

ve snaze dosáhnout určitého cíle. Musí-li přitom vykonávat jisté role, udržuje si od nich subjektivně odstup – „hraje tyto role“ úmyslně a záměrně. Jestliže se tento jev rozšíří, začne na sebe institucionální řád jako celek brát podobu sítě vzájemných manipulací.<sup>37</sup>

Společnost, v níž jsou odlišné světy obecně dostupné na kompetitivním základě, s sebou nese zvláštní uspořádání subjektivní reality a identity. V této společnosti bude vzrůstat obecné vědomí relativnosti *všech* světů, včetně jedincova vlastního světa, který teď bude subjektivně pojmán jako „*jeden z možných světů*“, nikoliv jako „*jediný možný svět*“. Z toho plyne, že na jedincovo vlastní institucionalizované chování může být pohlíženo jako na „nějakou roli“, od níž si ve svém vědomí může udržovat odstup a kterou může „hrát“ s určitým záměrem. V tomto případě už například neplatí, že aristokrat je aristokrat, ale že *hraje roli* aristokrata a tak dále. Tato situace má pak mnohem dalekosáhlejší důsledky než případ, kdy jedinci hrají, že jsou něco, za co *nejsou* pokládáni. Teď také hrají, že jsou to, za co *jsou* pokládáni, což je podstatný rozdíl. Tento stav je stále více typický pro současnou industriální společnost, ale pustit se do hlubší analýzy tohoto jevu z pohledu sociologie vědění a sociální psychologie by znamenalo přesáhnout rámec těchto našich úvah.<sup>38</sup> Je však nutno zdůraznit, že tento stav nemůže být pochopen, pokud nebudeme mít neustále na paměti, jak úzce souvisí s prostředím sociální struktury, která je logickým výsledkem nutné vazby mezi společenskou dělbou práce (s jejími důsledky pro sociální strukturu) a sociální distribucí vědění (s jejími důsledky pro sociální objektivaci reality). V současné situaci to znamená zabývat se jak pluralitou realit, tak pluralitou identit ve vztahu ke strukturální dynamice industrialismu, zejména k dynamice modelů společenského rozvrstvení, které se na základě industrialismu zformovaly.<sup>39</sup>

### 3. Teorie identity

Klíčovým prvkem subjektivní reality je pochopitelně identita, mezi níž a společností, podobně jako je tomu v případě veškeré subjektivní reality, existuje dialektický vztah. Identita se utváří během sociálních procesů. Jakmile je vytvořena, je udržována,

obměňována, dokonce i přebudována sociálními vztahy. Sociální procesy, jež se podílejí na formování i udržování identity, jsou dány sociální strukturou. Identity vytvořené vzájemným působením organismu, individuálního vědomí a sociální struktury zpětně danou sociální strukturou ovlivňují, udržují, obměňují, a dokonce ji i přebudovávají. Společnosti mají své dějiny, v jejichž průběhu vznikají určité identity. Tyto dějiny jsou však vytvářeny lidmi s určitou identitou.

Budeme-li mít tuto dialektiku neustále na paměti, vyhneme se zavádějícímu pojmu „kolektivních identit“, aniž bychom se museli zaštiťovat jedinečností individuální existence *sub specie aeternitatis*.<sup>40</sup> Určité historické sociální struktury dávají vzniknout *typům* identit, které jsou v každém jednotlivém případě dobře rozpoznatelné. V tomto smyslu můžeme tvrdit, že Američan má jinou identitu než Francouz, obyvatel New Yorku jinou než obyvatel středozápadu Spojených států, úředník jinou než potulný dělník, a tak dále. Jak jsme si ukázali, na těchto typizacích závisí orientace a chování v každodenním životě. To znamená, že typy identit jsou v každodenním životě pozorovatelné a že tvrzení výše zmíněného charakteru mohou být ověřitelná – nebo popíratelná – obyčejnými, běžně uvažujícími lidmi. Američan, který pochybuje, že Francouz je jiný, si může zajet do Francie a přesvědčit se o tom. Je zřejmé, že status těchto typizací se nedá srovnávat se statusem modelů vytvořených společenskými vědami a že jejich ověření či popření se neděje na základě zásad metod vědecké práce. Musíme nechat stranou metodologický problém přesného vymezení vztahu mezi každodenními typizacemi a vědeckými modely (puritán o sobě věděl, že je puritán, a byl bez velkého uvažování za puritána pokládán ostatními, třeba anglikány, kdežto odborník na společenskou vědu, který si chce ověřit výroky Maxe Webera o puritánské etice, musí postupovat podle poněkud odlišných a mnohem složitějších procedur, aby „rozpoznal“ empirické příklady Weberova ideálního typu). V této souvislosti je předmětem našeho zájmu skutečnost, že typy identit jsou „pozorovatelné“ a „ověřitelné“ preteoretickou, a tedy předvědeckou zkušeností.

Identita je jev, který je výslednicí dialektiky vztahu jedince a společnosti. Typy identit jsou však výhradně sociálními produkty a představují relativně stabilní prvky objektivní sociální reality (míra jejich stability je samozřejmě opět dána sociálně). Typy

identit jako takové se stávají předmětem určitého způsobu teoretického uvažování v jakékoli společnosti, dokonce i tehdy, když jsou stabilní a když je utváření individuálních identit relativně bezproblémové. Teorie identity mají své kořeny vždy v obecnějším výkladu reality, jsou „zabudovány“ do symbolického světa a jeho teoretických legitimizací a jejich odlišnosti souvisejí s rozdíly mezi legitimizacemi. Identita zůstává nesrozumitelná, pokud není umístěna v určitém světě. Jakékoliv teoretické úvahy o identitě – a o zvláštních typech identity – proto musejí být vedeny v rámci teoretických výkladů, do nichž jsou identita či typy identit zasazeny. K tomuto bodu se hned vrátíme.

Znovu bychom měli zdůraznit, že se tu teoriemi identity zabýváme jako sociálním jevem, tedy bez jakýchkoliv předpokladů ohledně jejich přijatelnosti pro moderní vědu. Vlastně budeme o takových teoriích hovořit jako o „psychologiích“ a budeme mezi ně počítat jakoukoliv teorii identity, která si dělá nárok na vysvětlení tohoto empirického jevu vyčerpávajícím způsobem, ať už je takové vysvětlení současnou vědeckou disciplínou téhož jména považováno za „platné“, či nikoli.

Tvrzení, že teorie identity mají vždy kořeny v mnohem širších teoriích reality, musí být chápáno ve smyslu logiky vlastní teoriím reality. Tak například psychologie vykládající určité empirické jevy jako posedlost zlými duchy vychází z mytologické teorie kosmu a je nesprávné vykládat ji v rámci nemytologického pojetí. Podobně i psychologie interpretující tytéž empirické jevy ve smyslu elektrických poruch mozku má za svůj základ obecnou vědeckou teorii reality, reality lidské i mimolidské, a ucelenost jejího výkladu je odvozena od logiky, na níž tato teorie stojí. Psychologie prostě vždy předem předpokládá kosmologii.

Toto tvrzení může být dobře dokladováno zmínkou o tolik užívaném psychiatrickém termínu „orientace na realitu“.<sup>41</sup> Psychiatr pokoušející se určit diagnózu jedince, jehož psychologický status je zpochybňován, mu klade otázky, aby určil, do jaké míry je „orientován na realitu“. To je naprosto logické. Z pohledu psychiatra je s jedincem, který neví, co je dnes za den, nebo který ochotně připouští, že hovoří s duchy zemřelých, zcela jistě něco v nepořádku. Sám termín „orientace na realitu“ může být za těchto okolností skutečně nesmírně užitečný. Ale sociolog musí položit doplňující otázku „O které realitu se jedná?“. Mimochodem, tato doplňující

otázka není tak bezvýznamná ani z hlediska psychiatrie. Psychiatr jistě bude brát v úvahu, že jedinec neví, co je za den, když právě přiletěl nadzvukovým letadlem z jiného kontinentu. Nemusí vědět, co je za den, prostě proto, že je stále ještě „v jiném čase“ – třeba v kalkatském místo východoamerickém místním čase. Pokud si je psychiatr vědom společensko-kulturního kontextu psychologických stavů, bude jeho diagnóza rozdílná, bude-li jedinec hovořící s mrtvými pocházet třeba z New Yorku, nebo z venkovských oblastí Haiti. Takový jedinec může existovat v „jiné realitě“ v témže společensky objektivním významu, jako může člověk z předchozího příkladu existovat „v jiném čase“. Jinými slovy, problematika psychologického statusu nemůže být vyřešena, aniž by byly brány v potaz definice reality, které jsou v sociálním prostředí, z něhož jedinec pochází, považovány za dané. Krátce a jasně, psychologický status obecně souvisí se sociálními definicemi reality a je sám sociálně definován.<sup>42</sup>

Vytváření psychologíí vnáší do vztahu mezi identitou a společností další dialektický vztah – vztah mezi psychologickou teorií a těmi prvky subjektivní reality, které se tato teorie snaží definovat a vysvětlit. Složitost takových teoretických úvah může být samozřejmě velmi rozdílná, jako je tomu v případě všech teoretických legitimizací. I zde platí stejnou měrou, co již bylo dříve řečeno o původu a jednotlivých stadiích legitimizačních teorií, avšak s jedním nezanedbatelným rozdílem. Psychologie se dotýká roviny reality, která má pro všechny jedince největší a nejtrvalejší subjektivní důležitost. Proto dialektika mezi psychologickou teorií a realitou ovlivňuje jedince zcela bezprostředně a velmi výrazně.

Když psychologické teorie dosáhnou vysokého stupně intelektuální složitosti, je pravděpodobné, že budou spravovány lidmi zvláště vyškolenými v této oblasti vědění. Ať už je společenské postavení těchto specialistů jakékoliv, psychologické teorie opětovně vstupují do každodenního života a poskytují výkladová schémata pro řešení problematických případů. Problémy vzniklé v důsledku dialektiky mezi subjektivní identitou a sociálně přisouzenými identitami, či identitou a jejím biologickým základem (o čemž se zmíníme později), mohou být roztřídněny podle teoretických kategorií, což je samozřejmý předpoklad jakékoliv terapie. Psychologické teorie pak slouží k legitimizování sociálně předepsaných procesů udržování a obnovování identity a poskytují

teoretické pojítka mezi identitou a světem, neboť identita i svět jsou sociálně definovány a subjektivně osvojovány.

Psychologické teorie mohou být z empirického hlediska přiměřené či nepřiměřené, čímž *nemyslíme* jejich přiměřenost ve smyslu zásad postupu empirických věd, ale spíše ve smyslu výkladových schémat použitelných odborníkem či laikem na empirické jevy každodenního života. Například je nepravděpodobné, že by psychologická teorie pracující s posedlostí zlými duchy byla vhodná pro výklad problémů s identitou u židovských středostavovských intelektuálů z New Yorku. Tito lidé jednoduše nemají identitu schopnou vytvořit jevy, které by bylo možno vyložit za pomoci této teorie. Zdá se, že zlí duchové, pokud něco takového vůbec existuje, se jim vyhýbají. Na druhé straně psychoanalýza asi nebude to pravé pro výklad problémů identity u venkovských Haitánů, kdežto nějaký druh psychologie voodoo by mohl přijít s výkladovými schématy, jejichž míra empirické přesnosti by byla velmi vysoká. Tyto dvě psychologie dokazují svou empirickou přiměřenost svou použitelností v terapii, ale ani jedna tím nedokazuje ontologický status svých kategorií. Ani voodoo božstva, ani sexuální energie nemusejí existovat mimo svět definovaný v příslušném společenském prostředí. Ale v těchto svých prostředích existují na základě sociální definice a jsou internalizovány jako reality v průběhu socializace. Venkované z Haiti jsou posedlí zlými duchy a newyorští intelektuálové jsou neurotičtí. Posedlost a neuróza jsou proto základními prvky jak objektivní, tak subjektivní reality v těchto prostředích. Tato realita je empiricky dostupná v každodenním životě. A právě v tomto smyslu je každá z těchto psychologických teorií přiměřená. Problémem, zda a jak mohou být psychologické teorie rozvíjeny, aby tuto společensko-historickou relativitu transcendovaly, se tu nemusíme zabývat.

Pokud jsou psychologické teorie přiměřené v tomto smyslu, jsou empiricky ověřitelné. Opět však nejde o ověřování vědecké, ale o testování na základě zkušenosti v každodenním životě společnosti. Například může být stanoveno, že jedinci narození v určité dny budou pravděpodobně posedlí zlými duchy a že jedinci, jejichž matky jsou dominantní, budou pravděpodobně neurotičtí. Taková tvrzení jsou empiricky ověřitelná do té míry, do jaké jsou součástí přiměřených teorií ve výše zmíněném smyslu. Toto ověření může být provedeno účastníky stejně jako vnějšími pozorovateli dané

společenské situace. Haitský etnolog může empiricky objevit newyorskou neurózu, stejně jako může americký etnolog empiricky objevit voodoo posedlost zlými duchy. Základním předpokladem pro tyto objevy je jen to, že vnější pozorovatel je ochoten použít pojmový aparát příslušné psychologie typické pro zkoumané prostředí. Pro bezprostřední empirické bádání není důležité, zdali je rovněž ochoten přiznat této psychologii obecnější epistemologickou platnost.

Skutečnost, že psychologické teorie jsou přiměřené, by se dala také vyjádřit tvrzením, že psychologie odrážejí psychologickou realitu, kterou se snaží vysvětlit. Kdyby to však bylo vše, nebyl by vztah mezi teorií a realitou dialektický. Skutečná dialektika do tohoto vztahu vstupuje proto, že psychologické teorie mají schopnost stát se realitou. Pokud jsou psychologické teorie součástí sociální definice reality, jsou schopny realitu vytvářet, což je schopnost, již sdílejí spolu s jinými legitimizačními teoriemi, avšak v jejich případě je tato schopnost obzvláště výrazná, protože se projevuje během citově zabarvených procesů vytváření identity. Když si nějaká psychologie vydobude své postavení i společensky (tedy když je obecně uznávána jako přiměřený výklad objektivní reality), má sklon se pronikavě projevovat jako skutečnost v jevech, jejichž výklad se snaží podat. Internalizace takové psychologie je uspíšena tím, že psychologie je spjata s vnitřní realitou, takže jedinec tuto psychologii vnímá jako realitu už přímo při její internalizaci. A jelikož psychologie ze své podstaty souvisí s identitou, je pravděpodobné, že její internalizace bude provázena identifikací, a tedy se bude podílet na formování identity. Tímto úzkým sepětím mezi internalizací a identifikací se psychologické teorie liší od jiných typů teorií zcela zásadním způsobem. Protože problémy neúspěšné socializace výrazně podněcují tento druh teoretického myšlení, není překvapivé, že psychologické teorie jeví větší tendenci mít socializační dopad. To neznamená, že by psychologie měla schopnost dokazovat platnost sebe samé. Jak jsme již naznačili, ověřování platnosti se děje na základě konfrontace psychologických teorií a empiricky dostupné psychologické reality. Psychologie vytvářejí nějakou realitu, která zase slouží jako východisko pro jejich ověření. Jinými slovy, v tomto případě se jedná o dialektiku, nikoli o tautologii.

Venkovan z Haiti, který internalizuje psychologii voodoo, se stane posedlý zlými duchy ihned, jakmile objeví jisté dobře patrné

znaky svědčící o této posedlosti, které jsou dány definicí. Podobně i newyorský intelektuál, který internalizuje freudovskou psychologii, začne být neurotický v momentě, kdy na sobě začne pozorovat jisté dobře známé symptomy neurózy. Je skutečně možné, že jedinec samotný bude tyto příznaky a symptomy vytvářet v závislosti na tom, v jakém prostředí žije. Haitan bude v takovém případě vytvářet nikoliv symptomy neurózy, ale příznaky poukazující na posedlost zlými duchy, kdežto Newyorčan si svou neurózu vybuduje v souladu s přijímanou symptomatologií. To nemá nic společného s „masovou hysterií“ a ještě méně se simulantstvím, ale s vlivem ve společnosti frekventovaných typů identity na individuální subjektivní realitu obyčejných, běžně uvažujících lidí. Míra identifikace je proměnlivá v závislosti na podmínkách internalizace, jak jsme se o nich zmínili již dříve, například může být ovlivněna tím, zda k identifikaci dochází během primární, či sekundární socializace. Společenské ustanovení psychologie, které s sebou nese rovněž přidělení určitých společenských rolí lidem majícím šíření této teorie a její terapeutické využití na starosti, bude přirozeně záviset na celé řadě společensko-historických podmínek.<sup>43</sup> Čím více je však postavení psychologie ve společnosti neotřesitelnější, tím více bude narůstat míra výskytu jevů, k jejichž objasnění je tato psychologie využívána.

Pokud budeme předpokládat možnost, že výklady objektivní reality, které některé psychologie nabízejí, se stávají přiměřenými až v průběhu uvědomovacího procesu, znamená to rovněž položit otázku, proč takové ještě naprosto nepřiměřené teorie (neboť právě takové tyto teorie musejí v prvních stádiích tohoto procesu být) vůbec vznikají. Když to řekneme jednodušeji, proč by měla v dějinách jedna psychologie nahrazovat druhou? Obecná odpověď zní, že k takové změně dochází tehdy, když se identita z nějakých důvodů jeví jako problematická. Tento problém může vzniknout na základě dialektiky psychologické reality a sociální struktury. Převratné změny v sociální struktuře (například změny způsobené průmyslovou revolucí) mohou vést i k souběžným změnám v psychologické realitě. V takovém případě mohou nové psychologické teorie vznikat právě proto, že staré teorie už nejsou schopny objasnit nové empirické jevy. Teoretické úvahy o identitě se tak budou snažit postihnout i transformace identity, k nimž už ve skutečnosti došlo, a samy budou v průběhu tohoto procesu trans-

formovány. Na druhé straně se může identita stát problematickou v rovině samotné teorie, tedy v důsledku vnitřního teoretického vývoje. V tomto případě bude vznik psychologických teorií, abychom tak řekli, „předcházet skutečnost“. Jejich *následné* ustanovení ve společnosti, spolu s jejich schopností vytvářet realitu, pak může být prosazeno na základě celé řady spojitostí mezi teoretiky a nejrůznějšími společenskými zájmy. Jednou z dějinných možností je záměrná ideologická manipulace prováděná skupinami sledujícími politické cíle.

#### 4. Organismus a identita

Už dříve jsme pojednali o biologických předpokladech a omezeních sociálního vytváření reality. Nyní je velmi důležité zdůraznit, že organismus neustále každou fází lidského vytváření reality ovlivňuje a že vytváření reality zase působí na organismus samotný. Řečeno otevřeně, zvířecí stránka člověka je při socializaci transformována, ale nikoli zrušena. A tak člověku neustále kručí v žaludku, i když se zrovna chystá přetvořit svět. Naopak události odehrávající se v tomto jeho výtvoru mohou způsobit, že mu v žaludku bude kručet více, méně, nebo jinak. Člověk je dokonce schopen ládovat se jídlem a přitom se zabývat teoretickými úvahami. Poučným dokladem neustálé společné existence lidské živočišnosti a lidské společenskosti může být jakákoliv konverzace při obědě.

Můžeme hovořit o dialektickém vztahu mezi přírodou a společností.<sup>44</sup> Tento dialektický vztah je dán lidskou konstitucí a projevuje se vždy znovu v každém jedinci. Z pohledu jedince se tato dialektika pochopitelně odvíjí v již stanovených společensko-historických podmínkách. Existuje neustále přítomný dialektický vztah mezi každým lidským živočichem a společensko-historickou situací, v níž se člověk pohybuje, který se vytváří hned v prvopočátku socializace a pokračuje i nadále po dobu jedincovy existence ve společnosti. Z vnějšího pohledu se jedná o dialektiku mezi individuálním živočichem a sociálním světem. Z vnitřního hlediska jde o dialektiku mezi jedincovou biologickou podstatou a jeho sociálně vytvořenou identitou.

V souvislosti s vnějšími aspekty tohoto vztahu je přesto možné říci, že organismus vytyčuje hranice toho, co je společensky možné.

Jak říkají angličtí odborníci na ústavní právo, parlament může uzákonit cokoli kromě toho, aby muži rodili děti. Kdyby se o to parlament pokusil, jeho záměr by ztroskotal na nezvratných zákonitostech biologie člověka. Biologické faktory omezují rozsah společenských možností otevřených kterémukoli jedinci, ale sociální svět, jehož existence předchází existenci každého jedince, zase určuje omezení toho, co je biologicky možné pro organismus. Tato dialektika se projevuje ve *vzájemném* omezení organismu a společnosti.

Pěkným příkladem toho, jak společnost omezuje biologické možnosti organismu, je délka života. Předpokládaná délka života se liší v závislosti na společenském postavení. Dokonce i v současné americké společnosti existuje výrazný rozdíl mezi předpokládanou délkou života příslušníků nižších vrstev a vyšších vrstev. Výskyt a druh chorob navíc rovněž závisí na společenském postavení. Příslušníci nižších vrstev jsou nemocní častěji než lidé z vyšších vrstev a k tomu ještě trpí odlišnými nemocemi. Jinými slovy, společnost určuje, jak dlouho a jakým způsobem bude jednotlivý organismus žít. Toto předurčení může být jako institucionální program vloženo do mechanismů sociální kontroly, například do instituce práva. Společnost může zraňovat a zabíjet a právě v její moci nad životem a smrtí se projevuje její nejvyšší síla, s jakou jedince ovládá.

Společnost také zcela bezprostředně ovlivňuje biologické funkce organismu, zejména pokud jde o sexualitu a přijímání potravy. Sexualita i příjem potravy sice mají své kořeny v biologických pudech, ale tyto pudy jsou u lidského živočicha velmi přizpůsobivé. Člověk je pudově hnán svou biologickou konstitucí, aby hledal sexuální vybití a potravu. Ale jeho biologická konstituce už mu neříká, *kde* by se měl sexuálně vybit a *co* by měl jíst. Kdyby byl člověk ponechán sám sobě, mohl by se sexuálně připoutat k jakémukoli objektu a byl by klidně schopen sníst věci, jež by mu zcela jistě přivodily smrt. Sexualita a příjem potravy jsou určitým způsobem usměrňovány spíše společensky než biologicky a toto usměrňování nejen že stanovuje meze těchto aktivit, ale přímo ovlivňuje funkce organismu. Proto není úspěšně socializovaný jedinec schopen sexuálně fungovat s „nesprávným“ objektem a může zvracet, když přijde do styku s „nesprávným“ jídlem. Jak jsme si ukázali, společenské usměrňování činnosti je podstatou institu-

cionalizace, která je základem sociálního vytváření reality. Proto se dá říci, že společenská realita předurčuje nejen jednání a vědomí, ale velkou měrou i fungování organismu. Takové bytostné biologické funkce organismu, jako jsou orgasmus a trávení, jsou proto sociálně strukturovány. Společnost rovněž předurčuje způsob, jakým je organismus při určité činnosti používán - výraz, způsob chůze, gesta, to vše je sociálně strukturováno. Zde se naskýtá možnost vytvoření sociologie těla, ale tou se nyní nemusíme zabývat.<sup>45</sup> Nás hlavně zajímá skutečnost, že společnost dává omezení organismu, stejně jako organismus stanovuje omezení společnosti.

Z hlediska vnitřních aspektů se tato dialektika projevuje v tom, že biologická podstata klade společenskému působení odpor.<sup>46</sup> To je nejvíce patrné při procesu primární socializace. Obtíže spojené s primární socializací dítěte nemohou být vysvětlovány jen vnitřními problémy učení se. To malé zvířátko, abychom tak řekli, se brání. Skutečnost, že je mu souzeno tento boj prohrát, nijak jeho živočišný odpor vůči stále více doléhajícímu vlivu společenského světa neoslabuje. Například dítě odmítá společností stanovený časový rozvrh, který je vnucován přirozenému biologickému času jeho organismu.<sup>47</sup> Nechce jíst a spát podle hodin, ale podle biologicky daných potřeb organismu. Tento odpor je postupně během socializace zlomen, ale znovu se vzmáhá jako pocit frustrace vždy, když společnost zakazuje vyhládlému jedinci jíst a ospalému jedinci jít do postele. Socializace s sebou nevyhnutelně nese tuto biologickou frustraci. Společenská existence závisí na neustálém potlačování biologicky daného odporu jedince, což je spojeno s legitimizací i s institucionalizací. Proto společnost jedinci podává nejružnější vysvětlení, proč by měl jíst třikrát denně a ne vždy tehdy, když má hlad, a ještě důrazněji mu vysvětluje, proč by neměl spát se svou sestrou. Podobné problémy s přizpůsobováním organismu sociálně vytvořenému světu se vyskytují i při sekundární socializaci, přestože biologická frustrace nebude v tomto případě pravděpodobně pociťována tak silně.

U plně socializovaného jedince se projevuje neustálá vnitřní dialektika mezi identitou a její biologickou podstatou.<sup>48</sup> Jedinec neustále prožívá sám sebe jako organismus, někdy odděleně od sociálně odvozených objektivizací sebe sama, a někdy dokonce i proti těmto objektivizacím. Tato dialektika je často vnímána jako

boj mezi „vyšším“ a „nižším“ Já, přičemž „vyšší“ Já je spojováno se společenskou identitou a „nižší“ Já s předspolečenskou a případně i protispolečenskou živočišností. „Vyšší“ Já musí opakovaně získávat nadvládu nad „nižším“, někdy i v dosti zásadních zkouškách sebezapření. Například muž musí překonat svůj instinktivní strach ze smrti odvahou v boji. „Vyšší“ Já v tomto případě přinutí „nižší“ Já, aby se podfídilo, a toto prosazení dominantního postavení ve vztahu k biologické podstatě je nezbytné, pokud má být společenská identita bojovníka objektivně i subjektivně udržena. Podobně se muž může nutit k neustálým sexuálním výkonům bez ohledu na vnitřní odpor daný pocitem fyziologického uspokojení jen proto, aby si zachoval svou identitu coby vzor mužnosti. „Nižší“ Já je opět přinuceno sloužit zájmům „vyššího“ Já. Jak vítězství nad strachem, tak vítězství nad sexuální únavou dokládá, jak se biologická podstata brání a jak ji člověk přemáhá svou sociální osobností. Netřeba dodávat, že během vykonávání obvyklých povinností v každodenním životě člověk dosahuje mnoha menších vítězství, stejně jako zakouší menší i větší porážky.

Člověk je biologicky předurčen k tomu, aby s ostatními lidmi svět vytvářel a žil v něm. Tento svět se pro něj stává dominantní a definitivní realitou. Jeho omezení jsou dána přírodou, ale jakmile je tento svět jednou vytvořen, zpětně na přírodu působí. V dialektice mezi přírodou a sociálně vytvořeným světem je přetvářen i samotný lidský organismus. V témže dialektickém vztahu člověk vytváří realitu a tím vytváří i sám sebe.

## ZÁVĚR: SOCIOLOGIE VĚDĚNÍ A SOCIOLOGICKÁ TEORIE

Na předchozích stránkách jsme se pokusili podat obecný a systematický výklad úlohy vědění ve společnosti. Je zřejmé, že naše pojednání není vyčerpávající. Doufáme však, že náš pokus vytvořit systematickou teorii sociologie vědění podnítl jak kritickou diskusi, tak empirické bádání. O jedné věci jsme zcela přesvědčeni. Už delší dobu bylo potřeba problematiku a úkoly sociologie vědění definovat nově. Byli bychom rádi, kdyby naše kniha ukázala směr, kterým by se mohla další práce úspěšně ubírat.

Naše pojetí sociologie vědění však s sebou nese i určité obecné důsledky pro sociologickou teorii a sociologický výzkum jako takový a otevírá různorodé pohledy na celou řadu konkrétních oblastí sociologického zájmu.

Rozbory objektivace, institucionalizace a legitimizace se dají bezprostředně uplatnit při řešení problémů sociologie jazyka, teorie společenské činnosti a institucí a sociologie náboženství. Naše chápání sociologie vědění ústí v závěr, že sociologie jazyka a sociologie náboženství nemohou být pokládány za okrajové, pro sociologickou teorii nepřilíš podstatné zvláštnosti, ale že se jedná o sociologické směry, které mohou pro sociologickou teorii jako takovou znamenat zcela zásadní přínos. Tento názor není nijakou novinkou. Zastával ho již Durkheim a jeho škola, ale byl vždy z celé řady teoreticky nezávažných důvodů přehlížen. Doufáme, že jsme dostatečně objasnili, že sociologie vědění předpokládá sociologii jazyka a že sociologie vědění je nemožná bez sociologie náboženství (a naopak). Dále se domníváme, že se nám podařilo ukázat, jak mohou být Weberovy a Durkheimovy teoretické postoje sloučeny do obsáhlé teorie společenské činnosti, přičemž ani jeden z přístupů není zbaven své vnitřní logiky. Rovněž si myslíme, že spojení sociologie vědění s teoretickým jádrem myšlení Meada a jeho školy, k němuž jsme dospěli, ukazuje na zajímavou možnost vytvoření něčeho, co by se dalo nazvat sociologickou psychologií,