

odkazující na každodenní život jsou mi předkládány už hotové v samotné sociální zásobě vědění. Víím, že „ženské tlachání“ je pro mě jako pro muže irelevantní, že „plané snění“ je pro mě jako pro muže činu irelevantní, a tak podobně. Sociální zásoba vědění jako celek má konečně rovněž svou vlastní strukturu relevance. Tak je v rámci souboru vědění objektivovaného v americké společnosti irelevantní studovat pohyby hvězd za účelem předpovědi vývoje na burze, ale je relevantní studovat nechtěná uřeknutí lidí k tomu, abychom se dozvěděli něco o jejich sexuálním životě, a tak podobně. Naopak v jiných společnostech může být astrologii přisuzována velká míra relevance pro ekonomiku a rozbor feči může být naprosto irelevantní pro odhalení erotických tajemství a tak dál.

Zde je nezbytné učinit ještě poslední poznámku o sociální distribuci vědění. S vědáním se setkávám v každodenním životě jako s vědáním společensky distribuovaným, tedy jako s vědáním, které je u různých jedinců a různých typů jedinců různé. Své vědění nesdílím s ostatními lidmi stejnou měrou a může se stát, že některé oblasti svého vědění nesdílím vůbec s nikým. Svou profesionální odbornost sdílím se svými spolupracovníky, ale nikoliv se svou rodinou a s nikým nemusím sdílet své znalosti o tom, jak podvádět v kartách. Pro nezasvěceného může být sociální distribuce vědění o jistých prvcích každodenní reality velmi složitá, ba dokonce matoucí. Nejenže nevládnou vědáním údajně potřebným k tomu, abych se vyléčil z nemoci, ale nemusím ani vědět, pod kterého specialistu z takového nepřehledného množství nejrůznějších lékařských oborů spadám. V takových případech nepotřebuji pouze radu odborníků, ale nejprve se musím poradit s odborníkem na odborníky. Sociální distribuce vědění se tak odvíjí od prosté skutečnosti, že nevím všechno, co vědí mí bližní, a naopak, a směřuje k nepředstavitelně složitým a esoterickým systémům odborných znalostí. Vědět, alespoň v hrubých obrysech, jak je společensky přístupný soubor vědění distribuován, je důležitou součástí téhož souboru vědění. V každodenním životě víím, alespoň zběžně, co mohu před kým zatajit, na koho se mám obrátit, potřebuji-li informaci o tom, co nevím, a mám obecné povědomí o tom, jaké typy vědění mohu očekávat u určitých typů jedinců.

II. SPOLEČNOST JAKO OBJEKTIVNÍ REALITA

1. Institucionalizace

a. *Organismus a činnost*

Člověk zaujímá v živočišné říši prazvláštní místo.¹ Na rozdíl od ostatních vyšších savců nemá žádné přirozené prostředí, jež by bylo typické jen pro něj jako pro druh,² žádné prostředí, kterému by instinktivně vtiskl daný řád. Neexistuje žádný svět lidí v tom smyslu, v jakém hovoříme o světě psů či světě koní. I přes určitou sumu získaných a nashromážděných individuálních dovedností je vztah určitého psa či určitého koně k jeho prostředí daný a tento vztah je společný všem ostatním příslušníkům toho kterého druhu. Z toho kromě jiného zcela jasně vyplývá, že výskyt psů a koní je ve srovnání s člověkem mnohem více omezen na určité geografické podmínky. Specifičnost prostředí těchto zvířat je však podmíněna ještě něčím dalším než jen geografickým omezením. Je určována biologicky daným charakterem jejich vztahu k prostředí, a to přesto, že toto prostředí jejich výskytu může někdy být geograficky různorodé. V tomto smyslu žijí všichni živočišové kromě člověka jako druhy i jako jedinci v uzavřených světech, jejichž struktura je předem dána biologickým vybavením těchto druhů.

V porovnání s živočichy je vztahu člověka k jeho prostředí vlastní otevřenost ke světu.³ Člověk nejen že se úspěšně rozšířil po větší části zemského povrchu, ale jeho vztah k okolnímu prostředí je jeho vlastní biologickou přirozeností všude strukturován jen velmi nedokonale. Jistě, biologická přirozenost člověku umožňuje vykonávat nejrůznější činnosti. Ale skutečnost, že někde si člověk zachoval svou kočovnou existenci a někde se dal na zemědělství, nemůže být vysvětlována pomocí biologických procesů. To samozřejmě neznamená, že vztah člověka k jeho prostředí biologicky dané hranice postrádá. Smyslové a pohybové vybavení lidského druhu jeho možnosti zcela zřetelně omezuje.

Zvláštnost biologické přirozenosti člověka tkví spíše v její instinktuální složce.

Instinktuální vybavení člověka můžeme ve srovnání s ostatními vyššími savci charakterizovat jako nevyvinuté. Samozřejmě že člověk má také pudy. Ale tyto pudy nejsou tak úzce specializovány a cíleně řízeny. To znamená, že lidský organismus je schopen uplatňovat své biologicky dané vybavení při vykonávání širokého a navíc různorodého a neustále proměnlivého okruhu činností. Tato zvláštnost lidského organismu má své kořeny v jeho ontogenetickém vývoji.⁴ Podíváme-li se na tento problém z pohledu vývoje organismu, můžeme skutečně říci, že zárodečné období lidského organismu zabírá ještě asi celý rok po narození.⁵ Důležitá stadia vývoje organismu, která jsou u zvířat završena v těle matky, se v případě dítěte odehrávají až poté, co opustí dělohu. Tou dobou už však dítě nejen že je *vnitř* vnějšího světa, ale vytváří si k němu nejrůznějším způsobem celou řadu složitých vztahů.

Lidský organismus se tak stále ještě biologicky vyvíjí v době, kdy už má ke svému prostředí určitý vztah. Jinými slovy, proces stávání se člověkem se odehrává ve vzájemném vztahu s prostředím. Tento výrok nabude na důležitosti, uvědomíme-li si, že toto prostředí je jak přírodní, tak lidské. Tedy že vyvíjející se člověk si vytváří vztahy nejen k určitému přírodnímu prostředí, ale též ke zcela zvláštnímu kulturnímu a sociálnímu řádu, jenž je mu zprostředkováván pro něj významnými druhými, kteří ho mají na starosti.⁶ Nejde jen o to, že přežití lidského novorozence je závislé na určitých sociálních podmínkách, ale také o to, že směr vývoje jeho organismu je sociálně předurčen. Od okamžiku narození je vývoj lidského organismu a rovněž vývoj větší části jeho biologické podstaty jako takové podroben neustálému společensky determinovanému vlivu.

Je zcela zřejmé, že spektrum možných a rozdílných směrů vývoje člověka je omezeno fyzicky. Přesto však v tomto dvojím vzájemném vztahu k prostředí vykazuje lidský organismus při svých reakcích na tlaky, jež na něj z tohoto prostředí doléhají, nesmírnou tvárnost. To je nejlépe vidět, pozorujeme-li přízpůsobivost biologické přirozenosti člověka nejrůznějším socio-kulturním vlivům. Etnologové vědí, že je tolik způsobů, jak se stát člověkem a být člověkem, kolik existuje lidských kultur. Lidství je socio-kulturně proměnlivé. Jinými slovy, neexistuje žádná lidská přirozenost ve smyslu biologicky daného základu, určujícího růz-

norodost socio-kulturních formací. Existuje pouze lidská přirozenost ve smyslu antropologických konstant (například instinktuální vybavení člověka je tvárné a otevřené vůči světu), které umožňují existenci lidských socio-kulturních formací a vymezují jejich charakter. Ale vlastní podoba, do níž je lidství tvarováno, je určena právě těmito socio-kulturními formacemi a souvisí s bezpočtem jejich typů. Přestože je možno říci, že člověk má přirozenost, ještě více platí výrok, že člověk buduje svou přirozenost, či jednoduše, že člověk vytváří sám sebe.⁷

Tvárnost lidského organismu a jeho sklon podléhat společensky daným vlivům se dá nejlépe ukázat na etnologickém materiálu zabývajícím se sexualitou.⁸ Člověk je vybaven sexuálními pudy srovnatelnými se sexuálními pudy ostatních vyšších savců, ale pro lidskou sexualitu je typický vysoký stupeň přízpůsobivosti. Kromě toho, že je lidská sexualita relativně nezávislá na časových rytmech, je proměnlivá jak pokud jde o objekty, na něž může být zaměřena, tak pokud jde o způsoby jejího vyjádření. Etnologický materiál dokazuje, že v záležitostech týkajících se sexuality je člověk schopen téměř čehokoliv. Člověk může vybičovat svou sexuální fantazii k horečné smyslnosti, ale je nepravděpodobné, že by se mezi jeho představami objevila nějaká, která by neodpovídala tomu, co je v některé jiné kultuře považováno za zavedenou normu nebo alespoň jev, který by nevyvolal pohoršení. Pokud se má termín „normálnost“ vztahovat na to, co tvoří antropologický základ, nebo na to, co je kulturně univerzální, pak ani tento výraz, ani jeho opak nemohou být smysluplně použity k označování nejrůznějších forem lidské sexuality. Zároveň pochopitelně platí, že v každé kultuře je lidská sexualita usměrňována a někdy podléhá přísným normám. Každá kultura má své typické sexuální uspořádání, své vlastní dané vzory sexuálního chování a své vlastní „antropologické“ chápání oblasti sexuality. Empirická relativnost těchto uspořádání, jejich nesmírná různorodost a rozkošnická vynalézavost naznačují, že jsou výsledkem spíše lidských socio-kulturních formací než biologicky dané lidské přirozenosti.⁹

Období, během něhož lidský organismus dokončuje svůj vývoj ve vzájemném vztahu se svým prostředím, je také obdobím, kdy se utváří osobnost člověka. Toto utváření osobnosti tedy musí být chápáno také jak v souvislosti s pokračujícím vývojem organismu, tak v souvislosti se sociálními procesy, v nichž je přírodní a lidské

prostředí vyvíjejícímu se jedinci zprostředkováváno pro něj významnými druhými.¹⁰ Genetické předpoklady osobnosti jsou pochopitelně dány už při narození. Ale osobnost, tak, jak je prožívána později jako subjektivně a objektivně vnímaná identita, není především dána. Stejně sociální procesy, které ovlivňují završení vývoje organismu, utvářejí i osobnost v její určité, na dané kultuře závislé podobě. Charakter osobnosti jako sociálního produktu není omezen jen na určitou konfiguraci, s níž se jedinec ztotožňuje jako se sebou samým (například je „mužem“ tím určitým způsobem, kterým je tato identita definována a utvářena v dané kultuře), ale zahrnuje v sobě i všestranné psychologické vybavení, jež slouží jako přídavek k tomuto danému uspořádání (například „mužské“ emoce, postoje, dokonce i tělesné reakce). Samosebou se rozumí, že organismus a zejména osobnost nemohou být správně pochopeny mimo daný sociální kontext, v němž se formovaly.

Běžný vývoj lidského organismu a lidské osobnosti ve společensky daném prostředí je ovlivňován i existencí zvláštního vztahu, jenž se u člověka vytváří mezi organismem a osobností. Tento vztah označujeme jako excentricita.¹¹ Na straně jedné člověk je tělo, což se dá říci i o všech ostatních vyšších živočiších. Na straně druhé člověk má tělo. To znamená, že člověk vnímá sám sebe jako entitu, která není totožná s tělem, ale která má naopak tělo k tomu, aby ho používala. Jinými slovy, lidské prožívání sebe sama neustále balancuje na hranici mezi tím, že jsem tělo, a tím, že mám tělo, a tato rovnováha musí být opětovně a stále znovu obnovována. Tato excentricita typická pro to, jak člověk vnímá své vlastní tělo, s sebou nese jisté důsledky pro analýzu lidské činnosti jako chování v materiálním prostředí a jako externalizace subjektivních významů. Aby byl jakýkoliv lidský jev pochopen správně, bude nezbytné vzít v úvahu oba aspekty, a to z důvodů, jež vycházejí především ze základních antropologických faktů.

Z předchozího výkladu by mělo být zřejmé, že výrok „člověk vytváří sám sebe“ rozhodně nenaznačuje, že by se nám snad jednalo o nějakou prométheovskou představu osamělého jedince.¹² Sebeutváření člověka je vždy nutně společenskou záležitostí. Lidé totiž společně vytvářejí lidské prostředí se všemi jeho sociálně-kulturními a psychologickými formacemi. Žádná z těchto formací nemůže být chápána jako produkt biologické přirozenosti člověka, o níž jsme se již zmínili, že jen určitým způsobem stanovuje

vnější hranice lidské tvořivé činnosti. Stejně tak jako je nemožné, aby se člověk jako člověk vyvíjel v izolaci, je rovněž nemyslitelné, aby člověk v izolaci vytvořil lidské prostředí. Osamělý jedinec je bytostí na úrovni zvířete (tuto zvířecí úroveň má člověk pochopitelně společnou s ostatními zvířaty). Jakmile však začneme pozorovat jevy, jež jsou výhradně lidské, vstupujeme do oblasti společnosti. Lidství, jež je vlastní pouze člověku, a jeho společenskost jsou neoddělitelně provázány. *Homo sapiens*, člověk moudrý, je vždy a stejnou měrou *homo socius*, člověk společenský.¹³

Lidský organismus postrádá nezbytné biologické prostředky k zajištění stability lidského chování. Kdyby lidská existence byla nucena spoléhat se pouze na své vlastní fyzické vybavení, byla by to existence dosti chaotická. Takový chaos však empiricky neexistuje, byť si o něm můžeme udělat jistou teoretickou představu. Empiricky se totiž lidská existence odvíjí jen v prostředí řádu, stability a určitého směřování. Vystává tedy otázka, v čem tkví základy této empiricky existující stability lidského řádu. Odpověď na tuto otázku může mít dvojí rovinu. První by mohla zdůrazňovat zcela zřejmou skutečnost, že daný sociální řád je prvotní a v něm se pak odehrává jistý vývoj organismu jedince. To znamená, že otevřenost vůči světu, jež je vlastní lidskému biologickému uspořádání, je vždy nahrazena sociálním řádem. Mohli bychom říci, že biologicky daná otevřenost ke světu je, a musí být, vždy sociálním řádem přeměněna ve svět do určité míry uzavřený. Přestože tato uzavřenost se nikdy nemůže rovnat uzavřenosti zvířecí existence, byť i jen proto, že tuto uzavřenost lidského světa vytvořili lidé, a má tedy „umělý“ charakter, je nicméně po většinu času schopna velkou měrou lidské chování usměrňovat a stabilizovat. Pak můžeme přistoupit k další rovině této otázky. Můžeme se ptát, jak vzniká samotný sociální řád.

Nejčastější odpovědí na tuto otázku je, že sociální řád je výtvorem člověka, či přesněji řečeno, je člověkem neustále vytvářen. Člověk vytváří sociální řád při své neustálé externalizaci. Sociální řád není dán biologicky a jeho empirické projevy nejsou odvozeny od nějakých biologických daností. Nemusíme snad ani dodávat, že sociální řád není určen ani přírodním prostředím, v němž člověk žije, i když určitými rysy tohoto prostředí mohou být některé prvky sociálního řádu ovlivněny (například jeho ekonomické a technické zázemí). Sociální řád nepatří do „neživé přírody“ a nemůže

být odvozen z „přírodních zákonů“.¹⁴ Sociální řád existuje *pouze* jako produkt lidské činnosti. Kdybychom mu chtěli přisoudit nějaký jiný ontologický status, naprosto bychom tím znemožnili pochopení jeho empirických projevů. V případě sociálního řádu se jak z hlediska jeho vývoje (sociální řád je výsledkem minulé lidské činnosti), tak z hlediska jeho existence v každém okamžiku (sociální řád existuje pouze a tehdy, když lidská činnost pokračuje v jeho vytváření) jedná o výtvar člověka.

I když společenské výtvary lidské externalizace mají na rozdíl od organismu a prostředí, kteří je utvářejí, charakter *sui generis*, je důležité podtrhnout skutečnost, že externalizace jako taková je antropologickou nutností.¹⁵ Člověk nemůže existovat v nečinné uzavřenosti do svého nitra. Člověk se musí neustále externalizovat v činnosti. Tato antropologická nutnost má svůj původ v lidském biologickém vybavení.¹⁶ Vzhledem k vnitřní nestabilitě lidského organismu je pro člověka nezbytné, aby si kolem sebe vytvořil stabilní prostředí, v němž se bude pohybovat. Člověk sám musí své pudy tříbit a usměrňovat. Tyto biologické danosti představují nezbytné předpoklady pro vytvoření sociálního řádu. Jinými slovy, přestože žádný existující sociální řád nemůže být odvozen od biologických daností, nutnost existence sociálního řádu jako takového vyplývá z biologického vybavení člověka.

Abychom pochopili jiné příčiny vzniku, udržování a předávání sociálního řádu, než jsou příčiny vyplývající z biologických daností, musíme se pustit do analýzy, která vyústí v teorii institucionalizace.

b. Vznik institucionalizace

Veškerá lidská činnost podléhá habitualizaci. Jakákoliv často opakovaná činnost se ustálí ve vzorec, který pak může být bez větší námahy napodobován a který je pak svým vykonavatelem chápán jako tento vzorec. Habitualizace dále znamená, že daná činnost může být opět vykonávána v budoucnosti tímž způsobem a opět bez většího úsilí. To platí o nespolečenské stejně jako o společenské činnosti. Dokonce i činnost osamělého obyvatele přislovečného pustého ostrova prochází procesem habitualizace. Když se ráno probudí, znovu pokračuje ve snaze vyrobit si kánoi ze zápalék a opět si může pro sebe mumlat „A teď udělám toto“, jak začíná

s prvním krokem z poslušnosti, řekněme, deseti kroků celkového pracovního postupu. Jinými slovy, dokonce i osamělý člověk se nachází ve společnosti alespoň svých pracovních postupů.

Habitualizované činnosti si pochopitelně zachovávají pro jedince svůj význam i tehdy, když se významy těchto činností stanou jako rutina součástí jeho obecné zásoby vědění, kterou považuje za danou a která je mu k dispozici při jeho budoucích aktivitách.¹⁷ Habitualizace s sebou nese důležitou psychologickou výhodu, totiž zúžení možností volby. Teoreticky sice může existovat stovka způsobů, jak se vypořádat s úkolem vyrobit kánoi ze zápalék, avšak habitualizace tyto možnosti omezí jen na jednu. To osvobozuje jedince od břemene „všech ostatních možností“ a poskytuje mu psychologickou úlevu, jež pramení z usměrnění původně neusměrněného instinktuálního vybavení člověka. Habitualizace má za následek usměrnění a tříbení činnosti, což jinak v biologickém vybavení člověka chybí. Tím se uvolní nahromaděné napětí, které je důsledkem neusměrněných instinktů.¹⁸ Zvyk vytváří stabilní zázemí, v němž může lidská činnost většinu času probíhat s minimálním rozhodováním, a tak uvolňuje energii pro rozhodování, které může být za určitých okolností velmi potřebné. Jinak řečeno, zázemí habitualizované činnosti otevírá prostor pro přemýšlení a pro zlepšování.¹⁹

Pokud jde o význam, který člověk své činnosti přisuzuje, pak proces habitualizace zajišťuje, že každá situace nemusí být definována znovu, krok za krokem.²⁰ Nejrůznější situace mohou být zahrnuty do předem daných definic. Činnost, kterou je třeba v těchto situacích vykonat, tak může být předvídána. Dokonce i pokud existují možnosti volby jednání, je stanovena míra jejich vhodnosti pro danou situaci.

Tyto procesy habitualizace předcházejí každé institucionalizaci a dochází k nim i v případě našeho hypotetického osamělého jedince odtrženého od jakékoliv sociální interakce. Skutečnost, že i osamělý jedinec, o němž předpokládáme, že se u něj už vytvořila osobnost (jak bychom museli předpokládat například v případě našeho stavitele kánoi ze zápalék), habitualizuje svou činnost na základě své životní zkušenosti se světem sociálních institucí, která předcházela jeho samotě, nás teď nemusí zajímat. Empiricky se mnohem důležitější součástí procesu habitualizace kryje s institucionalizací tohoto zvyku. A dostáváme se k otázce, jak vznikají instituce.

K institucionalizaci dochází vždy při vzájemné typizaci habitualizovaných činností určitým typem vykonavatelů těchto činností. Jinak řečeno, každá taková typizace je institucí.²¹ Musíme zdůraznit, že je velmi důležitá vzájemnost typizačních institucí a typičnost nejen činností, ale i vykonavatelů činností v institucích. Typizace habitualizovaných činností, které jsou základem institucí, jsou vždy typizace sdílené. Jsou *dostupné* všem členům dané společenské skupiny a instituce samotná typizuje jednotlivé vykonavatele činností a rovněž i jednotlivé činnosti. Instituce stanovuje, že činnost typu X bude vykonávána aktéry typu X. Například instituce práva stanovuje, že popravky budou vykonávány určitým způsobem, za určitých okolností a že jejich vykonavatelé budou jedinci patřící k určitému typu lidí (například kati, či členové nečistě kasty, nebo panny do určitého věku, nebo lidé určené věštbou).

Instituce se dále vyznačují dvěma vlastnostmi. Mají své dějiny a řídí lidské chování. Vzájemné typizace činností se vytvářejí v průběhu sdílených dějin. Nemohou vzniknout najednou a z ničeho. Instituce mají vždy svou historii, které jsou výsledkem. Není možné instituci správně porozumět bez pochopení historického procesu, který vedl k jejímu vzniku. Už ze samotného faktu existence institucí vyplývá, že instituce řídí lidské chování tím, že předem stanovují vzorce chování, které lidskému jednání předurčují jeden směr ze všech teoreticky možných směrů. Je důležité zdůraznit, že tento řídicí charakter je vlastní institucionalizaci jako takové a předchází či je oddělen od jakéhokoliv mechanismu trestů zavedených k podpoře určité instituce. Tyto mechanismy (jejichž souhrn tvoří to, co se obvykle nazývá systém sociální kontroly) pochopitelně existují v mnoha institucích a v každém shluku institucí, kterému říkáme společnost. Jejich kontrolní náplň je však až druhořadého či doplňkového charakteru. Jak uvidíme později, primární sociální kontrola je zajišťována už samotnou existencí instituce jako takové. Říci, že určitý druh lidské činnosti byl institucionalizován, je totéž jako říci, že tento druh činnosti byl podřízen sociální kontrole. Doplňkové kontrolní mechanismy jsou nezbytné pouze tehdy, když procesy institucionalizace neproběhly zcela úspěšně. Zákon může třeba stanovit, že každý, kdo poruší tabu incestu, bude popraven. Nutnost zavedení tohoto nařízení vyplývá z faktu, že došlo k několika případům, kdy jedinci toto tabu porušili. Je nepravděpodobné, že bude nezbytné neustále popravovat (pokud

ovšem instituce vymezená incestním tabu sama neprochází rozpadem, což je zvláštní případ, kterým se tu nemusíme zabírat). Proto nemá smysl hovořit o tom, že lidská sexualita je sociálně kontrolována popravami jistých jedinců. Lidská sexualita je spíše kontrolována svou institucionalizací v průběhu určitého historického vývoje. Mohli bychom ještě dodat, že tabu incestu není nic jiného než rub nahromaděných typizací, které na prvním místě definují, jaké sexuální chování je incestní a jaké ne.

Zkušenosti ukazují, že instituce obvykle vznikají ve společenských sdružujících velkých počtech lidí. Z teoretického hlediska je však nutno zdůraznit, že institucionalizační procesy vzájemné typizace začínou působit i v případech, kdy do vzájemné interakce vstupují jedinci, kteří se nikdy předtím neviděli. Institucionalizace se začíná projevovat v každé sociální situaci, která probíhá v čase. Představme si, že se setkají dvě osoby z naprosto odlišných společenských světů. Označením „osoby“ předpokládáme, že se u obou už vytvořila osobnost, k čemuž mohlo dojít samozřejmě jen v důsledku sociálního procesu. Prozatím tedy vyloučíme případ Adama a Evy či dvou „divošských“ dětí, jež se setkají na mýtině v pravěké džungli. Ale předpokládejme, že tito dva jedinci se dostavili na místo schůzky ze společenských světů, které se historicky vyvíjely odděleně jeden od druhého, a že k jejich interakci proto dochází v situaci, která pro ani jednoho z účastníků ještě nebyla definována. Můžeme si třeba představit Pátka, který se připojuje ke staviteli kánoí ze zápalak na pustém ostrově, přičemž první je Papuánc a druhý Američan. V tomto případě je však pravděpodobné, že Američan četl nebo alespoň slyšel o příběhu Robinsona Crusoea, čímž je přinejmenším pro něj charakter této situace do jisté míry dán předem. Nazýváme tedy naše dvě osoby jednoduše A a B.

Při interakci A s B se velmi rychle začínou vytvářet typizace. A se dívá, co dělá B, a přisuzuje jeho chování určité motivy, a když vidí, že B svou činnost opakuje, dojde k závěru, že jde o určitý typ motivu, jenž se vyskytuje opakovaně. Jak B ve svém konání pokračuje, je A brzy schopna si pro sebe říkat: „Aha, teď udělá toto.“ Zároveň se může A domnívat, že B tímž způsobem vnímá i jeho a postupuje ve svých úvahách stejně jako A. Hned od počátku oba přistupují na tuto vzájemnost typizace. Během jejich interakce se budou tyto typizace projevovat určitými vzorci v jejich chování. To znamená, že A a B začnou tvářit v tvář jeden druhému hrát určité

role. K tomu dojde i tehdy, když každý z nich bude pokračovat v činnostech, které jsou odlišné od činností vykonávaných jeho protějškem. Možnost převzetí role, kterou hraje ten druhý, se naskytne v případech stejných činností, jež jsou vykonávány oběma. To značí, že *A* si vnitřně osvojí ty úlohy, které *B* opakovaně hraje, a tyto úlohy přijme jako model pro své vlastní hraní rolí. Například úloha *B* při přípravě jídla není osobou *A* pouze typizována jako taková, ale stává se i určujícím prvkem toho, jak *A* vykonává svou vlastní úlohu při přípravě jídla. Tak se vytvoří soubor vzájemně typizovaných činností, které se pro každého z nich v jeho roli staly zvykem a z nichž některé mohou být vykonávány samostatně a jiné společně.²² I když tato vzájemná typizace ještě není institucionalizací (protože se týká pouze dvou jedinců a není tu možno vytvořit typologii vykonavatelů určitých činností), je zcela zřejmé, že základní prvky institucionalizace už jsou v tomto procesu přítomny.

V této chvíli se můžeme ptát, jaké výhody z tohoto vývoje pro oba jedince vyplývají. Nejdůležitější výhodou je, že každý z nich je schopen předvídat činnost toho druhého. Spolu s tím se stane předvídatelnou i jejich interakce. Z věty „*Ted'* udělá toto“ se stane „*Ted'* *uděláme* toto“. To oba jedince zbaví nezanedbatelného napětí. Ušetří si tak čas i námahu nejen při vykonávání nejrůznějších vnějších úkolů, na nichž mohou pracovat společně či samostatně, ale oba si ušetří i značné psychické soustředění. Jejich společný život je teď definován neustále se rozšiřujícím souborem rutinálních činností, jež oba považují za samozřejmé. Mnoho činností tak mohou vykonávat s minimálním soustředěním. Žádná z jejich činností už nevyvolává u druhého úžas a nepředstavuje pro něj případnou hrozbu. Místo toho na sebe větší část jejich aktivit bere jednoduchou podobu toho, co se pak pro oba stane každodenním životem. To znamená, že tito dva jedinci si vytvářejí své zázemí (ve smyslu, v jakém jsme o něm hovořili dříve), které poslouží jak ke stabilizaci činností každého z nich, tak ke stabilizaci jejich interakce. Vytváření tohoto zázemí každodenních povinností jim ve svém důsledku umožňuje dělbu práce a otevírá prostor pro nové nápady, jejichž promyšlení vyžaduje zvýšenou pozornost. Dělb práce a nové nápady povedou k habitualizacím, což dále rozšíří zázemí společné oběma jedincům. Jinými slovy, nastane proces budování společenského světa, jenž v sobě ponese i zárodky rozvíjejícího se institucionálního řádu.

Obecně má každá činnost vykonaná jednou či vícekrát tendenci k habitualizaci, stejně jako veškerá činnost podněcuje člověka, který ji pozoruje, k vytváření určitých typizací. Aby však k právě popsanému druhu vzájemné typizace mohlo dojít, musí existovat trvalá sociální situace, v níž se habitualizované činnosti dvou a více jedinců prolínají. A které činnosti jsou obvykle předmětem této vzájemné typizace?

Obecná odpověď zní, že jsou to ty činnosti, jež jsou relevantní pro *A* i *B* v jejich společné situaci. Oblasti, jež budou pro oba relevantní stejnou měrou, mohou být samozřejmě v každé situaci jiné. Někdy to bude snaha zjistit co nejvíce o předchozím životě toho druhého, jindy jsou to oblasti, jež jsou výsledkem přírodních, předspolečenských podmínek dané situace. V každém případě však bude nutno habitualizovat proces komunikace mezi *A* a *B*. Dalším předmětem typizace činností a jejich habitualizace budou pravděpodobně práce, sexualita a vymezení území. V těchto tak rozdílných oblastech je situace *A* a *B* předobrazem institucionalizace, k níž dochází v početnějších společenstvích.

Posuňme nyní naši modelovou situaci o něco dále a představme si, že *A* a *B* mají děti. Za těchto okolností se situace kvalitativně proměňuje. Přítomnost třetí strany mění charakter probíhající sociální interakce mezi *A* a *B*, která pak bude dále přetvářena přibýváním dalších jedinců.²³ Svět institucí, který v původní situaci *A* a *B* existoval v zárodečném stavu, je nyní předáván dalším lidem. Při tomto předávání se proces institucionalizace završuje. Habitualizace a typizace, jež se odehrávaly v průběhu společného života *A* a *B*, tedy formace, které měly až doposud stále povahu pojmů účelově vytvořených dvěma jedinci, se nyní stávají historickými institucemi. Spolu s přijetím historičnosti získávají tyto formace ještě další zásadní vlastnost, či přesněji řečeno zdokonalují vlastnost, jež tu existovala hned od okamžiku, kdy jedinci *A* a *B* proces vzájemné typizace svého chování započali: touto vlastností je objektivnost. To znamená, že instituce, jež byly právě utvořeny (například instituce otcovství, jak ji vnímají děti), jsou chápány jako existující zcela nezávisle na jedincích, kteří „shodou okolností“ tyto instituce pro danou chvíli ztělesňují. Jinými slovy, instituce jsou nyní pojímány tak, jako by měly svou vlastní realitu, realitu, která na jedince působí jako vnější a donucovací skutečnost.²⁴

Po dobu, kdy jsou zárodky institucí vytvářeny a udržovány pouze v rámci interakce *A* a *B*, je jejich objektivita nestálá, snadno změnitelná, téměř hravá, přestože už v tomto stadiu je institucím vlastní určitá míra objektivit díky pouhé skutečnosti, že vůbec vznikly. Když to řekneme poněkud jinak, rutinní zázemí činnosti jedince *A* i jedince *B* zůstává otevřeno záměrným zásahům ze strany *A* a *B*. Přestože tyto rutinní činnosti mají hned od okamžiku svého ustanovení tendenci stát se trvalými, oba jedinci jsou si neustále vědomi možnosti je změnit, či je dokonce zrušit. Za vytvoření tohoto světa jsou zodpovědní jen jedinci *A* a *B*. *A* a *B* mají neustále schopnost ho změnit nebo zrušit. A co víc, vzhledem k tomu, že oni sami tento svět utvářeli během části svého života, kterou sdíleli spolu a kterou si pamatují, zdá se jim tento svět být zcela přehledný. Světu, který sami stvořili, plně rozumějí. To vše je změněno procesem předávání tohoto světa nové generaci. Objektivita světa institucí se „přitvrďuje“ a „zahušťuje“, a to nejen pro děti, ale (v důsledku zrcadlového odrazu) i pro jejich rodiče. Věta „A teď uděláme toto“ se změní v „To se tak dělá“. Takto nazíraný svět se ve vědomí přemění v pevnou strukturu, stane se reálným mnohem přesvědčivějším způsobem a už nemůže být tak snadno měněn. Pro děti se zejména v počáteční fázi jejich socializace tento svět stane *jediným možným* světem. Pro rodiče ztratí svou hravost a stane se „vážným“. Pro děti není svět předávaný rodiči plně průhledný. Protože se nepodílely na jeho vytváření, představuje pro ně danou realitu, která je, jako příroda, alespoň na některých místech neproniknutelná.

Až teď je vůbec možno hovořit o sociálním světě ve smyslu všezahrnující a dané reality, před níž jedinec stojí obdobně jako před realitou světa přírody. Sociální formace mohou být nové generaci předávány jen a pouze *jako* objektivní svět. V počátečních fázích socializace není dítě schopno rozlišovat mezi objektivitou přírodních jevů a mezi objektivitou sociálních formací.²⁵ Vezměme si třeba nejdůležitější prvek socializace – jazyk. Dítě chápe jazyk jako jev vlastní věcem a nemůže porozumět jeho konvenčnosti. Věc je taková, jak se jí říká, a nemůže se jí říkat nijak jinak. Všechny instituce se jeví podobným způsobem, tedy jako dané, nezměnitelné a zcela samozřejmé. Objektivitu tohoto světa by v důsledku probíhající socializace svých dětí vnímali mnohem ostřeji dokonce i rodiče, kteří v našem empiricky nepravděpodob-

ném příkladu vytvořili svět institucí na zelené louce, protože objektivita prožívaná dětmi by zpětně ovlivnila jejich vlastní prožívání tohoto světa. Empiricky má pochopitelně tento svět institucí, předávaný většinou rodiči, už charakter historické a objektivní reality. Proces předávání jednoduše posiluje rodičovské vědomí reality, byť i jen z toho důvodu, řečeno bez obalu, že když člověk říká „Tak se to dělá“, tak tomu také až příliš často sám věří.²⁶

Svět institucí je tedy prožíván jako objektivní realita. Má svou historii, která předchází narození jedince a kterou si jedinec nemůže pamatovat. Svět institucí tu byl dříve, než se narodil, a bude tu, až zemře. Tato historie se mu, podobně jako tradice existujících institucí, jeví jako objektivní. Jedinec považuje svůj život za epizodu v běhu objektivních dějin společnosti. Instituce jako historické a objektivní skutečnosti se jedinci jeví coby nepopíratelný fakt. Instituce jsou *tady*, tvoří ve vztahu k jedinci vnější skutečnost a jsou trvalé, ať už se mu to líbí, nebo ne. Nemůže si přát, aby zmizely. Odolávají jeho snaze změnit je nebo se jim vyhnout. Mají nad ním donucovací moc, a to jak samy o sobě, prostě proto, že existují, tak skrze kontrolní mechanismy, které jsou obvykle k nejdůležitějším z nich připojeny. Objektivní realita institucí není oslabena ani tehdy, když jedinec nerozumí jejich účelu či způsobu, jakým fungují. Rozsáhlé oblasti sociálního světa pro něj mohou být nepochopitelné a jejich neproniknutelnost na něj může působit až tíživě, ale přesto tyto oblasti zůstávají reálné. Protože instituce existují jako součást vnější reality, jedinec je nemůže pochopit tím, že bude uvažovat sám o sobě. Musí „vyjít ven“, aby se o nich něco dozvěděl, stejně jako se učí o přírodě. To platí dokonce i tehdy, když je sociální svět jako realita vytvořená člověkem potenciálně pochopitelný způsobem, který není použitelný pro pochopení světa přírody.²⁷

Je důležité mít na paměti, že objektivita světa institucí, jakkoli přesvědčivě se tento svět může jedinci jevit, je objektivitou, kterou vytvořil a vymyslel člověk. Proces, při němž externalizované produkty lidské činnosti nabývají objektivní povahu, se nazývá objektivace.²⁸ Svět institucí je objektivovanou lidskou činností, stejně jako jednotlivé instituce. Jinými slovy, přes objektivitu, kterou člověk sociálnímu světu ve své zkušenosti přisuzuje, se ontologický status světa institucí neliší od ontologického statusu lidské činnosti, kterou byl vytvořen. Paradoxem, že člověk je schopen

vytvořit svět a pak ho prožívat jako něco jiného než lidský výtvar, se budeme zabývat později. Nyní musíme zdůraznit, že vztah mezi člověkem-tvůrcem a sociálním světem-jeho výtvořem je a zůstává vztahem dialektickým. To znamená, že člověk (samozřejmě nikoli jako izolovaný jedinec, ale jako příslušník početného společenství) a jeho sociální svět vstupují do vzájemné interakce. Výtvar zpětně ovlivňuje svého tvůrce. Externalizace a objektivace jsou jen určitými složkami probíhajícího dialektického procesu. Třetí složkou tohoto procesu, kterou je internalizace (při níž je objektivovaný sociální svět zpětně promítán do vědomí v průběhu socializace), se budeme podrobně zabývat později. Už nyní však můžeme rozpoznat základní vazby mezi těmito třemi dialektickými složkami sociální reality. Každá z těchto vazeb je odrazem základních vlastností sociálního světa. *Společnost je výtvořem člověka. Společnost je objektivní realitou. Člověk je výtvořem společnosti.* Už nyní je zřejmé, že analýza sociálního světa, která některou z těchto složek opomíjí, je zkreslená.²⁹ Můžeme ještě dodat, že tato základní sociální dialektika se projeví ve své úplnosti pouze při předávání sociálního světa nové generaci (tedy při internalizaci, k níž dochází v průběhu socializace). Proto ještě jednou zopakujeme, že člověk může hovořit o sociálním světě pouze s příchodem nové generace.

Svět institucí se zároveň dožaduje své legitimizace, tedy způsobu, jakým může být „vysvětlen“ a ospravedlněn. To není proto, že by se snad jevil méně reálný. Jak jsme už objasnili, realita sociálního světa nabývá na přesvědčivosti v průběhu jeho předávání. Tato realita je však realitou historickou, s níž se nová generace setkává spíše jako s tradicí než jako s něčím, co si pamatuje z vlastní zkušenosti. V našem modelovém příkladu mohou A a B, původní stvořitelé sociálního světa, kdykoliv rekonstruovat podmínky, za nichž byl jejich svět, a kterákoliv jeho část, budován. To znamená, že se mohou významu institucí dobrat prostřednictvím své schopnosti vzpomínat. Děti osob A a B jsou v naprosto odlišné situaci. Své znalosti o historii institucí získaly „z doslechu“. Původní význam institucí jim není přístupný prostřednictvím paměti. Proto je nezbytné jim tento význam vysvětlovat pomocí nejrůznějších legitimizačních formulí. Tyto formule musejí být ucelené a pochopitelné ve smyslu institucionálního řádu, pokud mají být pro novou generaci přesvědčivé. Tentýž příběh, obrazně řečeno, pak musí

být vyprávěn všem dětem. Z toho vyplývá, že rozrůstající se institucionální řád si vytváří odpovídající zastřešení legitimizací, které zajišťují jeho výklad kognitivní i normativní. Tyto legitimizace se nová generace učí v průběhu téhož procesu, v němž procházejí socializací do institucionálního řádu. I touto problematikou se budeme později zabývat podrobněji.

Rozvoj příslušných mechanismů sociální kontroly je nezbytný i v důsledku toho, jak se instituce stávají historickými a objektivními. Pravděpodobnost vybočení z institucionálně „naprogramovaných“ postupů činností se zvyšuje v okamžiku, kdy se instituce staly realitou a ztratily svůj původní význam, který měly v konkrétních sociálních procesech, v jejichž průběhu vznikaly. Řečeno jednodušeji, je mnohem pravděpodobnější, že jedinec vybočí z naprogramovaného chování, které bylo vytyčeno někým jiným, než z naprogramovaného chování, které sám pomáhal zavést. Nová generace představuje problém přizpůsobení se a její socializace do institucionálního řádu vyžaduje, aby byly zavedeny sankce. Instituce si musejí udržet, a udržují si, autoritu nad jedincem bez ohledu na subjektivní významy, které jedinec té či oné situaci připisuje. Původní význam institucionálních definic situací musí být neustále zachovávan navzdory pokusům jedince o vytvoření definic nových. Děti se musejí „učit, jak se mají chovat“, a když to umějí, musejí „být drženy v patřičných mezích“. To se pochopitelně vztahuje i na dospělé. Čím větší oblast činnosti je institucionalizována, tím je chování lidí předvídatelnější, a tedy i kontrolovatelnější. Byla-li socializace do institucí účinná, mohou být přímé donucovací prostředky uplatňovány úsporně a selektivně. Většinou se chování bude odvíjet „spontánně“ v rámci institucionálně vymezených hranic. Čím více je význam určitého chování považován za daný, tím více jsou potlačovány možné alternativy k institucionálním „programům“ a tím více bude chování předvídatelné a kontrolovatelné.

K institucionalizaci může v zásadě dojít v jakékoliv oblasti chování důležité pro celou skupinu. Ve skutečnosti souběžně probíhají celé soubory institucionalizačních procesů. Neexistuje žádný apriorní důvod pro předpoklad, že tyto procesy se budou nutně „doplňovat“ funkčně, nemluvě o tom, že by mohly tvořit logicky konzistentní systém. Ale vraťme se ještě jednou k našemu vzorovému příkladu. Mírně naši vymyšlenou situaci pozměňme

a představme si, že tentokrát před sebou nemáme rozrůstající se rodinku rodičů a dětí, ale pikantní trojúhelník tvořený mužem A, bisexuální ženou B a lesbickou ženou C. Nemusíme se příliš šířit o tom, že sexuální relevance těchto tří jedinců se nebudou křížit. Relevance A-B není sdílena osobou C. Habitualizace ustavené v rámci vztahu A-B nemusejí být nijak narušeny habitualizacemi zformovanými v důsledku relevancí B-C a C-A. Koneckonců není žádný důvod k tomu, aby se dva procesy vytváření erotických habitualizací, v prvním případě heterosexuálních a ve druhém lesbických, nemohly odehrávat bez toho, aby se funkčně prolínaly jeden s druhým nebo s třetím, kterým je ustavení habitualizací na základě společného zájmu o, řekněme, pěstování květin (či o jakoukoliv jinou činnost, která může být relevantní pro aktivního heterosexuálního muže a aktivní lesbickou ženu). Jinými slovy, mohou probíhat tři procesy habitualizace či zárodečné institucionalizace, aniž by se jako sociální jevy funkčně či logicky doplňovaly. Totéž platí i v případě, že veličiny A, B a C nepředstavují jedince, ale skupiny lidí, bez ohledu na to, jaké mají jejich relevance obsah. Funkční a logická souvztažnost nemůže být apriorně předpokládána ani v případě, kdy jsou procesy habitualizace a institucionalizace omezeny spíše na stále tytéž jedince nebo tytéž skupiny než na naprosto samostatné jedince z našeho příkladu.

Empirickým faktem nicméně zůstává, že instituce se obvykle „doplňují“. Pokud k tomuto jevu nemáme přistupovat jako k něčemu danému, musíme ho vysvětlit. Jak to můžeme udělat? Můžeme předpokládat, že *některé* relevance budou společné všem členům skupiny. Na druhé straně mnoho oblastí chování bude relevantní pouze pro určité typy lidí. Druhý případ s sebou nese zárodky diferenciací, alespoň pokud jde o způsob, kterým jsou těmto typům lidí přisuzovány relativně stabilní významy. Toto přisuzování významů může být založeno na předsociálních rozdílech, jako je pohlaví, nebo na rozdílech vytvořených v průběhu sociální interakce, jako jsou rozdíly vzniklé na základě dělby práce. Například vykonávání rituálů plodnosti může příslušet pouze ženám a malby v jeskyních mohou být výhradně dílem lovců. Nebo se může stát, že pouze staří muži mohou provádět dešťový obřad a pouze výrobci zbraní mohou spát se svými sestřenicemi z matčiny strany. Pokud jde o vnější funkce těchto oblastí chování ve společnosti, nemusejí tvořit *jeden* provázaný systém. Mohou existovat společ-

ně jako na sobě nezávislé úkony. Ale přestože tyto úkony spolu nemusejí souviset, jejich významy mají tendenci tvořit alespoň trochu souvislý celek. Jak jedinec přemýšlí o svých jednotlivých zkušenostech, pokouší se uspořádat jejich významy do konzistentního životního řádu. Tato tendence vzrůstá s tím, jak jedinec své významy a jejich uspořádání do soudržného životního řádu sdílí s ostatními. Je možné, že tato tendence uspořádat významy v celek je založena na psychologické potřebě, jež může mít zase své psychologické kořeny (to znamená, že v psychologickém vybavení člověka může být zabudována „potřeba“ soudržnosti). Náš výklad se však neopírá o žádné takové antropologické předpoklady, ale o analýzu vzájemného sdílení významů v procesech institucionalizace.

Je zřejmé, že člověk musí při formulování jakýchkoliv výroků o „logice“ institucí postupovat nesmírně obezřetně. Tato logika totiž není vlastní institucím samotným a jejich vnějším funkcím, ale je určena způsobem, jakým o těchto institucích uvažujeme. Řečeno jinak, uvažující vědomí vtiskuje institucionálnímu řádu určitou logiku.³⁰

Základním nástrojem, který vtiskuje objektivovanému sociálnímu světu logiku, je jazyk. Abstraktní struktura legitimizací je budována na základě jazyka a používá jazyk jako svého základního prostředníka. „Logika“, která je takto institucionálnímu řádu přisuzována, je součástí sociálně dostupné zásoby vědění a jako taková je považována za danou. Jelikož dobře socializovaný jedinec „ví“, že sociální svět tvoří konzistentní celek, je nucen vysvětlovat jak jeho dobré, tak špatné fungování pomocí tohoto „vědění“. Z toho důvodu může pozorovatel jakékoli společnosti dospět k závěru, že její instituce skutečně fungují a jsou provázány v jeden celek tak, jak se to od nich „očekává“.³¹

Instituce tedy *de facto* provázaný celek *tvoří*. Ale jejich provázanost není funkčně nezbytná pro sociální procesy, kterými tyto instituce byly vytvořeny. Provázanost institucí je spíše odvozeného charakteru. V průběhu svého života vykonávají jedinci vzájemně nesouvisející institucionalizované činnosti. Když jedinec o svém životě uvažuje, jeví se mu jako celek, v němž tyto jednotlivé činnosti dostávají podobu nikoli samostatných událostí, ale podobu spolu souvisejících částí světa subjektivních významů, které však neplatí jen pro jedince, ale jsou vyjádřeny a sdíleny sociálně. Pouze

touto oklikou sociálně sdílených světů významů můžeme dospět k potřebě provázaného institucionálního celku.

To má dalekosáhlé důsledky pro jakoukoliv analýzu společenských jevů. Pokud můžeme soudržnost institucionálního řádu pochopit pouze s pomocí „vědění“, které o něm mají příslušníci tohoto řádu, znamená to, že nezbytnou součástí analýzy daného institucionálního řádu musí být zkoumání tohoto „vědění“. Musíme zdůraznit, že to neznamená soustředit se výhradně nebo v první řadě na složité teoretické systémy sloužící jako legitimizace pro institucionální řád. Je samozřejmé, že v úvahu musejí být brány i teorie. Ale teoretické vědění je pouze malou a rozhodně ne nejdůležitější částí toho, co společnost považuje za vědění. Teoreticky složité legitimizace se objevují v historii institucí v určitých okamžicích. Primární vědění o institucionálním řádu je vědění na preteoretické úrovni. Je to souhrn toho, „co ví každý“ o sociálním světě, souhrn pouček, mravních zásad, příslovecných zlatých zrněk moudrosti, hodnot a přesvědčení, mýtů a tak dále, jejichž samotné teoretické uspořádání v soudržný celek vyžaduje značné intelektuální úsilí, o čemž svědčí dlouhá řada hrdinných tvůrců ucelených koncepcí od Homéra po současné budovatele sociologických systémů. Na preteoretické úrovni však každá instituce disponuje souborem předávaného vědění-návodů, tedy vědění, které předepisuje institucionálně vyžadované chování.³²

Toto vědění tvoří motivační dynamiku institucionalizovaného chování. Definuje institucionalizované oblasti chování a určuje všechny situace, které do těchto oblastí spadají. Definuje a vytváří role, jež mají být hrány v kontextu daných institucí. Toto vědění tak řídí a předurčuje veškeré chování. Jelikož toto vědění je sociálně objektivováno jako vědění, tedy jako soubor obecně platných pravd o realitě, jeví se jakékoli radikální vybočení z institucionálního řádu jako odklon od reality. Takové vybočení může být označeno za morální poklesek, mentální chorobu nebo za prostou nevědomost. Zatímco toto jemné rozlišování bude mít bezpochyby vliv na to, jak se s narušitelem bude zacházet, všem těmto označením bude v daném sociálním světě společný nižší kognitivní status. Tímto způsobem se určitý sociální svět jednoduše stává daným světem. To, co je ve společnosti považováno za dané vědění, se stává totožné s tím, co je poznatelné, či v každém případě poskytuje rámec, v němž všechno dosud nepoznané bude pozná-

no v budoucnosti. To je právě ono vědění, které je vštěpováno v průběhu socializace a které ve vědomí jedince zprostředkovává internalizaci objektivovaných struktur sociálního světa. Vědění v tomto smyslu tvoří samotné srdce základní dialektiky společnosti. „Programuje“ hranice, v nichž externalizace vytváří objektivní svět. Objektivizuje tento svět skrze jazyk a kognitivní aparát na jazyku založený, tedy uspořádává ho jako objekty, jež mají být vnímány jako realita.³³ Toto vědění je pak v průběhu socializace znovu internalizováno jako objektivně platná pravda. Vědění o společnosti tedy jednak zprostředkovává chápání objektivované sociální reality a jednak tuto realitu neustále vytváří.

V průběhu dělby práce se například zformuje soubor vědění, který se týká určitých činností. Toto vědění je pro institucionální „programování“ těchto ekonomických činností nepostradatelné už díky tomu, že je zaznamenáno v jazyce. Řekněme, že bude existovat slovní zásoba označující nejrůznější způsoby lovu, použité zbraně, lovnou zvěř a podobně. Dále tu bude soubor návodů, které se člověk musí naučit, aby dobře lovil. Toto vědění samotné stanovuje hranice a vytváří kontrolní tlak, a je proto neodmyslitelnou součástí institucionalizace této oblasti chování. Jak se instituce lovení vytváří a přetrvává v čase, slouží tentýž soubor vědění jako její objektivní (a, mimochodem, empiricky ověřitelný) popis. Tímto věděním je objektivizována celá jedna část sociálního světa. Bude existovat objektivní „věda“ o lovení, jež bude v souladu s objektivní realitou ekonomiky založené na lovu. Nemusíme snad ani zdůrazňovat, že tu výrazy „empirické ověření“ a „věda“ neužíváme ve smyslu moderních vědeckých měřítek, ale spíše ve smyslu vědění, které se může zrodit ze zkušenosti a které pak může být následně systematicky uspořádáno v soubor znalostí.

A znovu je nutno předat tentýž soubor znalostí následující generaci. Toto vědění je v průběhu socializace vštěpováno jako objektivní pravda a tím je internalizováno jako subjektivní realita. Tato realita má pak schopnost jedince utvářet. Formuje určitý typ osobnosti, v tomto případě lovce, jehož identita (vnímá sám sebe jako lovce) a život (žije jako lovec) mají význam pouze ve světě založeném na výše zmíněné zásobě vědění jako celku (řekněme, že jde o společnost lovců), nebo na její části (například v naší společnosti, v níž lovci tvoří jednu z mnoha skupin). Jinými slovy, žádná část institucionalizace lovení nemůže existovat bez daného

vědění, které bylo sociálně vytvořeno a objektivováno ve vztahu k této činnosti. Podobně to platí o kterékoliv jiné oblasti institucionalizovaného chování.

c. Sedimentace a tradice

Vědomí uchovává pouze malou část veškerých zkušeností člověka. Takto uchované zkušenosti jsou pak sedimentovány, což znamená, že ve vzpomínkách tvoří zřetelné a zapamatováníhodné entity.³⁴ Kdyby k této sedimentaci nedocházelo, jedinec by nebyl schopen dát svému životu určitý smysl. Pokud několik jedinců žije společně, dochází i k intersubjektivní sedimentaci a zkušenosti jejich společného života jsou začleňovány do společného souboru vědění. Intersubjektivní sedimentace může být nazvána vpravdě sociální pouze tehdy, když byla objektivována nějakým druhem znakového systému, tedy když byla vytvořena možnost opakované objektivizace sdílených zkušeností. Pouze za těchto podmínek je pravděpodobné, že tyto zkušenosti budou předávány z jedné generace na druhou a z jedné skupiny lidí na druhou. Teoreticky by se základem pro toto předávání mohla stát i společná činnost nezachycená znakovým systémem. Empiricky je to však nepravděpodobné. Objektivně přístupný znakový systém propůjčuje sedimentovaným zkušenostem počáteční anonymitu tím, že je oddělí od jejich původního kontextu konkrétních životů jedinců a učiní je obecně přístupné všem, kdo daný znakový systém sdílí či v budoucnu mohou sdílet. Předávání zkušeností se tak stane mnohem snadnější.

V zásadě by k tomuto předávání zkušeností mohl být využit jakýkoliv znakový systém. Obvykle je však nejdůležitějším znakovým systémem systém jazykový. Jazyk sdílené zkušenosti objektivuje a v rámci jazykového společenství je zpřístupňuje všem, čímž se stává jak základem, tak nástrojem sociální zásoby vědění. Jazyk navíc poskytuje prostředky k objektivizaci nových zkušeností, umožňuje jejich začlenění do již existujícího souboru vědění a je nejdůležitějším prostředkem, skrze nějž jsou sedimentace již objektivované a sedimentace procesem objektivizace právě procházející předávány v tradici daného společenství.

Tak například pouze někteří členové společnosti založené na lovu mají zkušenost s tím, že při lovu přišli o zbraň a byli nuceni bojovat s divokou zvěří holýma rukama. Tato děsivá zkušenost, ať

už z ní vyplývá jakékoliv poučení o chabrosti, chytrosti a obratnosti, je pevně sedimentována ve vědomí jedinců, kteří ji prožili. Je-li tato zkušenost sdílena několika jedinci, dojde k její intersubjektivní sedimentaci, a dokonce se na jejím základě může mezi těmito lidmi vytvořit pevné pouto. Když je však tato zkušenost zakódována a předávána jazykově, stane se dostupná a snad i relevantní pro jedince, kteří ji nikdy nezažili. Jazykové zakódování (jež může být ve společenství lovců velmi podrobné a složité – třeba „sám, velký boj, jednou rukou, samec nosorožce“, „sám, velký boj, oběma rukama, samice nosorožce“) abstrahuje tuto zkušenost od jejího původního kontextu individuálních zážitků. Tato zkušenost tak na sebe bere podobu objektivní možnosti, která může potkat každého nebo přinejmenším lidi náležející k určitému typu (například zasvěcené lovce). To znamená, že tato zkušenost se stane v zásadě anonymní, a to i tehdy, když je ještě pořád spojována s hrdinnými činy určitých jedinců. Může se dokonce stát relevantní i pro osoby, u nichž je velmi nepravděpodobné, že by je kdy v budoucnu něco takového potkalo (například ženy, jimž je lov zapovězen), protože se jich může dotýkat nějakým odvozeným způsobem (například ve smyslu vhodnosti budoucího manžela). V každém případě se však tato zkušenost stane součástí společné zásoby vědění. Objektivizace této zkušenosti prostřednictvím jazyka (tedy její přetvoření v obecně přístupný objekt vědění) pak umožňuje její začlenění do širšího souboru tradice prostřednictvím morálního poučení, oslavného básnictví, náboženské alegorie a podobně. Jak zkušenost v užším slova smyslu, tak všechny širší významy, které se na ni navrstvily, pak mohou být vštěpovány nové generaci, nebo dokonce šířeny i v naprosto odlišném společenství (například ve společenství založeném na zemědělství, kde mohou být celé záležitosti přisuzovány úplně jině významy).

Jazyk se stává úložištěm nesmírného množství skupinových sedimentací, které mohou být osvojeny monoteticky, tedy jako soudržné celky, bez rekonstruování původního procesu jejich vzniku.³⁵ Jelikož skutečný původ sedimentací se stal nedůležitým, může tradice vytvořit naprosto odlišnou teorii jejich původu, aniž by tím bylo ohroženo to, co už bylo objektivováno. Jinými slovy, legitimizace mohou následovat jedna druhou a čas od času propůjčovat sedimentovaným zkušenostem daného společenství nové

významy. Minulá historie společnosti může být vykládána novým způsobem, aniž by v důsledku toho nutně došlo k narušení institucionálního řádu. V právě uvedeném příkladu může být „velký boj“ třeba legitimizován jako čin bohů a jeho opakování člověkem tak může dostat význam napodobování mytického vzoru.

Tento proces se týká všech objektivovaných sedimentací, nikoli pouze institucionalizovaných činností. Může být například spojen s předáváním typizací jiných lidí, které nejsou bezprostředně relevantní pro určité instituce. Jiní lidé mohou být třeba typizováni jako „vysocí“ nebo „malí“, „tlustí“ nebo „štíhlí“, „chytří“ nebo „hloupi“, aniž by tyto typizace vyústily v institucionalizaci. Tento proces se pochopitelně odehrává i při předávání sedimentovaných významů, které se vyznačují dříve zmíněnými vlastnostmi institucí. Předávání významu instituce je založeno na společenském uznání instituce jako „trvalého“ řešení „trvalého“ problému daného společenství. Proto potenciální aktéři institucionalizovaných rolí musejí být s těmito významy *systematicky* seznamováni. To nezbytně vyžaduje nějakou formu „vzdělávacího“ procesu. Institucionální významy musejí být do vědomí jedince vtisknuty výrazně a nesmazatelně. Protože lidé jsou často těžkopádní a zapomínají, musejí existovat také procesy, kterými významy mohou být znovu vtiskovány a znovu zapamatovány, a pokud je to nezbytné, jde i o prostředky donucovací a obvykle nepříjemné. Jelikož lidé jsou často hloupi, jsou institucionální významy obvykle v procesu předávání zjednodušovány, aby se daný soubor institucionálních „předpisů“ mohly následující generace snadno naučit a byly schopny si ho bez potíží zapamatovat. Tento „předpisový“ charakter institucionálních významů přispívá k jejich zapamatovatelnosti. Na úrovni sedimentovaných významů se tedy setkáváme s těmiž procesy zjednodušování a ustalování v rutinní zvyk, kterých jsme si už všimli při výkladu o institucionalizaci. Stylizovaná forma, která hrdinské činy posvěcuje na tradici, je toho výmluvným dokladem.

Objektivované významy institucionálních činností jsou pojímány jako „vědění“ a jako „vědění“ předávány. Určité části tohoto vědění jsou považovány za relevantní pro všechny, jiné pouze pro určité typy lidí. Veškeré předávání vyžaduje určitý druh sociálního aparátu. To znamená, že některé typy lidí jsou určeny jako přenašeči, jiné jako příjemci tradičního „vědění“. V každé společnosti bude mít tento aparát pochopitelně svůj zvláštní cha-

rakter. Budou rovněž existovat typizované procedury pro předávání tradice vědoucími nevědoucími. Například technické, magické či morální tradice týkající se lovu mohou předávat jen strýcové z matčiny strany svým synovcům, kteří dosáhli určitého věku, a prostřednictvím daných zasvěcovacích postupů. Typologie vědoucích a nevědoucích, stejně jako „vědění“, jehož přenos se má mezi nimi odehrávat, je záležitostí sociální definice. Něco „věděti“ a „nevědět“ odkazuje k tomu, co je sociálně definováno jako realita, nikoli k nějakým mimosociálním kritériím kognitivní platnosti. Když si nebudeme brát servítky, můžeme říci, že strýcové z matčiny strany nepředávají daný soubor vědění proto, že ho znají, ale znají ho (což znamená, že jsou definováni jako vědoucí), protože jsou strýcové z matčiny strany. Pokud se ukáže, že institucionálně určený strýc z matčiny strany není z určitých důvodů schopen dané vědění předávat, přestává být strýcem z matčiny strany v plném smyslu tohoto postavení a institucionální uznání tohoto jeho postavení mu může být v konečném důsledku i odňato.

V závislosti na sociálním rozpětí relevance určitého typu „vědění“ a jeho složitosti a významu pro určité společenství může být „vědění“ opětovně stvrzováno pomocí symbolických objektů (například fetišů a válečnických emblémů) a/nebo symbolických činností (například náboženských či válečnických rituálů). Jinými slovy, fyzické objekty a činnosti mohou být využity jako mnemotechnické pomůcky. Veškeré předávání institucionálních významů v sobě očividně zahrnuje kontrolu a legitimizační procedury. Ty jsou svázány se samotnými institucemi a jsou vykonávány předávajícími osobami. Znovu bychom měli poukázat na skutečnost, že nemůžeme předpokládat apriorní soudržnost institucí a forem předávání vědění s nimi spojeného, nemluvě o jejich funkčnosti. Problém logické soudržnosti se objevuje nejprve na úrovni legitimizace (kde může vzniknout rozpor či soupeření mezi odlišnými legitimizacemi a jejich správci) a pak na úrovni socializace (kde mohou nastat praktické potíže s internalizací měnících se či vzájemně si konkurujících institucionálních významů). Abychom se vrátili k předcházejícímu příkladu, neexistuje žádný apriorní důvod, proč by institucionální významy, jež vznikly ve společenství lovců, nemohly být šířeny ve společenství zemědělců. A co víc, nezúčastněnému pozorovateli by se mohlo zdát, že tyto významy mohou mít pochybnou „funkci“ v prvním společenství a vůbec

žádnou „funkci“ ve společenství druhém. Obtíže, které tu mohou vznikat, souvisejí s teoretickým působením legitimizátorů a praktickým působením „vzdělavatelů“ nového společenství. Teoretikové se budou muset vypořádat s tím, že bohyně lovu je přijatelnou členkou zemědělského panteonu, a učitelé se budou potýkat s tím, jak dětem, které nikdy lov neviděly, vysvětlit její mytologické postavení. Legitimizující teoretikové mají sklon k logickým aspiracím a děti jsou náchylné k neposlušnosti. To však není problém abstraktní logiky nebo technické funkčnosti, ale spíše vynalézavosti na straně jedněch a důvěřivosti na straně druhých, což je poněkud jiná záležitost.

d. Role

Jak jsme viděli, základem jakéhokoliv institucionálního řádu je typizace jedincova vlastního chování a chování ostatních lidí. To také znamená, že jedinec sdílí s ostatními určité cíle a prolínající se fáze činnosti, a dále, že typizovány jsou nejen určité činnosti, ale i formy činnosti. Tedy že společnost uznává nejen určitého aktéra vykonávajícího činnost typu X, ale i činnost typu X, jež může být vykonávána *jakýmkoliv* aktérem, kterému může být daná struktura relevance přisouzena. Nějaký muž se může například stát svědkem toho, jak jeho švagr dává výprask jeho nezvedenému potomkovi, a dospět k závěru, že toto chování je pouze jedním projevem určité formy činnosti, jež je typická i pro ostatní dvojice strýců a synovců, ba představuje dokonce obecně se vyskytující vzorec jednání v matriarchální společnosti. Pouze tehdy, když převládne druhá typizace, se bude tento incident odehrávat v rámci společensky daných pravidel a otec se nepozorovaně vytratí ze scény, aby nenarušoval legitimní výkon strýcovské autority.

K typizaci forem činnosti je nezbytné, aby tyto formy měly objektivní význam, který zase vyžaduje jazykovou objektivizaci. To znamená, že musí existovat slovní zásoba odkazující na tyto formy činnosti (například slovní spojení „strýcovský výprask synovce“, které bude náležet k mnohem širšímu jazykovému výrazivu, postihujícímu příbuzenské vztahy a z nich vyplývající nejrůznější práva a povinnosti). V zásadě je pak možné činnost a její význam chápat odděleně od jednotlivých výkonů této činnosti a od různorodých subjektivních procesů, které jsou s nimi spojeny. Já stejně

jako druzí můžeme být pojímáni jako vykonavatelé objektivních, všeobecně známých činností, které se opakují a které může opětovně vykonávat *jakýkoliv* aktér příslušného typu.

To má velmi důležitý dopad na to, jak člověk vnímá sám sebe. Při vykonávání činnosti dochází k identifikaci osobnosti s objektivním významem činnosti. Vykonávaná činnost v dané chvíli určuje, jak aktér vnímá sám sebe, k čemuž dochází na základě objektivního významu, který společnost této činnosti připisuje. Přestože si aktér i nadále okrajově uvědomuje své tělo a ostatní aspekty své osobnosti, jež se na této činnosti přímo nepodílejí, v daný okamžik chápe sám sebe převážně prostřednictvím své identifikace se společensky objektivovanou činností („Teď právě dávám výprask svému synovci“ – samozřejmě epizoda v řadě rutinních povinností každodenního života). Když pak aktér po ukončení činnosti o svém počínání uvažuje, dojde k dalšímu důležitému jevu. Při tomto uvažování je část osobnosti objektivizována jako vykonavatel této činnosti a osobnost jako celek se opět relativně zbavuje své identifikace s vykonanou činností. To znamená, že je možno chápat osobnost tak, že se činnosti účastnila jen částečně (člověk z našeho příkladu je koneckonců i něčím jiným než „strýcem trestajícím synovce“). Není obtížné si nyní uvědomit, že jak se tyto objektivizace kumulují („strýc trestající synovce“, „ochránce sestry“, „zasvěcený válečník“, „znalec dešťového tance“ a tak podobně), vytváří se v rámci těchto objektivizací ucelený sektor vědomí sebe sama. Jinými slovy, část osobnosti je objektivizována ve smyslu sociálně dostupných typizací. Tato část je skutečnou „sociální osobností“, která je subjektivně prožívána jako odlišná od osobnosti jako celku, a dokonce může být vnímána jako část tomuto celku protikladná.³⁶ Tento důležitý jev, který umožňuje vnitřní „rozhovor“ mezi odlišnými částmi osobnosti, bude podroben zkoumání později, kdy se budeme zabývat procesem, jímž je sociálně vytvořený svět internalizován ve vědomí jedince. Nyní je pro nás nejdůležitější vztah tohoto jevu k objektivně dostupným typizacím jednání.

Když to shrneme, aktér se identifikuje se sociálně objektivovanými typizacemi jednání v okamžiku, kdy určitou činnost vykonává, ale když o svém jednání následně uvažuje, opět obnovuje svůj odstup od těchto typizací. Tento odstup mezi aktérem a jeho rolí může ve vědomí zůstat zachován a může být přenášen do budoucích opakování těchto činností. Tímto způsobem jsou jak