

Ekonomistický redukcionismus a humanistická perspektiva v současné sociologii náboženství

Zdeněk R. Nešpor*

Sociologie náboženství má v rámci sociologie zvláštní postavení, jehož specifická je nadto zdůrazněna i jeho zásadními proměnami.¹ V okamžiku, kdy se sociologie zrodila jakožto svébytná vědecká disciplína, nárokující si ústy A. Comta „panství“ nad ostatními (nejen společenskými) vědami, tvořila sociologie náboženství jednu z jejích nejdůležitějších složek. Evolucionistický koncept („zákon“) sociálního vývoje, který se Comte domníval nalézt, totiž předpokládal postupné nahrazení náboženského pohledu na svět vědeckým, *eo ipso* sociologickým. V tomto smyslu můžeme dokonce soudit, že pozdní „náboženské třeštění“ tohoto autora, spočívající ve vymyšlení programu, organizace a festivit „náboženství humanity“,² nebylo důsledkem jeho duševní choroby, za kterou je obecně považováno, nýbrž logickým dopracováním této vůdčí role nové vědy ve společnosti. Jak upozornil J. Keller, sociologie se nejen zrodila z krize západního (náboženského) vědomí, ale zároveň se je snažila i nahradit.³ Právě proto tvořily hypotézy o podstatě a sociálním významu náboženství jednu z klíčových oblastí zájmu sociologie, jíž se věnovali prakticky všichni klasikové oboru, ať už se jejich úvahy nesly v rovině pouhého „bědování“ nad neexistencí legitimujícího symbolického univerza v moderní společnosti a konsekventním nebezpečím sociální anomie (E. Durkheim, T. O’Dea), nebo směřovali k úvahám o „nezbytném“ vzniku nového, racionalistického a humanistického náboženství (T. G. Masaryk). Do výčtu moderních „sociologických“ náboženství přitom můžeme, přinejmenším

* Studie vznikla při práci na projektu GA ČR č. 403/03/0339 „Proměny socio-ekonomických hodnot v procesu přiblížování ČR k EU“. Autor za tuto podporu děkuje.

1 Srov. Michele Dillon (ed.), *Handbook of the Sociology of Religion*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, 61 (G. Davie).

2 Auguste Comte, *Système de politique positive, ou Traité de sociologie instituant la religion de l’humanité*, Paris: M. Giard – E. Briere 1912; též, *Catéchisme positiviste, ou Sommaire exposition de la religion universelle, en treize entreliens systématiques entre une femme et un prêtre de l’humanité*, Paris: Apostolat positiviste 1891. V češtině srov. Dušan Lužný, *Náboženství a moderní společnost: Sociologické teorie modernizace a sekularizace*, (Religionistika 6), Brno: Masarykova univerzita 1999, 17-23.

3 Jan Keller, *Úvod do sociologie*, Praha: Sociologické nakladatelství 1995, 9.

per analogiam, zařadit také sekularizované eschatologické vize implicitní religiozity – marxismus, nacionální socialismus a do jisté míry i nacionalismus, které sice neprokázaly dlouhou životnost, ale sociální vývoj v 19. a 20. století ovlivnily nesmírně. Naproti tomu apriorně protináboženský scientismus, na jehož implicitně-náboženské prvky upozornil již Durkheim,⁴ do značné míry ovládl západní sociální vědění. Jak přitom nedávno vyzdvihl J. Casanova, „sekularizaci západoevropských společností lze lépe vysvětlit jako triumf vzdělanostního režimu sekularismu, než prostřednictvím strukturálních procesů socioekonomického vývoje, jako je urbanizace, vzdělávání, racionalizace atd.“⁵

Žádné z nových náboženství, s výjimkou toho posledního, však v dlouhodobější perspektivě nedokázalo nahradit upadající náboženství „stará“. Tato situace však překvapivě měla tragický dopad především na sociologii náboženství, zřetelně horší než v případě objektů jejího studia. Z klíčové složky oboru se po druhé světové válce stal „trpěný příživník“, jehož základní paradigma bylo již dáno (byla to sekularizační teorie předpokládající postupný úpadek a zánik náboženství v souvislosti s modernizací), a nevyhnutelně vedlo k přesvědčení o postupné vlastní marginalizaci. Tím nemá být řečeno, že sociologie náboženství ve druhé polovině 20. století nevytvořila své klíčové koncepty – stačí jmenovat autory typu P. L. Bergera, R. N. Bellaha, T. Luckmanna, N. Luhmanna, R. Wuthnowa ad., z nichž mnozí právě v sociologii náboženství našli klíčové uplatnění, anebo naopak „velké teoretiky“ kteří se alespoň částečně věnovali i této oblasti (T. Parsons). Přesto bylo zřejmé, že sociologie náboženství ztrácí své pozice i příznivce, a to, jak se předpokládalo, ruku v ruce s tím, jak mizelo její výzkumné pole. Poněkud překvapivý zlom přinesla sociální realita sama, nástup současné náboženské deprivatizace,⁶ který právě stěžejní sekularizační teorii usvědčil ze zásadního omylu.⁷ Zjištění, že „dneš-

4 Émile Durkheim, *Elementární formy náboženského života: Systém totemismu v Austrálii*, přel. Pavla Sadílková, Praha: Oikúmené 2002, 462-463, 470-471.

5 José Casanova, „Das katholische Polen im nachchristlichen Europa“, *Transit: Europäische Revue* 25, 2003, 50-65.

6 Jako jeden z prvních na něj upozornil Gilles Kepel, *Boží pomsta: Křesťané, židé a muslimové znovu dobývají svět*, přel. Růžena Ostrá, Brno: Atlantis 1996. Viz též José Casanova, *Public Religion in the Modern World*, Chicago – London: University of Chicago Press 1994.

7 Svého druhu osobní vyznání v této věci podal jeden z nejvýznamnějších stoupců moderní sekularizační teorie, Peter L. Berger (přímo paradigmatická byla v tomto smyslu jeho studie *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York: Doubleday 1967, zejm. 105-106), jenž se sekularizační teorie posléze vzdal (Peter L. Berger [ed.], *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington – Grand Rapids: EPPC – Eardmans 1999, 2-4). „Posledními Mohykány“ sekularizační teorie naproti tomu zůstávají Bryan Wilson či Steve Bruce (srov. B. Wilson, „Reflection on a Many Sided Controversy“, in: S. Bruce [ed.]

ní svět je, s určitými výjimkami stejně zřetelně náboženským, jako byl svět kdykoli dříve, a v mnoha ohledech ještě víc,⁸ vedlo pochopitelně k návratu sociologie náboženství na výsluní vědeckého zájmu.

Různé cesty hledání nového paradigmatu sociologie náboženství přitom budu sledovat v této studii; nechci zastírat, že byla inspirována nesoouhlasem s recenzí, publikovanou nedávno na stránkách *Religia*, jež po mém soudu příliš akcentovala sebe prezentaci teorie racionální (náboženské) volby.⁹ Rozhodně totiž neplatí, že tento ekonomistický redukcionismus (pojem vysvětlím níže) je jediným teoretickým a metodickým východiskem současné sociologie náboženství, ač to jeho stoupenci rádi tvrdí. Vedle něj se uplatňuje přinejmenším ještě humanistická perspektiva,¹⁰ která má – po mém soudu – mnohé interpretační výhody. Diskuse, často však spíše vzájemné „chtěné přehlížení“ mezi oběma novými perspektivami sociologie náboženství, jež jim umožňuje (poměrně snadné) budování vlastních pozic na kritice sekularizační teorie, má nadto obecnější kontext, který souvisí s celkovými interdisciplinárními teoretickými a metodickými posuny na pomezí sociologie a ekonomie. Na následujících řádcích se proto pokusím vysvětlit jejich fundamentální význam pro fungování moderních společenských věd, stejně jako alespoň ve stručnosti načrtnu jejich argumentaci.¹¹ Paradoxně totiž dochází k situaci, že sociologie náboženství, druhy marginalizovaná, dnes opět hojně studovaná, přijímá konceptuální paradigma, které je badateli v jiných subdisciplínách opouštěno jako neadekvátní. Není to poprvé. Zatímco totiž ješ-

Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis, Oxford: Clarendon Press 1992, 195-215; S. Bruce, „The Curious Case of the Unnecessary Recantation: Berger and Secularization“, in: Linda Woodhead et al. [eds.], *Peter Berger and the Study of Religion*, London – New York: Routledge 2001, 87-100. K tomu viz M. Dillon (ed.), *Handbook...*, 111-113 (P. S. Gorski).

8 P. L. Berger, *Desecularization...*, 2.

9 Petr Pabian, „Rodney Stark – Roger Finke, Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion“ [recenze], *Religio* 11/1, 2003, 144-145. Tím nemá být řečeno, že si P. Pabian není vědom některých problémů, které s sebou aplikace teorie racionální volby v religionistice nese.

10 Na tomto místě nechávám stranou evropskou tradici (katolické) *sociologie religieuse* (G. Le Bras ad.), stále ještě nikoli zcela marginální, ale aktuálně neschopnou konkurovat oběma takto vymezeným paradigmatům; ostatně i když novější francouzští sociologové náboženství (D. Hervieu-Légerová) z této tradice do jisté míry vycházejí, přeci jí výrazně překračují směrem k „humanistické“ sociologii náboženství. K poválečné tradici katolické náboženské sociologie viz M. Dillon (ed.), *Handbook...*, 67-68 (G. Davie); Peter L. Berger, „Secularization and De-Secularization“, in: Linda Woodhead et al. (eds.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, London – New York: Routledge 2002, 291-298: 292.

11 Nebudu přitom vycházet z dnes již sotva v úplnosti přehlédnutelných dílčích studií, ať už teoretických nebo empirických, nýbrž především z děl, která dané tradice považují za paradigmatická.

tě dlouho po druhé světové válce sociologie náboženství, na rozdíl od jiných sociologických oborů, do značné míry úspěšně odolávala „abstraktnímu empiricismu“ (C. W. Mills) ve prospěch klasických kvalitativních výkladů, v současnosti její část v jakoby sebezáchovné křeči přijímá pravý opak – redukcionistickou, plně operacionalizovatelnou perspektivu teorie racionální volby. Důvodem je právě specifické postavení sociologie náboženství, nejen v rámci sociologie a společenských věd, ale i v (možné) podobě moderního symbolického univerza.

Hledání nového paradigmatu: dvě školy

Probíhající deprivatizace náboženství a desekularizace společností, návrat (různých) náboženství do veřejného prostoru a jejich strukturní proměny, patrně nejpozději od 80. let 20. století, vedly k radikálnímu zpochybnění sekularizační teorie i badatelských metod, které k ní směřovaly. Teorie vysvětlující sekularizaci jako nevyhnutelný důsledek modernizace sice stále ještě má – přinejmenším v Evropě – oporu v „tvrdých“ kvantitativních datech, ať už jde o výsledky náboženského/církevního sebevymezení při sčítáních lidu, nebo o snižování účasti na bohoslužbách a dalších náboženských aktivitách.¹² Přesto však zřejmě přestala být vhodným explikačním prostředkem pro popis úlohy religiozity v moderních společnostech, protože mezi nimi nacházíme výrazné rozdíly. Vyspělé společnosti, které by podle sekularizační teorie měly být *ex definitione* nenáboženské, takové mohou být i nemusejí; zatímco třeba skandinávské země, Francie nebo Spojené království vykazují nízkou a (přinejmenším od druhé světové války) klesající míru sociální participace na církevní zbožnosti, v případě neméně vyspělého Irsku či Nizozemí, nemluvě už o Spojených státech, jsou tyto posuny mnohem pomalejší, pokud k nim vůbec dochází. Země Třetího světa (a Spojené státy) pak v současnosti naopak prožívají pravý opak sekularizace a privatizace náboženství: zaznamenávají návrat religiozity do veřejného prostoru, národní i mezinárodní politiky, ekonomiky a kultury. Tyto skutečnosti vyvolaly nejen potřebu hledání nového výkladového paradigmatu, nebo alespoň nových sociologických teorií o vztahu náboženství a společnosti,¹³ ale také kritiku předpokladů a metodických východisek, které k původním sekularizačním závěrům vedly. Druhým důvodem radikálního zpochybnění sekularizační teorie se staly poznatky historiků středověku a raného novověku, že předpoklad ně-

12 Grace Davie, „The Persistence of Institutional Religion in Modern Europe“, in: Linda Woodhead et al. (eds.), *Peter Berger and the Study of Religion*, London – New York: Routledge 2001, 101-111: 103.

13 Jejich nutně jen částečný přehled podal D. Lužný (*Náboženství a moderní společnost...*, 107-108). Některé další teorie budou zmíněny níže v textu.

kdejšího plně křesťanského světa vlastně nikdy neplatil.¹⁴ K plošnému a relativně hlubokému pokřesťanštění evropské populace totiž došlo až v průběhu konfesionalizace v raném novověku, zejména v 17. a 18. století, a proto nelze předpokládat odnáboženštění společnosti (jen) jako důsledek modernizace.

Přinejmenším pracovním přitom můžeme rozlišit dvě odlišné cesty překračující „staré paradigma“ – sekularizační teorii a metodické zázemí, které jí poskytovalo datové zdroje.¹⁵ Na jedné straně se uplatnila kritika kvantitativního přístupu k náboženství jako příliš reduktivního, neboť vychází primárně z dat vztažených k formálním náboženským organizacím. Jinak řečeno, tento typ hledání nové podoby sociologie náboženství rozšířil její výzkumné pole také na implicitně náboženské formy¹⁶ a především na problematiku privatizované, *ex definitione* individualizované a neorganizované religiozity. Podle Ch. Taylora totiž sekularizace veřejné sféry po druhé světové válce vedla nejen ke vzniku více či méně fundamentalistických náboženských denominací (odpovídajících Durkheimovu chápání integrační funkce religiozity) nebo k přesunu religiozity jistého typu na etnické, třídní či státní entity (ve smyslu „etnických náboženství“ M. Juer-

14 Jean Delumeau, *Catholicism Between Luther and Voltaire*, London: Burnes & Oates 1977; Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England*, Harmondsworth: Penguin Books 1978.

15 Toto rozdělení není obecně sdílené. Autoři spojovaní s ekonomistickým přístupem ke studiu náboženství totiž obvykle označují všechny ostatní za (přinejmenším skryté) stoupence sekularizační teorie, zatímco sebe samé za výlučné proponenty „nového paradigmatu“ (srov. např. Rodney Stark, „Bringing Theory Back In“, in: Lawrence A. Young [ed.], *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, New York – London: Routledge 1997, 3-23; M. Dillon [ed.], *Handbook...*, 97-98 [R. Stark]). To ovšem z teoretických i metodických důvodů vážně zpochybnil P. S. Gorski (M. Dillon [ed.], *Handbook...*, 114), který nadto proponoval přístup „teorie sociopolitických konfliktů“, rozšířený případně na „model sociokulturních transformací“, v hrubých rysech odpovídající zde diskutované humanistické perspektivě (*ibid.*, 115-119). Ještě blíže mé konceptualizaci stojí L. A. Young, který humanistickou školu nazývá fenomenologickou (viz níže pozn. 21). Naopak G. Davieová a další autoři sice uznávají dichotomii dvou paradigmat sociologie náboženství, sekularizační a ekonomistické školy, nicméně soudí, že badatelé, v této studii označovaní za školu humanistickou, tuto (zastaralou) dichotomii překonávají ve prospěch širšího sociologického porozumění náboženství.

16 Mezi ně patří především už zmiňovaná „politická náboženství“, marxismus, fašismus, a do jisté míry i nacionalismus a liberalismus, ale také apriorně protináboženský scientismus. Z novější literatury uvádím alespoň: David Martin, *A General Theory of Secularization*, Oxford: Blackwell 1978; Hugh McLeod, *European Religion in the Age of the Great Cities: 1830-1930*, New York – London: Routledge 1995; Franz Höllinger, *Volksreligion und Herrschaftskirche: Die Wurzeln religiösen Verhaltens in westlichen Gesellschaften*, Opladen: Leske & Budrich. V češtině srov. Hans Maier, *Politická náboženství: Totalitární režimy a křesťanství*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 1999; tato práce je ovšem velmi poplatná katolicismu svého autora.

gensmeyera či „občanského náboženství“ R. N. Bellaha), nýbrž především k „„expresivnímu“ individualismu“, ke vzniku soukromých, silně privatizovaných symbolických univerz, opírajících se o proměny ve spotřební oblasti, které přestávají být vysvětlitelné prostřednictvím Durkheimovy teorie, aniž by však ztratily svůj náboženský obsah.¹⁷ Ruku v ruce s tímto zjištěním šlo zpochybnění kvantitativních analýz náboženství, protože přestaly být s to vysvětlovat jeho proměny a vývojové trendy. V tomto duchu bývá často citován postulát P. Bergera, žijícího klasika sociologie náboženství:

[S]tatistická data sama o sobě sociologii nedělají. Stávají se sociologií teprve tehdy, když jsou sociologicky interpretována, zasazena do určitého teoretického referenčního rámce, který má sociologickou povahu. Sociologie není prosté počítání, a dokonce ani zjišťování korelací mezi různými položkami, které jsme spočítali.¹⁸

Naopak druhou cestou překonání paradigmatu sekularizační teorie se stal postulát, že sociologie dosud prakticky žádnou teorii v popperovském smyslu, tj. falzifikovatelnou hypotézou, nedisponovala, možná s výjimkou (práve popřené) teorie sekularizační.¹⁹ Badatelé tohoto typu se proto pokusili takovou teorii, respektive jejich soubor vytvořit, operacionalizovat je a koroborovat prostřednictvím kvantitativně zaměřených výzkumů. Reakcí na nefunkčnost dosavadních kvantitativních šetření se v tomto případě stalo jejich další „zkvantitativnění“ prostřednictvím metodického rámce deduktivní formulace jednoduchých premis a postulátů, jimž může být na základě výzkumu připsána (kladná či záporná) pravdivostní hodnota. Hlavním, přestože nikoli jediným²⁰ teoretickým východiskem této školy se přitom stala teorie racionální volby.

Pro první školu, kterou budu dále nazývat humanistickou,²¹ se stalo typické zřetelnější navazování na starší tradice sociologie náboženství, jdoucí ruku v ruce se zpochybněním přílišného empiricismu současné sociologie, který vedl k jejich zúžení a nedostatečnému využití. P. Berger v tomto smyslu hovoří o „metodickém fetišismu“, poskytujícím sice přes-

17 Charles Taylor, *Varieties of Religion Today: William James Revisited*, Cambridge – London: Harvard University Press 2002, 80.

18 Peter L. Berger, *Pozvání do sociologie: Humanistická perspektiva*, přel. Jiří Ogrocký, Brno: Barrister & Principal 2003, 19.

19 Rodney Stark – William S. Bainbridge, „Towards a Theory of Religion: Religious Commitment“, *Journal for the Scientific Study of Religion* 19, 1980, 114-128. Nejnověji srov. Rodney Stark – Roger Finke, *Act of Faith: Explaining the Human Side of Religion*, Berkeley: University of California Press 2000; M. Dillon (ed.), *Handbook...*, 96-109 (R. Stark, R. Finke).

20 R. Stephen Warner, „Convergence Toward the New Paradigm: A Case of Induction“, in: Lawrence A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, New York – London: Routledge 1997, 87-101: 92, 95.

ná kvantitativní data, ale neschopném je náležitě interpretovat, nehledě na ztrátu zájmu o „velké otázky“ posunující poznání kupředu.²² Přes svůj „ikonoklasmus“ se přitom právě tento přístup stal inspirativním pro řadu křesťanských, hlavně protestantských teologů (D. G. Horrell, B. Martin), poněvadž se nepokouší o redukci náboženství do podoby následků sociálních funkcí,²³ nýbrž v rámci jejich dialektického vztahu k transcendentnu umožňuje (být pochopitelně nepostuluje) také působení protichůdné. Paradigmatickým autorem tu je právě Berger, mezi další představitele tohoto směru můžeme zahrnout G. Davieovou, P. Heelase, D. Hervieu-Légerovou, D. Martina, L. Woodheadovou, a s jistým omezením i některé starší badatele, například R. N. Bellaha či R. Wuthnowa.²⁴

K definitivnímu zformování druhé školy, jíž budu zjednodušeně označovat za ekonomistickou, došlo po publikaci programové stati S. Warnera²⁵ na konferenci v americkém Sundance (1994). V jejím základě přitom stojí (ekonomická) teorie racionální volby, která předpokládá individuální aktéry snažící se maximalizovat svůj zisk (v našem případě zisk v náboženské oblasti, tzv. kompenzátory v intencích R. Starka a W. S. Bainbridge). Prostřednictvím racionální úvahy tito aktéři volí jednání, které vede k maximalizaci zisku a minimalizaci ztrát. Ani v tomto případě sice nedošlo k příkrému odmítnutí starších sociologických tradic, avšak jsou využívány jen jako „datové zdroje“ – pěkně to vyjádřil R. Stark, podle kterého před ním samým vlastně žádná teorie neexistovala²⁶ – ať už jde o (naneštěstí nenáležité a později kritizované) Durkheimovo rozlišování sociální funkce náboženství a magie, či o předpoklad evolučního vývoje náboženství směrem ke snižování počtu božstev (ne však nutně k mono-

21 Velmi podobně uvažuje i L. A. Young, který tuto tradici nazývá fenomenologickou. Viz L. A. Young, „Phenomenological Images of Religion and Rational Choice Theory“, in: týž (ed.), *Rational Choice Theory: Summary and Assessment*, New York – London: Routledge 1997, 133-145: 135-136.

22 P. L. Berger, *Pozvání...*, 178-180.

23 To je nezbytným důsledkem Bergerem a Luckmannem uvažovaných kognitivních dispozic člověka. Dialektický vztah mezi jedincem, společností a konstrukcí sociální reality, respektive mezi objektivní a subjektivní realitou (viz Peter L. Berger – Thomas Luckmann, *Sociální konstrukce reality: Pojednání o sociologii vědění*, přel. Jiří Svoboda, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 1999, 64, 183), totiž vyžaduje mediaci ve dvou rovinách. Tou první je jazyk (*ibid.*, 67), druhou náboženství nebo jeho funkční ekvivalenty (*ibid.*, 97-98). V tomto smyslu „sociologie vědění je nemožná bez sociologie náboženství (a naopak)“ (*ibid.*, 181), aniž tím je náboženství o sobě objektivisticky určeno.

24 Srov. např. Robert Wuthnow, *God and Mammon in America*, New York: The Free Press 1994.

25 R. Stephen Warner, „Work in Progress towards a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States“, *American Journal of Sociology* 98, 1993, 1044-1093.

26 R. Stark, „Bringing Theory Back In...“, 4-6.

teismu).²⁷ Okolo její ústřední postavy, R. Starka, se shromáždili zejména W. S. Bainbridge, R. Finke, L. R. Iannaccone, mezi „volněji spřízněné“ můžeme dále počítat M. Jo Nietzovou či S. Warnera.²⁸

Obě školy však mají leccos společného, přinejmenším dvě charakteristiky. V první řadě obě pracují s modelem připodobňujícím sociální funkce náboženství ekonomickým vztahům, uvažují o existenci náboženského trhu, a zároveň se obě snaží být „novými paradigmaty“ v sociologii náboženství, a to při nulové vzájemné spolupráci a „okázalé ignoranci“. Mezi důvody této situace, pomineme-li mimovědecké (ale proto nikoli nedůležité) aspekty sociopolitického a mocenského fungování současného akademického světa, lze uvažovat na jednu stranu „evropské“ zázemí humanistické školy proti „americkému“ zakotvení školy ekonomistické,²⁹ stejně jako potenciální teologickou konvergenci první, a naproti tomu zřetelný důraz na disparátnost vůči sekularizační škole v případě druhé,³⁰ a konečně také metodicky odlišný pohled na fungování „náboženského trhu“, stejně jako na způsob jeho studia. Zatímco podle ekonomistických sociologů náboženství se na tomto trhu vyskytují na straně nabídky „firmy“ (jednotlivé náboženské skupiny) jako celky a na straně poptávky individuální potenciální věřící, podle humanistických sociologů je celá situace komplexnější. Nabízeny též mohou být jen dílčí části náboženského pohledu na svět, přičemž mezi jejich „dodavatele“ patří i implicitně náboženské skupiny a směry, případně i další nábožensky interpretovatelné části symbolických univerz, zatímco privatizace poptávkové strany náboženského trhu

27 *Ibid.*, 12, 14. Nehledě na přísně vědecký význam této školy, jenž budu diskutovat níže, nemohu na tomto místě nezmnít, že mě jakožto badatele vyrostlého v evropské humanistické tradici vyložení uráží její svévolné zacházení s dosavadními vědeckými výsledky (jehož si povšiml i P. Pabian v citované recenzi, s. 145); projevuje se kupř. i nenáležitými „transkripcemi“ vlastních jmen: Ginzberg (místo Ginzburg), LeRoy Lauderie (Le Roy Ladurie), Garfinkle (Garfinkel) apod. (Mary Jo Neitz – Peter R. Mueser, „Economic Man and Sociology of Religion: A Critique of the Rational Choice Approach“, in: L. A. Young [ed.], *Rational Choice Theory: Summary and Assessment*, New York – London: Routledge 1997, 105-118: 106-107), zatímco předpoklad rozdílnosti situace v Evropě a ve Spojených státech, kdy by se v prvním případě měl uplatňovat (ve skutečnosti jen formální, pokud vůbec existující) monopol státních církví (*ibid.*, 113-114), je spíše z říše iluzí, než skutečné kontextuální znalosti.

28 K nezaujatému hodnocení teorie racionální náboženské volby viz Roberto Cipriani, *Sociology of Religion*, New York: W. de Gruyter 2000, 154; M. Dillon (ed.), *Handbook...*, 21-22 (R. Wuthnow), 68-70 (G. Davie).

29 R. S. Warner, „Convergence...“, 95; M. Dillon (ed.), *Handbook...*, 68-69 (G. Davie).

30 Až na výjimky jsou proto, pokud vůbec, citována jen starší, sekularistická díla jejich představitelů (Bergerův *Posvátný baldachýn* tu je příkladem *par excellence*; např. R. S. Warner, „Convergence...“, 93). Naopak humanistická škola dává prostor i současným stoupencům sekularizační teorie, ačkoli s nimi nesouhlasí, jak o tom svědčí kupř. studie S. Bruce o prestižním Bergerově sborníku (S. Bruce, „The Curious Case...“, 87-100), zatímco ekonomistům rozhodně nikoli.

sice pokračuje, avšak *ex definitione* nemůže být absolutní. G. Davieová v této souvislosti názorně ukázala, jak odlišně oba „tábory“ pracují s teoretickým odkazem zakladatelů sociologie náboženství, který užívají, aby podpořily vlastní zjištění.³¹ Právě to by nás mělo vést ke komplexnějšímu pohledu na vývoj současné sociologické a ekonomické teorie, vytvářející důležité zázemí obou těchto škol uvnitř sociologie náboženství.

Zdroje: neoklasicismus versus ekonomická sociologie

Nejspíš prvním, kdo do sociologie náboženství uvedl model fungování náboženského trhu, byl P. L. Berger ve své klasické sekularizační práci *Posvátný baldachýn* (*The Sacred Canopy*, 1967). Podle tohoto autora vzrůst pluralismu v náboženské oblasti, zřetelný přinejmenším od druhé světové války, vede na jednu stranu ke korozi tradiční víry, charakterizované mj. sociálním tlakem na jedince, a zároveň k situaci, kdy se „náboženské instituce stávají marketingovými organizacemi a náboženské tradice spotřebním zbožím“.³² Modernizace je tak nevyhnutelně spojena s privatizací náboženského přesvědčení, přičemž jedinci si volí takové symbolické univerzum, respektive jeho partikulární prvky, které vyhovují jejich osobnímu přesvědčení, naturelu, životním zkušenostem atd. Symbolické univerzum si tak vytváří každý sám (případně v nejužší rodině) z toho, co mu náboženský trh poskytuje, přičemž jeho „dodavatelé“ (nejčastěji náboženské skupiny) se této situaci nezbytně „sebezáchovně“ přizpůsobují. Tento pohled na skutečnost náboženství z ekonomické perspektivy nicméně neznamenal její „cynickou“ redukci na výsledek ekonomických procesů;³³ pokud tak něco bylo interpretováno, byly to především reakce církevního managementu, zatímco individuální náboženská volba *per se* zůstala otázkou duchovního hledání každého člověka (jehož role se ještě zvýšila na úkor sociální funkce religiozity). Sama postulace „náboženského trhu“ přitom příliš nesouvisela ani s akceptací obecnější teorie sociální směny; P. L. Berger rozhodně netvrdil, že náboženský trh v této podobě existoval vždy, nýbrž naopak zdůrazňoval jeho nový vývin v situaci, kdy bylo ekonomické jednání subjektů (uvnitř západní společnosti) povýšeno na základní životní orientaci.³⁴ Převaha ekonomických

31 M. Dillon (ed.), *Handbook...*, 69 (G. Davie).

32 P. L. Berger, *The Sacred Canopy...*, 137.

33 Peter L. Berger, *Kapitalistická revoluce: Padesát propozic o prosperitě, rovnosti a svobodě*, přel. Eva Šimečková a Věra Kuchařová, Bratislava: Archa 1993, 11, 31.

34 Viz např. Noreena Hertz, *The Silent Takeover: Global Capitalism and the Death of Democracy*, New York: The Free Press 2001, 115-116; David Lyon, *Ježíš v Disneylandu: Náboženství v postmoderní době*, přel. Petra Vlčková, Praha: Mladá fronta 2002, 40, 114.

hledisek, respektive výsledků ekonomické aktivity jako nového činitele při vytváření statusu, se objevila až v důsledku krize legitimacy současného kapitalismu.³⁵

Důsledný ekonomistický redukcionismus naproti tomu stojí v základech druhého „nového paradigmatu“, ekonomistické školy v sociologii náboženství. Ta vychází, krátce řečeno, z představy fundamentálního a neměnného charakteru „ekonomiky mezilidských vztahů“, stejně jako jiné případy aplikace teorie sociální směny ve společenských a humanitních vědách.³⁶ Jejich společným zdrojem je ekonomický neoklasicismus, na úrovni politické filozofie někdy označovaný také za neoliberalismus. Neoklasické ekonomické paradigma, tvořící *mainstream* současné ekonomické teorie, můžeme přitom vymežit třemi základními předpoklady. Jde o model mezilidských vztahů založených na vzájemné směně statků a služeb, a to na základě (1) racionální volby individuálních aktérů směřujících k maximalizaci vlastního zisku, jehož výsledkem je (2) dosažení rovnováhy (Nashovo ekvilibrium) uvnitř systému, za předpokladu (3) absence chronických informačních problémů typu nezájmu, nejistoty, různých způsobů percepcie reality atd. Předpokládá se, že jednotliví aktéři (sociálního) trhu mají úplný přístup k informacím, které náležitě zpracovávají a využívají k racionálnímu zvyšování vlastní prosperity, což vede k rovnovážnému stavu celého systému. Výhodou tohoto jednoduchého modelu, v zásadě již vytvořeného klasiky ekonomické teorie (Smith, Ricardo, Mill ad.) a pouze doplňovaného podle potřeb jednotlivých škol, přitom je jeho snadná kvantitativní aplikovatelnost a možnost predikce chování (odlišných) aktérů. V sociálních vědách se tento model začal uplatňovat od konce 50. let 20. století prostřednictvím teorie racionální volby – do sociologie jej uvedl G. Homans se sociálními psychology Cookem a Emersonem, později P. Blau, do politologie J. Buchanan a A. Downs, v 80. letech jej využili evolucionisté herních systémů (K. Arrow) a další. Teorie racionální volby přitom s neoklasicismem sdílí všechny jeho základní charakteristiky, metodologický individualismus, princip maximalizace či optimalizace zisku jednjícího, koncept sociálního optima a systémové rovnováhy.³⁷

Model však má i své nevýhody spočívající především v problematickém naplnění jeho prepozic v reálném sociálním jednání – počítá totiž s výlučně racionálním jednáním aktérů, s tím, že ve svém rozhodování ne-

35 Srov. P. L. Berger, *Kapitalistická revoluce...*, 229.

36 Na příkladu moderní kosmologie a (především) evoluční biologie/sociobiologie to demonstrovala Mary Midgley, *Evolution As a Religion*, New York – London: Routledge 2002.

37 Neil J. Smelser – Richard Swedberg (eds.), *The Handbook of Economic Sociology*, Princeton – New York: Princeton University Press – Russell Sage Foundation 1994, 166-169 (J. S. Coleman).

jsou ovlivněni jinými lidmi (metodologický individualismus) a že společnost je v podstatě „daná“, neměnná a nevstupující do ekonomických interakcí.³⁸ Tyto nedostatky, uplatňující se především v konceptualizaci sociálního jednání, vedly řadu autorů k doplňování a modifikování teorie racionální volby,³⁹ a to nejen v rovině teorie sociálně-vědní, nýbrž i ekonomické. V návaznosti na T. Veblena proto byla znovu oživena institucionální ekonomie zvažující institucionální a historické meze svobodného a racionálního jednání aktérů (O. W. Andersen, J. R. Commons, M. Douglasová, G. M. Hodgson), stejně jako uvažování o sociálních systémech a sítích (Ch. Tilly). Různí autoři zdůraznili také etickou dimenzi ekonomického jednání, jeho vázanost na symbolické legitimace a jejich sociálně sdílené formy (A. Etzioni, P. Di Maggio, A. Sen). Patrně nejdůležitější kritika však vycházela z pozic, jež byly později integrovány s některými dříve zmíněnými do spektra ekonomické sociologie. Ekonomické (nebo ekonomizovatelné) sociální a symbolické jednání je podle těchto autorů primárně sociálním jednáním, *ipso facto* nemůže být odloučeno od svého „zázemí“ (*embeddedness* podle M. Granovettera, *encapsulation* v dikci A. Etzionih), jímž je ovlivňováno a na kterém je závislé. Jinak řečeno, žádné ekonomické/ekonomizovatelné jednání není do důsledku ani racionální, ani individuální, a z důvodu zájmového konfliktu ani nevede k rovnovážnému stavu systému (s výjimkou dlouhodobého konsenzu). Zvolíme-li za příklad návštěvnost restaurace, ta rozhodně nesouvisí jenom s kvalitou a cenou pokrmů, s rychlostí obsluhy a dalšími racionálně uvažovatelnými faktory, jak by předpokládala teorie racionální volby, nýbrž také s prostředím (výzdoba, čistota atd.), s fungováním dlouhodobějších sociálních vazeb (sociální kontakty, „štamgastství“) atd. I tyto skutečnosti sice jsou potenciálně „racionalizovatelné“, avšak jejich množství a neměřitelný charakter prakticky vylučují jejich jednoduchou operacionalizovatelnost (nemluvě už o situaci, kdy host odmítá vstoupit do restaurace, protože nesdílí stejné politické přesvědčení nebo stejnou víru jako její majitel).

Ve zkratce řečeno, ekonomická sociologie přinesla nový pohled na tři základní ekonomické entity: firmy, trh práce a oblast spotřeby. V rovině analýzy podniků především zpochybnila roli racionality v organizačních a řídicích procesech, neboť rozhodovací racionalita je ve skutečnosti často suplována závislostí na sociokulturních kategoriích a interpersonálních a symbolických vazbách. Sociokulturní zakotvenost ekonomického jednání

38 N. J. Smelser – R. Swedberg (eds.), *The Handbook of Economic Sociology...*, 4-8. Viz též Jiří Večerník, „Výzkum společenské transformace a česká sociologie“, *Sociologický časopis / Czech Sociological Review* 38/1-2, 2002, 55-77: 68.

39 Např. N. J. Smelser – R. Swedberg: *The Handbook of Economic Sociology...*, 169-171 (J. S. Coleman).

ní, odporující neoklasickému pojetí, je přitom ještě patrnější v případě trhu práce. Jak ukázaly četné studie M. Granovettera, Ch. Tillyho a dalších, ani ve standardním ekonomickém prostředí nedochází k racionální směně mezi zaměstnavateli a zaměstnanci, nýbrž se zde uplatňují existující sociální a symbolická pouta obou stran, především parsonsovské slabé sociální vazby. Typickým příkladem může být fungování tzv. etnických ekonomik. Oblast spotřeby je oproti dvěma předchozím do značné míry výsostným polem ekonomické sociologie; neoklasicismem, stejně jako většinou dalších ekonomických koncepcí, byla do značné míry přehlížena, a to především v těch aspektech, které byly zmíněny již v případě socioekonomické analýzy podniků a pracovního trhu. Ekonomové a sociologové totiž sice již drahně let zkoumali spotřebitelské chování a jeho nejružnější indikátory, nebrali však v potaz například rodinnou dynamiku spotřeby či sociální vazby mezi spotřebiteli, stejně jako faktory sociálních nerovností či třídního zařazení.⁴⁰ Uvažujeme-li přitom o náboženských skupinách jako o „firmách“, o náboženském trhu či o náboženské spotřebě, tyto kritické hlasy pochopitelně ještě nabývají na síle a významnosti.

Vedle sociálních vazeb různého typu, o kterých uvažuje většina ekonomických sociologů, se však uplatňují i vazby symbolické, vycházející z antropologického pojetí kultury (P. DiMaggio, V. A. Zelizerová).⁴¹ Ekonomické/ekonomizovatelné jednání totiž není ovlivněno jen sociálními sítěmi a (historickými) institucionálními konfiguracemi, ale také jejich symbolickými legitimacemi, přičemž vzájemný vztah těchto struktur a jejich legitimací je obousměrný. Uplatňuje se zde koncept sociální konstrukce (ekonomické) reality vypracovaný P. L. Bergerem a T. Luckmannem a projevující se v postulaci ekonomické kultury jako základního výzkumného pole. Její zakotvení, v první řadě náboženské, přitom dovoluje rozkrytí kulturních diferencí ekonomického jednání vedoucí na jedné straně až ke konceptualizaci „mnoha globalizací“ v současném světě,⁴² zároveň však ke zvýšenému zájmu o symbolické a sociální determinanty myšlení, cítění a jednání, které tvoří jak jeho vůdčí složky, tak (mnohdy) nepřekročitelné hranice. V intencích této optiky je proto ekonomistický *mainstream* překračován hned v několika dimenzích; jeho modely jsou zpochybňovány jako v praxi nefungující a stejně tak mu je, v duchu

40 Vývoj ekonomické sociologie a její přínos zevrubněji pojednal Richard Swedberg, „New Economic Sociology: What Has Been Accomplished, What Is Ahead?“, *Acta Sociologica* 40/2, 1997, 161-182.

41 Viz také Don Lavoie – Emily Chamlee-Wright, *Culture and Enterprise: The Development, Representation and Morality of Business*, London – New York: Routledge 2002.

42 Peter L. Berger – Samuel P. Huntington (eds.), *Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World*, Oxford – New York: Oxford University Press 2002.

Popperovy kritiky „historicismu“, upíráno „právo“ na predikci budoucího vývoje či na jeho ovlivnění. Ekonomická sociologie (ve všech svých složkách) se namísto toho ustavila jako deskriptivní a interpretativní škola. Neznamená to ovšem, že by mainstreamová ekonomie a její sociálně-vědní aplikace byly zatlačeny do pozadí; pro jejich jednoduchoť jde stále ještě o převládající směry, ačkoli tato teoretická kritika i (častá) neúspěšnost jejich konceptualizací nutně vedou k otázce, má-li smysl vést sociální vědy právě tímto směrem, jenž je v současnosti opuštěn i samotnými ekonomy. Výsadní místo ekonomických institucí a vztahů ve strukturaci moderních (západních) společností totiž ještě neznamená nutný primát jejich redukcionistického popisu vycházejícího z teorie racionální volby.

Ještě než budu věnovat pozornost aplikaci obou přístupů – ekonomistického, opírajícího se o redukcionismus racionální volby, a humanistického, blízkého pozicím ekonomické sociologie, je třeba zmínit, že podobná polarizace jako v sociologii náboženství proběhla i v rámci dalších sociologických subdisciplín. Jako příklad lze uvést současné teorie demografických změn v souvislosti se sňatečným chováním, jejichž přehled podala D. Hamplová.⁴³ Tyto teorie se snaží především vysvětlit, proč v současných západních společnostech stoupá sňateční věk, respektive jsou sňatky odsouvány/nahrazovány modelem nesezdaného soužití (kohabitance). Využívají k tomu dva typy argumentů. V případě teorií racionální volby jde o zkoumání objektivních, tj. operacionalizovatelných a měřitelných faktorů, které brání vstupu do manželství, nebo jej naopak podporují, přičemž vysvětlení bývá shledáváno nejčastěji ve změnách pracovního trhu (zaměstnanost žen, nejistota na trhu práce, flexibilita), institucionálního zabezpečení (funkce rodiny přejímají jiné instituce, zejména státní), nebo v relativní velikosti jednotlivých kohort (G. S. Becker, S. Lindenberg, V. Oppenheimerová). Přes svou rozdílnost se přitom tyto teorie shodují na metodické konceptualizaci sňatečního trhu, na který vstupují individuální aktéři (případně ovlivnění svou minulostí, askribovanými veličinami a dalšími faktory) snažící se (ne vždy vědomě) prostřednictvím racionálního sňatkového chování dosáhnout maximalizace osobního zisku. Naproti to-

43 Dana Hamplová, *Vstup do manželství a nesezdaného soužití v České republice po roce 1989 v souvislosti se vzděláním*, Praha: Sociologický ústav AV ČR 2003, 9-20. S přehledem podaným Hamplovou nesouhlasím v jediné věci, se zařazením (byť nikoli bezvýhradným; *ibid.*, 17) manželů Bergerových (Brigitte Berger – Peter Berger, *The War Over the Family: Capturing the Middle Ground*, Harmondsworth – New York: Penguin Books 1983) mezi stoupence racionální volby. Jednak to neodpovídá celkové koncepci Bergerova díla, a zároveň ekonomicko-kulturní determinanty sociálního chování, třebaže vedou k „třídnímu boji o rodinu“, neznamenají pro všechny aktéry racionalitu argumentů, natož pak racionalitu jejich jednání/voleb.

mu tzv. normativní teorie⁴⁴ zdůrazňují význam hodnot a preferencí v lidském jednání, přičemž změny rodinného života přičítají posunu v hodnotách, očekávaním a aspiracím s ním spojených (R. Inglehart, autoři tzv. druhého demografického přechodu). Do „hry“ tak vstupují faktory jako kvalita života, absence či marginalizace nábožensky podmíněných norem chování nebo růst individualismu. Opačná je i perspektiva, z níž je kupříkladu právě individualismus zakoušen; zatímco teorie racionální kulby jej považují za metodický předpoklad sociálního jednání, axiologické teorie v něm vidí důsledek transformačních procesů, produkt moderní doby.

S dichotomií ekonomistických a humanistických, tj. axiologických přístupů uvnitř sociálních věd nesouvisí jen otázka jejich „náležitosti“ při komplexním popisu sociální reality, nýbrž i možnost jejich praktické aplikovatelnosti. Málokdo je takovým deterministou, aby nepřiznal redukcionistický charakter prvních, jejich výhoda však spočívá ve snadné operacionalizovatelnosti a kvantifikovatelnosti, a tím v možnosti provádění rozsáhlých kvantitativních šetření. Je snad až zbytečným truismem připomínat, že „základní problém jakéhokoliv výzkumu, který se chce hodnotami zabývat, spočívá v tom, že hodnoty nejsou jednoduše pozorovatelné“.⁴⁵ Výzkumy hodnot prostřednictvím dotazníkových šetření mají pramalou výpovědní hodnotu, zatímco jejich vyvozování ze sociálního jednání naráží vedle interpretačních obtíží na nemožnost rozlišit důsledky hodnotových preferencí od objektivních ne/možností, nehledě na problematičnost vymezení samotných hodnot a sociálních norem. Ale tím se vlastně vracíme k dvojímu chápání sociologie jako takové, kdy na jedné straně stála pozitivistická snaha o popis objektivních sociálních faktů (Durkheim) a na straně druhé „vnitřně-rozumivý“ přístup weberovské sociologie pátrající po subjektivně zakoušeném smyslu sociálního jednání. Převládnutí prvního typu sociologie po druhé světové válce, „význačné postavení statistických metod ... , [které] má ... určité rituální funkce“⁴⁶ stejně jako funkce „sociopolitické“ v rámci fungování akademického společenství i jeho vztahů k poskytovatelům zdrojů (stát, grantové agentury, komerční subjekty atd.), však nutně marginalizuje možnosti sociologické-

44 Vzhledem k tomu, že normativní konceptualizace bývají spojovány s apriorně zastávanými hodnotami, nejen na straně aktérů, ale i badatelů (příkladem může být sociální teologie, resp. náboženská sociologie), dával bych v této souvislosti přednost spíše označení „axiologické“ teorie, protože sice v duchu M. Webera předpokládají „vztahování k hodnotám“, avšak zároveň prosazují svou hodnotovou neutralitu. K tomu viz např. Zdeněk R. Nešpor, „Problém subjektivního smyslu jednání v díle Maxe Webera, Clifforda Geertze a Rudolfa Bultmanna“, *Sociologický časopis / Czech Sociological review* 38/5, 2002, 553-564.

45 D. Hamplová, *Vstup do manželství...*, 11.

46 P. L. Berger, *Pozvání...*, 18.

ho poznání; vede k absenci kvalitativního výzkumu a často i historické dimenze v širším smyslu, stejně jako k tomu, že se „užívá stále složitějších metod ke studiu stále triviálnějších věcí ..., jejichž výsledky mohou být užitečné pro tu či onu instituci ..., ale širší veřejnost nejspíše zajímat nebudou“.⁴⁷ V rámci některých sociologických výzkumných projektů to zřejmě nevedí, přestože od tohoto přístupu zřetelně ustupuje, jak již bylo uvedeno, i část teoretické a aplikované ekonomie, jinde to však může mít a má katastrofální důsledky. Vedle dalších oblastí, jež na tomto místě nehodlám zkoumat, jde právě o případ sociologie náboženství.

Rozumět náboženství: racionální (náboženská) volba versus humanistická perspektiva

S výjimkou teoretiků racionální volby v oblasti náboženského trhu (R. Stark) není toto paradigma uzavřené ve smyslu bezvýhradného přijetí jediné, ekonomisticky reduktivní perspektivy. Důvodem je samozřejmě skutečnost, že by nebylo s to popsat mnohost náboženských forem (současného) světa. Vyjdeme-li totiž ze tří základních premis racionální (náboženské) volby, jimiž jsou (1) nepřímá úměra mezi individuální/skupinovou mocí a jejím zájmem o kompenzátory, tj. její religiozitou; (2) korelace mezi (mimonáboženskou) mocí náboženských institucí a jejich kontrolou náboženského trhu a (3) zájem aktérů o kompenzátory nezávisle na jejich moci v tomto světě,⁴⁸ pak je zřejmé, že bezvýhradně lze akceptovat pouze třetí z nich – náboženskost jako funkcionální antropologickou konstantu. Naopak proti druhé premise hovoří sám fakt současné náboženské deprivatizace, který umožnil návrat druhdy potlačených, nebo i nových náboženských institucí do sociálního prostoru, zatímco první premisa nemá obecnou historickou platnost. Bylo by totiž směšné předpokládat, že třeba ve středověku a raném novověku religiozita sloužila – zcela v duchu marxistického výkladu – jen jako nástroj utlačování sociálně a ekonomicky nižších vrstev (respektive z jejich pohledu jako nástroj kompenzace tohoto utlačování, tj. „opium lidu“). Z tohoto důvodu bývá perspektiva teorie racionální náboženské volby omezována výhradně na současnou americkou společnost,⁴⁹ doplňována o „sociální“ složku fungování náboženských organizací (vedle individuální náboženské poptávky je tak studována i jejich náboženská nabídka)⁵⁰ nebo o institucionální veličiny ovlivňující fungování náboženského trhu (gendero-

47 *Ibid.*, 179-180.

48 R. Stark, „Bringing Theory Back In...“, 8.

49 R. S. Warner, „Convergence...“, 89.

50 *Ibid.*, 92.

vé aspekty)⁵¹ apod. To má své výhody v tom, že se uvedená teorie stává přesnějším nástrojem při popisu mnohotvárné sociální reality, ale přináší to zároveň i nevýhody – jsou-li totiž právě teoretická svébytnost v Popperově smyslu a jednoduchost hlavními argumenty, jimiž se (proti eklektické tradici sociologie náboženství jiných typů) teorie racionální volby vymezuje jako „nové paradigma“, v praxi tento nimbus svým rozšiřováním zákonitě ztrácí.

Mnohem důležitější však je, alespoň pro běžný sociologický provoz, zda a nakolik tato teorie dokáže vysvětlit sociální fungování náboženství. Aby jí nebylo křivděno,⁵² berme přitom v potaz jen ty aspekty současné religiozity, o nichž její stoupenec tvrdí, že je vysvětlit dokáže: kdo (finančně) přispívá náboženským organizacím, proč si lidé volí „striktní“ denominace, k jakým změnám náboženství dochází v mezikonfesionálních manželstvích, proč některé náboženské organizace rostou (počtem členů i vitalitou), zatímco jiné nikoli, a konečně jaké jsou rozdíly mezi konkurenčními náboženskými trhy a náboženskými monopoly?⁵³ Tyto otázky, které sice rozhodně nepokrývají celou šíři interpretačních schémat teorie racionální náboženské volby, avšak představují alespoň „vývěsní štít“ jejích nejvýraznějších úspěchů, lze ve skutečnosti redukovat na dvě: (1) v jakých společnostech funguje náboženský „trh bez přívlastků“ a (2) proč na tomto trhu nejvíce profitují „striktní“ denominace (včetně konverzí manželských partnerů jejich členů)?

(1) Klasické racionalistické vysvětlení fungování náboženského trhu, neovlivněného kulturním *backgroundem* (v dikci teoretiků racionální volby spíše „strukturou trhu“), vychází z přesvědčení, že ani nabídková ani poptávková strana nejsou nijak omezeny, což umožňuje svobodnou, racionální volbu vedoucí k maximalizaci osobního zisku. Ponecháme-li přitom stranou spornou otázku, neuplatňují-li se v náboženské volbě také mimoracionální faktory, takový náboženský trh rozhodně neexistuje ve všech společnostech. Ve středověké a (především) raně novověké Evropě, abych uvedl alespoň jeden příklad, bylo totiž jeho fungování omezeno monopolem státních církví vzešlých z procesu konfesionalizace.⁵⁴ Naopak v severní Americe, především ve Spojených státech, tomu tak nebylo – a právě na tomto rozdílu už před třemi čtvrtinami století Richard Niebuhr

51 M. J. Neitz – P. R. Mueser, „Economic Man...“, 107-110.

52 Z mnoha dalších kritik lze připomenout např. omezení na náboženské organizace pomíjející vedle privatizovaných forem zbožnosti i implicitní religiozitu. K tomu viz M. Dillon (ed.), *Handbook...*, 114-116 (P. S. Gorski).

53 L. A. Young (ed.), *Rational Choice Theory...*, xii.

54 Ernst Walter Zeeden, *Die Entstehung der Konfessionen: Grundlagen und Formen der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, München: R. Oldenbourg 1965.

vypracoval svou teorii denominací.⁵⁵ Zatímco pro popis sociální situace evropských křesťanských církví podle tohoto autora stačila weberovsko-troeltschovská dichotomie církev – sekta,⁵⁶ pluralismus americké společnosti a neodvislost náboženských skupin od státně-politických struktur vytvořily specifický, třetí skupinový typ křesťanství. Tím byly právě dominance soupeřící na svobodném náboženském trhu, které však přesto dokázaly žít vedle sebe a svou vzájemnou existenci, potažmo i „nárok na pravdu“ (z nezbytí) tolerovat.

Co k tomu dodává teorie racionální volby? Snad jen to, že tuto dávno známou skutečnost obohacuje poznáním, že rozdíl evropského a severoamerického vývoje dosud trvá, což je jistě pravda, a dále „vysvětlením“, že je tomu tak proto, že v Evropě stále ještě fungují monopolní státní církve.⁵⁷ To už je pravda méně, neboť nějaký typ státních církví se uplatňuje jen ve čtyřech zemích Evropské unie,⁵⁸ a přestože nesmíme ani v dalších zemích přehlížet důležité formy politického vlivu křesťanství projevující se kupříkladu restriktivními opatřeními vůči muslimům nebo stoupencům nových náboženských hnutí,⁵⁹ rozhodně nelze mluvit o nějakém monopolu, tím méně státem vynucovaném. Pro současnou západoevropskou zbožnost je naopak mnohem typičtější amorfni privatizovaná religiozita, nebo i nenáboženské a protináboženské vnímání světa, které se však plně neodpoutalo – a ani nechce odpoutat – od svých křesťanských kořenů a/nebo kognitivních struktur. *Mainstreamem* současné evropské religiozity (nebo spirituality, použijeme-li „autochtonního“ termínu) se tak podle všeobecně přijímaného názoru P. Heelase stala religiozita New Age, sociálně neorganizovaná a obrácená k životu a člověku,⁶⁰ doplněná o paralelní fungování tradičních církví. Ty jsou využívány jednak jako „strážkyně kolektivní paměti“,⁶¹ anebo slouží jako dodavatelé symbolických význa-

55 Richard H. Niebuhr, *The Social Sources of Denominationalism*, New York: H. Holt 1929.

56 V Troeltschově případě doplněná ještě o typ vyznávající církve (mystiku).

57 M. J. Neitz – P. R. Mueser, „Economic Man...“, 113-114; R. S. Warner, „Convergence...“, 89, 92.

58 Gerhard Robbers (ed.), *Stát a církev v zemích Evropské unie*, přel. Petr Kolář a Markéta Kolářová, Praha: Academia 2002.

59 Viz např. J. Christopher Soper – Joel Fetzer, „Religion and Politics in a Secular Europe: Cutting Against the Grain“, in: Ted G. Jelen – Clyde Wilcox (eds.), *Religion and Politics in Comparative Perspective*, Cambridge: Cambridge University Press 2002, 169-191.

60 Paul Heelas, „The Spiritual Revolution: From ‚Religion‘ to ‚Spirituality‘“, in: Linda Woodhead et al. (eds.), *Religions in the Modern World: Traditions and Transformations*, London – New York: Routledge 2002, 357-377: 363-366.

61 Daniele Hervieu-Léger, *La religion pour mémoire*, Paris: Cerf 1993; Grace Davie, *Religion in Modern Europe: A Memory Mutates*, Oxford: Oxford University Press 2000.

mů, z nichž si každý člověk vytváří svůj partikulární obraz světa. Ve Spojených státech tomu tak není jednak proto, že tam stále funguje denominanční typ církví, respektive sociální kontext, který jej podmiňuje, a také proto, že se Spojené státy, stejně jako řada zemí Třetího světa, staly oblastí náboženské deprivatizace.

Popis euro-americké diversity náboženského vývoje, který podává teorie racionální náboženské volby, tedy není ve své základní argumentaci ani nijak převratný, ani jako celek správný. Mnohem náležitější se naproti tomu jeví přístup zvolený P. L. Bergerem, konceptualizující západní Evropu jako jednu z výjimek potvrzujících pravidlo současné náboženské deprivatizace;⁶² o podrobnější deskripci byl tento přístup doplněn dalšími autory humanistické „školy“. V Evropě i v severní Americe totiž existují odlišné, historicky, sociálně a kulturně podmíněné (*embeddedness* ekonomické sociologie!) náboženské trhy, přičemž termín „náboženský trh“ v tomto případě odkazuje k jeho užívání P. L. Bergerem, nikoli autory hlásícími se k ekonomistické perspektivě.⁶³

(2) Mezi nejznámější, ale také nejkontroverznější aplikace teorie racionální náboženské volby patří argument, že pluralitní, ničím neomezený náboženský trh nevede k celkovému poklesu religiozity, ale naopak k jejímu zvýšení. Přítomnost většího množství alternativ nevede podle těchto autorů k jejich zpochybnění, nýbrž ke „zdravému“ tržnímu soupeření. Jedinec tak má větší výběr, což na jednu stranu zvyšuje jeho „spotřebu“ (= religiozitu) a zároveň jej to vede k zájmu o „striktnější“ (= fundamentalistické) náboženské směry.⁶⁴ Ani v tomto případě nejde o zcela nový poznatek. Přestože řada autorů tvrdí, že se jedná o přímý protiklad Bergerova hodnocení,⁶⁵ jde jen o rozšíření jeho staré predikce, že jednou z reakcí na náboženskou pluralitu je právě „znovuobjevení konfesionálních tradic“, jinak řečeno růst fundamentalismu.⁶⁶ Rozdíl mezi humanistickou a ekonomistickou školou zde však samozřejmě je. Zatímco první škola považuje nárůst „náboženské striktnosti“, spojený s deprivatizací

62 P. L. Berger, *The Desecularization...*, 9-11.

63 Srov. Nancy T. Ammerman, „Religious Choice and Religious Vitality: The Market and Beyond“, in: Lawrence A. Young (ed.), *Rational Choice Theory and Religion: Summary and Assessment*, New York – London: Routledge 1997, 119-132: 120.

64 Roger Finke – Rodney Stark, „Religious Economies and Sacred Canopies: Religious Mobilization and American Cities, 1906“, *American Sociological Review* 53, 1988, 41-49; Laurence R. Iannaccone, „The Consequence of Religious Market Structure: Adam Smith and the Economics of Religion“, *Rationality and Society* 3/2, 1991, 156-177; R. Stark, „Bringing Theory Back In...“, 18.

65 N. T. Ammerman, „Religious Choice...“, 119.

66 P. L. Berger, *The Sacred Canopy...*, 148. Tých autorů přitom i dnes soudí, že vliv pluralismu na náboženství je zcela zásadní, ačkoli nutně nevede k sekularizaci – neovlivňuje *in co* lidé věří, ale *jak* věří. Viz L. Woodhead (ed.), *Peter Berger...*, 194.

a vznikem nových forem tradičních náboženství (letniční hnutí, charismatický katolicismus atd.⁶⁷), pouze za jeden z možných důsledků pluralizace náboženského trhu, druhá jej absolutizuje jako důsledek jediný. Avšak tak je tomu především v zemích procházejících náboženskou deprivatizací, zatímco jinde se tento vývoj projevuje v míře mnohem menší. Západní Evropa je tak (opět) příkladem „korozivního efektu“ náboženské mnohosti, která rozhodně nevyvolává nějaký signifikantní *boom* „striktních“ forem náboženských tradic, ať už domácích, importovaných nebo nově vzniklých. Proto je třeba zvážit, nejde-li spíše o specifické sociokulturní podmínky, které v některých případech tento náboženský typ podporují, o sebezposilující vliv deprivatizace nebo o zpětné působení (americké, ale možná nejen americké) nábožensko-nacionální identifikace v duchu „občanského náboženství“ R. N. Bellaha či „etnické religiozity“ M. Juergensmeyera.⁶⁸

Přestože v tuto chvíli ještě nelze posoudit adekvátnost té které interpretace, je zřejmé, že do hry vstupuje mnohem více faktorů než jen jednoznačný kauzální vztah mezi náboženským pluralismem a mírou úspěšnosti „striktních“ denominací konkurujících si na svobodném náboženském trhu. Krátce řečeno, model poskytovaný ekonomistickou teorií racionální volby se i v tomto případě, stejně jako ve všech dalších, ukazuje jako příliš zjednodušující. Jeho výhody, jednoduchost, operacionalizovatelnost a kvantifikovatelnost, se zákonitě obrací proti němu – statistická data, jejich sběr a analýza totiž mají smysl jen v tom případě, kdy jejich interpreti vědí, co popisují.⁶⁹ To ostatně platí i o způsobu, jakým ekonomistická sociologie náboženství používá metaforu náboženského trhu (užívanou i humanistickým směrem). Slovy N. Ammerhanové, „její síla jako metafory může dávat teorii racionální volby dostatečnou explanační sílu, ale nikoli dostatečnou sílu predikativní, kterou by [podle těchto autorů] měla mít“.⁷⁰ Možná by bylo přesnější říci, že síla této metafory je v jejím zdánlivém cynismu, v tom jaký odpor budí u věřících. To sice vydatně slouží sebezprezentaci ekonomismu jako „nového paradigmatu“ v sociologii náboženství, kontrastujícího s náboženskou sociologií, nebo alespoň se sociologií náboženství prováděnou věřícími (což je přístup dost obvyklý mezi stoupenci humanistické školy),⁷¹ avšak naneštěstí to nevede k hlubšímu poznání zkoumané skutečnosti.

67 P. L. Berger (ed.), *The Desecularization...*, zejm. 19-50 (G. Weigel, D. Martin).

68 Robert N. Bellah, *Beyond Belief: Essays on Religion in a Post-Traditional World*, Berkeley: University of California Press 1991, 168-189.

69 Pro případ sociologie náboženství viz P. L. Berger, *Pozvání...*, 179.

70 N. T. Ammerman, „Religious Choice...“, 120.

71 Např. R. N. Bellah, *Beyond Belief...*, 237-259. Srov. též C. Taylor, *Varieties...*, 34, 41.

Teorie racionální náboženské volby totiž nenabízí nic jiného než radikální zjednodušení a „technizaci“ známých poznatků o sociálním fungování náboženství, které svým redukcionismem zbavuje jejich vlastní podstaty. K problému náboženství přistupuje analogicky, jako kdybychom chtěli buldozerem studovat složitou vnitřní strukturu mraveniště – možné to sice je, ovšem za cenu toho, že se badatel vzdá poznání všeho, oč mu šlo. Tím nechci říci, že uvedenou teorii nelze různě vylepšovat, doplňovat a omezovat, k čemuž v praxi samozřejmě dochází. Jenže právě tím teorie ztrácí svou původní svůdnost, jež byla v jednoduchosti a snadných modelovacích možnostech, které nabízelo „ekonomické“ pojmání náboženství. Závažným problémem je ovšem to, že od tak masivního redukcionismu dnes ustupuje i sama ekonomie, nebo alespoň její významná část, což z teorie racionální náboženské volby dělá, *nolens volens*, sociálního pohrobka na rovu ekonomického neoklasicismu.

Závěry

Byla-li shledána nedostatečnost ekonomického redukcionismu pro studium náboženství, neznamená to, že by se moderní sociologie náboženství měla této perspektivy zcela vzdát, protože tvoří významný korektiv humanistických směrů.⁷² Je totiž s to identifikovat formální meze jejich poznatků, nehledě k tomu, že její kvantitativní metodika sběru a analýzy dat poskytuje vzor všude tam, kde jí lze teoreticky odůvodnit a prakticky aplikovat. Jednou z možností je analogie náboženských organizací s jinými organizovanými formami nabídkové stránky náboženského/symbolického a sociokulturního trhu. Na příkladu britského sociálního a symbolického trhu totiž R. Gill takto ukázal širší rozměr náboženského vývoje, kdy pokles zájmu o organizované náboženství souvisí s poklesem zájmu o odborovou činnost, o zaměstnanecké aktivity „zdola“ a stejně tak o transindividuální sféru obecně, ale také s poklesem návštěvnosti (veřejných) kulturních akcí atd.⁷³ Podle P. Heelase a L. Woodheadové však jde tato souvislost dokonce ještě dál. Tito autoři srovnávají fungování nové, zřetelně privatizované religiozity typu New Age se současnou měnicí se funkční strukturou, využíváním a legitimací práce v prostředí flexibilního, „měkkého kapitalismu“,⁷⁴ přičemž navrhují i širší, „antropologické“ per-

72 L. A. Young, „Phenomenological Images...“, 141-143; M. Dillon (ed.), *Handbook...*, 74-75 (G. Davie).

73 Robin Gill, *Churchgoing and Christian Ethics*, Cambridge: Cambridge University Press 1999.

74 Paul Heelas – Linda Woodhead, „Homeless Minds Today?“, in: Linda Woodhead et al. (eds.), *Peter Berger and the Study of Religion*, London – New York: Routledge 2001, 43-72: 54-68.

spektivy pro studium dalších podobných změn (oblast medicíny a sociální péče – hospicové hnutí; oblast tzv. kultury mladých – kluby; kulturní průmysl a média; cestování atd.).

Ať už takto širokou perspektivu, nabízenou humanistickou perspektivou s výraznými sociálně-antropologickými tendencemi, přijmeme, nebo ne, je zřejmé, že pro (sub)disciplínu přinášející inovativní prvky širší, kvalitativní přístupy, nikoli redukcionistické, „teoretizující“ snahy. To vyplývá už ze samotné povahy společností, stejně jako z povahy společenských a humanitních věd, mezi něž religionistika a sociologie náboženství nepochybně patří. Právě proto M. Weber postuloval, že tyto vědy *ipso facto* nemohou vést k *poznání* sociální a kulturní reality, nýbrž pouze k jejímu *adekvátnímu porozumění*.⁷⁵ Slovy jiného klasika:

zvláště sociologii bude dobré doporučit, aby se nevázala na postoje suchopárného scientismu, který je slepý a hluchý k bufonérii sociálního jeviště. Vymezuje-li se sociologie tímto způsobem, může zjistit, že si sice osvojila spolehlivou metodologii, ale ztratila ten svět jevů, který původně chtěla zkoumat ... [naopak] Sociolog, který se vystíhá scientismu, bude schopen objevit lidské hodnoty.⁷⁶

Tento „respekt k lidem“ a nereduktivní přístup k nim, v našem konkrétním případě k jejich náboženskému přesvědčení (či jeho funkčním ekvivalentům), přitom tvoří základ humanistické perspektivy, jak jí rozumím v této studii.

Tento humanistický rozměr nadto umožňuje pochopení úlohy sociologie nejen jako analytické disciplíny, ale zároveň i problematiky jejího fungování jako legitimačního univerza sociální změny. Tím už překračujeme reflexivní rovinu sociologie náboženství k nezbytné rovině sebereflexivní – k sociologii sociologie náboženství, tedy skutečnosti, že sociologický a ekonomický popis transformace sociálního a symbolického fungování nebyl jen nezaujatým popisem, nýbrž se ve velké míře podílel a podílí na sebeospravedlnění této transformace a jejího průběhu.⁷⁷ Tento širší, humanistický rozhled je významný také proto, že je jako jediný s to adekvátně popsat současnou situaci náboženství v nezbytné globální perspektivě;⁷⁸ její globálnost je přitom tvořena nejen politickou, ekonomickou a kulturní unifikací, nebo migračními pohyby a „exportem“ náboženství, ale také „protipohybem“ v podobě vzniku „lokálních globalizací“, podléhajících sice obecným trendům, avšak se zřetelnými kulturními, geografickými, třídními nebo i dalšími odlišnostmi.⁷⁹

75 Z. R. Nešpor, „Problém subjektivního smyslu...“, 556.

76 P. L. Berger, *Pozvání...*, 166-167.

77 Transformace české společnosti po roce 1989 je sice jen drobným, nicméně signifikantním příkladem těchto souvislostí.

78 M. Dillon (ed.), *Handbook...*, 71-73 (G. Davie).

79 P. L. Berger – S. Huntington (eds.), *Many Globalizations...*

Neznamená to, že by se sociologie náboženství (nebo čehokoli jiného) měla vzdát pracně vybudovaného metodického zázemí sloužícího k získávání kvantitativních dat. Avšak jejich sběru a analýze musí předcházet teoretické a komparativní badatelské úsilí zaměřené kvalitativně, přičemž bych zvlášť zdůraznil srovnání historické. Na jeho absenci, respektive časovou degeneraci v sociologických studiích si už před bezmála půl stoletím stěžoval C. Wright Mills,⁸⁰ aniž by se však něco podstatného od té doby změnilo. Spíše naopak. Přitom však právě širší rozhled po historickém vývoji, který jednak *ipso facto* determinuje současný stav a zároveň může sloužit jako srovnávací pole, činí z deskriptivního přístupu sociálních věd přístup analytický. Jiným možným komparativním polem jsou samozřejmě odlišné sociální útvary stejné významnosti (kulturní okruhy, státy), avšak v tomto případě se řada sociologů dostává do nechtěné pasti přesvědčení, že například tytéž otázky, položené v mezinárodních výzkumech, znamenají totéž, nemluvě o situaci, kdy je mezinárodní výzkum redukován na pouhé srovnání číselných dat. Přes nepopíratelnou významnost mezinárodních kvantitativních výzkumů, z nichž jsou na náboženskou problematiku zaměřeny kupříkladu periodické výzkumy EVS a ISSP,⁸¹ je totiž zřejmé, že získaná data musí být rozšířena jak o své kontextuální vysvětlení, tak o širší teoreticko-metodologický rozhled.⁸²

Soudím, že uvedené zjištění má zásadní význam pro stav a směřování české sociologie náboženství, která se v současnosti po nucené čtyřicetileté přestávce⁸³ teprve formuje.⁸⁴ Jejím hlavním výzkumným zaměřením by totiž neměla být náboženská statistika a „plošná“ mezinárodní kompa-

80 Charles Wright Mills, *Sociologická imaginace*, přel. Václav Dušek, Praha: Sociologické nakladatelství 2002, 155-178. Srov. též M. Dillon (ed.), *Handbook...*, 115-166 (P. S. Gorski).

81 Jejich interpretacím se v České republice věnují především D. Hamplová a D. Lužný; oba autoři si přitom uvědomují nedostatky kvantitativních výzkumů náboženství a výrazně je doplňují na základě jiných datových zdrojů. Viz zejm. Dana Hamplová, *Náboženství a nadpřirozeno ve společnosti: Mezinárodní srovnání na základě empirického výzkumu ISSP*, Praha: Sociologický ústav AV ČR 2000; Dušan Lužný – Jolana Navrátilová, „Religion and Secularization in the Czech Republic“, *Czech Sociological Review* 9/1, 2001, 85-98.

82 Srov. G. Davie, „The Persistence...“, 102; M. Dillon (ed.), *Handbook...*, 25 (R. Wuthnow), 114-115 (P. S. Gorski).

83 Posouzení vývoje české sociologie náboženství se na tomto místě nechci věnovat, na dané téma připravuji několik jiných studií. V krátkosti lze říci alespoň tolik, že v období vlády komunistického režimu sociologie náboženství sice neabsentovala zcela (mnohdy se navíc „skrývala“ pod hlavičkou jiných oborů), avšak většinou vycházela právě z perspektivy sekularizační teorie, dnes již vesměs překonané.

84 Dokladem budiž sebeprezentace kvazivědeckých přístupů ke studiu náboženství, již se naposledy kriticky věnoval David Václavík („Historicko-genealogické klasifikace nových náboženských hnutí“, *Religio* 11/2, 2003, 241-258).



ristika,⁸⁵ ale především interpretativní analýzy v duchu humanistické tradice současné světové sociologie náboženství. Jejich zaměření může být tématicky velice různorodé, což vyplývá ze samotného faktu dosavadní absence většího množství výzkumů a publikovaných studií. Mělo by však brát do úvahy historickou dimenzi sociální a sociálně-symbolické roviny náboženství a především se zaměřovat na kvalitativní výzkumy, ať už v podobě případových studií nebo rozkrývání širších, celospolečenských vývojových procesů. Zatímco totiž země s rozsáhlou a dnes už opět bohatou tradicí sociologie náboženství, jako jsou kupříkladu Spojené státy, si mohou „dovolit“ jistou úchylku v podobě ekonomistického přístupu k sociologii náboženství, současná situace české vědy o náboženství tomu rozhodně neodpovídá. Přijetí ekonomistického redukcionismu teorie racionální náboženské volby, nebo i jen koketování s tímto přístupem, by bylo největší chybou, jaké by se naše sociologie náboženství mohla dopustit.

85 Viz mou recenzi knihy J. Mičoviče *Víra v dějinách zemí Koruny české (Sociologický časopis / Czech Sociological Review 38/5, 2002, 621-625)*.

SUMMARY**Economical Reductionism and Humanistic Perspective in Contemporary Sociology of Religions**

In this article the author concerns with different theoretical and methodological approaches in the contemporary sociology of religions. He argues that after the fall of the secularization thesis in the 1980s, two different “new paradigms” have emerged. The first one he identifies as an economical approach of the rational (religious) choice theory, established by R. Stark and his colleagues, while the second one as a humanistic approach of P. L. Berger and other, usually European, widely oriented sociologists. The author argues that this differentiation is connected both with interdisciplinary domination of economic and economic-like thought in humanities and social sciences (conceptualizing religious markets etc.), and with multiplication of approaches in the contemporary economy and economic sociology. While the rational choice theorists have found the backgrounds of their theory in the neoclassical economics, the approach of the others can be connected with economic sociology and other critics of neoclassical paradigm.

After brief description of both paradigmatic ways in the contemporary sociology of religions, the author turns to their comparison and critical evaluation. He deals mainly with the “window-signs” of the rational choice approach, like the explanations of differences between competitive religious markets and religious monopolies, overwhelming growth of the strict denominations, etc. Although he agrees with some of these explanations, he usually finds them too reducing, due to the fact they ignore historical and systematic divergences of religious markets. Also the rationality of religious behaviour itself seems to be more observers’ wish or the self-fulfilling prophecy than real description of social and symbolic functioning of religion, while the approach puts almost no attention to privatized, “organization-less” forms of religious expression and/or its functional equivalents. Due to these interpretational lacks of the rational religious choice theory the author summarizes that the so-called humanistic approach to the study of religions seems to be more satisfied, especially with respect to the (re)building of Czech sociology of religions. The advantages of the economic-like approach, especially the theory’s possibility of operationalizing and making the quantitative surveys, seems not worth enough for its application, neither for its wider social, politic and other use.

Sociologický ústav
Akademie věd ČR
Jilská 1
110 00 Praha 1

ZDENĚK R. NEŠPOR

e-mail: nespor@soc.cas.cz