

1

MICHAEL IGNATIEFFO OBČIANSKEJ SPOLOČNOSTI.
PREČO USPELI VÝCHODOEURÓPSKE
REVOLÚCIE*Foreign Affairs, marec / apríl 1995*

ENGLISH

Ked' sa východoeurópski disidentskí intelektuáli sedemdesiatych a osemdesiatych rokov pokúšali predstaviť si, aký druh spoločenstva by chceli namiesto komunizmu, vrátili sa k pojmu občianskej spoločnosti z čias osvietenstva, ktorý však bol už taký archaický, že väčšina západoeurópskych intelektuálov zabudla, čo znamená. Avšak Východoeurópania inštinktívne pochopili jeho význam, ktorým sa označuje miesto, kde sa dopravné značky nemenia s každou zmenou režimu.

Učítelia, spisovatelia a žurnalisti českého undergroundu, robotníci z lodeníc a intelektuáli z poľskej Solidarity a tiež kňazi a laici, ktorí sa stretávali v kryptách východonemeckých kostolov nielen snívali o občianskej spoločnosti. Usilovali sa svojimi aktivitami implantovať ju do maternice komunistickej spoločnosti. Filozofické študijné skupiny v pivniciach a kotolniciach, modlitby v kostolných kryptách a neoficiálne stretnutia odborov v baroch a v zákulisí boli chápané ako zárodok občianskej spoločnosti. Súčasťou týchto tajných inštitúcií sa stala výchova k slobode a mobilizácia síl k oslobodeniu, ktoré viedli až k roku 1989. V tomto roku občianska spoločnosť revolúciami v Maďarsku, Poľsku, Rumunsku, východnom Nemecku, Československu a pobaltských štátoch zvíťazila nad štátom.

V komunistickej utópii mala správna spoločnosť prekonať všetky ľudské rozdiely. Avšak podstatu občianskej spoločnosti tvoria práve rozdiely a diverzita, systém bŕzd a protiváh, ktorý zamedzuje zneužitie moci. Politická moc je oddelená od kultúrnej moci a ekonomickej výhody, úradníci sa neobohacujú zo svojho úradu, moc neurčuje kultúrnu autoritu a sociálne postavenie neznamená kultúrny a politický vplyv. Slobodná spoločnosť prostredníctvom tlače a zvolených zástupcov obmedzuje štát a obidvoch obmedzuje zákon. Netreba hovoriť o tom, že občianska spoločnosť nikdy nedosiahla tento cieľ a napätie medzi formálnym príslubom buržoáznej spoločnosti

MICHAEL IGNATIEFFON CIVIL SOCIETY. WHY EASTERN
EUROPE'S REVOLUTIONS COULD
SUCCEED*Foreign Affairs, March/April 1995*

When the dissident East European intellectuals of the 1970s and 1980s were trying to imagine what kind of community they wanted in place of communism, they turned back to the concept of civil society, an archaic term rooted so far back in the Enlightenment that most West European intellectuals had forgotten its meaning. Instinctively, however, East Europeans knew what it meant: the kind of place where you do not change the street signs every time you change the régime.

The teachers, writers, and journalists of the Czech underground, the shipyard workers and intellectuals of Poland's Solidarity, and the pastors and laymen who met in East German church crypts did more than dream of civil society. They sought to implant one in the very womb of communist society. The philosophical study groups in basements and boiler rooms, the prayer meetings in church crypts, and the unofficial trade union meetings in bars and backrooms were seen as a civil society in embryo. Within those covert institutions came the education in liberty and the liberating energies that led to 1989. In the revolutions of that year in Hungary, Poland, Romania, East Germany, Czechoslovakia, and the Baltics civil society triumphed over the state.

In the communist utopia, true community would transcend all human divisions. In civil society, however, division and diversion, checks and balances, are of the essence. Political power is fenced off from cultural power and economic advantage, officeholders do not enrich themselves from office, power does not confer cultural authority, and social position does not entail cultural or political influence. A free society, acting through the press and its elected representatives, restrains the state, and the law restrains both. Needless to say, no civil society has ever lived up to this goal, and the tension between the formal promise of bourgeois society and its often sordid practice has served civil society's totalitarian enemies well. Yet the formal promise is more than hypocrisy: it remains the standard against which civil society judges itself and from which it finds renewed impetus to reform.

a jej často špinavými praktikami dobre poslúžilo totalitárskym nepriateľom občianskej spoločnosti. Napriek tomu je tento formálny prísľub viac ako pokrytectvom: zostáva štandardom, podľa ktorého sa občianska spoločnosť sama súdi a v ktorom stále nachádza nové podnety k reforme.

Občianska spoločnosť môže byť zlým ideálom, avšak v jednom dôležitom aspekte neprináša rozpor medzi prísľubom a skutočnosťou. Občianska spoločnosť nesľubuje žiadny raj. Cirkev a štát sú oddelené. Nepresadzuje sa a neschvaľuje žiadne občianske náboženstvo. Jednotlivci, chránení sieťou vzájomne sa obmedzujúcich inštitúcií, môžu slobodne nasledovať vlastné súkromné vízie raja. Pre východoeurópskych intelektuálov bola občianska spoločnosť najpríťažlivejšia tým, že sa zriekla nanútenej vízie dobrého života, do ktorého možno nešťastné duše dotlačiť.

Východoeurópske obnovenie záujmu o občiansku spoločnosť vrátilo v osemdesiatych rokoch západoeurópskych intelektuálov k pojmu, na ktorý zabudli. Kniha Ernesta Gellnera nie je prvá, ktorá si všíma tento fenomén, ale je určite najprenikavejšia a najzásadnejšia. Gellner, filozof, antropológ a spoločenský teoretik českého pôvodu, vyštudoval v Británii, bol profesorom sociálnej antropológie na Cambridge University a v súčasnosti vedie Centrum štúdia nacionalizmu na Karlovej univerzite v Prahe. V jeho novej knihe sa spája prenikavé východoeurópske myslenie, záujem antropológa o porovnanie s neeurópskym a skutočné zvládnutie politickej teórie osvietenstva. Kniha očarí študentov sociálnej teórie aj politikov a novinárov, ktorých zaujíma mechanizmus tranzície vo východnej Európe.

POSVÄTNÉ A SVETSKÉ

Myšlienka občianskej spoločnosti sa objavila v európskej komunite vzdelancov v osemnástom storočí, keď sa filozofi a historici pokúšali vyrovnat' s kapitalistickou modernitou, ktorá ich začala obklopovať.¹ Uvedomili si, že trhová ekonomika rýchlo narúša škrupinu štátnych merkantilistických regulácií. Všimli si tiež, že táto nadnárodná trhová ekonomika vznikla spoločne s buržoáznou spoločnosťou, ktorá sa takisto vyznačovala sebareguláciou. Jednoznačne samostatné konanie a samostatné korigovanie sa trhu aj

Civil society may be a flawed ideal, but in one central aspect there is no gulf between promise and performance. In a civil society, no paradise beckons. Church and state are divided; no civil religion is enforced or endorsed. Protected by a web of mutually restraining institutions, individuals are free to pursue their own private visions of paradise. The chief attraction of civil society to East European intellectuals was that it renounced an enforceable vision of the good life toward which unhappy souls could be force-marched.

Since the 1980s, the renewed East European interest in civil society has returned West European intellectuals to a concept they had forgotten. Ernest Gellner's book is not the first to observe this phenomenon, but it is certainly the most penetrating and profound. Gellner is a Czech-born, British-trained philosopher, anthropologist, and social theorist, formerly a professor of social anthropology at Cambridge University and now director of the Center for the Study of Nationalism at the Charles University in Prague. His new book brings together insightful East European thinking about civil society, an anthropologist's interest in non-European points of comparison, and a real grasp of the political theory of the Enlightenment. The book will fascinate both students of social theory and policymakers and journalists concerned with the mechanics of transition in Eastern Europe.

THE SACRED AND THE PROFANE

The idea of civil society emerged in the European republic of letters in the eighteenth century as philosophers and historians sought to come to terms with the capitalist modernity emerging all around them. They realized that market economies were rapidly bursting the state's integument of mercantilist regulation. They also saw that this transnational market economy had emerged in tandem with a bourgeois society that was also self-regulating. The idea of the invisible hand sought to capture what was distinctively self-acting and self-correcting about market and society alike. The great Scottish philosophers - Adam Ferguson, Adam Smith, and David Hume - called this new social formation a "civil so-

1) Pri ďalšom skúmaní pôvodu pojmu občianskej spoločnosti pozri Istvan Hont and Michael Ignatieff, eds. *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, 1983; Michael Ignatieff, *The Needs of Strangers*, London: Hogart Press, 1984; Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests*, Princeton: Princeton University Press, 1977; a John Keane, ed., *Civil Society and the State: New European Perspectives*, London: Verso, 1988.

spoločnosti sa pokúsili vystihnúť myšlienkou neviditeľnej ruky. Veľkí škótski filozofi Adam Ferguson, Adam Smith a David Hume nazvali túto novú spoločenskú formáciu občianskou spoločnosťou, aby ju odlišili od divokých a barborských kmeňových spoločností Nového sveta. Občianska spoločnosť bola civilizovaná a riadila sa zákonom. Na rozdiel od kmeňovej spoločnosti bola tiež spoločnosťou vo veľkom meradle a neudržiavali ju príbuzenské a pokrvné väzby, ale neosobné väzby záujmov. Škótski myslitelia vedeli, že ide o vysoko segmentovanú spoločnosť s delbou práce a triednym systémom. A táto spoločnosť predstavovala, do istej, pre niektorých dešivej miery, aj sebakorigujúci mechanizmus, kde sebecké konanie nespočetných jednotlivcov spojených iba literou zákona, dokázalo usporiadať a dynamicky akumulovať prosperitu, aká sa dovtedy v ľudskej histórii nevyskytla.

Občianska spoločnosť, v tom zmysle ako ju chápali teoretici osemnásteho storočia, nebola nevyhnutne demokratickou spoločnosťou. Starý režim vo Francúzsku nebol demokraciou, a predsa sa vyznačoval silnou občianskou spoločnosťou. Hume tvrdil, že komerčná ekonómia nevyžaduje nevyhnutne demokratickú vládu, ale regulárnu vládu t.j. vládu zákona. A hoci si občiansku spoločnosť nebolo možné predstaviť bez trhu, nebola jeho produktom. V skutočnosti to bolo naopak. Podľa škótskych filozofov určovala práve občianska spoločnosť predovšetkým tlak verejnej mienky, do akej miery bude vznikajúci trh voľný, efektívny a spravodlivý.

Z morálneho hľadiska vyvolala táto spoločnosť verejné pohoršenie tým, ako to v roku 1715 po prvý raz vykreslil Bernard Mandeville v *Bájke o včelách*, že jej členovia nehanebne a neospravedlivo podľahli pokušeniu chamtivosti a lakomstva, ktoré kresťanské učenie od nepamäti odsudzovalo. Gellner hovorí o občianskej spoločnosti ako o svetskej spoločnosti, ktorá sa explicitne snažila zužitkovať najnižšie ľudské potreby. Mandevillov paradox - osobné neresti sú verejné cnosti, naturalizoval svetským poukázaním na to, že kapitalistickí jednotlivci väčšmi prispievajú k verejnému dobru, ak sa budú riadiť výlučne svojím osobným záujmom. Hume a Smith tvrdili, že v modernej komerčnej spoločnosti je aj ten najchudobnejší robotník lepšie zaopatrený a zaodetý ako v kmeňovej spoločnosti minulosti, kde vládla väčšia rovnosť a možno aj viac cnosti. Inými slovami, aj občianska spoločnosť by mohla byť morálnym spoločenským usporiadaním, hoci to vonkoncom nemá v úmysle.

ciety" to distinguish it from the "savage and barbarous" tribal societies observable in the New World. A "civil" society was civilized and ordered by the rule of law. Unlike tribal society, it was also large-scale and held together by impersonal bonds of interest rather than ties of kin and blood. The Scottish thinkers could see that it was a highly segmented society, with a division of labor and a class system. It was also, to a degree some found frightening, a self-correcting mechanism in which the selfish actions of myriad individuals, brought together only by the rule of law, managed to produce an orderly and dynamic accumulation of prosperity unprecedented in human history.

A civil society, as the eighteenth-century theorists understood it, was not necessarily a democratic society. The ancien régime in France was not a democracy, yet it enjoyed a vigorous civil society. What a commercial economy absolutely required, Hume maintained, was not democratic government, but "regular government," that is, the rule of law. And while a civil society was inconceivable without a market, it was not a creature of the market. Indeed, the reverse was the case. As the Scottish philosophers believed, it was civil society - especially the pressure of its public opinion - that determined how free, efficient, and honest a market would emerge.

The moral scandal of such a society, as pointed out first by Bernard Mandeville in his 1715 classic *The Fable of the Bees*, was that its members were brazenly and unapologetically in the service of those sins of greed and avarice that Christian teaching had always condemned. A civil society was, in Gellner's words, a profane society, a society that explicitly sought to put the lowest of human desires to productive uses. Mandeville's paradox - private vices make public virtues - naturalized the profane by demonstrating that capitalist individuals were more likely to promote the public good when they looked exclusively to their private interest. In modern commercial society, said Hume and Smith, the poorest laborer was better housed and clothed than in the more egalitarian and possibly more virtuous tribal societies of the past. In other words, a civil society could also be a moral order without anyone intending it to be.

It was a moral order, however, without traditional moral tutelage. In a civil society, church and state were separated, as in the United States, or, as in England, religious nonconformity coexisted with an

A morálnym spoločenským usporiadaním aj bola, ale bez tradičnej morálnej starostlivosti. V občianskej spoločnosti boli štát a cirkev alebo oddelené, ako v Spojených štátoch, alebo náboženská nekonformnosť koexistovala so štátnou cirkvou, ako v Anglicku. Tolerancia a náboženský pluralizmus boli nevyhnutným predpokladom ducha slobodného bádania, ktorý spoločnosť inšpiroval k inovácii a udržiaval jej politickú slobodu.

Občianska spoločnosť je podľa slávneho delenia Sira Isaiaha Berlina, viazaná skôr na negatívnu ako pozitívnu slobodu. Sloboda je slobodou od zasahovania a koncentrácie arbitrárnej moci. Záruku slobody predstavuje súbor negatívnych báz a protiváh, vytvorených tak, aby zabránili nespravodlivej akumulácii vplyvu. Sloboda je v občianskej spoločnosti nevyhnutne negatívna, pretože okrem ochrany slobôd jednotlivcov, ktorí spoločnosť tvoria, nemôže medzi ľuďmi zásadne vzniknúť dohoda o pozitívnych cieľoch politických skupín. Ak sa ľudia snažia prekonať svoje vlastné odcudzenie a oddelenie, môžu tak urobiť iba ako jednotlivci alebo v dobrovoľných skupinách. Spoločnosť im neponúka spásu, iba ochranu.

Počas osemnásteho storočia sa filozofi a historici všemožne snažili hodnotiť morálnu realitu vznikajúceho kapitalistického usporiadania jazykom verejnej cnosti, ktorý zdedili z rímskej republiky. Adam Ferguson, škótsky profesor morálnej filozofie, vydal v roku 1773 Esej o histórii občianskej spoločnosti, v ktorej oslavuje bohatstvo a slobodu moderného kapitalistického sveta. Poukazuje však aj na to, že v tejto novej spoločnosti mnohé z ustanovizní, ktoré slúžia na ochranu slabých pred útlakom, prostredníctvom zabezpečenia majetkového vlastníctva prispievajú k jej nerovnému rozdeleniu a zvyšujú prevahu tých, od ktorých hrozí zneužitie moci. A toto sú zárodoky Marxovej kritiky buržoázneho poriadku. Ďalší kritici kapitalistickej modernity, ktorých viedol Jean Jacques Rousseau, tvrdili, že posadnutosť osobným záujmom vedie k zanedbaniu verejnej povinnosti. Pri takomto zanedbaní by sa mohol rozmáhať despotizmus a verejná cnosť aj osobná sloboda by podľahli korupcii.

Mladý Marx v rokoch 1842-1844 skĺbil Rousseauovu kritiku s hegelovskou teóriou odcudzenia. Predpokladané oddelenie politickej, ekonomickej a ideologickej moci v občianskej spoločnosti považoval za podvod. Štát bol výkonnou radou vládnucej buržoázie a zákon nástrojom útlaku, ktorý si zvolila. Marx, inšpirovaný Hegelom a ranými socialistami, za-

established church. Toleration and religious pluralism were the necessary preconditions of the spirit of free inquiry that inspired its capacity for innovation and sustained its political liberty.

A civil society is committed, to use Sir Isaiah Berlin's famous distinction, to "negative" rather than "positive" liberty. Freedom is freedom from interference and concentrations of arbitrary power, and freedom's guarantee is a set of negative checks and balances designed to prevent unjust accumulation of influence. Liberty in civil society is essentially negative because there cannot be, in principle, agreement among human beings about the positive ends of political communities, beyond the protection of the liberties of the individuals who compose it. If people seek to overcome their own alienation and separateness, they can do so only as individuals or in voluntary groups. Society offers no salvations, only protections.

Throughout the eighteenth century, philosophers and historians struggled to evaluate the moral reality of the emerging capitalist order with the language of public virtue inherited from republican Rome. Adam Ferguson, a Scottish professor of moral philosophy, published an Essay on the History of Civil Society in 1773, which, while welcoming the wealth and liberty of the modern capitalist world, also observed that in this new society, "many of the establishments which serve to defend the weak from oppression, contribute, by securing the possession of property, to favor its unequal division and to increase the ascendant of those from whom the abuses of power may be feared." Here in embryo was Karl Marx's critique of bourgeois law. Other critics of capitalist modernity, led by Jean Jacques Rousseau, insisted that obsession with private interest would lead to neglect of public duty. Amid such neglect, despotism might thrive, and both public virtue and private liberty would be corrupted.

The young Marx, writing between 1842 and 1844, married this Rousseauian critique to a Hegelian theory of alienation. Civil society's supposed division of political, economic, and ideological power was a sham. The state was the executive committee of the ruling bourgeoisie, and law was its chosen instrument of oppression. Inspired by Hegel and the early socialists, Marx began to envision a utopia that would overcome and transcend the opposition between private and public interest. The result: a vision of paradise, beyond division, beyond "the narrow horizon of bourgeois right."

čal uvažovať o utópii, ktorá by prekonala opozíciu medzi osobným a verejným záujmom. Výsledok: vízia raja, bez delenia, bez úzkeho horizontu buržoázneho práva.

Samozrejme, z hľadiska dvadsiateho storočia možno Marxov intelektuálny objav z roku 1844 opísať len ako katastrofu. Jeho opovrhnutie buržoáznym právom viedlo nevyhnutne k leninskému opovrhnutiu právom ako takým. Je to krutá, ale predsa potrebná irónia: doktrína, že buržoázný štát bol iba výkonou radou občianskej spoločnosti, pomohla legitimizovať vytvorenie leninského štátu, ktorý spoločnosť ako takú úplne zrušil.

Dôsledky Marxovho opovrhnutia občianskou spoločnosťou sú dobre známe. Gellner k tomu pridáva postreh, že Marx sa stal zajatcom klasického republikánskeho aj skorého kresťanského pohľadania svetským. Hoci sa veľmi usiloval očistiť svoju doktrínu od všetkých známk mysticizmu alebo duchovnosti, zostalo Marxovo myslenie poznačené náboženskou víziou človeka ako poklesnutej bytosti, znesvätej lakomnosťou a chamtivosťou, ale pritom schopnej výkúpenia v spoločenstve blahobytu a spravodlivosti. Ako väčšina nemeckých romantikov veril, že naša pravá prirodzenosť je umelecká, že ľudstvo uvoľňuje svoj potlačený potenciál prostredníctvom tvorenia a formovania, a nie obchodovania a vymieňania.

Najzaujímavejšia Gellnerova myšlienka je, že spoločnosti budované pod lešením Marxovho myslenia neurobili chybu v tom, že sa pokúsili úplne vyradiť náboženstvo zo života, ale v tom, že prisúdili posvätný význam ekonomickej oblasti. Gellner píše: „Velkou slabosťou marxizmu nie je formálna eliminácia transcendentného z náboženstva, ale prílišná sakralizácia imanentného.“ Ikony tejto viery „znázorňovali posvätnosť práce a robotníka, robotníka na traktore so svalmi navretými produktívnym úsilím.“ Nezištným, nerotickým, obetným komponentom práce bol prisúdený posvätný účel: hrdinské sebazaprenie v službách spoločnosti. Sovietske päťročnice sa plnili vďaka tomuto opojnému náboženstvu práce a spoločenskej obety a ako to Gellner správne vystihol, práve toto náboženstvo zabezpečilo, že „odhodlanie nebolo podlomené ani masovým vraždením.“ Ale náboženstvo produktívnej práce sa mohlo udržať iba počas šialenstva úplnej mobilizácie. Spoločnosť, ktorá neponúka žiadnu ideologickú almužnu svetskej, sebeckej, majetníckej a sebou zaujatej stránke ľudskej motivácie, sa stáva zraniteľnou, keď sa sľubovaný raj nemení na skutočnosť a keď kolektívne nadše-

Judged from the standpoint of the twentieth century, of course, the consequences of Marx's intellectual breakthrough in 1844 can only be described as catastrophic. His contempt for bourgeois legality led inexorably toward a Leninist contempt for legality altogether. By cruel yet necessary irony, the doctrine that the bourgeois state was merely the executive committee of civil society helped to legitimize the creation of a Leninist state that abolished society altogether.

The consequences of Marx's contempt for civil society are well known. What Gellner adds is the insight that Marx remained the captive of both the classical republican and early Christian disdain for the profane. For all his attempts to rid his doctrine of any taint of mysticism or spirituality, Marx's thought remained permeated by the religious vision of man as a fallen creature, profaned by avarice and greed but capable of redemption in a community of plenty and justice. Like most German romantics, he believed that our true nature was artistic: that humankind released its suppressed potential in making and shaping rather than in huckstering and bartering.

Gellner's most interesting thought is that the societies built with the scaffolding of Marx's thought made the mistake not of attempting to drive religion out of life altogether, but of investing the economic with sacred significance. "The great weakness of Marxism," he writes, "may be not so much its formal elimination of the transcendent from religion, but its over-sacralization of the immanent." The icons of this faith "depicted the sacredness of work and the worker, astride a tractor, his muscles bulging with productive effort." What was invested with sacred purpose was the disinterested, nonerotic, sacrificial components of work: heroic self-denial in the service of society. The Soviet Union's Five Year Plans were sustained by this heady religion of labor and social sacrifice, and as Gellner rightly sees, it was this religion that ensured that "mass murder did not undermine conviction." But the religion of productive labor could only sustain itself during the frenzies of total mobilization. A society that offers no ideological quarter to the profane, to the selfish, acquisitive, self-interested sides of human motivation, leaves itself vulnerable when the promised paradise never materializes and the collective enthusiasm of total mobilization is succeeded, as it must be, by exhaustion and disillusion. Faith in Soviet communism survived Stalin's purges but not the peaceful squalor of the Brezhnev years.

nie úplnej mobilizácie prirodzene vyústi do vyčerpania a rozčarovania. Viera v sovietsky komunizmus odolala Stalinovým čistkám, ale nie pokojnej biede za Brežneva. Ideologický zákaz svetských kapitalistických inštinktov nielenže podlomil ekonomiku, ale morálne vystavil spoločnosť korupcii, rodinkárstvu a nečinnosti, ktoré nastúpili po páde starého náboženstva práce. „Takže prvé svetové sekulárne náboženstvo nezlyhalo preto, že zbavilo človeka transcendentného, ale preto, lebo ho pripravilo o svetské,“ uzatvára Gellner.

MODULOVÝ ČLOVEK

Duch kapitalistickej občianskej spoločnosti nespočíva len v tom, že využíva našu svetskú energiu, ale najmä v tom, že nás zbavuje morálneho bremena rozmýšľať o nej ako o svetskej. Týmto v nás uvoľňuje napätie z neprestajnej túžby po nedosiahnuteľnej sebatranscendencii v zúfalých napodobneniach raja.

Takáto spoločnosť prostredníctvom legitimizácie svetského zároveň podporuje vznik nového druhu ľudskej identity, ktorú Gellner nazýva „modulovým človekom“. Moderný individualizmus nie je anomický alebo atomizovaný, argumentuje Gellner, pretože občianska spoločnosť umožňuje jednotlivcom vzájomne sa spájať do ohromujúco komplikovaných sietí priateľstiev, športových tímov, pracovných skupín a amatérskych aj profesionálnych združení každého druhu. To, čo je na modernom Ja modulové, je anorganický, uzavretý charakter týchto vzťahov. Vstupujeme do nich a opúšťame ich ako sa nám zachce a neustále prehodnocujeme ich nároky na náš čas a lojalnosť. Máme tendenciu brať tieto asociatívne spojenia ako samozrejmosť, avšak predstavujú absolútne odlišný charakter života ako príbuzenské väzby v kmeňovej spoločnosti alebo straníckej väzby v totalitnom štáte.

Môže sa zdať, že občianska spoločnosť momentálne zvíťazila na konci histórie, ale jej víťazstvo je podľa Gellnera zraniteľné a možno aj krátkodobé. Samotná jej poddajnosť – odmietnutie posvätiť svetské, odmietnutie uprednostniť verejné ciele pred osobnými a trvanie na tom, že sloboda môže mať len negatívny a nie pozitívny obsah, sa môže obrátiť proti nej. Z antropologického hľadiska je moderná občianska spoločnosť jedinečná tým, že vyčleňuje základné otázky, odmieta poskytnúť svojim členom vieru alebo mýtus, podľa ktorého treba žiť. Marxistický totalitarizmus, hoci sa staval do pozície tradície ničia-

The ideological ban on profane capitalist instincts not only undermined the economy but morally exposed the corruption, nepotism, and idleness that followed the breakdown of the old religion of labor. So, Gellner concludes, “the world’s first secular religion failed not because it deprived man of the transcendent, but because it deprived him of the profane.”

MODULAR MAN

The genius of capitalist civil society is that it not only harnesses our profane energies, but relieves us of the moral burden of thinking of them as profane. In so doing, it relieves us of the strain of constant longing for unattainable self-transcendence in desperate simulations of paradise.

By legitimizing the profane, such a society also encourages the emergence of a new kind of human identity, which Gellner calls “modular man.” Modern individualism is not anomic or atomized, Gellner argues, because civil society allows individuals to associate with each other in bewilderingly complex networks—friendships, sports teams, work groups, and amateur and professional associations of all kinds. What is modular about the modern self is the inorganic, bolted-on character of those attachments. We enter and leave them at will, and we are constantly renegotiating their claims on our time and loyalty. We tend to take such associative connections for granted, but they form a pattern of life absolutely distinct from the kinship ties of a tribal society or the party ties of a totalitarian state.

Civil society may seem momentarily triumphant at “the end of history,” but its triumph, Gellner argues, is vulnerable and may be short-lived. Its very suppleness – the refusal to sacralize the profane, the refusal to privilege public goals over private ones, the insistence that liberty can only have a negative rather than positive content – may also prove its undoing. From an anthropological point of view, modern civil society is unique in its bracketing of ultimate questions, in its refusal to provide its members with a faith or a myth to live by. Marxist totalitarianism, while it posed as a tradition-shattering avatar of modernism, remained obedient to the oldest traditions of human authority: it sought to create and enforce a collective moral authority. “It is civil society, with its separation of fact and value, and its coldly instrumental unsacramental vision of authority, which is exceptional,” Gellner writes.

ceho stelesnenia modernizmu, zostal verný najstarším tradíciám ľudskej autority: pokúšal sa vytvárať a presadzovať kolektívnu morálnu autoritu. „Práve občianska spoločnosť, jej oddelenie faktu a hodnoty a jej chladne inštrumentálna neposvätná predstava autority, je výnimočná,“ píše Gellner.

Liberálni filozofi od Johna Stuarda Milla až po Isaiaha Berlina zbytočne argumentujú, že kapitalistické spoločnosti by mali zastávať iba slobodu. Konzervatívci ich naďalej obviňujú zo skrývaného nihilizmu a z toho, že ich racionalizácia svetského zrádza ľudskú potrebu spoločného zmyslu. Napríklad v súčasnej Amerike náboženská pravica hlboko túži po tom, aby kapitalistická spoločnosť niečo zastávala, aby stelesňovala cnosti malej komunity. Neúprosne útoky na „liberalizmus“ zo strany náboženskej a politickej praveice už od šesťdesiatych rokov vyzerajú, ak sa na ne pozeráme z Gellnerovho hľadiska, ako márnny pokus „moralizovať“ masovú spoločnosť, ktorá vo svojej pravej podstate nemôže slúžiť kolektívnym cieľom.

V tomto zmysle je konzervatívna morálna kontra-revolúcia - modlenie sa na školách, protesty proti interrupcii, zavrhovanie homosexuálov - nebezpečná práve preto, že neakceptuje podstatu vlastnej spoločnosti. Nejde o pragmatickú politiku, ale o snahu preštylizovať spoločnosť ako celok podľa puritánskeho ideálu, rodinne orientovanej komunity. Tento plán nemôže uspieť, pretože moderná občianska spoločnosť sa nemôže stať morálnou komunitou podľa predstáv konzervatívcov. Keďže ich pokusy uskutočniť tento ideál sú odsúdené na neúspech, nevyhnutne ich to privádza do čoraz fanatickejších postojov morálneho odmietania. Neznamená to však, že moderná občianska spoločnosť nedokáže obhájiť a stelesniť to, čo filozofi nazývajú úzka definícia dobra: súbor práv a procedúr, ktoré chránia jednotlivca pred násilím a zneužívaním. Avšak doviest občiansku spoločnosť ešte ďalej, do holistickej fantázie bohabojnej, rodinu milujúcej a striktné heterosexuálnej komunity, by znamenalo obetovať slobodu, ktorá je základom občianskej spoločnosti. Skutočnosť, že vytvoríť morálnu komunitu z občianskej spoločnosti je nemožné, nezamedzí túžbe urobiť tak. Túžby nemiznú preto, že sú nesúvislé alebo neuskutočiteľné. Vzniká teda riziko, že politiku občianskej spoločnosti narušia zbytočné morálne boje. Skutočné problémy, ktoré musí spoločnosť vo svojej politike riešiť, budú zanedbávané kvôli nekonečným hádkam medzi liberálmi a konzervatívami, ktorí vzhľadom na podstatu veci nemôžu dôjsť k nijakému záveru. Občianska spoločnosť

In vain, liberal philosophers from John Stuart Mill to Isaiah Berlin have maintained that capitalist societies ought to stand only for liberty. They continue to be accused by conservatives of being nihilists in disguise, whose rationalization of the profane betrays the human need for shared meanings. In contemporary America, for example, the religious right has tapped into a deep longing that capitalist society “stand for” something, that it embody the virtues of a small-scale community. The unrelenting attack on “liberalism” from the religious and political right since the 1960s, when viewed from Gellner’s perspective, appears as a futile attempt to “moralize” a mass society that by its very nature cannot serve collective moral ends.

On this reading, the conservative counterrevolution in morals - prayer in schools, opposition to abortion, the proscription of homosexuals - is dangerous precisely because it does not accept the nature of its own society. This is not pragmatic politics, but rather a demand that society be refashioned as a whole into its ideal of a Puritan, family-oriented community. This project cannot succeed because modern civil society cannot possibly be the moral community conservatives imagine. Since their attempts to make it so are bound to fail, they are necessarily driven into ever more fanatical postures of moral rejection. This is not to say that a modern civil society cannot defend and embody what the philosophers call a “thin” definition of the good: a set of rights and procedures that protect individuals against violence and abuse. But to drive civil society beyond that, into the holistic fantasy of a God-fearing, family-loving, resolutely heterosexual community, would be to sacrifice the liberty that is its defining characteristic. Yet the fact that it is impossible to create a moral community out of civil society will not make that desire go away. Desires do not vanish because they are incoherent or impossible. The risk, therefore, is that the politics of civil society may be immobilized by futile moral battles. The real problems a society has to address in its politics will be passed over in an interminable quarrel between liberals and conservatives that cannot, in the nature of things, issue a result. Thus, civil society is menaced from within by its own inability to satisfy its citizens’ recurrent fantasy of a holistic community. But it is also threatened from without by competing societies that have proved more successful in offering moral community to their members.

st' je teda ohrozená zvnútra svojou vlastnou neschopnosťou uspokojiť opakujúce sa fantázie svojich občanov o holistickej komunite. No zároveň je ohrozená aj zvonka konkurenčnými spoločnosťami, ktoré mali zjavne väčší úspech v poskytovaní morálnosti svojím členom.

KONKURENCIA

Občianska spoločnosť má moderných konkurentov, ktorých hlavným cieľom je ponúknuť spoločnú morálnu víziu, a tá občianskej spoločnosti chýba. Podľa Gellnera sa islam, ktorý má ďaleko od reakcionárskeho atavizmu alebo úniku z modernity, osvedčil ako ohromujúco prispôsobivá alternatíva občianskej spoločnosti. Dezorientovanému, individualizovanému mestskému obyvateľovi Tretieho sveta, ktorý prežíva v chaose urbanizácie, zaostalosti a fušerskej modernizácie v slabých postkoloniálnych štátoch, ponúka islam posvätný kódex poskytujúci metafyzickú istotu a dôkladnú reguláciu osobného správania, ktoré predtým poskytovala kmeňová spoločnosť. Islam je preto výnimočne efektívnou odpoveďou na duchovné a praktické potreby dezorientovanej mestskej populácie zmietajúcej sa v pôrodných bolestiach modernizácie. Ponúka imaginárnu komunitu, ktorá skutočnému svetu politického a spoločenského života tak zúfalo chýba. Preto sa v islamskom svete, podľa Gellnera, masy uspokojia so skorumpovaným štátom a nespravodlivým spoločenským poriadkom, lebo veria, že ich vládcovia podliehajú takisto ako oni rovnakému posvätnému poriadku a morálnemu zákonu. Podobne ako marxizmus, aj islam posväcuje každodenný život prostredníctvom dôkladnej regulácie osobného správania. Ale islam prejavuje oveľa väčšiu odolnosť ako marxizmus, keďže sa nikdy nedopustil chyby, aby sľuboval raj tu na zemi. Má zároveň aj neoceniteľnú výhodu v tom, že akceptuje obidva prístupy k bohatstvu: prijíma bohatstvo, ak sa naskytne a namiesto neho ponúka hrdú ľahostajnosť, ak chýba. Islam takto chráni moslimské masy pred endemickým zlyhaním spoločnosti, aby mohol úspešne súperiť so Západom a pritom pohodlne racionalizovať ekonomické privilégiá elity.

Islam nie je jediným konkurentom západnej občianskej spoločnosti. Okrem neho sa Gellner zaoberá atraktivnosťou vznikajúcich foriem ázijského kapitalizmu, ktorý vo svojom čínskom, taiwanskom, singapurskom a malajzijskom variante spája dynamickú trhovú ekonomiku s politickým autoritárstvom a na-

THE COMPETITION

Civil society has modern competitors, whose chief claim is to offer the shared moral vision that civil society lacks. Islam, Gellner argues, far from being a reactionary throwback or flight from modernity, has proven itself an astonishingly adaptive alternative to civil society. To the disoriented, individualized urban dweller of the Third World - living through the chaos of urbanization, underdevelopment, and the botched modernizations of weak postcolonial states - Islam offers a sacred code that provides metaphysical reassurance and the detailed regulation of private behavior once offered in tribal society. Islam thus is an exceptionally effective response to the spiritual and practical needs of a disoriented urban population in the throes of modernization. It offers the imaginary community that the real world of political and social life so signally lacks. Thus, in the Islamic world, Gellner argues, the masses put up with corrupt polities and unjust social orders because they believe that their rulers remain subjects, like them, of the same sacred order and moral law. Like Marxism, Islam sacralizes daily life by minute regulation of private behavior. But Islam has shown much greater staying power than Marxism: it has never made the mistake of offering paradise here on earth. It also has the immeasurable advantage of having it both ways in relation to wealth: it accepts riches when they come and offers the compensations of high-minded indifference when they do not. Thus, Islam cushions the Muslim masses from the endemic failure of these societies to successfully emulate the West while comfortably rationalizing the economic privileges of the elite.

Islam is not the only competitor to Western civil society. In passing, Gellner discusses the attractiveness of the emerging forms of Asiatic capitalism, which, in its Chinese, Taiwanese, Singaporean, and Malaysian variants, combines a dynamic market economy with political authoritarianism and, in place of a free civil society, offers a tightly bound kinship society. The evident appeal of such societies is that they offer an ingenious solution to capitalist anomie: the individual remains encased within the disciplines of authoritarian order from above and kinship and family networks from below.

Even in Europe, the coldly individualistic vision of civil society has always encountered resistance from those who wish society to "stand for" something.

miesto slobodnej občianskej spoločnosti ponúka spoločnosť zviazanú pevnými príbuzenskými vzťahmi. Zjavný pôvab takýchto spoločností spočíva v tom, že poskytujú geniálne riešenie kapitalistickej anómie: jednotlivec zostáva uzavretý v pravidlách autoritárskeho poriadku zhora a v rodinných a príbuzenských sieťach zdola.

Chladná individualistická vízia občianskej spoločnosti dokonca aj v Európe vždy narážala na odpor tých, ktorí si želali, aby spoločnosť „niečo zastávala“. Pôvab nacionalizmu spočíva podľa Gellnera v tom, že modulovému človeku ponúka spoločný zmysel. Gellner vo svojej staršej knihe Národy a nacionalizmus rozvíja teóriu, že nacionalizmus je funkčnou adaptáciou na modernizáciu, snahou národného štátu poskytnúť rituály spolupatričnosti a spojenia, ktoré predtým poskytoval kmeň, dedina a miestna komunita. Národné systémy vzdelávania, ktoré vštepujú národný jazyk, históriu a hodnoty, umožnili modernej občianskej spoločnosti odpovedať na potrebu kolektívnej spolupatričnosti v trhovom prostredí vyznačujúcim sa odcudzením a anómiou.

Podľa Gellnera sa tieto nacionalistické tendencie vyskytujú vo všetkých občianskych spoločnostiach, západných aj východných. Občianske formy nacionalizmu t.j. tie, ktoré definujú príslušnosť k národu na základe spoločného dodržiavania občianskych hodnôt, sú úplne kompatibilné s občianskou spoločnosťou. Etnický nacionalizmus, ktorý definuje príslušnosť na základe krvi, etnického pôvodu alebo jazyka, môže a nemusí byť zlučiteľný s občianskou spoločnosťou. Záleží na tom, ako tieto spoločnosti vymedzujú práva etnických a iných menších. V oblasti, ktorú Gellner výstižne nazýva zónou tretieho času v Európe, na Balkáne, sa západné ideály nacionalizmu stali katastrofou. V oblasti, kde sú vzorce etnického osídlenia nejasné a heterogénne a kde je etnicita do veľkej miery rozptýlená prostredníctvom zmiešaných manželstiev a spoločného osídľovania, je samotná myšlienka etnického separatizmu samovražedná. V takýchto etnicky rôznorodých oblastiach pôsobí občianska spoločnosť, umožňujúca jednotlivcom spolupracovať na neetnickom základe, ako najracionálnejší model spoločenského poriadku. Avšak paradox Balkánu spočíva v tom, že hoci práve na Balkáne je vytvorenie neetnickej občianskej spoločnosti najracionálnejším riešením, práve tu vznikli najväčšie ťažkosti vytvoriť ju. Áno, Juhoslávia predstavovala v šesťdesiatych a sedemdesiatych rokoch jeden z najpevnejších návratov k nezávislej občianskej spo-

The appeal of nationalism, Gellner argues, is that it offers shared meaning to modular man. Gellner's earlier work, Nations and nationalism, developed the theory that nationalism is a functional adaptation to modernization, an attempt by the nation-state to provide the rituals of collective belonging and attachment formerly provided by the tribe, village, and local community. National systems of education, which inculcate national language, history, and values,

have enabled modern civil societies to respond to the need for collective belonging within a market order characterized by alienation and anomie.

For Gellner, the nationalist temptation occurs in all civil societies, Western and Eastern. Civic varieties of nationalism - that is, ones that define membership in the nation in terms of shared adherence to civic values - are fully compatible with the necessary pluralism of civil society. Ethnic nationalism, which defines belonging in terms of blood, ethnic origin, or language, may or may not be compatible with civil society, depending on how such societies define the rights of ethnic and other minorities. In what Gellner aptly calls the third time zone of Europe, the Balkans, Western ideals of nationalism have proven disastrous. In a region where patterns of ethnic settlement are dispersed and heterogeneous and where ethnicity is deeply blurred by intermarriage and common settlement, the very idea of ethnic separatism is suicidal. In such ethnically heterogeneous regions, a civil society allowing individuals to collaborate as individuals on nonethnic lines appears to offer the most rational prospect for social order. Yet the paradox of the Balkans is that while nowhere is the rationality of a nonethnic civil society more obvious, nowhere has it proved more difficult to create. True, Yugoslavia enjoyed one of the most vigorous revivals of an independent civil society anywhere in the communist world in the 1960s and 1970s. Millions of young Yugoslavs believed they had emancipated themselves from ethnic ties. Yet when nationalist politicians, first in Serbia and then in Croatia, set out to create ethnic states on the ruins of Tito's Yugoslavia, the courageous defenders of a nonethnic polity found themselves outnumbered, outvoted, and eventually outgunned.

Disappointingly, Gellner does not address the challenge raised by the Yugoslav catastrophe. It may be that Yugoslavia illustrates the truth that a multiethnic, multicultural civil society cannot exist without a

ločnosti. Milióny mladých Juhoslovánov boli presvedčené, že sa oslobodili od etnických koreňov. Keď sa však nacionalistickí politici, najprv v Srbsku a potom v Chorvátsku, rozhodli z ruín Titovej Juhoslávie vytvoriť etnické štáty, odvážni zástancovia neetnického štátu zostali vo výraznej menšine, prehrali voľby a nakoniec podľahli sile zbraní.

Sklamalo ma, že sa Gellner nezaoberá výzvou, ktorú juhoslovanská katastrofa priniesla. Juhoslávia totiž môže potvrdzovať názor, že multietnická a multikulturálna občianska spoločnosť nemôže existovať bez silného štátu. Bez takéhoto štátu, ktorý je arbitrom a garantom etnického prispôsobenia, hrozí občianskej spoločnosti dezintegrácia na etnické zložky. Dochádza k tomu preto, že jednotlivci považujú za rozumné hľadať si ochranu na vlastnú päsť. Inými slovami, multietnická občianska spoločnosť mohla existovať iba dovtedy, kým maršal Tito garantoval poriadok medzi občanmi. Vo vákuu, ktoré vzniklo rozpadom titovského štátu, sa občianska spoločnosť prejavila ako neschopná samoregulácie a odvážne juhoslovanské hlasy, ktoré vystupovali proti šíreniu etnickej separácie, sa utopili v bezhlavom zhone rozdelenia. Juhoslávia naznačuje, a dosť skľučujúco, že žiadna občianska spoločnosť nemá silu odolať kmeňovým a etnickým vojenským hnutiam, keď štát stratí schopnosť udržiavať poriadok. Neviditeľná ruka nenahradí meč magistrátu.

STRATÉGIA OBČIANSKEJ SPOLOČNOSTI

V ostatných častiach východnej Európy zostávajú štátne štruktúry dostatočne silné, aby zvládli etnické konflikty. Tieto spoločenstvá však naďalej bojujú s prechodom od komunistickej minulosti ku kapitalistickej budúcnosti. Západní politici, ktorí by chceli rýchlo posilniť proces tzv. reformy vo východnej Európe, si väčšinou uvedomujú, že najprv by mali posilniť občiansku spoločnosť: financovať nezávislé médiá, udržiavať styky nielen s vládami a režimom, ale aj s opozíciou, poskytovať pomoc a rady pri posilňovaní kľúčových inštitúcií občianskej spoločnosti, súdov, justície a polície, rozvíjať charitatívne a dobrovoľnícke asociácie, aby sa obyvateľstvo prestalo obracať na štát a začalo sa spoliehať na vlastné schopnosti, rozvíjať mimovládne spôsoby poskytovania západnej technickej pomoci a tiež vzdelávacie a kultúrne výmeny. Stratégia občianskej spoločnosti zameraná na posilnenie reformy a demokracie sa začína hľadaním partnerov mimo štátu, vládnucich strán a štátnej právy.

strong state. Without such a state as arbiter and guarantor of ethnic accommodation, civil society risks disintegrating into ethnic factions, and it does so because it is rational for individuals to seek the protection of their own. In other words, a multiethnic civil society was possible only so long as Marshal Tito guaranteed civil order. In the vacuum created by the collapse of the Titoist state, civil society proved incapable of self-regulation, and those brave Yugoslav voices who preached against the madness of ethnic separation were drowned out in the gadarene rush to divide. Yugoslavia suggests, gloomily enough, that no civil society has the strength to withstand tribal or ethnic warfare once the state loses its capacity to maintain order. Invisible hands are no substitute for the magistrate's sword.

A CIVIL SOCIETY STRATEGY

Elsewhere in Eastern Europe, state structures remain sufficiently robust to contain ethnic conflict, yet their societies remain mired in the transition between the communist past and a capitalist future. Western policymakers, anxious to strengthen the so-called reform process in Eastern Europe, are usually aware that they ought to begin by strengthening civil society. This means funding independent media; maintaining ties not simply with governments and regimes but with their oppositions; providing aid and assistance to strengthen the key institutions of civil society, the courts, judiciary, and police; developing charitable and voluntary associations so that the population ceases to look to the state and begins to look to its own strengths; developing nongovernmental channels for the delivery of Western technical aid and assistance, and educational and cultural exchanges. A civil society strategy for strengthening reform and democracy starts with the search for partners outside the state, the leading parties, and the bureaucracy.

A civil society strategy, in other words, assumes that formal democracy is not enough. Indeed, democracy will degenerate into authoritarian populism unless the democratic habits of debating what needs to be done and then organizing to get it done take root in civil society's institutions themselves. All of the post-communist regimes are nominally democratic, but in practice the levers of power have usually remained in the hands of the old nomenklatura. All of those societies are nominally capitalist in

Inými slovami stratégia občianskej spoločnosti predpokladá, že formálna demokracia nestačí. Demokracia bude prirodzene degenerovať na autoritársky populizmus dovtedy, kým sa demokratické rokovania o tom, čo treba urobiť a následné konkrétne kroky, ako to urobiť, neudomáčia v samotných inštitúciách občianskej spoločnosti. Nominálne sú všetky postkomunistické režimy demokratické, ale prakticky ostali mocenské páky väčšinou v rukách starej nomenklatúry. Všetky tieto spoločnosti sú nominálne orientované kapitalisticky, avšak ich ekonomiky uviazli uprostred tranzície ako neefektívne hybridy štátnych podnikov a mafiánskeho podnikania. Napríklad v Srbsku príchod demokracie v skutočnosti posilnil starú nomenklatúru a cynickým rozpútaním nacionalistickej hystérie jej umožnil zabezpečiť demokratické mandáty pre túto odrodu autoritárskeho populizmu. Podobne existuje trhová ekonomika spoločne s obrovským štátnym sektorom, ktoré sa navzájom živia polokriminálnymi väzbami.

Formálna demokracia sa nemôže stať skutočnou demokraciou, kým občianska spoločnosť nezosilnie natoľko, že sa pre starú nomenklatúru stane efektívnou konkurenciou a opozíciou. Vedúca úloha demokratickej spoločnosti vychádza práve z inštitúcií občianskej spoločnosti: slobodnej tlače, nezávislých univerzít, odborov, bánk, komerčných firiem, vydavateľstiev a podobne. Ak sa škótski filozofi nemýlili, trh reguluje práve občianska spoločnosť v spojení so štátom. Bez silnej občianskej spoločnosti nemožno debatovať o tom, aký druh trhu by sme mali mať, akú časť jeho prebytku by mali využívať súčasné a akú budúce generácie a aké štandardy právneho a obchodného správania by sa mali uplatňovať, aby trh dobre fungoval. Bez slobodnej a silnej občianskej spoločnosti sa trhový kapitalizmus nevyhnutne zmení na mafiánsky kapitalizmus.

To všetko sa ukázalo pri náročnej tranzícii východoeurópskej komunistickej spoločnosti na kapitalistickú. Bez občianskej spoločnosti bude demokracia iba prázdnu nádobou a trh džungľou. To všetko je dosť evidentné. Ako Gellner správne podotýka, vo východnej Európe vzniká otázka, či spoločenská forma, ktorá vyšla náhodne a počas dlhých stáročí zdola, môže byť teraz plánovane a narýchlo ustanovená zhora. Pesimizmus ohľadom budúcnosti postkomunistického sveta sa sústreďuje okolo jedného problému: v západnej Európe to trvalo storočia, kým občianska spoločnosť vznikla zdola nahor, ale postkomunistické spoločnosti ju potrebujú hneď. Bez silnej

orientation, yet their economies remain locked in mid-transition as inefficient hybrids of state enterprise and mafia entrepreneurship. In a state like Serbia, the coming of democracy has actually strengthened the old nomenklatura, enabling them to secure democratic mandates for their brand of authoritarian populism by cynically fomenting nationalist hysteria. Likewise, a market economy coexists with a huge subsidized state sector, the one feeding off its semi-criminal links with the other.

Formal democracy cannot become real democracy until the civil society becomes strong enough to offer the old nomenklatura effective competition and opposition. It is in the institutions of civil society - a free press, independent universities, trade unions, banks, commercial firms, publishing houses, and so on - that the leadership of a democratic society is trained and recruited. If the Scottish philosophers were right, moreover, it is civil society in tandem with the state that tames the market. Without a strong civil society, there cannot be a debate about what kind of market to have, what portions of its surplus should be put to the use of present and future generations, and what standards of legal and commercial behavior are required to make it function properly. Without a free and robust civil society, market capitalism must inevitably turn into mafia capitalism.

And so it has been proven in the arduous transition from communist to capitalist society, in Eastern Europe. Without civil society, democracy remains an empty shell; without civil society, the market becomes a jungle. All this is evident enough. The question in Eastern Europe, as Gellner so rightly says, is whether a social form that emerged from below, by accident and over centuries, can now be established "from above, by design and in a hurry." Pessimism about the prospects for the post-communist world is centered on this issue: in Western Europe, civil society took centuries to emerge from the bottom up. But these societies need it immediately. Without a robustly independent society, it is hard to see how they can withstand political demagoguery and the shocks of economic transition. On the other hand, the experience of the East European dissidents in the 1970s and 1980s shows how quickly an embryonic civil society can emerge in the interstices of communism if there are enough courageous individuals who understand what it is they want and have the political cunning and tenacity to seek it. Gellner's work will guide and perhaps even inspire them

nezávislej spoločnosti si sotva možno predstaviť, ako prekonajú politickú demagógiu a šoky spôsobené ekonomickou tranzíciou. Na druhej strane skúsenosť východoeurópskych disidentov v sedemdesiatych a osemdesiatych rokoch dokazuje, ako rýchlo sa môže v trhlinách komunizmu objaviť zárodok občianskej spoločnosti, ak sa nájde dostatok odvážnych jednot-

livcov, ktorí vedia, čo chcú a sú dostatočne politicky šikovní a húževnatí, aby to dosiahli. Sprevádzať ich bude Gellnerova kniha, ktorá im na ceste k cieľu možno poskytne aj inšpiráciu.

Z anglického originálu preložila **Michaela Schoberová**

2

MICHAEL FOOT O HROZBÁCH PRE OBČIANSKU SPOLOČNOSŤ A PÁDE KOMUNIZMU

Times Educational Supplement, 2. september 1994

Prichádza s koncom dejín éra filozofov? Ak sa vývoj uberá týmto smerom, o čom však zatiaľ nie som presvedčený, môžeme byť šťastní, ak sa dostaneme do rúk Ernesta Gellnera. Je dominantnou postavou nielen starobylej Ekonomickej univerzity v Londýne, ale aj spleti moderných budov celkom novučičkej inštitúcie v Prahe. Gellner má pritom iskri- vý štýl Davida Huma, ktorý ho neopúšťa od prvej vety po poslednú.

Možno by som mohol začať ďalšou otázkou: čítali ste prevratný článok Conora O'Briena nedávno uverejnený v denníku *The Independent*, v ktorom prorokoval, aké celosvetové dôsledky by malo, keby sme proti Iránom inšpirovaným zverstvám v Londýne zakročili tak neúčinne, ako v prípade *fatwy* uvalenej na Salmana Rushdieho? Prirodzene, rozprávali sme o opozícii, reči však nie sú podstatné. Teroristov v Teheráne to len povzbudilo k ďalším kúskom a teroristickým akciám.

Od posledných beztriestnych násilností v uliciach nášho hlavného mesta, došlo podľa mojich informácií, k ešte hrozivejším a vážnejším udalostiam. Oficiálni predstavitelia spomínanej iránskej vlády viedli priame rokovania s oficiálnymi predstaviteľmi Vatikánu o tom, ako spoločne zamedziť, prípadne ovplyvniť najnovšie úsilie o reguláciu neviazaného rastu svetovej populácie. Ich priamym cieľom - a tým je ich útok závažnejší - bola pripravovaná konferencia Organizácie spojených národov v Egypte. Zdá sa, že v Ríme sa nikto nezamyslel nad tým, že Káhira sa už

predtým stala obeťou niekoľkých mimoriadne brutálnych islamských teroristických útokov. Teherán to, prirodzene, vedel, on tie útoky totiž organizoval.

Môžem vás uistiť, že filozofický výskum profesora Gellnera prirodzene inšpiruje k takýmto moderným záverom. V ktoromkoľvek momente bude ochotný hlbšie preniknúť do myšlienok Montesquieua alebo Machiavelliho a postaví vás pred najnovšie pohľady na marxistickú alebo skôr postmarxistickú svetovú scénu. Je to mimoriadne objavná cesta po moderných, často nezmapovaných filozofických oblastiach.

Jednou z chýb marxistov, a azda najvážnejšou, pretože išlo o hrubšiu agresiu, ako bola agresia voči Československu alebo Afganistanu, bol ich filozofický totalitarizmus, tvrdenie, že ich poznanie stelesňuje všetko ostatné poznanie, - a to nielen z oblasti ekonómie a politiky, ale aj náboženstva, histórie, jedno-ducho všetkého. Vieme, ako neslávne táto trúfalosť dopadla, a preto by sme sa mali nad vecami zamyslieť predtým, než túto obľudnú pochabosť zopakujeme.

Ernest Gellner má niekoľko skvelých postrehov o páde marxizmu. Rozpad vôle alebo sebavedomia na samom vrchole posunul jazýček váh a opätovne zdôraznil, akú významnú úlohu zohrávajú idey. Nenechajme sa však zviest hrubým zovšeobecnením a nepodceňujme Gellnerovu sofistikú.

Niektorí liberálno-socialistickí historici a filozofi, nazvime ich ako chceme, predpovedali pád sovietskeho komunizmu lepšie ako marxisti. Spomenul by som H.G. Wellsa, o ktorom náhodou práve píšem. Poskytuje mi to zámienku citovať jeden z wellsovských bonmotov na danú tému, ktorý, ako všetky najlepšie bonmoty, obsahuje nemennú pravdu: „Hobbes pripravoval svoju knihu do tlače práve vo chvíli, keď anglický národ sfal leviatana, stelesneného Karolom I.“

Z anglického originálu preložila **Katarína Hlavenková**

3

JUSTIN WINTLE
PADANIE DO SLOBODY*New Statesman & Society, 12. august 1994*

Tak konečne sa Drak komunizmu zložil a dodýchal. Vytrel zrak svätému Jurajovi, ktorý sa ešte stále oháňa nepoužitým mečom. Avšak čakalo ho ešte horšie. Po dlhej ceste domov našiel svoj hrad v hroznom neporiadku. Celá budova sa rozpadávala a skupina poslov z Orientu sa utáborila v tieni hradnej veže.

Ani jeho rodina na tom nebola lepšie. Jedno z detí sa stalo závislé na drogách, druhé sa ocitlo na invalidnom vozíku potom, čo roztrieskalo svoje (možno aj cudzie) Porsche, a od tretieho vymáhajú úrady výživné. Dokonca aj Georgínu, najšikovnejšiu z detí, ktorá sa stala bankárkou, podozrievajú z tunelovania. A jeho žena, po dlhých rokoch neznesiteľnej zodpovednosti, začala prehodnocovať svoj novomanželský sľub. Povedala mu, že sa chce stať moslimkou.

„Dobrá práca“, utešoval ho bratranec farmár, „ale vieš, čo Draka naozaj zložilo? To, že sme vykyňovali burinu na našich poliach. Staršie draky bez nej nemôžu žiť.“

„Daj si trochu tejto vody“, ponúkal Jurajovi bratranec priemyselník. „Priamo z fľaše.“ Piť z prameňa bolo samozrejme nebezpečné, bol totiž otrávený výlučkami z bratrancovej továrne na výrobu umelej hmoty.

No a vrchol všetkého - na druhý deň spolu s kópou posledných upomienok prišiel list od právnika mŕtveho draka. Oznamil svätému Jurajovi, že ak neprevezme zodpovednosť za starostlivosť o potomstvo zosnulého draka, bude predvolaný na súd a nútený znášať dôsledky. Nezápasil by tak iba s jedným drakom, ale so šiestimi alebo siedmimi.

Všetko sa nakoniec šťastne skončilo, teda aspoň z krátkodobého až strednodobého hľadiska. Svätý Juraj vzal svoj meč do Svätej zeme a osekala život Sadáma Husaina na minimum. Jeho žena sa už nechcela stať moslimkou a výnosy z ropy, s ktorou sa Juraj vrátil, stačili na splatenie jeho dlhov...

Kolaps komunizmu v Sovietskom zväze a vo východnej Európe bol náhlou a zároveň aj nepredpokladanou udalosťou. Nesprevádzal ho ani zúfalý mili-

tarizmus porazeného starého gardistu, čoho sa mnohí na Západe tak obávali. Napriek tomu však nastal veľký rozpad. V záujme zabezpečenia určitej formy stability v tomto vákuu sa našlo mnoho zástancov okamžitej injekcie „demokracie“ t.j. celej škály liberálno-kapitalistických inštitúcií.

Časom však tí ostražitejší položili vážne otázky o tom, čo vlastne chce Západ v takom množstve exportovať. „Vízazstvo“, na ktorom sme sa iba nepriamo podieľali, doznieva a my stojíme zoči-voči histórii v úplne revidovanom znení. Ak sa to mohlo stať Sovietom, tušíme vôbec, čo sa stane nám?

Myšlienka, že história sa nejakým tajomným spôsobom skončila, je bezcenná. Vznikla možno preto, aby nám poskytla balzam sebauspokojenia, ktoré však vôbec nie je namieste. Svet je teraz naopak nebezpečnejší ako pred desiatimi rokmi a pravdepodobne sa stane ešte nebezpečnejším, ak sa prostriedky hromadného ničenia dostanú do rúk teroristov a nestálych diktátorov.

Teda aspoň v Gellnerovom chápaní toho, čo nás v budúcnosti čaká. Na vydieranie celých spoločností, dokonca celého sveta, tvrdí emeritný profesor sociálnej antropológie v Cambridge, nepotrebujete mať pod kontrolou väčšinu ultramoderných zbraní. Všetko, čo potrebujete, sú *nejaké* ultramoderné zbrane.

Takéto predstavy sú samozrejme iba fantáziou... až kým sa neuskutočnia, a od roku 1989 žijeme uprostred fantastických skutočností. Zaiste, jednou verziou vojny v Perzskom zálive je tvrdenie, že Aliancia nebojovala proti Sadámovi preto, že obsadil Kuvajt, ale preto, aby zničila vojnovú mašineriu, ktorá mohla mať aj oveľa širšie dôsledky.

Opäť ide o Gellnerovu interpretáciu nedávnych udalostí. Používa však dôkladnú, rozsiahlu a ako zvyčajne brilantnú analýzu toho, čo v jednom bode nazýva „manifestným osudom“ ľudstva. Podtitul knihy *Občianska spoločnosť a jej rivali*, je úmyselnou reakciou na knihu sira Karla Poppera *Otvorená spoločnosť a jej nepriatelia*. Gellner si rovnako dobre uvedomuje nedostatky holistického prístupu k minulosti. Musí sa snažiť vyhnúť akémukoľvek historickému výkladu aj z toho dôvodu, že jeho metódy, niekedy až ahistorické, sú metódami sociológa - štrukturalistu v najširšom slova zmysle.

V skutočnosti si vybral strednú cestu. Podáva niekoľko definícií „občianskej spoločnosti“, ale tou najvýraznejšou je koncepcia pevného oddelenia štátu na jednej strane a ekonomickej aktivity na strane dru-

hej. Oddelili sa, ale sú vo vzájomnej interakcii, prelínajú sa tak, že štát sa stal vedúcim sluhom ekonomických slobôd, ktoré sú podľa Gellnera najvýznamnejšími slobodami.

Gellner ďalej vysvetľuje, že takmer všetky západné liberálne demokracie sú v rôznej miere a tiež na posmech celej histórie aj socialistickými spoločnosťami. Určite preto, lebo uvedené politické zriadenia majú rozhodujúce výhody v širšom industriálnom a technologickom prostredí. Ťažšie sa však vysvetľuje to, ako k oddeleniu štátu a ekonomiky vôbec došlo a ako, z čoho najvšeobecnejšieho hľadiska, prevládli ekonomické sily nad silami plánovaného hospodárstva, aby vytvorili podmienky občianskej spoločnosti. Podľa Gellnerovej terminológie, občiansku spoločnosť obýva „modulový človek“ - vysoko individualizovaná bytosť so schopnosťami umožňujúcimi ekonomickú a sociálnu mobilitu, ktoré jej zabezpečujú aspoň ilúziu osobnej slobody.

Oddelenie politického od ekonomického nebolo v žiadnom prípade nevyhnutné, uzatvára Gellner. Ale keďže k nemu došlo, možno opodstatnene tvrdiť, že bude mať určité dôsledky. Preto - „manifestný osud“. Treba si uvedomiť, že občianska spoločnosť nie je ani tak záležitosťou voľby, ale skôr výsledkom diania.

Nemusím zdôrazňovať, že Gellner prikráľil svoje argumenty všetkými možnými zvratmi a múdrosťami. No aj tak sú pre mňa dve veci záhadou. Po prvé jeho definícia „modulového“ človeka je do istej miery kruhová, ako nakoniec mnohé sociologické pojmy. Je úplne zjavné, akým spôsobom modulový človek vzniká ako produkt nášho typu spoločnosti, ale nie ako jej predchádza - jedine že by jeho pôvod bol trochu staršieho dáta, ako si zvyčajne myslíme.

Po druhé Gellner má nielen problémy vyjadriť, že uprednostňuje „občiansku spoločnosť“ ako „slogan“ pred „demokraciou“, ale problémy mu robí aj zdôraznenie rozdielov medzi nimi. Podľa mňa idú ruka v ruku, v tom zmysle, nech mi to autor odpustí, že podmienky pre každú z nich sú v podstate rovnaké, za predpokladu, že sa demokracia rozšírila nielen v oblasti ľudských práv, ale aj v oblasti trhu.

Gellner celkom správne zdôrazňuje, že aj alternatívne modely občianskej spoločnosti môžu uspokojiť moderné technoindustriálne prostredie. Jedným z nich je islam a druhým, už jemnejšie načrtnutým, konfuciánska plánovaná ekonomika, kde asi pravdepodobne k žiadnemu gellnerovskému oddeleniu nedošlo. Konfuciánska spoločnosť v Ázii je charakteristická zachovávaním tradičných (autoritárskych) poli-

ticko-ekonomických hodnôt. Nedávna história nám však nepriniesla iba kolaps v Sovietskom zväze a vojnu v Perzskom zálive, ale tiež víťazstvo Liberálnej demokratickej strany v Japonsku.

V tejto krajine ide vlastne o jednu z mála udalostí, ktoré možno nazvať liberálne a demokratické, ale stalo sa a starý režim je už minulosťou. Demokracia by teda mala byť poctou, ktorú kapitalizmus musí vzdať slobode, aby mohol prežiť. Či bude túto poctu vzdávať aj vtedy, keď zo zoznamu možností vyčiarikneme rast, je podľa Gellnera už inou a veľmi alarmujúcou otázkou.

Z anglického originálu *Falling into Freedom* preložila

Michaela Schoberová

4

PETR ZÍDEK

OBČANSKÁ SPOLEČNOSŤ A PÁD KOMUNISMU OČIMA A. GELLNERA

Lidové noviny, 9. máj 1998

Nedávno zesnulý sociálny antropolog Arnošt Gellner nepochybne patril medzi najvlivnejší mysliteľa tohoto stoloť. Pŕesto byl donedávna z celého obsáhlého Gellnerova díla přeložen do jeho mateřštiny pouze bestseller největší: Národy a nacionalismus. Dluh vůči Gellnerovi se snaží zaplnit brněnské Centrum pro studium demokracie a kultury projektem vybraných spisů, z nichž jako první vyšla práce Podmínky svobody s podtitulem *Občanská společnost a její rivalové*. Pro vyprovokování zájmu o Gellnerovo dílo byla pozdní práce *Podmínky svobody*, jež vznikala během autorova pobytu na pražské Středoevropské univerzitě, zvolena ideálně: její klíčová otázka je zároveň kruciólním problémem postkomunistické společnosti. Může na troskách komunismu vzniknout občanská společnost?

SOCHAŘ ČISTÉHO POJMU

Gellnerovu knihu, která se skládá z tří desítek vzájemně propojených eseů, není možné redukovat na jednoduché schéma nebo krátký regest. Svůj koncept občanské společnosti vytváří Gellner stylem, který se podobá vytesávání sochy. Stejně jako sochař začíná s nahrubo otesaným balvanem, vychází

autor Podmínek svobody od nejjednodušší, okamžitě a intuitivně zřejmé definice. Tu pak v půlkruzích obchází a různými nástroji vysvobozuje čistý pojem. Tak jako se sochař kochá svým dílem, je i Gellner unesen možnostmi občanské společnosti, ve které je svoboda „přístupná i rozržitým, bázlivým a neostražitým“.

Občanskou společnost můžeme podle Gellnera „identifikovat jen tak, že budeme charakterizovat celou rozmanitost jejích historických protikladů“. Tohoto nesnadného úkolu se autor zhostil se záviděníhodnou erudicí i akribií. Agrární společnost, ideokracie úspěšné (islámský stát) i neúspěšné (komunismus, kalvíntví) či tradiční autoritářské státy jsou charakterizovány z mnoha různých aspektů, ale vždy se zřetelem k pojmu, jehož mají být protikladem.

Vznik občanské společnosti zůstává pro Gellnera svého druhu zázrakem, či alespoň málo pravděpodobnou variantou vývoje. K jejímu udržení a prosazení musely být splněny rozmanité předpoklady, jejichž nesamozřejmost autor Podmínek svobody obsáhle vykresluje.

Občanská společnost by nevznikla bez centralizace „politicko-donucovací moci“ a zároveň ekonomické decentralizace. Nemohla by fungovat bez specializace, která je ovšem možná jen v poměrně homogénním prostředí národního státu. Pro své udržení vyžaduje nejen individualismus spojený s rovnostářstvím, ale také „modulárního člověka“, tedy zjednodušeně člověka, jenž je schopen hrát ve společnosti více rolí a podporovat různá stanoviska, aniž by se jimi nechal totalizovat.

Gellnerově brilantní analýze neunikají ani subtilnější problémy rozvoje občanské společnosti: role náboženství a jeho vyšších a nižších složek, převratný význam technické inovace, která zajistila neustálý hospodářský růst či vliv nejrůznějších ideologií (zejména socialismu).

CO S DĚICTVÍM KOMUNISMU

Značná část knihy je věnována otázkám spojeným s nečekaným pádem komunistické totality, který vedl k celosvětovému obrození pojmu občanské společnosti. Autor podtrhuje jedinečný charakter studené války a jejího vyústění, první válka vedená „téměř výhradně prostřednictvím ekonomické soutěže“ skončila „jednoznačným vítězstvím jedné strany“. Přestože vítězové netrvali na bezpodmínečné

kapitulaci, „poražení ji přiznali, aniž by je o to někdo požádal“. V porážce komunismu hrála podle Gellnera klíčovou roli právě mnohem úspěšnější praxe občanské společnosti. „Kdyby byl Sovětský svaz ostrovem pro sebe sama a vnější svět by neexistoval nebo mohl být izolován, pak by s největší pravděpodobností systém vzdálený jakékoliv potřebě reorganizace či rekonstrukce radostně slavil svůj vlastní triumf.“

K možnosti vytvoření občanské společnosti v postkomunistických zemích zůstává Gellner skeptický. Dědictví systému, jenž vytvořil „izolované, amoralní, cynické individualisty bez příležitostí, kteří si osvojili jazyk prázdných frází a naučili se tímto systémem proplouvat, aniž by byli schopni podniknout něco užitečného“, je příliš tíživé.

Podmínkou vzniku občanské společnosti na severozápadě Evropy v 17. a 18. století byla silná pracovní etika, zatímco postkomunističtí manažeři znají jen „mafíánskou etiku intrik“. Můžeme očekávat jen lumpenburžoazii, rekrutovanou z oportunistických aparátčiků, kteří se cpou do vlaku trhu a nabízejí své vnitřní znalosti a známosti, mafiány, kteří se vychytrale vynořují z předchozí ilegality, neokompradory a zahraniční investory?“

Otázka zůstává bez odpovědi. Kapitulu, z které pochází předchozí citát, končí Gellner nicméně nedávným moskevským vtípem: „Co je horší než socialismus? Odpověď: to, co po socialismu následuje.“ •

