



Paradoxy občanské společnosti

Frank Trentmann

Občanská společnost žije matoucím dvojitým životem. Od dob své evoluce v raně moderní Evropě až do současného oživení vždy reprezentovala normy i sociální realitu. Na jedné straně je tento pojem spojen s ideály občanskosti, tolerance a míru, s teoriemi, které chápou společnost jako samoregulující orgán odlišený od státu; na druhé straně začal být v 18. století v Británii používán pro popis nového typu společnosti, orgánu s vlastním srdcem a duší, který byl tvořen rostoucí spleť klubů a asociací, kaváren a zednářských loží, veřejných parků a knihoven, v nichž se mohli lidé dobrovolně scházet jako nezávislí jednotlivci, bez ohledu na společenské postavení, vyznání nebo profesi, číst si, diskutovat, studovat, vytvářet společenské vazby, vyměňovat si názory, hrát hry a organizovat výpomoc pro členy nebo zakládat charitativní spolky pro společenství. Občanská společnost odkazovala nejen na ideál, ale také na expandující sociální realitu, která měla své kořeny mimo stát, byla osvobozena od tradičních vazeb na církve, majetek či korporace a byla založena na principech samosprávy, rovnosti členů a otevřenosti vůči všem, umožňujíc tak svým členům, aby utvářeli své osobní identity, formovali identity skupinové a „zlepšovali“ společnost.

Moderní dějiny občanské společnosti jsou příběhem dynamického napětí mezi těmito dvěma životy, neboť ideál a praxe do sebe nikdy přesně nezapadají. Na rozdíl od některých současných propagátorů si raní teoretikové vždy uvědomovali, že mezi nimi existuje propast, dokonce kontradikce. Občanská společnost, jak pochopil už Adam Smith, byla sférou exploatace a také sociability. Jen málo členů dobrovolných spolků věřilo iluzi, že občanské společnosti bylo dosaženo; část nadšení, které udržovalo spolkový život, pramenilo ze skutečnosti, že občanská společnost je trvalým projektem, který od svých zastánců vyžaduje plnění povinností, čas, peníze a „civilizující“ výchovu „neotesaných“, „barbarských“ „objektů“. Občanská společnost je tedy historickou ve dvojitým smyslu. Není univerzálním fenoménem, ale produktem evropských dějin. Musíme si také uvědomit, že byla vázána na teleologickou vizi, která vedla své členy k dosažení vlastní občanskosti a k dalšímu šíření principů občanské společnosti. Sociální realita a ideály občanské společnosti se vzájemně prolínaly. Musí být proto analyzovány společně; nejenom kvůli tomu, abychom zdůraznili přetrvávající nesrovnalosti mezi teoretickým příslibem a faktickým sociálním deficitem, nýbrž proto, že v jádru asociální kultury se zformovaly myšlenky sociální emancipace a zlepšení a vytvořily nové formy kolektivní identity mezi členy klubu a že tyto myšlenky nabízely nové vize a způsoby organizace širší společnosti doma i v zahraničí.

Ať si o současné vlně západních agentur a programů, které prosazují občanskou společnost, myslíme cokoliv, je důležité uvědomit si, že se vlastně nejedná o nic nového. Občanská společnost od svého zrodu v 18. století v Británii spojovala preskriptivní a expanzionistický moment s emancipačním. Byla to populární aplikovaná věda, která ovlivňovala názory na

„fungování společnosti“. Tato neustále komplexnější a diferencovanější síť sociálních aktérů a vztahů byla – navzdory důrazu na rovnost a inteligenci více než na postavení anebo privilegia a vzdor kvazidemokratickým mechanismům samosprávy – vázána na hodnoty a způsoby jednání s hierarchickými a vylučujícími prvky. Rozšíření občanské společnosti možná otevřelo mnoha skupinám dveře do nového světa svobody a plurality, její normativní a preskriptivní charakter často narušil základní hodnoty tolerance a vzájemného uznání, když se jednalo o skupiny označované jako žijící v jakési prehistorii občanské společnosti. „Občanskost“ závisela na poznání a kategorizaci „neotesaných“ nebo zpátečnických forem společenského života, proto šel projekt občanské společnosti ruku v ruce s identifikováním „nižších“ typů společenských vztahů. A v tom spočívá ústřední historický paradox občanské společnosti.

Vícenásobné rozdíly

Tento esej spojuje teoretické úvahy a historické analýzy, aby tak vytvořil rámec pro zkoumání tohoto paradoxního vztahu. Občanská společnost nabývá velmi odlišných významů pro teoretiky, sociology i historiky, a proto byl často nemožný kritický dialog. Následující části textu nabízejí některá předběžná kritéria, která by měla sloužit pro zásadnější historické pojednání o klíčových teoretických otázkách: o vztahu mezi asociacemi a demokracií, mezi sociabilitou a veřejnou sférou, mezi občanskou společností a náboženstvím a mezi občanskou společností, národním státem, říší a kapitalismem.

Existuje málo historických konceptů, které prošly takovými obraty jako občanská společnost – tento koncept byl ústřední myšlenkou v západních dějinách až do začátku 20. století a zcela zmizel z politického a akademického slovníku v době totalitních ideologií. Koncept občanské společnosti revitalizovala v boji proti diktatuře a totalitarismu v 70. a 80. letech 20. století nová společenská hnutí v Jižní Americe a východní Evropě. Dnes je občanská společnost módní v liberálních i konzervativních kruzích, našla si cestu do kanceláří představenstev korporací a také do slovníku osvobozeneckých hnutí, hostovala dokonce i v akademické satíře.¹ Zdá se, že občanská společnost je všudypřítomná – jako vzduch, a tak je obtížné všimnout si jí. Co tedy přesně znamená? Odkud pochází? Kdo do ní patří a kdo ne? Nakolik je „dobrou věcí“?

Někteří analytici měří občanskou společnost počtem asociací a společně s Robertem Putnamem předpokládají pozitivní korelaci mezi jejich hustotou a vitalitou demokracie.² Jiní se soustředí na zvyky a hodnoty, které prosazují různé instituce, ve větší i menší míře občanské. Tento pohled zdůrazňuje evoluci flexibilního a tolerantního chování, slovy Ernesta Gellnera vytvoření „modulárního člověka“, který je schopný stát se členem (i opustit) řady asociací, aniž by se zavázal k totalizujícímu způsobu života.³ Obdobně širokou škálu rolí sehrál tento koncept v politice. Pro středoevropské disidenty byla občanská společnost příslibem „anti-politiky“, jak to vystihuje výzva Václava Havla k „životu v pravdě“ se sebou samým a k toleranci vůči jiným – osobní etika byla spojena s vizí společnosti, která není pouze nezávislá na státu, ale stojí k němu v protikladu.⁴ Na rozdíl od tohoto chápání požaduje „asociační demokracie“, kterou prosazují britští a američtí progresivisté, širší propojení mezi občanskou společností a státem.⁵ Neexistuje také shoda o tom, zda by měly být asociace tržní ekonomiky a obchodu chápány jako součást občanské společnosti.⁶ A konečně je tedy

otázkou, jestli občanská společnost projevuje globální afinitu s mírem, demokracií a lidskými právy, nebo je pouze dalším způsobem, jak Západ maskuje prosazování individualismu a tržního kapitalismu.⁷

Dnešní mnohonásobné a často si odporující definice občanské společnosti jsou důkazem tenzí v dvojím životě občanské společnosti – preskriptivního ideálu a sociální reality. Je důležité, abychom oddělili analytická kritéria od politických soudů. V historické kontextualizaci vztahu mezi asociacemi a myšlenkou společenské samosprávy v podobě, v jaké vznikly v moderní Evropě, nemusíme sledovat evropskou cestu. V době, kdy ženská hnutí, studentské skupiny, dělníci a další v Asii, Africe a Latinské Americe bojují se státem o větší míru společenské autonomie, není zcela přesvědčivé redukovat současnou diskusi o občanské společnosti na „módu založenou na fundamentální etnocentritě“.⁸ Chris Hann použil ve své reakci širokou, univerzální definici občanské společnosti, která zahrnuje spolupráci ve všech lidských společnostech a ve všech obdobích. Tím však zároveň vylil přísllovečné dítě i s vaničkou, neboť analytická hodnota konceptu spočívá právě v tom, že pomáhá odlišit jeden specifický typ společenského vztahu od jiného. Podobný problém nastává, když je koncept rozšířen natolik, že do něj spadá jakékoliv sociální jednání probíhající mimo stát a rodinu. „Občanská společnost,“ píše Tester, „je to, co se nám stane, když opustíme svoji rodinu a žijeme vlastní život. Občanská společnost, to jsou vztahy, které mám se svými kolegy a s člověkem, který vrazil do mého auta.“⁹ Existují závažné důvody ke skepsi vůči takovému ztotožnění občanské společnosti se všemi formami sociální nebo s „moderní společností“.¹⁰ Jak zdůrazňuje John Hall, „občanský“ je velmi důležité přídavné jméno, které odkazuje na zřetelné formy společenského uspořádání, vyvíjející se v raně moderní Evropě a odrážející otevřenost, rovnost a toleranci, kterými se odlišily od dřívějších, uzavřenějších společenských světů, vytvořených na základě postavení, náboženství, cechů nebo klanu.¹¹

Není nutné, aby studenty odradilo množství protikladných definicí a agend. Po napoleonských válkách napsal německý konzervativce Karl Ludwig von Haller, že by bylo „žádoucí, kdyby mohl být výraz *občanská společnost* zcela zakázán ve vzdělávání“.¹² Haller odmítal chápání občanské společnosti jako asociace svobodných jednotlivců, předcházející státu, a zastával starší názor, který jedno i druhé ztotožňoval (*societas civilis sive res publica*). Bylo to právě konceptuální chápání sociální jako odlišného od politična, které umožnilo problematizovat vztah mezi občanskou společností a státem – mnoho současných přístupů má své kořeny v raných odpovědích na tuto otázku, jako například antietatismus Thomase Paina z konce 18. století a o generaci později Hegelovo zařazení občanské společnosti do státu. Moderní dějiny občanské společnosti nevykrytalizovaly v jedinou velkou definici, ale představují rozvíjející se dialog mezi různými představami sociální. Dialog je založený na sdíleném názoru, že společnost má vlastní život s kořeny mimo stát, a na sdíleném zájmu o mechanismy a hodnoty, podle kterých společnost funguje, a ne na programovém, potažmo ideologickém souhlasném názoru na vztah státu a ekonomiky.

Na nejdůležitější úrovni reflektuje mnohost významů důležitou část historické esence občanské společnosti, která představuje flexibilní, procedurální pojmání sociálních vztahů spíše než ucelenou ideologii. Občanská společnost vznikla před zrozením ideologií liberalismu, socialismu a nacionalismu v 19. století a její úpadek, který čeká na prozkoumání, souvisí zřejmě s liberálním univerzalismem a etatismem na západě a totalitarismem ve střední

a východní Evropě.¹³ V posledních dvou desetiletích byly univerzalistické a individualistické nároky vycházející z liberalismu vystaveny tlaku hodnot pluralismu; když se totalizující socialismus zabarvoval etatismem, anonymitou a intolerancí, začala pro západní postliberály i postsocialisty představovat občanská společnost atraktivní neideologický návod, který nabízel procedurální formu umožňující mírové soužití lidí různého přesvědčení.¹⁴ Právě tento tolerantní duch oslovil sociální hnutí na obou stranách železné opony. Místo návodu, jak dobýt stát, představuje občanská společnost způsob, jak vymezit hranice státu a zabránit kterékoliv jednotlivé skupině nebo ideologii ve státě dominovat, a tím zachovat volný prostor pro různorodé aktivity a zájmy.

Zaměření se na procedurální charakteristiky občanské společnosti je dobrým výchozím bodem pro kritické zkoumání dějin občanské společnosti. Vyhýbá se klamnému hledání jediného ideologického „velkého vyprávění“ a také teleologickému pokušení zredukovat asociální život na pouhou prehistorickou západní demokracii. Naopak umožňuje zkoumat *modus operandi* občanské společnosti za různých historických okolností. Tento procedurální pohled se distancuje od popularizátorů, kteří občanskou společnost představují jako hřejivou, přítulnou věc, nový všezahrnující sociální program. John Keane správně varoval, že nejnebezpečnějšími přáteli občanské společnosti jsou ti, kteří se ji pokoušejí prodat ve formě ideologické vize budoucnosti, a tak se vystavují riziku opakování chyb ideologie etatismu.¹⁵ Procedurální charakter občanské společnosti můžeme naopak porovnat s ideálním veřejným parkem, který je vždy otevřen všem členům společnosti, v němž se lidé kdykoliv svobodně stanou členy různých skupin organizujících své aktivity na principu dobrovolnosti, rovnosti a vzájemného respektu ke vkusu a aktivitám jednotlivců, a později tyto skupiny stejně svobodně opustí. Předmětem bádání není skutečnost, jestli členové hrají šachy, fotbal nebo raději pozorují okolní dění sedíce na lavičce, ani jestli některé týmy provozují soutěživé sporty, zatímco jiné hrají hry bez bodového hodnocení, jedná se spíše o to, jak členové organizují tyto aktivity, nakolik se jim daří zachovávat různé zájmy a nestát se věznem skupiny, zda s protivníkem zacházejí s respektem, jak se chovají k jiným uživatelům parku a jestli se starají o to, aby byl park čistý, zelený a přístupný.

Je samozřejmé, že neexistuje občanská společnost bez konfliktu nebo nerovnosti, stejně jako neexistují parky bez omezení (například doby přístupnosti, obnažování se návštěvníků, přítomnosti zvířat), fyzického násilí, konfliktu mezi skupinami uživatelů – těch, kteří by chtěli prosadit v parku pouze vlastní zájmy nebo těch, kteří se snaží zakázat provozování všech her v neděli, anebo jen takových, kteří po sobě zanechají pohozené odpadky. Podobně jako se některé parky blíží ideálu, nabízejí některé společnosti pluralitnější přístup a větší prostor nezávislý na státu. V moderních dějinách existuje široké spektrum pozic mezi politikou difference a otevřenou perzekucí – klub třeba nic nenamítá proti členům jiné víry, ale odmítá ateisty, asociace třeba respektuje různé politické názory, ale vyloučí ženy, členové filantropické společnosti mohou tvrdě pracovat, aby posílili společenskou autonomii například bojem s chudobou, ale třeba stejně tvrdě zabraňují vstupu Židů a cizinců. Místo sklonu používat občanské společnosti jako jednoduchého testu „prošel/neprošel“ je užitečnější rozlišovat různé typy a stupně občanské společnosti a zvážit historický dosah tolerance, pluralismu a samoregulace na pracovišti v jednotlivých skupinách i mezi nimi navzájem, a také mezi jednotlivými společnostmi.

Za hranicemi *Bürgertumu* a liberalismu

Když vezmeme v úvahu moře inkoustu, které bylo spotřebováno na obhajobu občanské společnosti, uvědomíme si, jak překvapivě málo víme o jejím fungování v minulosti. Jen málo historiků se věnovalo perspektívám, které vznikly znovuoobjevením občanské společnosti. Starší metodologický zájem o třídu a ideologii způsobil obtíže při prosazování novějšího pojetí občanské společnosti, které přesahuje starší ztotožnění s liberalismem nebo její marxistickou redukcí na buržoazní kapitalismus. V historiografii dominovaly dva odlišné přístupy. První z nich zaznamenal evoluci konceptu z pohledu intelektuální historie myšlení, zabýval se postupným oddělením státu od společnosti v 17. a 18. století, příspěvkem skotského osvícenství a transformací ideje občanské společnosti v liberálním, konzervativním a socialistickém myšlení v 19. století;¹⁶ vytvořil tak obraz občanské společnosti v podobě sofistikované konverzace velkých myslitelů. Tato diskuse se ovšem odehrávala ve virtuální izolaci od „skutečné“ transformace občanské společnosti na úrovni členské základny.

Poznatky o této poslední dimenzi v případě Velké Británie a Německa jsou do velké míry vedlejším produktem zkoumání dějin středních vrstev, obzvláště jejich asociací.¹⁷ Zásadní otázky se tedy netýkaly modu operandi občanské společnosti, ale vytváření tříd. V tomto ohledu byla německá historiografie ovlivněna diskusí o patologickém vývoji Německa k modernitě a nacismu – neboli *Sonderweg* – údajně způsobeném deficitem liberalismu, který je připisován středním vrstvám. Zásadní výzkumné projekty napadly toto sociologické pojetí a dokládají význam staršího *Bürgertumu* až do 19. století¹⁸ i příspěvek vzdělané elity, *Bildungsbürgertum*, velmi úzce propojené se státem.¹⁹ Ekonomická buržoazie tedy snad sehrála v Německu méně významnou roli než ve Velké Británii, ale duch scházející střední třídy konečně odpočívá v pokoji.

Z hlediska občanské společnosti je toto historiografické zaujetí střední třídou ambivalentní, přinejmenším kvůli nejasnému užívání německého označení pro občanskou společnost: *bürgerliche Gesellschaft*, výrazu částečně odvozeného z *Bürger*, které odkazuje na občana, buržu, i na dřívější privilegované měšťany, a vylučuje nižší střední třídu. Toto zaujetí vedlo ke znehodnocení konceptu, *bürgerliche Gesellschaft* se prakticky pojímá jako společnost vzdělaných a bohatých mužských příslušníků střední třídy nebo je jednoduše synonymem pro *Bürgertum*.²⁰ Občanská společnost se tak ocitla v sociologické „svěrací kazajce“. Tato malá skupina bezpochyby sehrála důležitou roli při vytvoření občanské společnosti, to ovšem neznamená, že občanská společnost je pouze její extenzí. Podřadné zacházení s občanskou společností jako kapitolou v dějinách *Bürgertumu* dokládá bohatá literatura o asociacích (*Vereine*). Dobrovolnické asociace byly místem vzniku nových skupin, a právě v tomto prostředí, jak zdůrazňuje Thomas Nipperdey, nabral spád „proces individualizace, dekorporace a emancipace“ tradičního světa. Je to zjevné pokušení namalovat hrdinskou podobiznu asociací v roli vozidla emancipace, řízeného formující se střední vrstvou i přes bariéry privilegií, majetku a ignorance – dveře tohoto vozidla byly v 19. století otevřeny pro pracující třídu a vozidlo vezlo její rostoucí počty po silnici rovnosti, zásluh a demokracie. Toto progresivní vyprávění bylo pochopitelně mantrou mnoha raných liberálů, ale projeví se jako problematické, pokud analýzu zaměříme na způsoby inkluze a exkluze a na míru, do jaké kluby podporovaly „politiku diference“ a občanskost – mimo klub i v něm. Z počtu loajalistických asociací existujících na konci 18. století ve Velké Británii je jasné, že občanská společnost byla

od svého počátku přístupná různým myšlenkám a skupinám a nebyla pouze doménou střední vrstvy nebo liberalismu, o demokracii nemluvě. Bez analytického oddělení občanské společnosti od určité ideologie a sociální základny hrozí nebezpečí, že se mýtus přirozeného souběhu střední vrstvy a liberální demokracie vrátí zadními dveřky.²¹

Asociace, pluralita a demokracie

Brzy po vzniku prvních dobrovolných společností na začátku 18. století ve Velké Británii je komentátoři začali chápat jako embryotické modely nové společnosti. Například David Hume ve své knize *Enquiry Concerning the Principles of Morals* (1751) napsal, že kluby můžeme zkoumat jako mikrokosmy sociální morálky a soudržnosti; a poměrně nedávno politologové rozvinuli tuto argumentaci v politologickém směru – spojili život v asociacích s demokratickou stabilitou. Klesající počet důvěryhodných asociací by tedy neměl být chápán jako změna způsobu trávení volného času, ale jako alarmující náznak poklesu sociální důvěry, občanské angažovanosti, a vlastně také demokratického ducha. Takový přístup k občanské společnosti se nevyhnutelně zakládá na pozitivním hodnocení minulých asociací, v komunitární verzi se pak stává novým druhem *Kulturkritiky*, která asociace ztotožňuje s vizí malých, důvěrných komunit sdílejících společné morální zásady a stojících v protikladu ke zmatku globálních měst, telekomunikace, násilí, anarchie a různorodosti hodnot. Dobrovolnické asociace jsou oslavovány za vytvoření horizontálních vazeb mezi různými členy společenství v atmosféře rovnosti. Jsou přirovnávány ke školám, které učí demokratickému umění diskuse, kompromisu, hlasování a samosprávy. Z tohoto pohledu učí asociace jednotlivce spolupráci, vzájemné důvěře, názorové toleranci a bezkonfliktnímu řešení sporů, čili vytvářejí „sociální kapitál“ a občanskou angažovanost, potřebné pro zdravou demokracii.²²

Tato argumentační větev má své předchůdce v liberálním myšlení 19. století, obzvláště v Tocquevillově popisu role klubů a církví v knize *Democracy in America* (1840–1845). Tento koncept se také stal základem některých kultur – například tisíce vdaných žen, které na přelomu 19. a 20. století vstoupily do Woman's Corporate Guild (Korporativní cech žen), vnímaly „převrat“ jako lekcí demokracie, která jim poskytla zkušenost s veřejnou diskusí a projevem, volbou představenstva a zastupováním členů na národních kongresech – byla „dobrým výcvikovým terénem pro národní občanskou práci“, jak neúnavně zdůrazňovala tajemnice cechu.²³ Nicméně nakolik jsou takové příklady typickými? Platí v dějinách klubů a asociací, že jsou spojeny se sociální soudržností a reciprocitou, nebo dokonce s demokratickými zvyky? Jinými slovy, je koncept asociace metodologicky ideálním typem, který je abstrahovaný z historického vývoje, nebo je pouhým výtvorem teoretické imaginace?

Asociační život se rozšířil ve čtyřech prolínajících se vlnách. První začala v 17. století společně se vznikem jazykových spolků (Fruchtbringende Gesellschaft, Weimar, 1617) a učených společností (Royal Society, 1660; societates ereunetica, Rostock, 1622) a nabrala plné síly v první polovině 18. století, když postupně vznikaly městské kluby (The Ugly Face Club, Liverpool), hudební spolky, zahradnické skupiny, debatní kroužky, privátní knihovny a čtenářské kroužky, nejpobulárnější typy asociací v Německu (například v rámci *Lesegesellschaften* se na konci 18. století scházelo 50 000 lidí). V pozadí první vlny stál rozvoj kultury a komunikace, podloží druhé byl rozvoj filantropie a veřejného dobra. Příchod této nové vlny

signalizuje založení Grand Lodge (Velká lóže) v Anglii v roce 1717 a následné šíření zednářství v Evropě. Velká lóže měla za cíl propagovat osvícenství, podporovat občanskou společnost a vytvořit univerzální bratrství. Její prvotní typy se v druhé polovině 18. století vyvinuly v Británii ve formě „spřátelených společností“, které pomáhaly chudým a nemocným, vdovám a prostitutkám, a v Německu v podobě filantropických společností, jejichž činnost byla různorodá, od pomoci námořníkům po vylepšování hasičských aut (například Patriotische Gesellschaft v Hamburku, 1765). Druhá vlna dosáhla vrcholu v době expanze svépomocných spolků, humanitárních sdružení a charitativních organizací v polovině a na sklonku viktoriánské éry; mnohé z nich se rozvinuly do podoby mezinárodní sítě, například hnutí proti otrokářství, mírové spolky a federace odporující vivisekci. Třetí vlna, překrývající se s předchozími, zahrnovala politická seskupení a skupiny dnes nazývané zájmovými skupinami. V Británii vznikaly politické kluby na konci 17. století (Whig Ribbon Club), více než století před vznikem spolku Jakobínů v Německu. V devatenáctém století vznikají a rozšiřují se také profesní asociace, odborové svazy a obchodní asociace.

Mnohé z těchto asociací existují dodnes, nicméně je zřejmé, že byly neseny poslední vlnou, která začala v druhé polovině 19. století v podobě volnočasových klubů a spolků zaměřených na životní styl. Tato vlna byla obzvláště silná v Německu – v druhé polovině 19. století ve městech jako Mnichov a Hamburk přibývalo asociací jako hub po dešti, z několika stovek na tři až šest tisíc. Tento trend byl narušen válkami a nacismem, ale po jejich skončení pokračoval – v padesátých letech 20. století víc než polovina Němců patřila do nějakého Verein, především do sportovních, spořitelenských a zpěváckých klubů. Zatímco v předchozích vlnách bylo v klubech a společnostech zřejmé přesvědčení, že se v nich sdružují členové s různorodými zájmy a původem, aby šířili osvícenství a harmonii – ostatně Harmonie a Concordie byla v Německu populární jména –, nový svět asociací byl postupně stále více rozdělen podle tříd a identit, od dělníků, kteří zakládali své šachové kluby, až po muže z Hamburku, které neuspokojovala obecná Zoologická společnost, a dokonce ani výběrovější Přátelé plectva, a tak jim nezbylo nic jiného než v roce 1900 založit spolek Přátel kanárů.²⁴

Tyto trendy se v povaze i počtu asociací vztahují na Německo i na Británii, ale nacházíme také důležité národní rozdíly. Německo kráčelo ve stopách Británie, ale pomaleji a selektivněji. Velká část klubového života v Německu byla importována z Británie přes Hamburk, který fungoval jako jakýsi asociační *entrepôt*, v němž našly svůj domov první lóže a časopis *Patriot* (1724), kopírující kulturu sociability rozvinutou britskými časopisy *Tatler* a *Spectator*. Británie byla v obchodním životě, rozvoji konzumní kultury a obecné gramotnosti (50 % v roce 1750) několik kroků před Německem. *Tatler* četli řemeslníci; mezi členy provinčních předplatitelských knihoven byli obchodníci s pleteným zbožím a výrobci lan, ale také velkoobchodníci a právníci – jak tomu bylo v Liverpoolu v šedesátých letech 18. století; abonentní koncerty a hudební a historické společnosti vznikaly v hanoverské Anglii, zatímco do německých měst se dostaly až v 19. století.²⁵ Až do třicátých let 19. století zůstaly německé kluby doménou elity – v zednářských ložích měli převahu právníci, velkoobchodníci, akademikové a několik aristokratů.²⁶ Mezi členy Vereine často nebyli žádní řemeslníci nebo drobní obchodníci, například ve Frankfurtu v 10. a 20. letech 19. století tvořili méně než 5 %²⁷ členů. Naopak ve stejné době existovalo pouze v Londýně více než 900 benefičních společností, které měly za členy více než čtvrtinu mužské populace; a nebyla to pouze metropolitní zvlášt-

nost – v Norwichi byl před rokem 1750 každý pátý muž členem asociace. Před rokem 1815 patřilo do přátelské společnosti 8 % britské populace.²⁸

Tato čísla odrážejí nejen širší sociální spektrum asociálního života v Británii, ale také rozsáhlejší samoregulující mechanismy. V 80. letech 18. století v Sheffieldu vyplatilo 55 nemocenských klubů více finančních příspěvků pro chudé než církev. V té době už většina měst založila nemocnice, které financovala z veřejných příspěvků, a bezpočet místních dobrovolnických organizací poskytoval přístřeší prostitutkám a pomoc nemajetným těhotným ženám. V Německu působily různé filantropické společnosti v mnohem menším rozsahu a nereprezentovaly masové, ale elitní hnutí. Při zakládání nemocnic v britských městech v 18. století nebyli řemeslníci pouhými uživateli nebo „předmětem“ služby, ale aktivními účastníky a přispěvateli;²⁹ tento trend byl posílen viktoriánským kultem charitativních společností. V pozdním 19. století byly roční příjmy charitativních organizací v Londýně větší než rozpočty mnohých evropských zemí. A jak zdůrazňuje Frank Prochaska, nebylo to jen díky tomu, že střední vrstvy utratily víc na charitu než na kteroukoliv jinou položku rodinného rozpočtu kromě jídla, ale také proto, že mnohé charity byly organizovány dělnickými třídami, a nejen pro ně.³⁰ Společenské organizování v Británii zkrátka zabíralo větší terén.

Jaký je vztah mezi rozšiřující se sítí dobrovolnických asociací a samoregulující praxí na jedné straně a občanskou politikou, reciprocitou a společenskou důvěrou na straně druhé? Ve srovnání s Německem se občanská společnost dříve a rychleji zpolitizovala v Británii – díky neexistenci cenzury asociací, dřívější erozi cechů, vlivu jazyka práva, vzniku městské lidové politiky po občanské válce a rostoucí důležitosti parlamentu po revoluci roku 1688. Klub Kit-Cat (1696) byl založen aristokratickými členy Strany Whigů,³¹ Společností podporovatelů Listiny práv – první moderní radikální hnutí – o 50 let později, brzy po ní následovaly jiné skupiny volající po politické reformě. S výjimkou menších jakobínských klubů se v 90. letech 18. století německé organizace vyznačovaly apolitickým chápáním občanské společnosti – za své poslání považovaly doplnění aktivit státu prostřednictvím zlepšení místní infrastruktury a shromažďování informací, které by doplňovaly oficiální vědění; německé organizace nechápaly svoji roli jako opoziční vůči vládě, nebo dokonce jako její eliminaci. V německých klubech hrála administrativní složka neúměrně velkou roli a přetrvávala víra v osvícenou reformu absolutismu. Naopak v populárních radikálních statích Thomase Paina byl rozvoj sociální samoregulace spojen s politickou vizí občanské společnosti zcela osvobozené od státu a v maximální možné míře nahrazující vládu.

Jsou to ovšem příklady politické podmíněnosti asociálního života, a ne důkazy existence dvou různých národních cest občanské společnosti. V britské debatě o vztahu mezi státem a občanskou společností představuje radikalismus pouze jeden hlas. Jiné demonstrují mylnou identifikaci funkčního spojení mezi asociacemi a demokracií. Edmund Burke, jehož pojetí bylo Painovým terčem, vyjádřil starší politické chápání občanské společnosti, které získalo značnou podporu. V *Reflections on the Revolution in France* (1790) bránil občanskou společnost, která byla podle něho „potomkem konvence“ a jejímž základem bylo náboženství. Nezbyval tedy prostor pro myšlenky o důležitějších občanských právech nebo tolerování odporujících komunit, které měly formu dobrovolnických asociací.³² Na masové úrovni byl tento druh lojalismu rozšířenější než radikální chápání občanské společnosti. Asociální hnutí bylo v 90. letech 18. století hnáno snahou udržet politické struktury a společenský řád. Útoky

Proklamační společnosti (Proclamation Society) na Paina a jeho vydavatele ilustrují politické užití asociálního média. Většina asociací používala jazyk perzekuce, ne pluralismu.

Různorodost politických směrů, kterými se vydaly nepolitické kluby, naznačuje potřebu přesnějšího analytického rozlišení mezi interními praktikami asociace, jejím externím vztahem ke společnosti a rolí myšlenek a hodnot, které mezi nimi mediují. Neo-tocquevillovské pojmání asociací jako „jeslí demokracie“ se zakládá na předpokladu, že zkušenost rovných, recipročních vztahů z asociací se odrazí v přístupu k širší společnosti. Například Margaret Jacobs ve studii o zednářských lóžích prezentuje tyto skupiny nejen jako části nové občanské společnosti, ale jako skupiny „bez rozdílů občanských, a tím i politických, nejčastěji progresivní a reformní“.³³ Je zřejmé, že lóže svým členům nabídla novou atmosféru rovnosti a demokracie, proč však předpokládat, že zednáři chtěli použít tyto principy ve vztahu ke zbytku společnosti nebo ke státu? Většina jednotlivců žijících v moderních společnostech patří do různých skupin a na svět se dívá kaleidoskopickým pohledem, který odráží spíše mnohé, dokonce navzájem si odporující vazby, než jedinou zvětšenou verzi svých vztahů v rámci jednotlivé skupiny; protestanti a katolíci v Severním Irsku v současnosti pokojně spolupracují v míru v klubech chovatelů holubů, ale v době přehlídky oranžistů³⁴ a republikánských demonstrací na sebe vzájemně útočí. Jednotlivci užívající demokratických práv v rámci klubu nemají často zájem rozšířit stejná práva na politickou oblast – mnohé lóže neviděly protiklad ve vlastních kryptodemokratických strukturách a obdivování hrdinství absolutistických militaristických princů, jaké zastával například Frederick II.; v anglickém Midlands se lóže hladce obrátily od reformismu z poloviny století k loajalismu na přelomu století.³⁵ Dobrovolnické organizace mohou sloužit jako školy vzájemného uznání a ústavní vlády, ale mohou také potlačit politické úsilí jiných – například když v Manchesteru v roce 1819 dobrovolní yeomané³⁶ napadli demonstranty shromážděné na St. Peter's Field, jedenáct z nich zabili a stovky zranili.

Rovnost, otevřenost a reciprocita v rámci asociací by měly být chápány spíše jako historické problémy než inherentní vlastnosti přítomné od prvopočátků. Dvoutvárnost raných dobrovolnických asociací ilustrují zednářské lóže – ačkoliv bylo zednářství rovnostářské v udělování hlasovacího práva členům, zbavení pozice, denominace i profese, vykonávané mimo organizaci, zůstalo hierarchické a elitářské. Kritika činnosti lóže nebyla diskutována demokraticky, ale musela být adresována *Meister vom Stuhlovi*, který byl nevoleným funkcionářem; členství bylo sociálně exkluzivní; a především lóže nebyla pouze místem šíření osvícenství, ale také tajnůstkářství, a podporovala lež stejně jako transparentnost. Elitářský pocit nadřazené ctnosti se tak nemohl promítnout do respektu vůči lidem mimo lóži. Jiné asociace moderní éry zůstaly povinné, korporativní a státem sponzorované, například berlínský Korporation der Kaufmannschaft zachoval exkluzivní daňová a slevová privilegia pro své členy-obchodníky a byl spravován orgánem starších až do roku 1870. Mezitím požadovaly dobrovolnické asociace takové pravomoci na vyloučení, které by v případě zneužití vytvářely občany druhé kategorie. Je příliš jednoduché předpokládat jasné rozdělení mezi „moderním“, otevřeným, demokratickým asociálním životem a „tradičním“, uzavřenou korporativní společností.³⁷

Pluralita a nerovnost, tolerance a diskriminace šly v asociálním životě ruku v ruce. Když to přiznáme, nesnížíme tím důležitost nových prostor pro nekonfliktní schůzky a diskuse jednotlivců různých názorů, víry a zázemí – mezi anglikány a nonkonformisty, aristokraty a obchodníky, radikálními zastánci kolektivního majetku a obhájci soukromého vlastnictví.

Ačkoliv nejsou tyto prostory zcela osvobozeny od agrese, přispěly k nové schopnosti žít s odlišností.³⁸ Většina společenství vysloveně zakázala politiku jako téma konverzace, aby otevřela cesty diskusím na jiná témata.

Nicméně soudím, že je matoucí nahlížet na historické limity rovnosti a reciprocity pouze z hlediska externího posunu od „přirozeného“ ideálu, například nemožnosti vytvořit skutečně meritokratické asociace v třídní společnosti. Nebyly některé z těchto nerovností inherentní, zabudované do konstitučního rámce klubů? Na začátku 19. století byl předmětem členského poplatku v německých Vereine spíš neohumanistický ideál *Bildungu* nebo sebekultivace než postavení a majetek. V typickém klubu, například v cášském Casinu, odpovídal členský poplatek třetině ročního příjmu vyučeného dělníka. Některé spolky otevřeně přiznaly společenské hranice, ve kterých se odehrávaly údajně beztřídní aktivity *Bildungu*. V roce 1829 byly v Norimberku upraveny stanovy klubu Harmonie tak, aby umožnily členství pouze aristokratům, vládním úředníkům, akademikům, umělcům, velkoobchodníkům a průmyslníkům.³⁹ Snaha o sociální odstup stála také za nákladným budováním klubových zahrad – podle mnichovského muzea nebyly veřejné zahrady „kvůli přílišné třídní různorodosti návštěvníků vyhovujícími (schicklich) místy pro trávení volného času a relaxaci pro jemnější svět (feinere Welt)“.⁴⁰ Britský asociační život poskytoval více prostoru pro vzdělaného řemeslníka a obchodníka, nicméně i zde existovaly nerovnosti a kontradikce. Ve 40. letech 19. století rozdělila v Birminghamu členy Pěstitelské společnosti otázka povolení vstupu veřejnosti do jejich zahrad – na jedné straně stál univerzalistický jazyk zlepšení a benevolence, a na druhé sociální znepokojení mnoha příslušníků střední vrstvy; když byla v roce 1846 přístupová pravidla liberalizována, následovala vlna protestních rezignací.⁴¹ Model subskripční demokracie, který byl dominantním typem asociace v Británii od 80. let 18. století, umožnil vznik patronátních spolků a svépomocných asociací. První druh se vyznačoval sklonem k oligarchii a jasným rozdělením na nepočetnou elitu správců a většinu těžce pracujících podřízených – jen málo řemeslníků, dělníků nebo drobných obchodníků mělo dostatek času, peněz nebo odpovídající status, aby se mohlo dostat do vůdčí pozice. Patronátní společenství, jak tvrdí R. J. Morris, nabídlo „perfektní kompromis mezi lidmi ze střední třídy, kteří hledali sebeúctu a nezávislost, a realitou hierarchické společnosti s obrovskými majetkovými a mocenskými nerovnostmi i v rámci střední třídy“.⁴² Tento strop byl často doplněn dvojím standardem. Ve snaze vykořenit požívání alkoholu mezi nevzdělanými zakázaly Instituty mechaniky podávání alkoholu dělníkům, ale osvětenějším mecénům podávaly víno. Podobné konflikty se týkaly kontroly nad zdroji a komunikací, například výběru knih a novin pro nákup do knihoven.

Nejvýraznější bariéra mezi inkluzí a exkluzí se ovšem vytvořila podél genderových linií. Místo toho, aby byl od 80. let 18. století do 30. let 19. století postupně realizován egalitární potenciál asociačního života, byl nárůst počtu asociací doprovázen genderovou rekonfigurací. To však nebylo nevyhnutné. Rané kluby a spolky nebyly doménou genderové rovnosti – v klubu Kit-Cat se míchaly whigovské principy s pornografickými verši a Wilkes byl populární mezi radikály částečně kvůli svému misogynnímu eseji *Essay on Woman*.⁴³ Nicméně v 18. století nebyla role žen v občanské společnosti podmíněna jasným rozdělením mezi veřejnou a soukromou sférou. Mary Catherine Moran dokazuje, jak raní spisovatelé jako

Lord Kames a John Millar odmítli klasickou dichotomii mezi veřejným a soukromým a chápali „společnosti“ jako prostřední sféru, ve které ženy sehrály klíčovou roli při výměně názorů, a tím i vytvoření občanské společnosti.⁴⁴ Rané lóže přijímaly za členy ženy,⁴⁵ ženy byly také členkami literárních společností, neformálních konverzačních a debatických spolků jako Kränzchen a kvazi veřejných salonů, které Židovky provozovaly v Berlíně na konci 18. století.⁴⁶ Nebyl to ani rys životního stylu vyšší střední a vyšší třídy. V 90. letech 18. století fungovalo v Londýně 82 ženských spřátelených spolků.⁴⁷ V průběhu 18. století se komunity organizovaly ve svépomocné organizace, jejichž členy byly anebo je přímo provozovaly ženy.

Začátkem 19. století se tento fluidní a neformální svět proměnil ve formálnější, institucionalizovanou síť spolků, kterou ovládli muži a která vymezila zvláštní témata a funkce.⁴⁸ Podobně jako se stala podezřelou aktivní role žen – spisovatelek a hereček – ve veřejné kultuře, bylo ženám zakázáno vstupovat do většiny asociací; výjimkou byly účastnice charitativních aktivit, odpovídajících „femininním ctnostem“. Bylo běžné, že filozofické a debatické spolky nepřijímaly za členy ženy – některé Instituty mechaniky umožnily mužům vzít s sebou své manželky na přednášky (například v Colchesteru po roce 1835), ale většina literárních spolků neumožnila ženám účast dokonce ani v pasivní roli. Anglikánský literární institut neumožnil členství ženám až do roku 1888 a čtenářské kroužky v Hamburku měly mezi 90. léty 18. století a 60. léty 19. století jenom tři členky. Masové kluby pro volný čas se ženám otevřely na konci 19. století, ale tyto byly většinou pasivními členkami. Mnoha ženám bylo uděleno hlasovací právo až po první světové válce. Ženy se aktivněji angažovaly v oblastech, ve kterých byla veřejná angažovanost vlastně zesílením domácích ctností, nebo pokud se jednalo o „femininní“ témata, kterým se muži nevěnovali – skupiny, které agitovaly proti otrokářství nebo požívání alkoholu, jsou příkladem první oblasti a charity poskytující nemocniční lůžka pro těhotné ženy příkladem druhé oblasti. Jednou z prvních oddělených organizací byla Ženská společnost pro pomoc britským černým otrokům (Female Society for the Relief of British Negro Slaves) založená v Birminghamu v roce 1828, která se scházela – a to je významné – v soukromých domech. Angažovanost žen nebyla zcela statická a mohla zpochybnit genderové hranice občanské angažovanosti, ale Davidoff a Hall zdůrazňují, že „mužské a ženské filantropické světy zůstaly zásadně odlišné, a ženy se začaly angažovat, protože muži odcházeli do nových směrů“.⁴⁹

Tento trend byl výsledkem řady vzájemně se posilujících změn: důrazu evangelismu na čistotu a domesticitu, ztráty nezávislého postavení žen v obchodě a vlastnictví, viktoriánské kultury úctyhodnosti a ztotožnění maskulinity s veřejnými právy. Další prohloubení způsobil přesun většiny spolků a klubů z neformálního světa kaváren, hospod a tavern do veřejných budov s kanceláři pro jednotlivé výbory, pokladnou a formálními výročními schůzemi, neboť právní, ekonomické a rétorické vzdělání měli muži. Nové chápání sexuality a občanské společnosti existovalo v symbolické podobě také v Německu na konci 18. a začátku 19. století – odklon od absolutistického chápání státu jako konečného arbitra morálních vztahů tam byl způsoben tím, co Isabel Hull charakterizovala jako preskriptivní „sexuální sebeobraz společnosti“. Moc, kreativita a nezávislost byly spojovány s muži – jejich sexuální touha byla přehodnocena a chápána jako zdroj produktivní energie, která mohla být domestikována pro produktivní užitek společnosti, zatímco ženy se staly sexuálními odvozeninami – nebyly zcela zbaveny vášně, ale byly prostředkem většího štěstí manželů a budoucích občanů. Proměna

morálky společnosti šla ruku v ruce s maskulinní definicí občanství a vytvořením genderově rozlišených práv v nové privátní sféře; například v případě mimomanželského těhotenství byla před právními zásahy státu chráněni otcové,⁵⁰ ne matky.

Na asociální kultuře se obecněji projevil vliv maskulinity. Svobodné zednářství se rozvíjelo kolem rituálů maskulinních ctností, které oslavovaly přirozené spojení mezi občanskou angažovaností, ekonomickou nezávislostí, mužstvím a „bratrstvím“. Tento jazyk pak ovlivnil diskurz politické reformy a dělnického hnutí v 19. století. Ačkoliv kultura domesticity vzešla ze střední třídy, ve svém důsledku restrukturovala fungování občanské společnosti napříč celým spektrem tříd. Nejednalo se pouze o sociální kontrolu „shora“, ale také o radikální politickou strategii „zdola“ – britští řemeslníci začali zdůrazňovat své mužství a nezávislost v roli zodpovědných patriarchů v kampaních za volební právo a mzdu pro živitele rodin.⁵¹ V 19. století v Německu, jak píše Dan McMillan, zanechal kult maskulinity hlubokou stopu na vztahu mezi státem a občanskou společností, protože organické ztotožnění mužství a národního státu neponechalo prostor pro pluralistickou politiku.⁵²

* * *

Rozšíření asociací a nárůst seberegulace nebyly provázány pouze zánikem vnějších omezení ze strany státu, církve a korporací, ale také vytvořením vnitřních bariér vstupu. Historické propojení seberegulace a reciprocity doprovázely nejasnosti a konflikty. Bylo by proto vhodné přesněji rozlišit na jedné straně seberegulaci a pluralitu, a na straně druhé tři jiné prvky současných definic konceptu, zpravidla působící jisté obtíže: 1) občanská společnost je otevřená a egalitární, 2) rovnováha občanské společnosti se udržuje sama, 3) občanská společnost je „prima“ konceptem, který zdůrazňuje toleranci.

Michael Walzer píše, že občanská společnost zpochybnula „singularitu“ totalizujících životních vizí, například nacionalismu a socialismu, aniž by nastolila vlastní vizi; díky tomu vytvořila občanská společnost „místo všech míst – všichni jsou zahrnuti, nikdo není upřednostňován“.⁵³ V minulosti by propagátoři občanské společnosti možná souhlasili s první, negativní polovinou tohoto výroku, neboť otevřenost byla vždy určována novými, a často vědomými strategiemi exkluze a preference napříč společnostmi. Myšlenka samovolně se udržující rovnováhy stojí za Dahrendorfovým popisem „kreativního chaosu“ v asociacích – tento chaos podle něj chrání skupiny před státem i „monopolistickými nároky samodelegované menšiny a vskutku i většiny“.⁵⁴ V tomto popisu je kus pravdy. Viktoriánská Británie s velkým počtem asociací je příkladem občanské společnosti poskytující prostor pro soužití různých náboženských a ideologických skupin, které by mohly být zničeny, kdyby se naplnil alternativní scénář státních zásahů a pokusů získat státní moc pro prosazování specifických zájmů. Nicméně fakt, že žádná skupina neměla monopolní postavení, neznamená, že ve společnosti panoval pluralismus, chránící všechny ostatní. Britské asociální hřiště skutečně nebylo zcela přístupné. Velká část energie vznikající v občanské společnosti sice směřovala do asociací, které mohly mít odlišné cíle a členskou základnu s různou stranickou příslušností, ale členství v nich a chápání morálky bylo více méně jednotné, dané evangelickou a humanitární oligopolií sabatarianů,⁵⁵ abstinentů a členů Royal Society for the Protection of Animals (Královská společnost na ochranu zvířat) – na přelomu století mělo například abstinenci hnutí půl milionu členů. Někteří historikové nacházejí „kořeny konsensu“ v těchto nenásilných reformních

britských hnutí,⁵⁶ je však nutné zdůraznit, že bez ohledu na jakékoliv umění kompromisu, které si hnutí osvojila, občanská společnost nesměřovala přirozeně ke „kreativnímu chaosu“ pluralismu a tolerance. Sabatariáni použili svou morální a soudní moc, aby chudým zabránili nakupovat o nedělích a jiným pít alkohol, nadávat a provozovat kruté sporty; Royal Society for the Protection of Animals měla své vlastní inspektory a systém vynucování spravedlnosti (je třeba podotknout, že to bylo částečně dáno omezitelností organizace, neboť v polovině viktoriánské éry byly v Británii každým rokem statisíce lidí pokutovány a tisíce odsouzeny za prohřešky podle zákona o dodržování Božích svátků, zákona o licenci apod.).

Skutečnost, že asociální struktury společnosti umožnily regulovat stále více záležitostí a mohly být proměněny v nástroje policie, ukazuje, jak je důležité rozlišovat mezi institucionální občanskou společností a hodnotami, které v ní byly uznávány. Asociální hnutí a občanskost se mohou ubírat odlišnými směry. Proto by neměl být důvodem ke slučování neideologické kultury občanské společnosti a klubů nebo nových společenských hnutí fakt, že to jsou skupiny dobrovolnické, samosprávné a že postrádají totalizující vizi. I když je občanská společnost soupeřem totalitarismu, neznamená to, že všechny dobrovolnické asociace prosazující sociální autonomii jsou automaticky nositeli občanskosti.

Občanská společnost byla popsána jako „prima“ koncept v protikladu k zápalu, který vyžadují ideologie založené na třídní nebo národní solidaritě.⁵⁷ Občanská společnost vyžaduje toleranci jiných životních stylů, ale nežádá jejich přijetí ani vášnivé přesvědčení podobné „láске k domovině“. Walzer rozvíjí tuto myšlenku a tvrdí, že občanská společnost poskytuje alternativu k všeobjímajícím životním vizím, které propaguje socialismus, kapitalismus a nacionalismus, protože je „lokální, specifická [a] neurčitá“; občanská společnost prosazuje přístup nacházející podstatu „dobrého života“ v detailech, a to podle Walzerova závěru do té míry, že je obtížné se pro ni nadchnout, neboť její typické aktivity mají malý rozsah a „jeví se běžnými“.⁵⁸ Z historického pohledu je to problematická teze. Rozsah aktivit neukazuje, zda jsou názory členů imperialistické nebo sebeomezující. Zjevně existuje pokušení popsat asociace jako omezené, nicméně užitečné mikrokosmy civilního života, například obraz bowlingových lig v americké literatuře. Ve skutečnosti vyvolala vlna stále více se diferencujících klubů se specifitějšími zájmy v pozdním 19. století dva trendy. Jednak mnoho klubů nadále chápalo své místní aktivity jako součást větší vize, například Hamburger Sport Verein ve své hymně nabídl „své oddané úsilí Německu, posvátné zemi lásky“,⁵⁹ jednak řadu jiných vedlo přehnané ztotožnění se s určitým zájmem k úniku z občanské společnosti do uzavřeného mikrosvěta podobně smýšlejících a *Vereinsmeier* a k misionářskému zanicení pro šíření vlastních hodnot a zvyků ve zbytku komunity.⁶⁰ Tyto praktiky nejsou totožné s ambiciózními totalizujícími vizemi moderní ideologie, mohou být dokonce antietatistické, nicméně vnesly napětí mezi pluralitu a komunitu. Je to svět abstinujícího aktivisty a společenství prosazujícího morální zlepšení způsobem, který sice není pro občanskou společnost tak nebezpečný jako Hitler nebo Stalin, nicméně podřívá toleranci a sociální důvěru. Asociální život tedy má zanicenější i klidnější členy.

Občanskost pak musí být diachronně chápána s větší citlivostí, nikoli jako přesně vymezená složka, kterou občanská společnost buď má, nebo nemá. Přijetí nenásilných, nedonucujících sociálních vztahů může mít různé podoby a různé stupně. Například v Británii v 19. století navštěvovalo asi milion matek a dětí každý týden setkání matek – dobrovolné schůzky

organizované ženami ze střední vrstvy, na kterých se rozdával čaj a oblečení pro chudé, kteří na oplátku poslouchali biblické příběhy a přednášky o slušném chování. Filantropie byla tedy někdy představována jako „kořen vedoucí k ženské emancipaci“ (Prochaska), dle jiných však zahrnovala popření reciprocitu a nezávislosti. Mnoho žen z dělnické třídy totiž chápalo tyto schůzky jako opresivní a ponižující – jedna žena vzpomínala: „Dámy přišly a přednášely o domácích záležitostech dělníků, které nemohly chápat,“ a dále, „nad některými záležitostmi, které jsem si musela vyslechnout, jsem se zamýšlela, ale neměla jsem šanci na nic se zeptat“; později se stala členkou Woman's Cooperative Guild (Korporativní cech žen) a o tomto sdružení řekla: „Tam jsme vždy měly možnost věci prodiskutovat.“⁶¹ Pojednání Julie Roos o prostituci a sociální politice ve Weimarské republice odhaluje důležitost „vyhnané občanské společnosti“, která prostitutkám nabídla možnosti sebeorganizace, a tak zpochybnila normy úctyhodnosti stanovené feministkami ze střední třídy a muži. Autorka dospěla k závěru, že takové prostory pro dobrovolné organizování se a odpor nemohou být uspokojivě chápány v rámci negativního pohledu Michaela Foucaulta, podle kterého je občanská společnost místem represivní „biomoci“ a normalizace.⁶² Tyto příklady naznačují důležitost flexibility v občanské společnosti, určitého vnitřního bezpečnostního mechanismu, který zabráni skupinám s univerzalistickými myšlenkami monopolizovat sociální vztahy a zachová prostor pro pohyb, jak to nedávno zdůraznil Keane.⁶³ Uvědomění si, že multiplicita dobrovolných asociací zabraňuje zamrznutí řeky sociálních vztahů, se velmi liší od naznačení pozitivní korelace mezi hustotou asociací, sociální důvěrou a demokracií. Navzdory emancipační dynamice neplatí, že stále více seberegulující se a samosprávný svět asociací přirozeně generuje občanskost. Pluralita, kterou svět asociací umožnil, byla pluralitou neegalitární „politiky difference“.

Sociabilita a veřejná sféra

Důraz na vzájemnou interakci mezi inkluzí a exkluzí, emancipací a diskriminací, samoregulací a kontrolou vnáší nové světlo do vztahu mezi občanskou společností a veřejnou sférou. Z uvedeného je jasné, že se velká část sociální praxe asociálního života odehrávala na veřejných místech, například v kavárnách a tavernách (místem setkávání členů klubů a asociací se začaly stávat na konci 17. století). Ve vlivných statích Jürgena Habermase tyto prostory představují občanskou společnost ve formě sítě asociací, které ukotvují komunikační struktury veřejné sféry v privátním „žitém světě“, sféře mezi státem a ekonomikou.⁶⁴ Jeho pojednání o veřejné sféře vyvolalo vlnu kritiky zpochybňující normativní předpoklad, podle kterého jsou konflikty řešeny diskurzivně, a zdůrazňující historicky genderový základ veřejné sféry a vícenásobné a konkurenční – spíše než uniformní – formy veřejné sféry.⁶⁵ Je důležité, že Habermasovo chápání veřejné sféry a sdílené politiky veřejného rozumu je vázáno na diskutabilní pojetí občanské společnosti a jejího komunikativního charakteru.

Ve své knize *Between Facts and Norms* Habermas zahájil diskusi o funkčním vztahu mezi občanskou společností a politickou veřejností položením zásadní otázky: Jak mohou demokracie a sociální integrace odolat centripetální síle stále diferencovanějších a vzdálenějších systémů politiky a ekonomiky? Svobodné asociace mají důležitou roli antén, které zachytávají, filtrují, zesilují a vysílají zpět směrem k veřejnosti societální problémy. Občanská společnost funguje jako „bezpečnostní systém“ demokracie, překlenuje propast oddělující

byrokratickou politiku od sociálních problémů na úrovni členské základny.⁶⁶ Kromě liberální ústavy a intaktní soukromé sféry tak tento pohled zdůrazňuje, že důležitou okolností je defenzivní, sebeomezující sebepojímání občanské společnosti, často připisované novým sociálním hnutím. Na rozdíl od totalizujících ideologií nechává živoucí občanská společnost otevřené mnohé soukromé zdroje veřejného mínění a sociální solidarity. Asociace, které nejsou pouze zájmovými skupinami, ale vědomě se angažují v kritické veřejné práci, mají dvojí funkci: vysílají sociální problémy do politického systému a v průběhu tohoto procesu pak posilují občanskou společnost.⁶⁷ Tento teoretický přístup koresponduje s historickým pojetím, které nachází funkční korelaci mezi občanskou společností, diskurzivní komunikací a demokratickou veřejnou sférou. Například podle Klause Edera odrážely asociace vznikající v 19. století „moderní“ principy diskurzivní komunikace, založené na rovnosti, nezaujatosti a řešení konfliktů pomocí kritiky.⁶⁸ Byly místy moderního procesu učení založeného na reflexivní komunikaci, tj. procesu, v němž lidé komunikují o komunikaci.

Habermas i Eder si uvědomují, že asociace vždy nesplňují tato kritéria. Nicméně otázkou zůstává, zda by historický výzkum měl chápat takové nedostatky jako patologické absence, nebo celkově zrevidovat teoretický obraz. Už jsme psali o omezeních otevřenosti a demokracie v raných klubech a asociacích – před vlivem evangelismu v pozdním 18. století se v klubech a kavárnách běžně nadměrně pil alkohol, zpívaly rouhavé písně a vedly nebezpečné bitky (končící někdy vraždou) – to je však stěžejní atmosféra, která podporuje kritické myšlení.⁶⁹ Bude možná přínosné krátce pojednat o dalších výzvách, kterým čelí Habermasův koncept veřejné sféry – podívejme se na nejasnou genealogii veřejné sféry, chápání „veřejného mínění“ ranými propagátory občanské společnosti a důležitost alternativních nediskurzivních způsobů interakce, obzvláště sociability.

Sociální historie občanské společnosti se jeví v jiném světle, když ji konceptuálně oddělíme od veřejné sféry definované diskurzem komunikace a nezaujatou diskuzí. Podle Iana McNeelyho znamená Habermasovo zaměření na kritický rozum, oddělení „veřejnosti“ od sociálních zájmů a praktických záležitostí. McNeely naopak upozorňuje, že praktické informace měly roli katalyzátora sociálního vědění a politického vědomí – jeho analýza věstníků inteligence z Württembergu na konci 18. a v 19. století ukazuje, že vrstvy občanské společnosti vznikaly postupně, nikoli jako produkt ideologických sil a nezaujaté argumentující veřejnosti, ale jako důsledek transformace praktického vědění (iniciovánoho státem) v nové formy sociální komunikace (mimo stát). Z této perspektivy byl „původ občanské společnosti ve státě [...] v menší míře známkou slabosti a závislosti než zdrojem iniciativy a dynamizmu“.⁷⁰ John Abbot v pojednání o Altbayernu nachází důkazy pro tvrzení, že slabá občanská společnost může být výsledkem slabého, ne nutně silného státu⁷¹ – když na konci 19. století vznikla v rurálních bavorských provinciích veřejná sféra, následoval dramatický rozvoj novin, předtím započatý katolickou církví.

V intelektuální historii sehrála myšlenka „veřejného rozumu“ důležitou roli v 18. století při přechodu od starého chápání *societas civilis* jako organizované skupiny lidí k novému konceptu občanské společnosti, která stojí mimo stát. Elisabeth Ellis v podrobné analýze děl Immanuela Kanta ukazuje, jak v jeho učení myšlenka „veřejna“ propojuje otázky univerzálních standardů a praktické politiky; Kant nabídl vizi občanské společnosti vytvořené ve formě veřejné sféry. Během Velké francouzské revoluce zavedlo Kantovo myšlení o nezaujaté veřej-

nosti a její roli autoritativního zdroje politického úsudku důležité rozdělení mezi komunikativní strukturu občanské společnosti a politickými procesy státu. Pro Kanta, podobně jako pro Habermase, vysílá veřejná sféra signály ke státu, ale nemá bezprostřední vliv na politické skutky. „Autoritu veřejné sféry chrání od potenciálního korupčního vlivu praktické činnosti fakt, že kvůli pomalému tempu reformy členové veřejné sféry neuvidí výsledky vlastních návrhů,“ zdůrazňuje Ellis.⁷² Tento mechanismus se liší od dnešního, podle kterého sociální hnutí vysílá záležitosti veřejného zájmu přes veřejnou sféru se zřejmým očekáváním rychlých reforem.

Pokud Kantova občanská společnost dosáhla svého statusu oddělené veřejné sféry tím, že izolovala univerzální zájem o rozum od politických nároků sociálních zájmů, druhá evropská vlna byla stále skeptičtější vůči termínu „veřejnost“. Tento trend byl obzvláště silný ve skotském osvícenství, a tak odhaluje nebezpečí, které se skrývá v předpokladu přirozené afinity mezi „veřejností“ a občanskou společností. Tento trend možná symbolizuje měnící se místo „nezaujatého diváka“, pozorovatele, kterého popisuje Adam Smith. Smith vysvětlil, jak mohli jednotlivci ve stále komplexnějších komerčních společnostech myslet za hranice svých úzce vymezených světů. Schopnost představit si sama sebe v pozici jiného byla zdrojem vzájemného soucitu. Nejdřív byl nezaujatý divák chápán jako univerzální rys, který měl své místo ve veřejném mínění, nicméně v šestém vydání *Theory of Moral Sentiments* v roce 1790 byl internalizován; tento zvrát ilustruje rostoucí pochybnosti, zda většina lidí měla mentální a emoční schopnosti nezbytné pro soucit, a tedy také slušné chování.⁷³

Emoce a sociabilita, nikoli univerzální rozum a diskurzivní komunikace, byly základem pro nejlivnější teoretiky občanské společnosti v 18. století. Skotští filozofové 18. století si podobně jako současní teoretikové veřejné sféry kladli otázku, jak mohla stále diferencovanější společnost zůstat integrovaná a harmonická. Filozofové se ovšem zabývali spíše citem a psychologii než diskurzivní teorií, a tak si občanskou společnost představovali velmi odlišně. Nesnažili se pomocí kritického rozumu vytvořit konsensus, veřejně zaměřenou vůli. Hutchenson a Hume chápali komunikaci jako způsob morální a citové výměny, která umožňovala sociální vztahy, přátelství, kultivované způsoby a morální vkus. Nebyl to svět odtažitých, nezaujatých diskutujících jednotlivců, ale lidí, kteří toužili po morálním a sociálním uznání, prožívali své city, znali zášť a řídili se intelektem. V sociální konverzaci mohli jednotlivci vkročit do sdíleného světa morálních soudů a vylepšovat své vnímání, city a benevolenci, a tím vytvářet harmonickou síť sociálních vztahů. Komunikace byla relační, cílem bylo potěšit jiné a být obdivován, nikoli zabývat se univerzálními principy. Klub ustanovil kulturní svět, který byl oddělen od politické sféry. Důraz občanské společnosti na emoční výměnu a opomíjení kritické debaty a veřejné demonstrace občanské „ctnosti“ se odrážely ve fluidnějším chápání soukromých a nesoukromých vztahů v roli médií sociability. Intimní milostné vztahy a civilní charakter rozhovorů byly stejně důležité jako veřejná debata.⁷⁴ Zatímco Smith a jiní chápali potřebu existence státu a „policie“ v roli externí kontroly nad nedokonalým fungováním občanské společnosti, vnitřně byla sociabilita oddělena od ctnosti a politické sféry.⁷⁵

V *Tatler* a *Patriot* byl používán jazyk sociability v článcích na různorodá apolitická témata, od fantazijních článků po satiry, od portrétů po popisy snů. Z této perspektivy má možná habermasovské zaujetí jednotnou veřejnou sférou, která reprezentuje politickou vůli, víc společného se starým jazykem ctnosti, charakteristickým pro občanský humanismus, než

s novým jazykem občanské společnosti, který upustil od chápání jednotlivců jako politických zvířat a přijal pojetí společenské bytosti s různým vkusem a morálním úsudkem.

Ať si myslíme o normativních ideálech teorií veřejné sféry cokoliv, z historického hlediska neobsáhly velké části intelektuálního a kulturního fungování občanské společnosti. Sociabilita byla základem většiny klubů a asociací – členové se scházeli, aby klábosili, hráli karty nebo kulečnick, poslouchali hudbu, četli, studovali noviny, diskutovali o společenských záležitostech, a také vytvářeli vztahy. Důraz na sociabilitu – a nikoli na diskurzivní komunikaci – pomáhá zvýraznit preskriptivní, a často paternalistickou dynamiku občanské společnosti. Občanská společnost (tehdy ani teď) nefungovala pouze jako pozitivní „výstražný systém“, který identifikoval sociální problémy v soukromém světě a posílal je zpět veřejnosti. Byla také zdrojem sociální moci a kulturních norem – zdvořilost k jiným a snaha udělat dobrý dojem skloubená s morálními soudy od začátku spojila sociabilitu s paternalismem; slušné chování pak mělo svoji cenu i svůj přínos, individuální i kolektivní. Kult zdvořilosti pak můžeme chápat jako kapitolu v širším civilizujícím procesu, který analyzoval Norbert Elias – popsal zaujetí dobrými způsoby rostoucí od pozdního středověku a paralelní státní monopolizaci násilí.⁷⁶ Je sporné, zda je moderní občanská společnost svědkem ubývajícího násilí, nicméně Eliasova hlavní teze, dle které měl posun od fyzicky expresivního ke zdvořilému chování pro jednotlivce psychologické následky, zůstává významná. Zdvořilost, jazyk občanské společnosti 18. století, vyžadovala neustálé sebeovládání a sebezpytování, částečně pro vlastní zlepšení a částečně k naplnění dalších kritérií sociability; formoval se tak model chování s důrazem na jeho vliv na druhé. Pozorování vlastního chování ve vsudy přítomném zrcadle občanské společnosti vyvolávalo zmatek a neklid vlastní identity.

Pokud pochybnosti o slušnosti vyvolaly touhu zlepšit se pomocí deníčků nebo schémat, jiné mohly být zažehnány demonstrací vlastní slušnosti vůči těm, kteří měli v životě méně štěstí. Občanská společnost fungovala na základě určité psychologicko-obchodní rovnováhy. Přetrvávání násilného chování, například krvavých sportů a alternativních kultur, poskytl středostavovským asociacím možnost spojit benevolenci s potvrzením vlastní slušnosti. Jejich úsilí se samozřejmě nezastavilo u hran soukromé sféry – například v 19. století v Leedsu tvrdila Infant School Society (Společnost pro jesle), že rodiče dělnického původu jsou „příšerně nekompetentní k vykonávání velkolepé práce raného předávání intelektuální kultury a disciplíny“, a abstinenční spolek se zase domníval, že „vyhubení pití alkoholu v nižších třídách by vytvořilo podobné podmínky ke kultivaci, jaké poskytuje půda svému prvním pěstitelům“.⁷⁷ Kulturu dělnické třídy ignorovala prosazováním nových pravidel chování obzvláště reforma bydlení. Skutečnost, že občanská společnost má potenciál sdělovat veřejnosti sociální problémy, by nám neměla bránit identifikovat způsoby, kterými asociace a sociální hnutí ohrožily soukromou sféru, podryly sociální solidaritu a využily zdvořilost k popření rovnosti a nezaujatosti.

Občanská společnost a politická ekonomie

Sociabilita, představující jeden ze způsobů uvažování o tom, jak se občanská společnost recyklovala ve formě integrovaného systému relativně autonomního vůči státu, byla doplněna politickou ekonomikou a politicko-ekonomickým popisem samoregulační povahy ekonomiky v komerční společnosti. Je patrně vhodné poznamenat, že až na několik výjimek⁷⁸ ztratila

politická ekonomie svou zásadní pozici během nedávného oživení tohoto konceptu. Pro její marginalizaci existují politické a ideologické důvody. Ve střední Evropě, střední a Latinské Americe a také v nových sociálních hnutích na západě byla občanská společnost vítána jako postmarxistická alternativa globálního kapitalismu. Občanská společnost totiž odporovala státu i trhu; tento fakt zdůraznil zvláště Havel, když občanskou společnost prosazoval jako způsob překonání konzumerismu a totalitarismu.⁷⁹ Habermasovské teorie tak umísťují občanskou společnost mimo systémy ekonomie a státu a v protikladu k nim, neboť občanskou společnost spojují s „žitým životem“.⁸⁰ Místo abychom mluvili o „apolitickém charakteru“ nedávné vlny občanské společnosti, by bylo přínosnější poukazovat na její „apoliticko-ekonomický“ charakter. To je nejspíš problematické dvojnásobně – nejen že je politicko-ekonomická dimenze teoreticky málo popsána ve studiích zabývajících se současností, ale zůstává také často nepovšimnuta v roli dynamické síly evoluce občanské společnosti. Politická ekonomie však sehrála důležitou roli v konceptuální historii občanské společnosti, fungovala také jako druh aplikovaných vědomostí, které pomohly transformovat socio-ekonomickou realitu. Zásadní význam měly populární myšlenky politické ekonomie pro sociální hnutí, protože tvořily součást jejich chápání sebe i minulosti a budoucnosti občanské společnosti, a navíc vlastní činností přispívaly k vytvoření vztahu mezi státem a ekonomikou. Existuje tedy dostatek dobrých důvodů, abychom politickou ekonomii zahrnuli do studia myšlenek a praxe občanské společnosti.

V teoriích občanské společnosti z 18. století nacházíme překvapivou symetrii mezi sociabilitou a komerční ekonomikou v roli mechanismů sociální samokoordinace. Zdvořilost a konverzace vytvářely síť vzájemného uznání a sociální důvěry, zatímco trh dominovaly reciproční zájmy a nabývání sociálních znalostí. Trh byl fůrem sociální a kapitalistické výměny, kde lidé uspokojovali své materiální potřeby a kde je spájela komunikace, která učila chápání vlastního já a toleranci k jiným. V teoretické analýze děl Hegela a Smithe poukazuje Rupert Gordon na přetrvávající důležitost trhu v roli nenásilného agenta sociálního učení a sebe-kultivace, neboli Bildungu, do začátku 19. století.⁸¹ Jednání s lidmi v průběhu tržní výměny představovalo formu uspokojení vlastních potřeb a vedlo k uvědomění si vlastní závislosti na jiných. Trh, podobně jako asociace, byl proto vnímán jako škola, která denně učila lekce vzájemného uznání. „Systém potřeb“ sice zavedl způsob seberegulace v občanské společnosti, nicméně byl zdrojem sociální nerovnosti a konfliktu a vedl ke konceptualizaci chudoby jako „sociální otázky“, tj. jako kolektivního problému občanské společnosti; nešlo tedy o čistě materiální stav nebo osud, který se týká jednotlivce.⁸² Sociální čtení trhu pak vybavilo členy občanské společnosti sociálními právy a závazky.

Teoretické chápání ekonomiky jako seberegulačního systému založeného na tržní výměně a dělbě práce mělo závažné důsledky pro občanskou společnost. Pionýři politické ekonomie se vědomě věnovali preskriptivní vědě, snažili se pro zákonodárce zviditelnit systém, který se měl vytvořit, nepopisovali současnou ekonomickou realitu.⁸³ Smith popsal trh, který ještě neexistoval, existovaly však autority, odchované politickou ekonomikou, které pracovaly na jeho vytvoření. Komerční společnost se stala nejvyšším „přirozeným“ stadiem historického vývoje, takové chápání nutně podpořilo zásahy do uspořádání sociálních vztahů doma i v říši, které měly vést k občanské společnosti fungující podle abstraktních principů trhu. Na konci 18. století byla v Londýně, abychom uvedli jenom jeden příklad, založena River Thames Police

(Policie řeky Temže), která měla za úkol „vytvoření“ opravdového pracovního trhu, nutného pro dobře uspořádanou občanskou společnost. V procesu tvorby pracovního trhu určila, kdo dostával plat a kdo byl stíhán za přijímání běžných poplatků. První londýnský policejní sbor se státní pravomocí byl vytvořen ve jménu občanské společnosti. Aplikovaná politická ekonomie používala „civilizující“ jazyk, který legitimoval intervenci ve jménu „lidského zlepšení“ a zároveň označil starší sociální zvyky za překážky uskutečnění občanské společnosti a za výrazy „nekontrolované vášně“ a „divoké touhy“ typické pro „polodivochy“.⁸⁴

Jestliže i ideál občanské společnosti nebyl zrcadlovým obrazem existujících sociálních vztahů a byl navíc spojený s potlačením zažitých zvyků, proč se tento koncept těšil významné podpoře všech tříd až do začátku 20. století? Z historického hlediska není natolik zajímavou skutečností, že se někteří teoretikové, například Marx, snažili odhalit kapitalisticko-buržoazní základ občanské společnosti, ale fakt, že pozitivní pohled na občanskou společnost zůstal populárním. Ve střední třídě vznikla řada iniciativ, například stavební a spořitelenské společnosti, které mezi nižšími vrstvami šířily ekonomické ctnosti potřebné v občanské společnosti. Výmluvnější než taková snaha shora je ovšem diskuse o občanské společnosti a voluntarismu v radikálních hnutích a nových progresivních a sociálních skupinách v druhé polovině 19. století. Tato diskuse poukazuje na možnost propojení občanské společnosti s masovými demokratickými vizemi a překonání liberálního spojení občanské společnosti s kapitalismem volné soutěže.

Politická ekonomie a občanská společnost byly v populární kultuře stejně tak propletené jako v teorii. Různá chápání ekonomiky navazovala na různá chápání sociálního vývoje v německém a britském radikalismu, tato chápání pak podporovala různé politické strategie vůči jiným sociálním a politickým skupinám a různá uspořádání občanské společnosti, státu a ekonomiky. V Hamburku, jak píše Madeleine Hurd, byla sociální vize radikálního *Mittelstandu* založena na nezávislé práci a ukotvena v cechu, klíčovém agentu sociální spolupráce a politického vzdělávání.⁸⁵ Tato vize upřednostnila korporativní zaměstnávání před závislou výdělečnou činností a byla podezíravá ve vztahu k liberálnímu programu, který měl za cíl oddělení občanské společnosti od politické základny a od ekonomiky a podporoval založení volného obchodu. Naopak v Británii se radikálové a liberálové kvůli volnému obchodu spojili – tomuto svazku možná napomohlo dřívější zrušení cechů –, nicméně používali jazyk konzumu a občanské společnosti.⁸⁶ Britský přístup odráží pozitivní afinitu mezi volným obchodem a demokratickým vlivem dobrovolnických organizací a nevnímá volný obchod jako agenta materialismu, ale jako uspořádání, které posiluje sociální důvěru a seberegulaci a chrání společnost před silami oligarchie, byrokracie a organizovaného kapitalismu. Narozdíl od občana-dělníka si britští progresivisté představovali „občana-konzumenta“.

Existují tedy závažné důvody k tomu, abychom byli skeptičtí ohledně přístupů k občanské společnosti, které kladou její existenci mimo nebo dokonce v protikladu k ekonomice a státu. Sociální hnutí nebyla pouhou anténou, která vysílá problémy – ty vznikají vlivem vnějších systémů –, ale hrála aktivní roli ve vytvoření infrastruktury politické ekonomie a ve fungování ekonomiky, a to dvojím způsobem – prostřednictvím dělnického hnutí nebo redistribucí příjmů v charitativních organizacích. Tento fakt ovlivňuje naše chápání měnícího se místa občanské společnosti v expanzi sociálního státu ve 20. století. Mark Bevir popisuje, jak různé intelektuální kritiky trhu strukturovaly přístup britských socialistů k institucionálnímu

uspořádání státu, společnosti a ekonomiky.⁸⁷ Zatímco se členové Fabian Society (Společnost fabiánů)⁸⁸ v kritice liberální politické ekonomie zaměřili na státní reformy, etický socialismus podporoval transformaci občanské společnosti zevnitř, volal po kooperativním duchu lásky a rovnosti jako náhrady za erozivní moc trhu. V případě německé říše není pochyb o vysoce moderních rysech vznikajícího sociálního státu, v důsledku industriální mentality byrokratů byla sociální podpora vázána na industriální kapitalismus.⁸⁹ Nicméně jak na případě veteránů po první světové válce dokládá Deborah Cohen, přesný vztah mezi voluntarismem a etatismem nebyl vymezený ani zděděný, v počátcích byl fluidní a určený myšlením a zájmy nového demokratického státu. V Británii měly dobrovolné spolky dominantní roli v zabezpečení postižených vojáků, zatímco ve Výmaru stát prakticky zrušil všechny filantropické organizace, které vznikly během války.⁹⁰ Strategie sociální rekonstrukce měly vliv na rekonstrukci sociální důvěry a politické legitimacy. Zatímco voluntarismus připoutal veterány k veřejnosti a ochránil britský stát před kritikou, německý státní monopol sice nabídl lepší materiální zabezpečení, nicméně narušil sociální solidaritu a zpolitizoval otázku veteránů, z nichž se později stala mocná skupina kritizující nový demokratický stát.

Voluntarismus a etatismus ovšem nepředstavovaly pouze národní cesty. Na začátku 20. století si v Británii mnoho liberálů a labouristů představovalo budoucí vývoj jako kombinaci státní intervence a dobrovolných asociací – „třetí cesta“, která narozdíl od nedávno oživených verzí zahrnovala ekonomiku a také sociální vztahy, například koexistenci obchodu a trhu. Podle Philipa Snowdena, ministra financí v prvních dvou labouristických vládách (1924, 1929–1931), se rozšíření dobrovolných spolků řídilo zákonem evoluce a potvrzovalo, že lidé jsou asociálními bytostmi a spolupráce a vzájemná pomoc zvítězí nad anarchickou soutěží. Snowden neviděl inherentní konflikt mezi státní pomocí a dobrovolnickou snahou, pokud státní zabezpečení nepředstavovalo jednoduchý příspěvek nebo demokratickou charitu shora, která potlačila nutný „smysl pro osobní zodpovědnost nebo reciproční úsilí ze strany příjemce podpory“.⁹¹ Čtyři miliony lidí ve spřátelených společnostech s finančními zdroji ve výši 45 milionů liber, zdůraznil Snowden, představují 25% nárůst počtu členů od dob sociálních reforem Edvarda VII. a dokazují, že státní podpora může doplnit práci dobrovolných organizací a individuální úsilí, ale nemůže je nahradit.

Transformace Británie z nejvíce dobrovolného na nejvíce centralizovaný systém sociálního zabezpečení ve 40. a 50. letech 20. století potvrzuje nestálost vztahu mezi státem a občanskou společností. Bylo by však zavádějící vnímat tento případ jako ilustraci obecného absolutního úpadku občanské společnosti. Podobně jako v Německu i v Británii v současnosti překračuje počet dobrovolných asociací počty z předchozích století a dobrovolnický sektor zůstává rozsáhlým. Několik prolínajících se změn nicméně podrylo nezávislost a autonomii občanské společnosti v roli ústředního místa společenského organizování a sociálního života. Rozšíření komerční konzumní kultury nahlodalo instrumentální funkci mnoha asociací v roli kulturních poskytovatelů sociability a zábavy, tento trend začal na konci 19. století.⁹² Možná si občanská společnost zachovala velkou část této funkce, byla však oddělena od obecných veřejně zaměřených spolků a spojena se specifickým životním stylem, identitou nebo hnutím zaměřeným na jednu otázku, například přírodu nebo pivo (Real Ale Societies). Roztříštěná struktura občanské společnosti tak vysvětluje, proč zůstala účast v dobrovolných asociacích vysoká, zatímco politická angažovanost v posledních desetiletích klesá. Paralelně, jak popi-

suje Jose Harris, byla „soukromá samosprávná pluralita viktoriánské společnosti“ nahrazena „konkurenční klientskou pluralitou v druhé polovině 20. století“, dobrovolné spolky byly neutralizovány státem, případně se snaží získat kontrolu nad veřejnými zdroji.⁹³ Snowden a Beveridge (liberální otec britského sociálního státu vytvořeného v průběhu druhé světové války) by byli bezpochyby šokováni tím, že se v Británii rozvinul nejvíce centralizovaný systém sociálního zabezpečení. Skutečnost, že v první polovině 20. století oba trvali na potřebě státní podpory pro dobrovolné asociace, naznačuje, že je dnes nebezpečnou chybou předpokládat jednoznačnou volbu mezi občanskou společností a státní byrokracií nebo si myslet, že je možné revitalizovat občanskou společnost levně, bez státní intervence v sociálních a ekonomických vztazích.

Náboženství, národ a říše

Současné zaměření na demokracii a veřejnou sféru bere v potaz domácí pohled zevnitř společností, které jsou v zásadě „moderní“. Takové přístupy však zahrnují pouze sekulární, kritické a reflexivní aspekty skupinových vztahů, navíc tím, že upřednostňují domácí perspektivy, ve kterých je občanská společnost studována v sociální základně a oddělena od státu a ekonomiky, neumožňují analýzu občanské společnosti ve vztahu k rozsáhlým, mezinárodním jevům. V následující části pojednáme o makrohistorické rovině analýzy, abychom poukázali na vzájemný vztah mezi náboženstvím a občanskou společností a umístili ho v rámci současného nacionalismu a imperialismu.

V průběhu 20. století sehrálo náboženství důležitou roli ve vytváření ideálu tolerance a v poskytování hlavního prostoru pro asociální život v kostelích, charitách a misijních hnutích. Charles Taylor tvrdí, že „bifokální“ charakter západního křesťanství byl významným faktorem ovlivňujícím rozvoj občanské společnosti v Evropě.⁹⁴ Koncept dvou mečů (časového a duchovního) umožňoval snadnější rozlišení společnosti od politiky. Vestfálský mír (1648), který ukončil třicetiletou válku a náboženské neshody, významně vylepšil šance občanskosti. Bylo by však příliš deterministické chápat konečné dosažení náboženské tolerance jako následující sekvenci: protestantismus vytváří modulárního člověka, který vzápětí vytváří občanskou společnost. V evoluci občanské společnosti byly mnohem důležitější politické dovednosti, například schválení tolerančního patentu (Toleration Act) v Anglii v roce 1689, který se týkal puritánů (ne však deistů, katolíků a židů) málem neprošlo.⁹⁵ Změnu nevyvolalo dřívější zmírnění netolerantních nálad (které zůstaly silné do začátku 18. století), ale potřeby *Realpolitiky*. Jonathan Israel tvrdí, že pro Viléma III. tolerance byla „v zásadě něčím politickým“ a nesouvisela natolik s kalvinismem jako se získáním podpory puritánů a katolíků pro novou korunu.⁹⁶ Útoky na různé věřící nepřestaly náhle, bylo ale důležité, že už neměly podporu státu, dokonce i angličtí katolíci se proměnili z utlačované menšiny v patriotickou součást národní komunity; tato změna se odrazila ve stále populárnějším výběru královských křestních jmen. Tolerance nevycházela z kulturní změny, byla výsledkem politické strategie, která zavedla nový institucionální rámec pro učení se mírovému soužití s různými denominacemi.

Kulturní hnutí směřující k jednotlivci a sociabilita, která byla zmíněna dříve, souvisely s rostoucí důležitostí asociálního života a náboženských změn týkajících se nekonformity v Británii a pietismu v Německu na konci 17. století. Zaujetí jednotlivcem a navazující kritika

církevní autority vedly k důrazu na volbu, svobodu a dobrovolné shromažďování. Pietismus podporoval zaujetí rozumem, citem a subjektivitou, které byly základem nové kulturní sociability. Jak souvisí politika tolerance a nová náboženská kultura dobrovolné asociace s historií občanské společnosti? Protestantismus a asociace nespojily své síly v útoku na netolerantnost, nicméně společně vyčlenily prostor pro rozšiřující se svět občanské společnosti a učinily jeho hranice přísnějšími, univerzálnějšími a pro mnohé skupiny neprůchodnými. Příklad tohoto ironického vztahu nacházíme v analýze diskuse o protijezuitské legislativě v Německu; v tomto případě byla náboženská tolerance prosazována ve jméno občanské společnosti.⁹⁷ Dokonce i ve Skotsku byly v 18. století obavy z fanatismu a argumenty podporující odlišnost opačnými stranami stejné mince. Hume a Smith měli málo pochopení pro asociační samosprávu, když přišlo na Lidovou stranu (Popular Party), byly přesvědčeni, že strana bude vychovávat fanatické duchovní.⁹⁸ Propojení hříchu, spásy a asociační práce změnilo půdu občanské společnosti v testovací zónu osobních hodnot; toto propojení představuje náboženskou extenzi zaujetí vnějším „vlivem“ typickým pro sociabilitu. V dobrovolné skupině mohlo toto zaujetí tlačit ke konformismu (více než k diverzitě), jak dokazuje příklad církve v koloniální Americe. Celkově mohlo dosažení občanských ctností povzbudit paternalistický – a ne pluralistický – přístup, který povzbuzoval věčné odhalování „barbarských“ praktik nepřijatelných v občanské společnosti. Rétorika hříchu posílila pohrdání skupinami stojícími mimo občanskou společnost, reformisté, například Francis Place, omlouvali pohrdání jako stimul ke zlepšení.⁹⁹ Hledání občanských hodnot a vykořenění deviantních životních stylů se navzájem posilovaly. Tento trend dosáhl vrcholu ve víře, že spása je podmíněná, ve víře která tvořila základ evangelismu, pravděpodobně nejvýznamnějšího zdroje asociačního aktivismu, sociální reformy a samoregulace ve viktoriánské éře.

Chápání náboženství jako nedílné součásti moderní historie občanské společnosti pak zpochybňuje teleologické vysvětlení, které kulminuje v pokroku liberální demokracie nebo „defenzivních“ sociálních hnutích praktikujících sekulární umění „kritiky“. Pro Johna Locka, nejznámějšího advokáta tolerance, byly občanská společnost a Bůh nerozlučitelné, scházející víra znamenala neschopnost důvěřovat lidskému spolčování, v důsledku čeho se tolerance netýkala ateistů. Navrácení náboženství do studia občanské společnosti podrývá konvenční tematizaci a periodizaci předmětu studia podél „moderní“ dělicí čáry, která spadá do 18. století. Jak napsal Dominique Colas, zaujetí tehdy se rozvíjejícím konceptuálním oddělením společnosti od státu zanedbává důležitou kontinuitu mezi moderním a předmoderním myšlením – protiklad mezi občanskou společností a fanatismem. Toto konceptuální rozlišení sehrálo důležitou roli v reformaci, ovlivnilo silné útoky Martina Luthera Kinga na anabaptisty a vzbouřené rolníky, které nazval fanatiky snažícími se překonat rozdíl mezi městem Boha a pozemským městem. King tak vlastně zpochybnil nebeský původ občanské společnosti. Obrana občanské společnosti s jejími dočasnými zákony, autoritou a jazykem proti fanatismu, který potlačuje všechny formy reprezentace a mediace, byla v tomto případě dosažena za obrovskou cenu ztracených lidských životů. Pokud se na věci díváme z dlouhodobé perspektivy, Colas odkrývá kontinuitu mezi útoky sociálních hnutí na totalitarismus na konci 20. století a dřívější bitvy proti fanatismu, jelikož jedny i druhé byly namířeny proti nepřítelům „reprezentace“. V prvním případě šlo o ikonoklastickou destrukci vizuální reprezentace, ve druhém o státní popření nezávislé politické reprezentace. V *lon-*

gue durée nacházíme konceptuální spojení mezi občanskou společností a právním státem, který chrání občanská práva svých členů proti totalizujícím vizím, které mají za cíl zničit sociální prostory reprezentace a *mediace*.¹⁰⁰

Otázkou zůstává, kam v rámci tohoto širokého pohledu zařadit vznik moderního státu, transformaci, která vytvořila finančně-vojenský stát-říši v Británii v 18. století a nacionalismus a národní stát v Německu v letech 1866–1871. Dahrendorf zdůraznil, že občanské společnosti zachovávají své nedostatky, pokud zůstávají v rámci státních hranic,¹⁰¹ to ale nevysvětluje historický vztah mezi občanskou společností a nacionalismem. Jedním způsobem, jak tuto otázku chápat, je zaměřit se na historickou sekvenci. Jak zdůrazňuje Hall, je důležité, že Anglie se stala sjednoceným státem ve středověku, zatímco v moderním Německu nacionalismus nadále „překračoval občanskou politiku“.¹⁰² Tato otázka se stává komplikovanější, když se podíváme za hranice Anglie a zaměříme se na vytvoření *britské* identity anebo když studujeme časté prolínání asociací a nacionalismu. Nesmíme zapomenout na rozlišení prostoru pro pluralitu, který umožňuje existenci občanské společnosti, od skutečného přesvědčení a praktik dobrovolných asociací. Po první světové válce internacionalisté chápali občanskou společnost a nadnárodní organizace jako způsob zkrocení nacionalismu, protože oddělili politické občanství od národní identity – předpokládali tak aspekty novější teoretické diskuse.¹⁰³ Protiklad mezi nacionalistickou ideologií a místními, netotalizujícími pohledy na svět vytvořený asociacemi je možná přehnaný. Moderní Británie a Německo nabídly prostory pro kluby, ve kterých se mluvilo v galštině, hebrejštině nebo lokálním dialektem, nicméně rostoucí počet asociací se účastnil vytvoření homogennější národní identity. Jazykové spolky, které prosazovaly vykořenění cizích slov, latinských i místních,¹⁰⁴ například *Sprachgesellschaften*, byly hybnou silou kulturního nacionalismu. V případě osvícených skotských myslitelů šla občanská společnost ruku v ruce s pohrdáním Kirkem a kulturou Highlands. Projekt skotských myslitelů zahrnoval, slovy Johna Dwyera, „kulturní manipulaci“, která prosazovala nahrazení původní identity „novou vizí harmonické – ačkoliv hegemónické – britské komunity“.¹⁰⁵ Jazyk občanskosti prosazoval nový typ kulturní homogenity a sloužil tak vytvoření politické stability a integrování nových elit do unie mezi Skotskem a Británií (1707).

Adam Ferguson si jasně uvědomoval komplexitu občanské společnosti, když v roce 1767 poznamenal, že „bez rivality národů a válek by občanská společnost jenom stěží našla svůj předmět a formu“.¹⁰⁶ Ve snaze zajistit národní bezpečnost byly vytvořeny veřejné pozice pro talentované lidi. Národní rivalita vyvolala snahu dokázat, kdo je lepší, naopak patriotismus vyvolal soucit mezi těmi, kteří byli v soukromí rivaly. Nemusíme přijmout toto pozitivní hodnocení, nicméně se musíme vyjádřit k častému vzájemnému posilování složek občanské společnosti a národního státu, ke kterému dochází už jenom z toho důvodu, že asociace vytváří národní infrastrukturu pro komunikaci a představu národnosti – je to zřejmé z konceptu silného křesťanství rozšířeného v Anglii. Opět nacházíme celou řadu ilustrací teze, podle které šlo rozšíření prostoru pro sociální organizování a pluralitu ruku v ruce s vytvořením přísnějších hranic exkluze a intolerance. Na konci 19. století vzrostl počet antisemitských asociací v Německu a šovinistických militaristických hnutí v Británii, bylo by chybou tyto organizace chápat pouze jako patologické mutace přirozeně pluralitních nebo diskurzivních

projevů občanské společnosti. V Británii byly občanské hodnoty vždy ovlivněny strachem z násilných Irů. V době napoleonských válek v Prusku prosazovala čerstvě založená Deutsche Tischgesellschaft vyloučení židů a žen z asociačního života. O století později u příležitosti narozenin královny Anny zorganizoval Beefsteak Club ohňostroj, který ztvárnil krvavou porážku Francouzů.¹⁰⁷

Analýza občanské společnosti v kontextu říše, národní identity a evangelismu poskytuje širší a kritičtější pohled pro srovnání Německa a Británie než analýzy zaměřené na Sonderweg. Předmětem analýz Sonderwegu je relativní pokrok liberálního konstitucionalismu, perspektiva, která často vytvářela idealizovaný obraz „liberální Anglie“ a opomíjela vzájemný vliv imperiálních vztahů a domácí dynamiky inkluze a exkluze. Komparativní charakter politické kultury není zjevný bez zahrnutí domácí a imperiální dynamiky občanské společnosti. Jak jsme ukázali, projekt občanské společnosti směřoval ven – inspiroval úsilí změnit „hřištníka“ a „zrůdu“ doma i v zahraničí. Občanská společnost se stala vývozním artiklem. Členům britských biblických kroužků bylo na začátku 19. století řečeno, že hinduisté a muslimové čekají na pokřtění, byl to první krok v civilizační misi. V následujícím desetiletí byla říše pravděpodobně hlavním dějištěm dvojího fungování občanské společnosti. Imperiální mise nabídla větší společenské organizování a veřejnou moc těm, kteří chtěli překonat své podřadné postavení doma, nicméně tento domácí emancipační potenciál přispíval k replikaci hierarchie, nerovnosti a exkluze v sociálních vztazích v rámci říše. Steven Maughan analyzoval zahraniční mise a dospěl k závěru, že souhra evangelismu, imperiálních možností a domácích genderových vztahů vedla k zásadnímu rozšíření role britských žen na konci 19. století.¹⁰⁸ Evangelizující teologie zahrnující genderově určené ideály úctyhodnosti a oddělených sfér připsala křesťanským ženám důležitou roli ve vylepšování chování a mravů a legitimovala duchovní práci mimo domov. Mnohé ženy dosáhly větší role v asociačním životě v souvislosti s misijní kampaní na „oživení“ rodiny v koloniích, tento úkol zahrnoval potlačení nezápadních kulturních praktik. Říše měla důležité místo v představách ženského hnutí v Evropě před první světovou válkou. Německá diskuse o smíšených vztazích v jihozápadní Africe nabídla mnohým ženám platformu, ve které nacházely podporu pro větší veřejná práva; jelikož německé kolonialistky sehrály důležitou roli, zachránily německý národ před nezdravými a barbarskými rodinnými návyky afrických žen.¹⁰⁹ Britský feminismus se zakládal na kulturním imperialismu, který se odvolával na „křesťanskou a civilizující moc“ Británie, jak v roce 1900 napsala Josephine Butler, a vytvořil obraz „indické ženy“, pasivního objektu, který tiše čekal, aby ho osvícenější metropolitní sestry osvobodily z barbarských řetězců.¹¹⁰ Jednoduché spojení kulturního imperialismu, rostoucí sebeorganizace a nároky na větší občanská práva a rovnost v otázkách sexuální morálky ve viktoriánském feminizmu nás vrací k obecnějšímu problému paradoxního historického vztahu mezi asociační praxí a teoretickým konceptem občanské společnosti. Neexistuje přímá souvislost mezi počtem dobrovolných asociací a úrovní plurality, sociální důvěry a demokratické angažovanosti. Místo toho, abychom zobecnili univerzální normy a způsoby chování ze sdílených institucionálních rysů, prvním krokem v analýze dějin občanské společnosti by mělo být zasazení asociací do sociálního, politického a imperiálního kontextu a propojení vnitřní kultury klubů a vnějšího přístupu členů k ostatní společnosti a světu. Spojení teoretické a historické perspektivy v otázkách asociace a demokracie, veřejné sféry a sociability, politické ekonomie a náboženství, národa a ří-

še nabízí několik rámců interpretace pro zkoumání vztahu mezi inkluzí a exkluzí, sociální samoregulací a kontrolou, pluralitou a konformitou, tolerancí a intolerancí. Musíme zdůraznit, že tyto tenze byly částečně interními rysy asociačního života a sociability, nebyly pouze projevem problémů, které vznikly mimo občanské společnosti. Neplatí, že občanská společnost má potenciál na vyléčení všech současných neduhů, pokud se bude rozvíjet daleko od zla přítomného v mediální kultuře, byrokratické politice a moderním kapitalismu. Pro některé současné mesiáše může být nepřijatelné uznat, že občanská společnost má nestálou politickou a kulturní dynamiku. Tento názor by však neměl vést k fatalismu. Narozdíl od totalizujících ideologií občanská společnost fungovala jako fluidní uspořádání, které sice podpořilo konformitu nebo nerovnost v některých skupinách, ale také poskytlo prostor pro boj proti izolaci, intoleranci a diskriminaci. Pokud je iluzí se domnívat, že paradox občanské společnosti bude někdy rozřešen, kritické studium může pomoci odhalit historické momenty, ve kterých sociální organizování přispělo k větší – a ne menší – míře občanskosti.

Přeložila Monika Metyková

Poznámky

- ¹ Elaine Katzenberger, ed., *First World, Ha, Ha, Ha! The Zapatista Challenge* (San Francisco, 1995), 134f.; Dietrich Schwanitz, *Der Campus* (Frankfurt, 1955).
- ² Viz Robert D. Rutnam s Robertem Leonardim a Raffaellou Y. Nanetti, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy* (Princeton, 1993); Putnam „Bowling Alone: America's Declining Social Capital“, *Journal of Democracy*, 6 (1995), 65–78.
- ³ Ernest Gellner, *Conditions of Liberty: Civil Society and its Rivals* (London, 1994), 97ff.
- ⁴ Václav Havel, *The Power of Powerless: Citizens against the State in Central-Eastern Europe* (London, 1985).
- ⁵ Joshua Cohen a Joel Rogers, eds., *Associations and Democracy* (London, 1995); Paul Hirst, *Associative Democracy: New Forms of Economic and Social Governance* (Amherst, 1994).
- ⁶ Pro nejvýstižnější diskusi ohledně striktního rozlišení mezi občanskou společností a ekonomikou, která vychází z Habermase, viz Jean L. Cohen a Andrew Arato, *Civil Society and Political Theory* (Cambridge, MA, 1992).
- ⁷ Gary Brent Madison, *The Political Economy of Civil Society and Human Rights* (London, 1997); Augustus R. Norton, ed., *Civil Society in the Middle East* (Leiden, 1995); D. Strand „Protest in Beijing: Civil Society and Public Sphere in China“, *Problems of Communism* 39 (May-June, 1990): 1–19; Deborah S. Davis et al., eds., *Urban Spaces in Contemporary China* (Cambridge, 1995); E. Gyimah-Boadi, „Civil Society in Africa“, *Journal of Democracy* 7 (1996): 118–132; Chris Hann a Elizabeth Dunn, eds., *Civil Society: Challenging Western Models* (London, 1996).
- ⁸ Chris Hann, „Introduction“, in Hann a Dunn, *Civil Society I*.
- ⁹ Keith Tester, *Civil Society* (London, 1992), 8.
- ¹⁰ Viz například konceptuální rozpětí v zajímavé studii občanské společnosti v moderním Německu – od Kanta po kapitoly o nacistickém Německu a holocaustu, Lutz Niethammer, ed., *Bürgerliche Gesellschaft in Deutschland: historische Einblicke, Fragen, Perspektiven* (Frankfurt, 1990).
- ¹¹ Viz John Hall, „Reflections on the Making of Civility in Society“, kapitola 1 in Frank Trentmann, ed., *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* (Berghahn Books, 2003). Viz také John Hall, „Genealogies of Civility“, in *Democratic Civility: The*

- History and Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Ideal*, ed. Robert W. Hefner (New Brunswick, 1998): 53–77.
- ¹² Karl Ludwig von Haller, *Restauration der Staats-Wissenschaft* (1816), citovaný v James Van Horn Melton, „The Emergence of ‚Society‘ in Eighteenth- and Nineteenth-Century Germany“, in *Language, History and Class*, ed. P. J. Corfield (Oxford, 1991), 139.
- ¹³ To však nezabránilo tomu, aby si na občanskou společnost dělali exkluzivní nárok různí mluvčí nebo aby ji redukovali na téměř negativní alter ego jejich vlastní utopie; pokud je nedávné opěvování občanské společnosti Ralfem Dahrendorfem za to, že poskytuje „životadárnou krev svobody“, liberálním echem první aktivity, Marxova kritika separátního vytvoření politické společnosti, která sehrála roli v rozpadu občanské společnosti na egoistické buržoazní jednotlivce, kteří se odcizili vlastní lidskosti a také vlastní komunitě, je pak nejvýraznějším příkladem druhé. Ralf Dahrendorf, *After 1989: Morals, Revolution and Civil Society* (New York, 1997), 51; Karl Marx, „On the Jewish Question“ (1844), in *Marx: Early Political Writings*, ed. J. O'Malley (Cambridge, 1994), 28–50.
- ¹⁴ Viz John Gray, *Post-Liberalism* (London, 1993), kapitoly 12, 14; Ernesto Laclau a Chantal Mouffe, *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics* (London, 1985); Michael Walzer, „The Concept of Civil Society“, in Walzer, ed., *Civil Society and the State: New European Perspectives* (London, 1988) a John A. Hall, ed., *Civil Society: Theory, History, Comparison* (Cambridge, 1995).
- ¹⁵ John Keane, *Civil Society: Old Images, New Visions* (London, 1999); chtěl bych poděkovat Johnu Keanovi za to, že mi poskytl dřívější verzi své monografie.
- ¹⁶ Manfred Riedel, „Gesellschaft, bürgerliche“, in *Geschichtliche Grundbegriffe*, eds. O. Brunner, W. Conze, R. Koselleck (Stuttgart, 1975), II: 719–800; srov. John Keane, „Despotism and Democracy: The Origins and Development of the Distinction between Civil Society and the State 1750–1850“, in *Civil Society and the State*, ed. Keane, 35–71; Istvan Hont a Michael Ignatieff, eds., *Wealth and Virtue: the Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment* (Cambridge, 1983); Hans Medick, *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft: Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke and Adam Smith* (Göttingen, 1973); Adam B. Seligman, *The Idea of Civil Society* (Princeton, 1992); Charles Taylor, „Invoking Civil Society“ in Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, MA, 1995), 202–224.
- ¹⁷ Na téma situace v Británii jsou nejlepšími studii reprezentujícími tento pohled: R. J. Morris, *Class, Sect, and Party: The Making of the British Middle Class, Leeds 1820–1850* (Manchester, 1990) a Leonore Davidoff a Catherine Hall, *Family Fortunes: Men and Women of the English Middle Class, 1780–1850* (Chicago, 1987).
- ¹⁸ Lothar Gall, ed., *Vom alten zum neuen Bürgertum: Die mitteleuropäische Stadt im Umbruch 1780–1820* (Munich, 1991).
- ¹⁹ Jürgen Kocka a Allan Mitchell, eds., *Bourgeois Society in Nineteenth-Century Europe* (Oxford, 1993); Kocka, ed., *Bürgertum in 19. Jahrhundert: Deutschland im europäischen Vergleich*, 3 svazky (Munich, 1988); H.-J. Puhle, ed., *Bürger in der Gesellschaft der Neuzeit: Wirtschaft-Politik-Kultur* (Göttingen, 1991). Srov. Jonathan Sperber, „Bürger, Bürgertum, Bürgerlichkeit, Bürgerliche Gesellschaft: Studies of the German (Upper) Middle Class and Its Sociocultural World“, *Journal of Modern History* 69 (1997): 271–297; Utz Haltern, „Die Gesellschaft der Bürger“, *Geschichte und Gesellschaft* 19 (1993): 100–134.
- ²⁰ Lothar Gall například používá spojení „Bürgertum, bürgerliche Gesellschaft“, *Bürgertum in Deutschland* (Berlin, 1989), viz také 382ff.
- ²¹ Viz například liberální a buržoazní kritéria, která jsou určující pro Kockovo pojetí občanské společnosti: „The European Pattern and the German Case“, in *Bourgeois Society*, eds. Kocka a Mitchell, 9,

- 17ff, 32. Raná kritika mytického spojení mezi liberální politikou a buržoazií viz David Blackbourn a Geoff Eley, *The Peculiarities of German History: Bourgeois Society and Politics in Nineteenth-Century Germany* (Oxford, 1984); novější kritika viz Geoff Ely, „German History and the Contradictions of Modernity: The Bourgeoisie, the State and the Mastery of Reform“, in *Society, Culture and the State in Germany, 1870–1930*, ed. Eley (Ann Arbor, 1996), 67–103.
- ²² Viz Putnam, „Bowling Alone“ a *Making Democracy Work*; Michael J. Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy* (Cambridge, MA, 1996), srovnej kritickou diskusi v Robert Kuttner, ed., *Ticking Time Bombs* (New York, 1996); Keane, *Civil Society*; Amy Gutmann, ed., *Freedom of Association* (Princeton, 1998); *Politics and Society* 24, no. 1 (March 1996). Na téma asociací jako zásadního činitele morálního vývoje jednotlivce viz také John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, MA, 1971), 471f.
- ²³ Margaret Llewelyn Davies, *Women as Organised Consumers* (Manchester, 1921), 8; pro mnohé to byl způsob, jak vstoupit do místní politiky a jiných typů občanské angažovanosti.
- ²⁴ Herbert Feudenthal, *Vereine in Hamburg: Ein Beitrag zur Geschichte und Volkskunde der Geselligkeit* (Hamburg, 1968), 246. Mé pojednání o asociacním životě vychází především z následujících: Peter Clark, *Sociability and Urbanity: Clubs and Societies in the Eighteenth Century City* (Leicester, 1986); Otto Dann, ed., *Lesegesellschaften und bürgerliche Emanzipation: Ein europäischer Vergleich* (Munich, 1981); Dann, ed., *Vereinswesen und bürgerliche Gesellschaft in Deutschland* (Munich, 1984); R. Van Dülmen, *Die Gesellschaft der Aufklärer: Zur bürgerliche Emanzipation und aufklärerischen Kultur in Deutschland* (Frankfurt, 1986); É. François, ed., *Sociabilité et Société Bourgeoise en France, en Allemande et en Suisse, 1750–1850* (Paris, 1986); Gall, *Vom alten zum neuen Bürgertum*; W. Hardtwig, *Genossenschaft, Sekte, Verein in Deutschland* (Munich, 1997); Brian Harrison, *Peaceable Kingdom: Stability and Change in Modern Britain* (Oxford, 1982); D. Heinz a A. Schulz, eds., *Bürgerkultur im 19. Jahrhundert: Bildung, Kunst und Lebenswelt* (Munich, 1996); E. Hellmuth, *The Transformation of Political Culture: England and Germany in Late Eighteenth Century* (Oxford, 1990); U. Im Hof, *Das gesellige Jahrhundert*; M. C. Jacob, *Living the Enlightenment: Freemasonry and Politics in Eighteenth Century Europe* (Oxford, 1991); Paul Langford, *Polite and Commercial People: England, 1727–1783* (Oxford, 1989); R. J. Morris „Clubs, Societies and Associations“, in *The Cambridge Social History of Britain, 1750–1950*, ed. F. M. L. Thompson (Cambridge, 1990), III: 395–443; R. J. Morris, *Class, Sect and Party*; Nipperdey, „Verein“; Frank Prochaska, „Philanthropy“ in *Cambridge Social History*, III: 357–393.
- ²⁵ John Brewer, *The Pleasures of Imagination* (New York, 1997); Hein a Schulz, *Bürgerkultur*.
- ²⁶ Robert Beachy, „Club Culture and Social Authority: Freemasonry in Leipzig, 1741–1830“ kapitola 6 in Frank Trentmann, ed., *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* (Berghahn Books, 2003).
- ²⁷ Ralf Roth, „... der blühende Handel macht uns alle glücklich...“: Frankfurt am Mein in der Umbruchszeit 1780–1852“, in Gall, *Vom alten zum neuen Bürgertum*, 405f. Samozřejmě existují regionální rozdíly – ve Wetzlaru v 90. letech 18. století byl například charitativní Gemeinnützige Gesellschaft přístupný řemeslníkům, kteří v jisté době tvořili třetinu členů (Hans-Werner Hahn, „Aufbruchsdebatte und Krise: Die Stadt Wetzlar“, in Gall, *Vom alten zum neuen Bürgertum*, 296), to ovšem nebylo typické.
- ²⁸ Clark, *Sociability and Urbanity*, 7; Morris „Clubs“, 417.
- ²⁹ Viz Kathleen Wilson, „Urban Culture and Political Activism in Hanoverian England: The Example of Voluntary Hospitals“, in Hellmuth, *Transformation of Political Culture*, 165–184; Clark, *Sociability and Urbanity*, 17f.; Morris, „Clubs“, 403ff.
- ³⁰ Prochaska, „Philanthropy“, 358ff.
- ³¹ Předchůdkyně Konzervativní strany (poznámka překladatelky).

- ³² Burke, *Reflections on the Revolution in France* [1790], ed. J. G. A. Pocock (Indianapolis, 1987), 52. Viz také A. Mitchell, „The Association Movement of 1792–1793“, in *Historical Journal* 4 (1961): 56–77; Linda Coley, *Britons: Forging the Nation, 1707–1837* (New Haven, 1992) a primární loajalistické zdroje v Gregory Claeys, ed., *Political Writings of the 1790s*, VII (London, 1995).
- ³³ Jacob, *Living the Enlightenment*, 9; nešťastné střídání „civic“ a „civil“ odráží zmatek mezi komunitně zaměřeným občanským humanismem a novým osvíceným jazykem občanské společnosti zabývající se bohatstvím a sociabilitou.
- ³⁴ *Oranžista* je označení pro člena severoirského společenství protestantů, nesoucího jméno po Vilémovi Oranžském. Přehlídka oranžistů se koná každoročně 12. července a připomíná vítězství protestantů v bitvě o Boyne (poznámka překladatelky).
- ³⁵ Viz John Money, „Freemasonry and the Fabric of Loyatism in Hanoverian England“ in Hellmuth, *Transformation of Political Culture*, 235–271; Jacob, *Living the Enlightenment*, 17f., 156.
- ³⁶ *Yeomané* jsou členy vojenské jednotky, která u některých ceremonií doprovází královnu a hlídá londýnský Tower (poznámka překladatelky).
- ³⁷ Von Dülmen, *Gesellschaft der Aufklärer*, 56ff.; Hardtwig, *Genossenschaft*, 309ff. Některé lóže zohledňovaly profesi členů.
- ³⁸ Hardtwig na německém příkladu demonstroval, že v *Genossenschaft* několik středověkých a raně moderních organizací prosadilo individuální aspekty svobodných asociací: místní spolky *Vertraute* (důvěrníků) byly předchůdci svépomocných organizací – byly to samosprávné organizace s bezplatným členstvím, založené na familiaritě; *Schützengesellschaften* předpokládaly dobrovolné členství nepodmíněné majetkem, ale omezené občanstvím. Viz také Nancy Rosenblum, „Compelled Association“ in Gutman, *Freedom of Association*, 75–109.
- ³⁹ Jak píše Brewer, Spenceovo přátelství s whigovským rytcem Thomasem Bewickem, kterého potkal v Newcastle Philosophical Society, zahrnoval incident, při němž, „neshoda vedla ke rvačce, ve které dobře stavěný rytec příšerně udeřil hubeného radikála“, *Pleasures of the Imagination*, 508.
- ⁴⁰ Viz Lothar Gall, „Vom alten zum neuen Bürgertum“ a Michael Sobania, „Das Aachener Bürgertum am Vorabend der Industrialisierung“, in Gall, *Vom alten zum neuen Bürgertum*, 15, 225.
- ⁴¹ Citovaný v kapitole Michaela Sobania v Heinz a Schulz, *Bürgerkultur* (vlastní překlad).
- ⁴² Davidoff a Hall, *Family Fortunes*, 423f.
- ⁴³ Morris, „Clubs“, 413.
- ⁴⁴ Katherine Wilson, *The Sense of the People: Politics, Culture, and Imperialism in England, 1715–1785* (Cambridge, 1995), 219ff.; Brewer, *Pleasures of the Imagination*, 41.
- ⁴⁵ Viz Mary Catherine Moran, „The Commerce of the Sexes: Gender and the Social Sphere in Scottish Enlightenment Accounts of Civil Society“, kapitola 2 in Frank Trentmann, ed., *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* (Berghahn Books, 2003).
- ⁴⁶ Davidoff a Hall, *Family Fortunes*, 426; Jacob, *Living the Enlightenment*, 120ff.
- ⁴⁷ Deborah Hertz, *Jewish High Society in Old Regime Berlin* (New Haven, 1988).
- ⁴⁸ Anna Clark, *The Struggle for the Breeches: Gender and the Making of the British Working Class* (Berkeley, 1995), 34ff.
- ⁴⁹ Viz Davidoff a Hall, *Family Fortunes*, kapitola 10; A. Tyrrell, „Women’s Mission’ and Pressure Group Politics in Britain (1825–60), *Bulletin of John Rylands University Library* 63 (1980): 194–230; Freudenthal Vereine.
- ⁵⁰ Isabel V. Hull, *Sexuality, State and Civil Society in Germany, 1700–1815* (Ithaca, 1996).
- ⁵¹ Clark, *Struggle for the Breeches*; Eugenio Biagini, *Liberty, Retrenchment and Reform* (Cambridge, 1992), kap. 3; James Vernon, ed., *Re-reading the Constitution* (Cambridge, 1996). Portrét žen-vy-

- jednávaček ohledně stávek a mezd v německých odborových svazech najdeme v Kathleen Canning, „Gender and the Politics of Class Formation: Rethinking German Labour History“, in Eley, *Society, Culture, and the State in Germany*, 130f.
- ⁵² Viz Daniel McMillan, „Energy, Willpower and Harmony: On the Problematic Relationship between State and Civil Society in Nineteenth-Century Germany“, kapitola 7 in Frank Trentmann, ed., *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* (Berghahn Books, 2003).
- ⁵³ Walzer, „Concept of Civil Society“, 16. Později Walzer zdůraznil, že mnozí lidé vstupují do takových asociací, které nepřekonávají, ale naopak posilují identity zděděné prostřednictvím „nedobrovolných svazků“, například národa, rodiny nebo náboženství; viz jeho esej v Gutmann, *Freedom of Association*. Tento text ovšem pojednává o způsobech, kterými se asociace mohou stmelit a dominovat prostřednictvím skupin, nikoli o způsobech, kterými jednotlivé asociace vylučují vlastní členy.
- ⁵⁴ Dahrendorf, *After 1989*, 51, 56.
- ⁵⁵ Sabatarian je příslušník náboženské skupiny, která chápe neděli jako sváteční den (sabat) s ustáleným způsobem prožívání, například adventisté sedmého dne (poznámka překladatelky).
- ⁵⁶ Brian Harrison, *Peaceable Kingdom: Stability and Change in Modern Britain* (Oxford, 1982).
- ⁵⁷ Viz Christopher G. A. Bryant, „Civic Nation, Civil Society, Civil Religion“, in Hall, *Civil Society*, 145.
- ⁵⁸ Walzer, „Concept of Civil Society“, 26.
- ⁵⁹ „Deutschland heil'ges Land der Liebe, dir gilt unser heisses Mueh'n. Moeg aus deiner Soehne Triebe gluecklich neues Leben bluehn“; citováno v Freudenthal, „Vereine“, 539 (vlastní překlad).
- ⁶⁰ Existuje málo historických důkazů, které by potvrdily neotocquevillovský argument o souvislosti osobního kontaktu v klubech a občanskosti. Daniel A. Bell poukázal na to, že nejčastějším typem soukromé asociace v dnešní Americe jsou asociace obyvatelských komunit (Residential Community Associations; existuje jich asi 150 000), podřývající angažovanost pro veřejné dobro; viz Bell, „Civil Society versus Civil Virtue“, in Gutmann, *Freedom of Association*, 239–272.
- ⁶¹ Pani Layton, „Memories of Seventy Years“, in *Life as We Have Known It* by Cooperative Working Women, ed. M. Llewelyn Davies (London, 1931), 40.
- ⁶² Viz Julia Roos, „Prostitutes, Civil Society and the State in Weimar Germany“, kapitola 11 in Frank Trentmann, ed. *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* (Berghahn Books, 2003).
- ⁶³ Keane, *Civil Society*, 60ff.
- ⁶⁴ Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats* (Frankfurt, 1992), kap. 8; *The Structural Transformation of the Public Sphere* (1962, v angl. 1989).
- ⁶⁵ Craig Calhoun, ed., *Habermas and the Public Sphere* (Cambridge, 1992); Keane, *Civil Society*; Belinda Davis, „Reconsidering Habermas, Gender and the Public Sphere: The Case of Wilhelmine in Germany“, in Eley, *Society, Culture and the State in Germany*, 397–426.
- ⁶⁶ Habermas, *Faktizität und Geltung*, 435; v angl. *Between Facts and Norms* (1996).
- ⁶⁷ Habermas, *Faktizität und Geltung*, 443ff; Cohen a Arato, *Civil Society and Political Theory*, part III.
- ⁶⁸ Klaus Eder, „Contradictions and Social Evolution“, in *Social Change and Modernity*, eds. Hans Haferkamp and Neil J. Smelser (Berkeley, 1992), 320–349.
- ⁶⁹ Clark, *Sociability and Urbanity*, 20f.; Brewer, *Pleasures of the Imagination*, 34ff.
- ⁷⁰ Viz Ian McNeely, „The Intelligence Gazette (Intelligentzblatt) as a Road Map to Civil Society: Information Networks and Local Dynamism in Germany, 1770s–1840s“, kapitola 5 in Frank Trent-

mann, ed., *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* (Berghahn Books, 2003).

71 Viz John Abbot, „The Village Goes Public: Peasants and Press in Nineteenth-Century Altbayern“, kapitola 9 in Frank Trentmann, ed., *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* (Berghahn Books, 2003).

72 Viz Elisabeth Ellis, „Immanuel Kant’s Two Theories of Civil Society“, kapitola 4 in Frank Trentmann, ed., *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* (Berghahn Books, 2003).

73 V angličtině „civility“ (poznámka překladatelky).

74 John Dwyer a Richard B. Sher, eds., *Sociability and Society in Eighteenth-Century Scotland* (Edinburgh, 1993).

75 O této změně ve skotském osvícenství viz Hont a Ignatieff, *Wealth and Virtue*.

76 Norbert Elias, *The Civilizing Process: The History of Manners and State Formation and Civilization* (Oxford, 1994).

77 Citováno v Morris, *Class, Sect and Party*, 164, 251.

78 Hall, *Civil Society*; R. Fine a S. Rai, eds., *Civil Society: Democratic Perspectives* (London, 1997).

79 Havel, „Power of the Powerless“.

80 Habermas, *Faktizität und Geltung*; Cohen a Arato, *Civil Society*.

81 Viz Rupert H. Gordon, „Kant, Smith and Hegel: The Market and the Categorical Imperative“, kapitola 3 in Frank Trentmann, ed., *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* (Berghahn Books, 2003).

82 Jak poznamenal Hegel, pocit sebeúcty a nárok na práva odlišují materiální deprivaci od sociální. „V Anglii, kde nejchudší člověk ví, že má svá práva, je situace velmi odlišná od toho, s čím se uspokojí chudí v jiných zemích. Samotná chudoba neredukuje lidi na nespořádaný dav, nespořádaný dav je vytvořen díky dispozici – kterou spojujeme s chudobou – k vnitřní vzpouře proti bohatým, proti společnosti, proti vládě atd.“ G. W. Hegel, *Elements of the Philosophy of the Right* [1821], ed. Allen W. Wood (Cambridge, 1991), odsek 244, s. 266.

83 Způsob, jakým Adam Smith používal čísla, jak nedávno napsala Mary Poovey, vyjadřuje „dvojitý chápání přírody: čísla, která měli používat zákonodárci v knize Bohatství národů [...] popisovala, jaký by trh *mohl* být, pokud by do něho zákonodárci nezasahovali, naopak čísla, které měl k dispozici Smith, popisovala *nepřirozený* stav věcí, ve kterém se nemohl projevit skutečný charakter trhu.“ Poovey, *a History of the Modern Fact: Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society* (Chicago, 1998), 246f.

84 Patrick Colquhoun, který psal o policii a byl agentem plantážníků v Karibiku, a Elliot, citovaný v Peter Linebaugh, *The London Hanged: Crime and Civil Society in the Eighteenth Century* (Cambridge, 1997), 428, 432. Pro aplikovanou politickou ekonomii viz William M. Reddy, *The Rise of Market Culture: The Textile Trade and French Society, 1750–1900* (Cambridge, 1984).

85 Viz Madeleine Hurd, „Oligarchs, Liberals and Mittelstand: Defining Civil Society in Hamburg, 1858–1862“, kapitola 12 in Frank Trentmann, ed., *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* (Berghahn Books, 2003). Pro jiný přístup viz Christiane Eisenberg, „Working Class and Middle-Class Associations: an Anglo-German Comparison, 1820–1870“, in Kocka a Mitchell, *Bourgeois Society*, 151–178.

86 Viz Frank Trentmann, „Civil Society, Commerce and the ‚Citizen-Consumer‘: Popular Meanings of Free Trade in Modern Britain“, kapitola 13 in Frank Trentmann, ed., *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* (Berghahn Books, 2003).

- 87 Viz Mark Bevir, „Socialism, Civil Society and the State in Modern Britain“, kapitola 14 in Frank Trentmann, ed. *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* (Berghahn Books, 2003).
- 88 Fabian Society (Společnost fabiánů) bylo britské socialistické intelektuální hnutí, v současnosti funguje jako levicový think tank (poznámka překladatelky).
- 89 Viz George Steinmetz, „The Myth of an Autonomous State: Industrialists, Junkers and Social Policy in Imperial Germany“, in Eley, *Society, Culture and the State in Germany*, 257–318; J. Kocka, „Capitalism and Bureaucracy in German Industrialization before 1914“, *Economic History Review* 33 (1981):453–468.
- 90 Viz Deborah Cohen, „Civil Society in the Aftermath of the Great War: The Care of Disabled Veterans in Britain and Germany“, kapitola 15 in Frank Trentmann, ed. *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* (Berghahn Books, 2003).
- 91 Philip Snowden, *The Faith of a Democrat* (London, 1928), 13. Viz také Jose Harris, „Political Thought and the Welfare State 1870–1914“, *Past and Present* 135 (1992): 116–141.
- 92 S. Yeo, *Religion and Voluntary Organizations in Crisis* (London, 1976).
- 93 Jose Harris, „State and Society in the Twentieth Century“, in *Cambridge Social History of Britain*, ed. Thompson, III, 114.
- 94 Taylor, „Invoking Civil Society“, 211.
- 95 Viz O. Grell, J. Israel a N. Tyacke, eds., *From Persecution to Toleration* (Oxford, 1991).
- 96 Jonathan Israel in O. Grell, J. Israel a N. Tyacke, eds., *From Persecution to Toleration* (Oxford, 1991), 130.
- 97 Viz Roisín Healey, „Religion and Civil Society: Catholics, Jesuits and Protestants in Imperial Germany“, kapitola 10 in Frank Trentmann, ed. *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* (Berghahn Books, 2003).
- 98 John Dwyer, „Introduction“, in Dwyer a Sher, *Sociability*, 11f.
- 99 Viz Harrison, *Peaceable Kingdom*, 252.
- 100 Dominique Colas, *Civil Society and Fanaticism: Conjoined Histories* (Stanford, 1997); Ohledně Johna Locka viz jeho *a Letter Concerning Toleration* (London, 1689), 45–48.
- 101 Dahrendorf, *After 1989*, 29.
- 102 Viz John A. Hall, „Reflections on the Making of Civility in Society“, kapitola 1 in Frank Trentmann, ed. *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* (Berghahn Books, 2003).
- 103 Viz Frank Trentmann, „The Erosion of Free Trade: Political Culture and Political Economy in Great Britain, c. 1897–1932“ (PhD. disertace, Harvard university, 1999), kap. 5; viz také Keane, *Civil Society*, 102ff.
- 104 Van Dülmen, *Die Gesellschaft der Aufklärer*, 44.
- 105 Dwyer, Introduction, 6.
- 106 Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society* [1767], ed. F. Oz-Salzberger (Cambridge, 1995), 28.
- 107 Clark, *Sociability and Urbanity*, 20; Hertz, *Jewish High Society in Berlin*, 268ff.
- 108 Viz Steven S. Maughan, „Civic Culture, Women’s Foreign Missions and the British Imperial Imagination, 1860–1914“, kapitola 8 in Frank Trentmann, ed. *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* (Berghahn Books, 2003).

- ¹⁰⁹ Lora Windenthal, „She is the Victor‘: Bourgeois Women, Nationalist Identities and the Ideal of Independent Woman Farmer in German Southwest Africa“, in Eley, *Society, Culture and the State in Germany*, 371–396.
- ¹¹⁰ Citováno v Antoinette Burton, *Burdens of History: British Feminists, Indian Women and Imperial Culture, 1865–1915* (Chapel Hill, 1995), 153.

Autor

Frank Trentmann je programovým ředitelem výzkumného programu *Culture of Consumption*. Přednáší na School of History, Classics, and Archeology na Birkbeck College, University of London. Jeho dílo se zaměřuje na témata občanství, občanské společnosti, kultury konzumu a politické kultury. Je editorem publikací: *Civil Society: A Reader in History, Theory and Global Politics* (2005, s Johnem Hallem), *Worlds of Political Economy: Knowledge and Power 1700 to the Present* (2004, s Martinem J. Dauntonem), *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History* (2000, 2003).

Překlad převzat z: Trentmann, F. (ed.) 2003. *Paradoxes of Civil Society: New Perspectives on Modern German and British History*. 2nd revised ed., Berghahn Books, s. 3–45.