádná teorie bez problémů. Na jedné straně je to dokladem toho, že se požadavek falzifikace, jak jej zdůrazňoval Karl R. Popper, alespoň v sociologii dostatečně ujal. Na druhé straně je střet těchto dvou teorií důkazem toho, že sociální teorie jsou podmíněné kontextem, ve kterém vznikají, stejně tak jako dobou. Kritická teorie se formovala od 30. let 20. století, proto v ní vidíme koncepty spojené s problematikou autoritářství, totality, lidského utrpení a osvobození. Tyto základní koncepty kritické teorie ovšem vycházejí z mnohem obecnějších a prakticky dobu-přesahujících snah o prosazení svobodného nedogmatického myšlení a nastolení spravedlivé společnosti. Teorie racionální volby se prosazovala v liberálních západních státech (primárně tedy v USA) od druhé poloviny 20. století, kdy se do popředí dostávaly témata individualismu, pluralismu a tržní ekonomie. Nejen na základě takto rozdílného zázemí se tedy rozvinuly odlišné teorie, které se ale vyjadřují ke stejné problematice, a to k náboženství. Díky jejich odlišným předpokladům je logické, že v rámci stejné problematiky akcentují různá témata.

Rozdíly mezi těmito přístupy ale nelze odůvodnit pouze odlišnou dobou vzniku. Zásadní v tomto případě je ta zcela nejprvotnější otázka v rámci sociologického teoretizování – jaké povahy je realita, kterou daná teorie zkoumá. Kritická teorie je v tomto směru holistickým přístupem, jež zkoumá celou společenskou formaci se svými strukturami, procesy a vztahy. TRV leží na opačném pólu jako zástupce individualistického přístupu, který realitu uvažuje jako prostředí, kde konkrétní jedinci uskutečňují své vlastní volby individuálně zvolenými prostředky. Jestliže je ontologické založení dvou teorií natolik odlišné, těžko u nich můžeme nalézt nějaký společný předpoklad nebo východisko.

Kritická teorie v náboženství nachází možný únik před totalizujícím světem racionality, vědy a techniky, který v sobě skrývá možnost nově

nahlédnout neidentické a vzbudit v lidech touhu po emancipaci. Skrze náboženství chce kritická teorie vypovídat o společnosti jako celku – věří, že náboženství, stejně jako ostatní dimenze sociálního života, odráží nedostatky společnosti, mocenskou strukturu a ideologie stejně jako ideály, ke kterým se lidé vztahují. Kritická teorie vždy vztahuje náboženství jako víru i jako zkušenost ke společenskému celku, v rámci kterého hledá příčiny lidské religiozity, popisuje její podobu i další konsekvence. Přestože autoři kritické teorie vycházejí ze stejných předpokladů a stejného pojmání reality, jejich přístup k náboženství se liší podle toho, jaké dimenze náboženské problematiky akcentují. Vzniká tak široké pole vědeckého zájmu v rámci jednoho oboru sociologie náboženství – setkávání světského a sakrálního, úloha transcendentna ve stanovení normativních cílů společnosti, psychoanalytický rozměr náboženství atd.

Zástupci přístupu TRV se v rámci náboženství pokusili vybudovat komplexní systematickou teorii náboženství, která postupuje od základních definic lidského jednání k definování náboženství, náboženského jednání i náboženských organizací. Ve svých základních předpokladech se opírají o teze teorie směny, o ekonomické koncepty i o teorii her. TRV pak odpovídá na otázku, proč jsou lidé nábožensky zainteresovaní a jakou může mít religiozita podobu v dané společnosti. TRV se zejména odvolává na možnost dobré operacionalizace svých základních konceptů, které dosahuje právě tím, že je celá teorie propracovaná do nejrůznějších propozic o vztazích mezi koncepty. Takto si TRV vytváří prostor pro empirické studium podoby religiozity a její zdůvodňování. V každém případě se ale pohybuje v termínech nákladů, odměn, náboženských závazků, pluralizace a náboženské ekonomie, skrze které popisuje individuální náboženské motivace a preference. Pokud se TRV pokouší o vysvětlení zbožnosti, nedostává se dál než ke zdůvodnění víry individuálním prospěchem. Stejně tak se v případě

analyzování náboženství v rámci celé společnosti TRV nedostává dál než ke statistickému popisu.

Charakter jednotlivých přístupů můžeme ilustrovat konkrétně na základě jejich vztahu k instrumentální racionalitě nebo tzv. nadpřirozeným odměnám. Instrumentální racionalita v podání Adorna nebo Horkheimera je formou myšlení, která se u lidí vyvíjela postupně během procesů modernizace, diferenciací a specializace společnosti. Jedná se o styl myšlení, který si lidé osvojili a který se naučili aplikovat na nejrůznější aspekty sociálního života. V tomto podání tedy není instrumentální racionalita něčím zcela uvědomělým. Naopak TRV stojí na tom, že se lidé vědomě rozhodují na základě racionálního zhodnocení nákladů a zisků, přičemž si vybírají tu možnost s nejuvhodnějším poměrem. Aplikace tohoto vědomého rozhodování je problematická zejména v otázkách lidské zbožnosti, kdy lidé nejsou schopni pravdivě předem poznat možné zisky nebo je nějakým způsobem ověřit.

TRV pracuje s náboženstvím jako se souborem nadpřirozených odměn, které jsou vyhledávány proto, že z nich plyne atraktivní zisk. (v tomto směru je TRV po právu vnímaná jako silně materialistická, co se týče její konceptualizace lidských tužeb a přání). Na obecné úrovni TRV tedy skutečně redukuje náboženskou víru na jednoduchou kompenzaci s tím, že pouze popisuje jakou má tato kompenzace podobu v rámci statistik o religiozitě. Kritická teorie jde v tomto směru o krok dál – vedle toho, že chápe náboženství spíše jako soubor lidských snů a toužení, které odpovídají lidskému utrpení, je pro ni zásadní otázka, proč lidé takový systém upokojení a naděje potřebují. Kritická teorie se tedy ptá, proč lidé potřebují něco kompenzovat – jaké jsou výchozí podmínky, které způsobují to, že jsou takové kompenzátory potřeba - kde se bere lidské utrpení, zda je možné jej odstranit a jakou úlohu v tomto procesu může náboženství hrát.

Tímto se zde nechci vracet k tomu, že je TRV příliš redukcionistická. Teorie, aby byla dobrou vědeckou teorií, musí být ze své podstaty silně redukcionistická, což TRV připouští. Zásadní ale je, zda je redukce vedená správným směrem tak, aby daná teorie stále poskytovala vysvětlení. Jestliže se tedy pohybujeme v oblasti sociologie náboženství, je pro nás na samém začátku základní otázka, kde se berou takové společenské podmínky, které religiozitu podmiňují. Po kontextuálních podmínkách religiozity se musíme ptát proto, že jedinec nestojí osamoceně, ani se nerodí do vzduchoprázdna, ale je do něčeho socializován, vyrůstá v určitém společenském prostředí a také v něm si utváří svůj vlastní názor na svět a realitu – tedy i svá přesvědčení, víru a touhy, které může skrze náboženství realizovat. V tomto směru poskytuje kritická teorie lepší základ pro studium společenských podmínek a vlivů, nejenom proto, že je díky její zanedlouho stoleté historii jakýmsi archivem moderní společnosti, na kterém se dá dobře stavět, ale také proto, že nevzhlíží k současné moderní společnosti jako k bezproblémovému světu spotřeby a individualistického zájmu.

8. LITERATURA

- ADORNO, W. T. 1977. „Kulturkritik und Gesselschaft“. *Gesamelte Schriften*. Suhrkamp Verlag. Svazek 10, díl 1. S. 11-30.
- ADORNO, W. T. 1979. *Soziologische Schriften I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- ADORNO, W. T. 1981. *Negative Dialectics*. The Continuum Publishing Company. ISBN 0-8264-0132-5.
- ADORNO, T. W. 1997. *Gesammelte Schriften: Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Drei Studien zu Hegel*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Bd.5.
- ADORNO, T. W. 2009. *Minima moralia – Reflexe z porušeného života*. Praha: Academia. ISBN 978-80-200-1759-8.
- ADORNO, W. T, HORKHEIMER, M. 2009. *Dialektika osvícenství. Filozofické fragmenty*. Praha: Oikoymenh. ISBN 978-80-7298-267-7.
- ANDERSON, P. 1976. *Considerations on Western Marxism*. London: New Left Books. ISBN 9780805270709.
- ARCHER, M. S., TRITTER, J. Q. (ed.) 2000. *Rational Choice Theory: Resisting Colonization*. London, New York: Routledge. ISBN 0-415-24272-X.
- BECKER, G . S. 1976. *The Economic Approach to Human Behavior*. Chicago: University of Chicago Press. ISBN 0-226-04112-3.
- BENHABIB, S. 1986. *Critique, Norm and Utopia*. New York: Columbia University Press. ISBN: 0-231-06165-X.
- BOTTOMORE, T. 2002. *The Frankfurt School and its critics*. London, New York: Routledge. ISBN 0-415-28539-9.

- BOUDON, R. 2003. „Beyond Rational Choice Theory“. *Annual Review of Sociology*. 29: 1-21.
- BLOCH, E. 1953-1959. *Das Prinzip Hoffnung I-III*. Berlin: Aufbau.
- BLOCH, E. 1954. *Das Prinzip Hoffnung I. Band*. Berlin: Aufbau.
- BLOCH, E. 1968. *Atheismus im Christentum*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. ISBN 3-518-28163-1.
- BLOCH, E. 2005. „Hunger, ‚Something in a Dream‘, ‚God of Hope‘, Thing-For-Us“. In MENDIETA, E. (ed.) 2005. *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*. New York, London: Routledge. S. 49-51. ISBN 0-415-96696-5.
- BRITAIN, Ch. C. 2005. „Social Theory and the Premise of all Criticism: Max Horkheimer on Religion“. *Critical Sociology*. 31 (1-2): 153-168.
- BRITAIN, Ch. C. 2010. *Adorno and Theology*. London, New York: T & T Clark International. ISBN 978-0-567-26108-3.
- BRUCE, S. 1999. *Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press. ISBN-10: 0-19-829584-7.
- COLEMAN, J. S. 1994. *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press. ISBN 978-0674312265.
- COLEMAN, J. S., FARARO, T. J. 1992. *Rational Choice Theory: Advocacy and Critique*. Newbury Park, London, New Delhi: SAGE Publications. ISBN 0-8039-4762-3.
- DANT, T. 2003. *Critical Social Theory: Culture, Society and Critique*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications. ISBN 0-7619-5479-1.

- FEUERBACH, L. 1954. *Podstata křesťanství*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury.
- FINKE, R., STARK, R. 1992. *The Churching of America, 1776-1990: Winners and Losers in our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press. ISBN 0-1835-1837-7
- FINKE, R., STARK, R. 2005. *The Churching of America 1776-2005: Winners and Losers in Our Religious Economy*. New Brunswick: Rutgers University Press. ISBN 0-8135-3553-0.
- FRASER, N., HONNETH, A. 2004. *Přerozdělování nebo uznání?* Praha: Filosofia. ISBN 80-7007-200-8.
- FREUD, S. 1929. *Budoucnost jedné iluze*. Praha: Nakladatelství Volné Myšlenky.
- FREUD, S. 1991. *Totem a tabu: vtip a jeho vztah k nevědomí*. Praha: Práh. ISBN 80-900835-1-X
- FREUD, S. 2007. „Zabrzždění, symptom a úzkost“. In: týž. *Spisy z let 1925-1931*. Psychoanalytické nakl. J. Kocourek. ISBN 80-86123-23-25.
- FROMM, E. 1993. *Budete jako bohové: Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice*. Praha: Lidové noviny. ISBN 8071060755.
- FROMM, E. 2003. *Psychoanalýza a náboženství*. Praha: Aurora. ISBN 80-7299-066-7.
- FURSETH, I., REPSTAD, P. 2006. *An introduction to the sociology of religion: classical and contemporary perspectives*. Aldershot: Ashgate. ISBN 978-0-7546-5658-6.
- FRÜCHTL, J. 1986. *Mimesis: Konstellation eines Zentralbegriffes bei Adorno*. Würzburg: Königshausen und Neumann. ISBN 978-3884792667.

- GILBOA, I. 2010. *Rational Choice*. Cambridge, Massachusetts, London: MIT Press. ISBN 987-0-262-01400-7.
- GROSSMANN, H. 1992. *The Law of Accumulation and Breakdown of the Capitalist System: Being also a theory of crises*. London: Pluto Press. ISBN 978-0745304595.
- HABERMAS, J. 1972. *Knowledge and Human Interests*. Boston: Beacon Press. ISBN 978-0807015414.
- HABERMAS, J. 1976. *Legitimation Crisis*. London: Heinemann. ISBN 0435 82386 8.
- HABERMAS, J. 1984. *The Theory of Communicative Action, Volume I: Reason and the Rationalization of Society*. Boston: Beacon Press. ISBN 0-8070-1507-5.
- HABERMAS, J. 1985. *The Theory of Communicative Action, Volume II: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Boston: Beacon Press. ISBN 978-0807014011.
- HABERMAS, J. 1992. "Transcendence from Within, Transcendence in this World." In BROWNING, D. S., FIORENZA, F. S. (ed). 1992. *Habermas, Modernity, and Public Theology*. New York: Crossroad. S. 226-250. ISBN 0824511077.
- HABERMAS, J. 2000. *Problémy legitimacy v pozdním kapitalismu*. Praha: Filosofia. ISBN 80-7007-130-3.
- HABERMAS, J. 2002. *Religion and rationality: essays on reason, God, and modernity*. (ed. by Eduardo Mendieta). Cambridge, Massachusetts: MIT Press. ISBN 0262582163
- HABERMAS, J. 2005a. „Faith and Knowledge“. In MENDIETA, E. (ed.) 2005. *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major*

Thinkers. New York, London: Routledge. S. 327-337. ISBN 0-415-96696-5.

HABERMAS, J. 2005b. „On the Relation between the Secular Liberal State and Religion“. In MENDIETA, E. (ed.) 2005. *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*. New York, London: Routledge. S. 339-348. ISBN 0-415-96696-5.

HABERMAS, J. 2008. *A “post-secular” society – what does that mean?* Dostupné z: <<<http://www.resetdoc.org/story/00000000926>>. [cit. 12. 12. 2012].

HABERMAS, J. et al. 2010. *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason on a Post-secular Age*. Cambridge, Malden: Polity Press. ISBN 978-0-7456-4721-0.

HABERMAS, J. 2011. „“The Political”: The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology“. In MENDIETA, E., VANANTWERPEN, J. (ed). 2011. *The Power of Religion in the Public Sphere*. New York: Columbia University Press. S. 15-33. ISBN 978-0-231-15646-2.

HABERMAS, J., RATZINGER, J. 2007. *The Dialectics of Secularization: On Reason and Religion*. San Francisco: Ignatius Press. ISBN 978-1586171667.

HARRINGTON, A. a kol. 2006. *Moderní sociální teorie: základní témata a myšlenkové proudy*. Praha: Portál. ISBN 80-7367-093-3.

HAVELKA, M. 1998. „Max Weber a počátky sociologie náboženství“. In WEBER, M. 1998. *Sociologie náboženství*. Praha: Vyšehrad. S. 8-120. ISBN 80-7021-240-3.

HEGEL, G. W. F. 1992. *Základy filozofie práva*. Praha: Academia. ISBN 80-200-0296-0.

- HECHTER, M., KANAZAWA, S. 1997. „Sociological Rational Choice Theory“. *Annual Review of Sociology*. 23: 191-214.
- HELD, D. 1980. *Introduction to critical theory: Horkheimer to Habermas*. London: Polity Press. ISBN 0-7456-0769-1.
- HOMANS, G. C. 1961. *Social Behavior. Its Elementary Forms*. New York: Taylor & Francis. ISBN 0 7100 7482 4.
- HOMANS, G. C. 1967. „Fundamental Social Processes“. In SMELSER, N. J. *Sociology: An Introduction*. New York: John Wiley and Sons.
- HONNETH, A. 2011. *Patologie rozumu. Dějiny a současnost kritické teorie*. Praha: Filosofia. ISBN 978-80-7007-352-0.
- HORKHEIMER, M. 1931. „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“. *Frankfurter Universitätsreden*. Vol. 37.
- HORKHEIMER, M. 1937. „Traditionelle und kritische Theorie“. *Zeitschrift für Sozialforschung*. Jg. 6. S. 245-293.
- HORKHEIMER, M. 1978. *Dawn and Decline: Notes 1926-1931 and 1950-1969*. New York: The Seabury Press. ISBN 0-8164-9329-4.
- HORKHEIMER, M. 1985. *Gesammelte Schriften: Vorträge und Aufzeichnungen 1931-1949*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag. Bd. 7.
- HORKHEIMER, M. 1988. *Gesammelte Schriften: Nachgelassene Schriften 1949-1972*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Bd.14.
- HORKHEIMER, M. 1989. „The State of Contemporary Social Philosophy and the Tasks of an Institute of Social Research“. In BRONNER, S. E., KELLNER, D. (ed.) 1989. *Critical Theory and Society: A Reader*. New York, London: Routledge. S. 25-36. ISBN 0-415-90041-7.

- HORKHEIMER, M. 1996. *Gesammelte Schriften: Nachträge, Verzeichnisse und Register*. Frankfurt am Main: Fischer Verlag. Bd. 19.
- HRUBEC, M. a kol. 2012. *Etika sociálních konfliktů: Axel Honneth a kritická teorie uznání*. Praha: Filosofia. ISBN 978-80-7007-377-3.
- IANNACCONE, L. 1990. „Religious Practice: A Human Capital Approach“. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 29: 297-314.
- IANNACCONE, L. 1991. „The Consequences of Religious Market Structure“. *Rationality and Society*. 3: 156-177.
- IANNACCONE, L. 1994. „Why Strict Churches Are Strong“. *American Journal of Sociology*. 99 (5): 1180-1211.
- JEROLMACK, C., PORPORA, D. 2004. „Religion, Rationality and Experience: A Response to the New Rational Choice Theory of Religion“. *Sociological Theory*. 22 (1): 140-160.
- KALBERG, S. 1980. „Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History.“ *American Journal of Sociology*. 85: 1145-1179.
- KELLER, J. 2008. „Jak sociologie přichází o společnost“. *Sociologický časopis*. 44(5): 989-1006.
- KELLNER, D. 1989. *Critical Theory, Marxism and Modernity*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press. ISBN 0-8018-3914-9.
- KELLNER, D. 1990. „Critical Theory and the Crisis of Social Theory“. *Sociological Perspectives*. 33(1): 11-33.
- LUKÁCS, G. 1971. *History and Class Consciousness: Studies in Marxist Dialectics*. MIT Press. ISBN 0-262-62020-0.

- LUŽNÝ, D. 1999. *Náboženství a moderní společnost. Sociologické teorie modernizace a sekularizace*. Brno: Masarykova univerzita. ISBN 80-210-2224-8.
- LUŽNÝ, D. 2012. „Vytváření sociologické teorie náboženství“. *Sociální studia*. 9 (1): 93-118.
- MARCUSE, H. 1941. *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. London: The Gresham Press. ISBN 0-7100-1790-1.
- MARCUSE, H. 1972. *Counterrevolution and Revolt*. Boston: Beacon Press. ISBN 0-8070-1533-4.
- MARCUSE, H. 1984. „Versuch über die Befreiung“. *Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag. Bd. 8. S. 237-317.
- MARCUSE, H. 1991. *Jednorozměrný člověk: studie o ideologii rozvinuté industriální společnosti*. Praha: Naše vojsko. ISBN 80-206-0075-2.
- MARSDEN, P. V. 2005. „The Sociology of James S. Coleman“. *Annual Review of Sociology*. Vol. 31, pp. xii, 1-24.
- MARX, K. 1961a. „Úvod ke Kritice Hegelovy filozofie práva“. In MARX, K., ENGELS, B. 1961. *Spisy I*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury.
- MARX, K. 1961b. „K židovské otázce“. In MARX, K., ENGELS, B. 1961. *Spisy I*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury.
- MARX, K. 1962. „Německá ideologie“. In MARX, K., ENGELS, B. 1962. *Spisy III*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury.
- MENDIETA, E. 2002. „Introduction“. In HABERMAS, J. 2002. *Religion and rationality: essays on reason, God, and modernity*. (ed. by Eduardo Mendieta). Cambridge, Massachusetts: MIT Press. S. 1-36. ISBN 0262582163.

- MENDIETA, E. (ed.) 2005. *The Frankfurt School on Religion: Key Writings by the Major Thinkers*. New York, London: Routledge. ISBN 0-415-96696-5.
- MERLEAU-PONTY, M. 1973. *Adventures of the Dialectic*. Evanston: Northwestern University Press. ISBN 0-8101-0596-9.
- MORRISON, K. 2006. *Marx, Durkheim, Weber: formations of modern social thought*. Londýn: Sage Publications. ISBN 978-0-7619-7056 9.
- NAVRÁTIL, J. 2007. „Dialektika vzpoury. Proměny konceptu sociálních hnutí v politické teorii Frankfurtské školy“. *Politologický časopis*. 14 (4): 321-335.
- NEŠPOR, Z., LUŽNÝ, D. 2007. *Sociologie náboženství*. Praha: Portál. ISBN 978-80-7367-251-5.
- O'DEA, T. 1966. *The Sociology of Religion*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- OTT, M. R. 2006. „The Notion of the Totally Other and its Consequence in the Critical Theory of Religion and the Rational Choice Theory of Religion“. In GOLDSTEIN, W. (ed.) S. 2006. *Marx, Critical Theory and Religion: A Critique of Rational Choice*. Leiden: Brill Academic Publishers. S. 121-150. ISBN 978-1-608460-41-0.
- SIEBERT, R. J. 2001a. *The Critical Theory of Religion*. Dostupné z: < http://www.rudolfjsiebert.org/web_publications/CT_Intro.pdf>. [cit. 14. 12. 2012].
- SIEBERT, R. J. 2001b. *The Critical Theory of Religion: The Frankfurt School*. Lanham, Maryland, London: The Scarecrow Press. ISBN 0-8108-4140-1.

- SKALICKÝ, K. 1995. *Blochova filozofie naděje*. Praha: Ježek. ISBN 80-901625-8-4.
- SMITH, A. 1958. *Pojednání o podstatě a původu bohatství národů*. Praha: Státní nakladatelství politické literatury.
- STARK, R. 1999a. „Secularization, R. I. P.“ *Sociology of Religion*. 60 (3): 249-273.
- STARK, R. 1999b. „Micro Foundations of Religion: A Revised Theory.“ *Sociological Theory*. 17: 264-289.
- STARK, R., BAINBRIDGE, W. S. 1985. *The Future of Religion*. Berkeley,, Los Angeles, London: University of California Press. ISBN 0-520-05731-7.
- STARK, R., BAINBRIDGE, W. S. 1996. *A Theory of Religion*. New Brunswick, New Jersey: *Rutgers University Press*. ISBN 0-8135-2330-3.
- STARK, R., FINKE, R. 2000. *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. ISBN 0-520-22202-4.
- STARK, R., GLOCK, Ch. Y. 1968. *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press. ISBN 0-520-01756-0.
- WAGNER, P. 2000. „The bird in hand: rational choice – the default mode of social theorizing“. In ARCHER, M. S., TRITTER, J. Q. (ed.) 2000. *Rational Choice Theory: Resisting Colonization*. London, New York: Routledge. S. 19-35. ISBN 0-415-24272-X.
- WARNER, S. R. 1993. „Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States“. *American Journal of Sociology*. 98 (5): 1044-1093.

- WEBER, M. 1978. *Economy and Society. An Outline of Interpretative Sociology*. (ed. by Roth, G., Wittich, C.) Berkley, Los Angeles, London: University of California Press. ISBN 0-520-03500-3.
- WEBER, M. 1998. „Protestantská etika a duch kapitalismu“. In týž. 1998. *Metodologie, sociologie a politika*. Praha: Oikoymenh. S. 185–245. ISBN 80-86005-48-8.
- WIGGERSHAUS, R. 1995. *The Frankfurt school: its history, theories, and political significance*. Cambridge: MIT Press. ISBN 978-0-262-73113-3.
- YOUNG, L. A. 1997. *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*. New York, London: Routledge. ISBN 0-415-91192-3.

9. RESUMÉ

The aim of this master thesis is comparison of basic assumptions of critical theory and rational choice theory and show how these different bases could be applied to the phenomenon of religion. In other words, the central questions of this paper is how critical theory and rational choice theory think over religion.

The term *critical theory* designates several generations of German philosophers and social theorists in the Western European marxist tradition known as the Frankfurt School. The institutional basis upon which the school developed was the Institute of Social Research, established in 1923, affiliated with the University of Frankfurt. The work of the critical theorists provides criticism and alternatives to traditional (or mainstream) social theory, philosophy and science, together with a critique of a full range ideologies from mass culture to religion. The strength of the Frankfurt School is its integration of philosophy and sociology in light of Marx's newly discovered and published early philosophical and economic writings, Hegelian scholarship, and the profound changes in the structures of advanced capitalist societies.

This paper focuses on the major works of the key Frankfurt School's authors of the first two generations – Theodor W. Adorno, Max Horkheimer, Herbert Marcuse, Erich Fromm and Jürgen Habermas. According to Axel Honneth's work I describe three basic assumptions that grounds the unity of critical Theory, despite its variety of voices: lack of rationality, capitalism understood as a cause of deformed rationality and social suffering caused by social pathologies of reason.

The rational choice theory is the idea that people tend to make choices in a way that maximizes their advantage while minimizing the cost which is based on economic and mathematical approach to social phenomena. The rational choice theory's basic premises are that human

beings base their behavior on rational calculations, they act with rationality when making choices, their choices are aimed at optimization of their pleasure or profit and the principle of methodological individualism. The main works analyzed here are those from Rodney Stark and William Bainbridge. These two authors have tried to formulate a systematic and comprehensive theory of religion based on the principles of the rational choice theory.

In this paper, these two theories are compared not only in terms of their assumptions, but also according to how they can contribute to the sociology of religion.