

Zároveň s tím je významnou součástí obecně relevantního vědění typologie odborníků. Zatímco odborníci jsou definováni jako jedinci, kteří ovládají své odbornosti, všichni musejí vědět, kdo jsou těmito odborníky, pro případ, že by jejich odbornost potřebovali. Od obyčejného člověka se neočekává, že se vyzná ve spletitostech magie pro zvýšení plodnosti nebo v tom, jak na někoho uvrhnout zlou kletbu. *Musí* však vědět, pro kterého kouzelníka má poslat, pokud potřebuje jednu či druhou službu. Typologie odborníků (co současní sociální pracovníci nazývají rejstříkem odborností) je proto částí obecně relevantní a dostupné zásoby vědění, kdežto vědění, kterým vládou odborníci, nikoli. Praktickými obtížemi, jež mohou v určitých společnostech vyvstat (například když existují soupeřící kliky odborníků nebo když se soubor odborností stane tak složitým, že je pro laika matoucí), se teď nemusíme zabývat.

Vztah mezi rolemi a věděním je proto možno analyzovat ze dvou úhlů pohledu. Z pohledu institucionálního řádu se role jeví jako institucionální reprezentace a jako zprostředkovatelé institucionálně objektivovaných souborů vědění. Z pohledu jednotlivých rolí zjistíme, že každá role s sebou nese příslušné sociálně definované vědění. Oba pohledy pochopitelně odkazují na tentýž obecný jev, který představuje základní dialektiku společnosti. První pohled může být shrnut v závěr, že společnost existuje pouze tehdy, když si ji jedinci uvědomují, druhý pohled může být shrnut v tezi, že jedincovo vědomí je sociálně předurčeno. Pokud celou záležitost zúžíme pouze na problematiku rolí, můžeme říci, že, na straně jedné, je institucionální řád reálný pouze do té míry, do jaké je *realizován* při vykonávání rolí, a že, na straně druhé, role jsou reprezentanty institucionálního řádu, který definuje jejich charakter (včetně k nim příslušejícího vědění) a od něhož se odvozuje jejich objektivní význam.

Analýza rolí je pro sociologii vědění nesmírně důležitá, protože odhaluje souvislosti mezi makroskopickými světy významů objektivovaných ve společnosti a způsoby, jakými se tyto světy jeví jedincům jako subjektivně reálné. Proto je například možno analyzovat makroskopické společenské kořeny náboženského světového názoru v určitých společenstvích (třídách, etnických skupinách či intelektuálních klikách) a také analyzovat způsob, jak se tento světový názor projevuje ve vědomí jedince. Tyto dvě analýzy

mohou být skloubeny pouze za předpokladu, že jedna z nich bude zkoumat, jak si jedinec v rámci celé své společenské činnosti vytváří vztahy k danému společenství. Toto zkoumání musí nutně vycházet z analýzy rolí.<sup>42</sup>

### e. Rozsah a způsoby institucionalizace

Doposud jsme se zabývali základními rysy institucionalizace, které mohou být považovány za sociologické konstanty. Je zřejmé, že v tomto pojednání nemůžeme podat byť i jen stručný přehled bezpočtu variací v historických projevech a kombinacích těchto konstant, kterýžto úkol by mohl být vykonán jen při psaní světových dějin z hlediska sociologické teorie. Existuje však skupina historických variací v povaze institucí, jež je pro konkrétní sociologickou analýzu natolik důležitá, že se jí musíme věnovat alespoň zběžně. Náš zájem se bude samozřejmě opět soustředit na vztah mezi institucemi a věděním.

Při zkoumání jakéhokoliv konkrétního institucionálního řádu si můžeme klást následující otázky: Jaký je rozsah institucionalizace v rámci celku společenských činností v daném společenství? Jinými slovy, jak rozsáhlá je oblast institucionalizované činnosti v porovnání s oblastí, která je ponechána neinstitucionalizovaná?<sup>43</sup> Je nepochybné, že v této záležitosti existuje dějinná variabilita a různé společnosti ponechávají neinstitucionalizovaným činnostem větší či menší prostor. Důležité je obecně se zamyslet nad tím, které faktory určují širší či užší rozsah institucionalizace.

V zásadě můžeme říci, že rozsah institucionalizace závisí na obecnosti struktur relevance. Pokud bude velký počet či většina struktur relevance ve společnosti sdílena obecně všemi, bude rozsah institucionalizace velmi široký. Pokud bude obecně sdíleno jen málo struktur relevance, rozsah institucionalizace bude úzký. V druhém případě ještě existuje další možnost, že institucionální řád bude značně rozdroben, jelikož významové struktury budou sdíleny skupinami lidí ve společnosti, ale nikoliv společností jako celkem.

Heuristicky může být užitečné uvažovat o ideálně typických extrémech. Můžeme si představit společnost s naprostou institucionalizací. V takové společnosti jsou *všechny* problémy společné, *všechna* řešení těchto problémů jsou společensky objektivována

a všechny společenské činnosti jsou institucionalizovány. Institucionální řád zastřešuje veškerý společenský život, který připomíná ustavičné vykonávání složité, vysoce stylizované liturgie. Neexistuje žádná společenská distribuce vědění podle určitých rolí, nebo téměř žádná, protože všechny role jsou vykonávány v situacích, jež jsou pro všechny aktéry relevantní stejnou měrou. Tento heuristický model naprosto institucionalizované společnosti (mimochodem, tato představa je velmi blízká noční můře) může být poněkud pozměněn a můžeme si představit, že všechny společenské činnosti jsou institucionalizovány, ale nesouvisejí výhradně se společně sdílenými problémy. Zatímco životní styl, který by taková společnost svým členům nařizovala, by byl stejně přísný, existoval by větší stupeň distribuce vědění podle určitých rolí. Dalo by se to vyjádřit i tak, že by ve společnosti souběžně probíhalo několik liturgií. Nemusíme snad ani dodávat, že ani model naprosto institucionalizace, ani jeho modifikaci v dějinách nenajdeme. Existující společnosti však mohou být posuzovány podle toho, nakolik se tomuto extrémnímu typu uspořádání podobají. Můžeme říci, že primitivní společnosti mají k tomuto modelu mnohem blíže než společnosti civilizované.<sup>44</sup> Dokonce se můžeme domnívat, že vývoj starých civilizací představuje neustálé vzdalování se tomuto typu.<sup>45</sup>

Opačný extrém by představovala společnost, v níž by byl pouze jeden společný problém a institucionalizace by se projevovala výhradně ve vztahu k činnostem spojeným s tímto problémem. V takové společnosti by neexistovala téměř žádná společná zásoba vědění. Téměř veškeré vědění by bylo věděním týkajícím se určitých rolí. Pokud jde o makroskopické společnosti, nenašli bychom v dějinách ani příklady, které by se tomuto typu alespoň blížily. Ale určitá obdoba tohoto typu se vyskytuje v menších společenských formacích - například ve společenstvích vyznávajících absolutní svobodu vůle, kde jsou společné problémy omezeny na ekonomické záležitosti, nebo v případě vojenských výprav sestávajících z určitého počtu kmenových či etnických jednotek, jejichž jediným společným problémem je vedení války.

Kromě podněcování sociologického fantazírování jsou takové heuristické představy užitečné jen potud, pokud pomáhají objasnit podmínky, které způsobují přiblížení se těmto extrémům. Nejobecnější podmínkou je určitý stupeň dělby práce, s níž souvisí

rozdílnosti institucí.<sup>46</sup> Jakákoliv společnost, v níž dochází k rozvoji dělby práce, se vzdaluje od prvního extrému popsaného výše. Další základní podmínkou, úzce spjatou s první, je dostupnost ekonomického přebytku, což některým jedincům či skupinám umožňuje zabývat se činnostmi, které se zabezpečováním živobytí přímo nesouvisejí.<sup>47</sup> Tyto specializované činnosti, jak jsme si ukázali, vedou ke specializaci a segmentaci uvnitř společné zásoby vědění. A tato specializace způsobuje, že vědění může být subjektivně odpoutáno od jakékoliv společenské relevance, tedy že se může stát „čistou teorií“.<sup>48</sup> To znamená, že určití jedinci jsou (abychom se vrátili k předcházejícímu příkladu) osvobozeni od lovu nejen proto, aby kovali zbraně, ale také proto, aby vytvářeli mýty. Tak vzniká „teoretický život“ s jeho rychle bujícími specializovanými soubory vědění, spravovanými specialisty, jejichž společenská prestiž může ve skutečnosti záviset na jejich neschopnosti dělat něco jiného kromě teoretizování, což pak vede k celé řadě analytických problémů, k nimž se vrátíme později.

Institucionalizace však není nevratným procesem, a to i přes skutečnost, že jednou vzniklé instituce mají tendenci přetrvávat.<sup>49</sup> Rozsah institucionalizovaných činností se může z mnoha různých historických důvodů zmenšovat a v určitých oblastech společenského života může docházet k deinstitucionalizaci.<sup>50</sup> Například oblast soukromí, která vznikla v moderní industrializované společnosti, je v porovnání s oblastí veřejného života výrazně deinstitucionalizovaná.<sup>51</sup>

Dalším problémem, který má dopad na historickou proměnlivost institucionálních řádů, je otázka, jaký je vztah rozdílných institucí k sobě navzájem na úrovni jejich funkce a významu.<sup>52</sup> V prvním výše zmíněném extrémním typu společnosti každý jedinec subjektivně vnímá jednotu institucionálních funkcí a významů stejně. V životě každého jednotlivce je realizována celková sociální zásoba vědění. Všichni dělají všechno a vědí všechno. Problém sjednocení těchto významů v celek (tedy problém smysluplného vztahu různých institucí) je výhradně problémem subjektivním. Objektívni význam institucionálního řádu se každému jedinci jeví jako daný, obecně známý a společností považovaný za samozřejmý. Pokud tu nějaký problém vůbec vznikne, je způsoben subjektivními obtížemi, které může jedinec mít při internalizaci významů, na nichž se společnost dohodla.

Jak se bude typ společnosti od tohoto heuristického modelu vzdalovat (což platí pochopitelně o všech existujících společnostech, ale nikoliv stejnou měrou), objeví se důležité obměny v danosti institucionálních významů. O dvou z nich jsme se už zmínili. Jedná se o segmentaci institucionálního řádu, při níž určité činnosti vykonávají pouze určité typy jedinců, a o sociální distribuci vědění vznikající v důsledku této segmentace, kdy je vědění spojené s určitými činnostmi vyhrazeno jistým typům. S tímto vývojem však dochází k novému uspořádání na úrovni významu. Nyní se objevuje *objektivní* problém v souvislosti s všezahrnující integrací významů v rámci celé společnosti. Tento problém je naprosto odlišný od pouhých subjektivních potíží se sladěním významu, který člověk připisuje svému životu, s významem, který tomuto životu přisuzuje společnost. Tento rozdíl je tak propastný jako rozdíl mezi publikováním propagandy, která má přesvědčit jiné, a publikováním pamětí, které mají přesvědčit svého autora.

V našem příkladu trojúhelníku muž-žena-lesbička jsme se soustředili na prokázání skutečnosti, že není možno apriorně předpokládat, že se rozdílné procesy institucionalizace budou „doplňovat“. Struktura relevance, kterou sdílejí muž a žena (A-B), nemusí být začleněna do struktury relevance sdílené ženou a lesbičkou (B-C) nebo do struktury relevance sdílené lesbičkou a mužem (C-A). Jednotlivé institucionální procesy mohou nepřetržitě existovat, aniž by byly vzájemně propojeny ve vyšší celek. Pak jsme se snažili dokázat, že empirická skutečnost, že instituce se *opravdu* doplňují, a to bez ohledu na to, že toto doplňování není možno apriorně předpokládat, souvisí s tím, jak se instituce odrážejí ve vědomí jedinců, a zakládá se pouze na faktu, že jedinci svým zkušenostem s rozdílnými institucemi vtiskují určitou logiku. Teď můžeme v těchto úvahách postoupit o krok dále. Předpokládejme, že jeden z našich tří jedinců (dejme tomu, že to bude muž A) začne být nespokojen s jistou nevyvážeností této situace. To neznamená, že by se relevance, které sdílí s ostatními (ve vztahu A-B a ve vztahu C-A), změnily. Nyní ho spíše znepokojuje relevance, na níž se předtím nepodílel (tedy vztah B-C). K tomu může dojít třeba proto, že tento vztah nějak narušuje jeho vlastní zájmy (žena C tráví až příliš mnoho času milováním se ženou B a zanedbává pěstování květin, zálibu, již měla společnou s ním) nebo proto, že má teoretické ambice. V každém případě se však snaží tyto tři oddělené struktury

relevance a s nimi související procesy habitualizace sjednotit v soudržný, smysluplný celek A-B-C. Jak toho může dosáhnout?

Představme si, že tento muž je náboženský génius. Jednoho dne předloží svým dvěma společníkům nástin nové mytologie. Svět vznikl ve dvou etapách. Pevnina byla stvořena při pohlavním styku boha stvořitele s jeho sestrou a moře při vzájemné masturbaci této sestry a další bohyně, jejího dvojčete. A když byl takto stvořen svět, připojil se bůh stvořitel k této bohyni-dvojčeti při velkém květinovém tanci a tak se na povrchu země objevila flora a fauna. Existující trojúhelník heterosexuality, lesbická láska a pěstování květin tak není ničím jiným než lidským napodobováním archetypálních skutků bohů. Že to není špatné? Pro čtenáře s určitými znalostmi ze srovnávací mytologie nebude obtížné najít k této představě kosmogonie paralely v dějinách. Pro muže z našeho příkladu by mohlo být obtížnější své dvě společnice přimět, aby se s touto teorií ztotožnily. Bude mít problém s propagandou. Pokud však budeme předpokládat, že B a C mají také praktické potíže s uskutečňováním svých záměrů, nebo (což je méně pravděpodobné), že je vize kosmu předložená mužem A nadchne, existuje dost velká naděje, že se mu podaří tuto svou představu prosadit. V okamžiku, kdy se tak stane a všichni tři budou „vědět“, že jejich odlišné činnosti se podílejí na vytváření velké společnosti (společnosti A-B-C), začne toto „vědění“ ovlivňovat další vývoj situace. Například žena C by mohla být více přístupná tomu, aby svým dvěma hlavními zájmům věnovala srovnatelné množství času.

Pokud by se snad tato obměna našeho příkladu zdála být poněkud odtahitá, její přesvědčivost vzroste, představíme-li si, že se ve vědomí našeho náboženského génia odehraje proces sekularizace. Mytologie už ho plně neuspokojuje. Celá situace musí být vysvětlena pomocí společenských věd. Toto vysvětlení je samozřejmě velmi prosté. Našemu dřívějšímu náboženskému géniovi a nynějšímu odborníkovi na společenské vědy je naprosto jasné, že dva druhy sexuální aktivity probíhající v rámci této situace vyjadřují hluboce zakořeněné psychologické potřeby účastníků. Náš muž „ví“, že znemožnit uspokojování těchto potřeb by znamenalo vznik „disfunkčních“ napětí. Na druhé straně je pravda, že naše trojice své květiny směňuje na opačném konci ostrova za ořechy. Tím je vše vyřešeno. Vzorce chování A-B a B-C jsou funkcionální ve smyslu „osobnostního systému“, zatímco vzorec chování C-A je

funkcionální ve smyslu ekonomické sféry „sociálního systému“. A-B-C není nic jiného než racionální výsledek funkcionální integrace na intersystémové úrovni. Pokud muž A úspěšně přesvědčí své dvě společnice o správnosti této teorie, jejich „vědění“ o funkcionálních imperativích obsažených v jejich situaci bude mít nepochybně dopad na vytvoření mechanismů kontrolujících jejich chování.

S příslušnými obměnami bude tento výklad platit i v případě, že opustíme idylku tváří in tvář z našeho příkladu a přesuneme se na makrosociální úroveň. V důsledku segmentace institucionálního řádu a s tím související distribuce vědění vznikne problém vytvoření integrujících významů, které by v sobě obsáhly celou společnost a vytvořily pro jedince útržkovitou sociální zkušenost a kusé vědění celkový rámec objektivního významu. Kromě toho bychom tu neměli pouze problém celkové smysluplné integrace, ale také problém legitimizace institucionálních činností jednoho typu aktérů ve vztahu k ostatním typům. Můžeme předpokládat, že existuje soubor významů, který činností válečníků, zemědělců, obchodníků a vymítačů ďábla propůjčuje objektivní význam. To neznamená, že by mezi typy těchto aktérů nemohlo dojít ke konfliktu zájmů. Dokonce i v rámci společného souboru významů mohou mít vymítači ďábla problém s „vysvětlováním“ některých svých postupů válečníků a tak dále. Metody takové legitimizace jsou opět historicky velmi různorodé.<sup>53</sup>

Dalším důsledkem institucionální segmentace je možná sociální segregace subsouborů významů. Tyto subsoubory jsou výsledkem přílišné specializovanosti rolí, jež vede až k tomu, že vědění potřebné pro dané role se stane v porovnání se společnou zásobou vědění naprosto esoterické. Tyto subsoubory vědění mohou či nemusejí být před obyčejnými lidmi utajovány. V určitých případech může být tajný nejen kognitivní obsah esoterického subsouboru, ale dokonce i existence takového subsouboru a společnosti tento subsoubor zachovávajícího. Subsoubory významů mohou být sociálně uspořádány podle nejrůznějších kritérií – podle pohlaví, věku, zaměstnání, náboženského vyznání, estetického vkusu a tak dále. Pravděpodobnost vzniku subsouborů se pochopitelně zvyšuje s rozvojem dělby práce a s nárůstem ekonomického přebytku. Ve společnosti založené na samozásobitelské ekonomice může existovat kognitivní segregace mezi muži a ženami, nebo mezi starými a mladými válečníky, jak je tomu v případě „tajných

společností“ běžných v Africe či mezi americkými Indiány. Přesto si však taková společnost možná bude moci dovolit existenci esoterické skupiny několika kněží a šamanů. Plně rozvinuté subsoubory významů, jež jsou typické například pro hinduistické kasty, vzdělané čínské úředníky či kněžské kliky starověkého Egypta, vyžadují existenci mnohem propracovanějšího řešení problému, jak z ekonomického hlediska uživit všechny členy společnosti.

Stejně jako všechny sociální ostrůvky významů, i subsoubory musejí mít své „nositele“,<sup>54</sup> což znamená, že musí existovat určitá skupina lidí, která dané významy neustále vytváří a pro niž jsou tyto významy objektivně reálné. Mezi takovými skupinami mohou existovat rozepře či soupeření. Na nejjednodušší úrovni může například dojít ke sporu o to, kteří z těchto specialistů mají být osvobozeni od práce spojené s obstaráváním obživy a jak jim mají být rozdělovány nadbytkové zdroje. Kdo má být úředně osvobozen, všichni lidé zabývající se léčením, nebo jen ti, jejichž služby využívá náčelník se svou rodinou? Kdo má dostávat od úřadů pevný plat? Lékaři, kteří nemocné léčí bylinami, nebo lékaři, kteří sami sebe uvádějí při léčbě do transu? Takové sociální konflikty snadno přerůstají v soupeření mezi rivalskými systémy myšlení, z nichž každý se snaží zajistit si své postavení a zdiskreditovat, když ne přímo zničit, konkurenční systém vědění. V dnešní společnosti tyto konflikty (sociálně-ekonomické i kognitivní) neustále pokračují mezi ortodoxními lékaři a jejich soupeři chiropraktiky, homeopaty nebo stoupenci Křesťanské vědy\*. Ve vyspělých industriálních společnostech s jejich obrovským ekonomickým nadbytkem, který velkému počtu jedinců umožňuje věnovat se plně i těm nejpodivuhodnějším zájmům, je pluralistické soutěžení mezi subsoubory všech možných významů naprosto běžným jevem.<sup>55</sup>

Ustanovení subsouborů významů vede k vytvoření nejrozmanitějších pohledů na celou společnost, z nichž každý přistupuje ke společnosti ze stanoviska jednoho subsouboru. Chiropraktik má odlišný úhel pohledu na společnost než profesor lékařské fakulty, básník jiný než obchodník, žid jiný než vyznavač odlišné víry a tak podobně. Samosebou se rozumí, že toto zmnožení perspektiv značně komplikuje problém vytvoření stabilního symbolického

\* Anglicky Christian Science – náboženské hnutí, založené r. 1866 M. Bakero-vou-Eddyovou v USA, které hlásá, že hřích, nemoc a smrt mohou být překonány dokonalým pochopením Ježíšova učení (pozn. překl.).

zastřešení celé společnosti. Každý úhel pohledu, ať už s ním souvisí jakékoliv doprovodné teorie či dokonce světové názory (*Weltanschauungen*), se bude vztahovat ke konkrétním společenským zájmům skupiny, která tento pohled zastává. To však *neznamená*, že rozdílné perspektivy, nemluvě o teoriích či světových názorech (*Weltanschauungen*), nejsou nic jiného než mechanickým odrazem společenských zájmů. Především na teoretické úrovni je možné, aby vědění dospělo k výraznému odpoutání od životních a společenských zájmů majitele tohoto vědění. Proto existují skutečné společenské důvody, proč se židé zabývají určitými vědeckými činnostmi, ale je nemožné předpovědět vědecké názory podle toho, zda jsou zastávány židy či nežidy. Jinými slovy, vědecký soubor významů se může vyznačovat velkou mírou samostatnosti a odpoutanosti od svého vlastního sociálního základu. Teoreticky, ačkoli v praxi se vyskytují velké rozdíly, se to týká jakéhokoliv souboru vědění, dokonce i kognitivních přístupů ke společnosti.

A co víc, jakmile je soubor vědění povýšen na úroveň relativně samostatného subsouboru významů, má schopnost zpětně ovlivňovat společenství, které ho vytvořilo. Například židé se mohou stát odborníky na společenské vědy, protože *jako* židé mají ve společnosti určité problémy. Ale v okamžiku svého zasvěcení do světa společenskovědního diskursu může dojít nejen k tomu, že už nebudou na společnost pohlížet výhradně z pozic židů, ale pod vlivem jejich nově osvojených společenskovědních přístupů může doznat jistých změn dokonce i jejich společenská činnost, kterou *jako* židé vykonávají. Míra tohoto odpoutání vědění od jeho existenciálního původu závisí na velkém počtu historických proměnných (jako jsou naléhavost určitého společenského zájmu, stupeň teoretické propracovanosti daného vědění, společenská relevance či irelevance tohoto vědění a další). Podstatnou zásadou pro naše obecné úvahy je, že vztah mezi vědění a jeho sociálním základem je dialektický, tedy že vědění je společenským produktem a zároveň je i důležitým činitelem společenských změn.<sup>56</sup> Tato zásada dialektického vztahu mezi společenskou produkcí a objektivovaným světem, který je výsledkem této produkce, už byla vysvětlena. Je obzvláště důležité mít tuto skutečnost na paměti při jakékoliv analýze konkrétního subsouboru významů.

Narůstající počet a složitost subsouborů významů způsobují, že tyto subsoubory jsou nezasvěcencům stále méně přístupné.

Stávají se esoterickými ostrůvky, „hermeticky uzavřenými“ (v původním smyslu spojeném s hermetickým tajným věděním) všem, kromě lidí řádně zasvěcených do jejich tajemství. Narůstající samostatnost subsouborů přispívá ke zvláštním problémům s legitimizací, souvisejícím jak s nezasvěcenci, tak se zasvěcenci. Nezasvěcenci nesmějí být „vpuštěni dovnitř“ a někdy musejí být udržováni v nevědomosti o existenci tohoto subsouboru. Pokud jim jeho existence zcela neunikla a pokud se tento subsoubor domáhá zvláštních výsad a uznání ze strany širší společnosti, vznikne problém, jak nezasvěcence *nevpustit dovnitř* a přitom je přimět k uznání legitimnosti tohoto postupu. Děje se tak prostřednictvím nejrůznějších způsobů zastrašování, racionální a iracionální propagandy (která se dovolává zájmů a citů nezasvěcenců), mystifikace a, obvykle, obratným využíváním prestižních symbolů. Naopak zasvěcenci zase musejí být *udrženi uvnitř*. To vyžaduje ustanovení jak praktických, tak teoretických postupů, kterými by závčas byla učiněna přítrž pokušení daný subsoubor opustit. Později se budeme některým aspektům tohoto dvojího problému legitimizace věnovat obšírněji. Prozatím uveďme jen malý příklad pro ilustraci. Nestačí pouze esoterický subsoubor lékařství vytvořit. Je třeba přesvědčit laickou veřejnost o tom, že je to správné a prospěšné, a bratrstvo lékařů o tom, že musí dodržovat určité zásady tohoto subsouboru. Proto je obecný lid zastrašován popisem fyzického chátrání, které následuje při „nedodržování rad lékaře“. Veřejnost je v rámci přesvědčování, aby se takového chování vyvarovala, upozorňována na praktické výhody, které pro ni z dodržování lékařových rad vyplývají, a při tomto přesvědčování je využito i strach lidí z nemoci a smrti. Aby lékaři posílili svou autoritu, zaháli lékařství do starodávných symbolů moci a tajemství, neobvyklým oděvem počínaje a nesrozumitelným jazykem konče, a to vše je ve vztahu k veřejnosti i k samotné skupině lékařů legitimizováno jako praktická nutnost. Zároveň musejí být právoplatní členové lékařského světa odrazováni od „šarlatánství“ (tedy od zpronevření se subsouboru lékařství v myšlenkách či v činech) nejen s pomocí vlivných vnějších kontrolních mechanismů vlastních tomuto povolání, ale s pomocí celého souboru profesního vědění, který jim poskytuje „vědecký důkaz“ pošetilosti, ba i proradnosti takového prohrěšku. Jinými slovy, do pohybu musí být uveden složitý legitimizační aparát, který zajistí, že laikové

zůstanou laiky a lékaři zůstanou lékaři a (pokud je to možné) že obě skupiny budou spokojeny s tím, čím jsou.

Zvláštní problémy vznikají v důsledku rozdílných stupňů změn institucí a subsouborů.<sup>57</sup> To ztěžuje jak zastřešující legitimizaci institucionálního řádu, tak specifické legitimizace jednotlivých institucí a subsouborů. Feudální společnost s moderní armádou, pozemková šlechta nucená přizpůsobit se prostředí industriálního kapitalismu, tradiční náboženství čelící popularizaci vědeckého světového názoru, společná existence astrologie a teorie relativity v jedné společnosti - náš současný život skýtá nepřeberné množství příkladů tohoto typu, takže není potřeba dále tuto problematiku rozebírat. Postačí říci, že za těchto podmínek je práce jednotlivých legitimizátorů obzvláště vyčerpávající.

Z historické různorodosti institucionalizace vyrůstá konečná otázka velkého teoretického významu, jež se týká způsobu, jakým je institucionální řád objektivizován. Do jaké míry je institucionální řád, či jeho část, chápán jako ne-lidská skutečnost? To je problém zvěcnění sociální reality.<sup>58</sup>

Zvěcnění znamená chápat jevy vytvořené člověkem, jako kdyby se jednalo o věci, s jejichž vznikem člověk nemá nic společného a které jsou možná výsledkem působení nadpřirozených sil. Jinak by se to dalo říci také tak, že zvěcnění znamená chápat výsledky lidské činnosti jako něco jiného než výsledky lidské činnosti - například jako přírodní jevy, produkty kosmických zákonů či projevy boží vůle. Zvěcnění znamená, že člověk je schopen zapomenout na své vlastní autorství lidského světa, a dále, že lidské vědomí už nezná dialektiku mezi člověkem-tvůrcem a jeho výtvořeny. Zvěcnělý svět je tedy světem dehumanizovaným. Člověk ho prožívá jako podivnou skutečnost, spíše jako *opus alienum*, dílo cizí, nad nímž nemá žádnou moc, než jako *opus proprium*, dílo vlastní, jež je výsledkem tvůrčí činnosti jeho samotného.

Z našeho předchozího výkladu o objektivaci je zřejmé, že jakmile je ustanoven objektivní sociální svět, je otevřena cesta pro zvěcnění.<sup>59</sup> Objektivita sociálního světa znamená, že ho člověk vnímá jako něco, co existuje mimo něj. Rozhodující otázka zní, zda si člověk ještě zachovává vědomí, že i když je to svět objektivovaný, byl vytvořen lidmi, a proto ho lidé mohou i přetvářet. Jinak řečeno, zvěcnění může být popsáno jako extrémní krok v procesu objektivace, v jehož průběhu objektivovaný svět přestává

být vnímán jako lidský výtvor a je trvale pojímán jako nezměnitelná skutečnost, s níž lidé nemají nic společného a která nemůže být zlidštěna.<sup>60</sup> Vztah člověka a jeho světa je ve vědomí obvykle převrácen. Člověk, tvůrce světa, je považován za výtvor tohoto světa a na lidskou činnost je pohlíženo jako na průvodní jev procesů, s nimiž člověk nemá nic společného. Lidské významy už nejsou pokládány za významy vytvářející svět, ale za významy odvozené „z povahy věcí“. Je třeba zdůraznit, že zvěcnění je formou vědomí, přesněji řečeno formou, jakou člověk objektivizuje lidský svět. Dokonce ani při pojímání světa jako světa zvěcnělého nepřestává člověk tento svět vytvářet. To znamená, že člověk je paradoxně schopen vytvářet realitu, která ho popírá.<sup>61</sup>

Ke zvěcnění může dojít jak na preteoretické, tak na teoretické rovině vědomí. Složité teoretické systémy mohou být označeny za zvěcnění, ačkoli jejich kořeny možná tkví v preteoretických zvěcněních ustanovených v té či oné sociální situaci. Proto by bylo chybné omezit pojem zvěcnění pouze na mentální konstrukty intelektuálů. Zvěcnění existuje i ve vědomí obyčejného člověka, a dokonce je v jeho případě mnohem důležitější. Rovněž by bylo mylné považovat zvěcnění za pokřivení původně nezvěcnělého chápání sociálního světa, tedy za něco jako kognitivní prvotní hřích člověka. Naopak, dostupný etnologický a psychologický materiál spíše poukazuje na protichůdnou skutečnost, že původní chápání sociálního světa je velkou měrou fylogeneticky i ontogeneticky zvěcnělé.<sup>62</sup> To znamená, že pro pochopení zvěcnění jako formy vědomí je nutné alespoň relativní osvobození vědomí od jeho zvěcňujících form, což je v dějinách i v životě kteréhokoliv jedince vývoj poměrně pozdní.

Institucionální řád jako celek i jeho části mohou být chápány zvěcněle. Například celý řád společnosti může být pojímán jako mikrokosmos odrážející makrokosmos veškerého vesmíru stvořeného bohy. Vše, co se stane „tady dole“, je pouze vzdáleným odrazem toho, co se děje „tam nahoře“.<sup>63</sup> Na některé instituce je možno pohlížet podobným způsobem. Základním „návodem“ na zvěcnění institucí je propůjčit jim ontologický status nezávislý na lidské činnosti a významech. Každé zvěcnění je jen variací na toto hlavní téma. Manželství může být například zvěcněno jako napodobování božského aktu tvoření, jako obecně platné nařízení zákona přírody, jako nezbytné vyústění biologických

a psychologických potřeb nebo jako funkční imperativ společenského systému. Všem těmto zvěcněním je společné, že zamlžují manželství jako ustavičný lidský výtvar. Z tohoto příkladu je zřejmé, že ke zvěcnění dochází preteoreticky i teoreticky. Mystagog může vytvořit velmi složitou teorii, která v sobě bude zahrnovat vše od konkrétního manželství určitých dvou lidí po nejzazší končiny bohy stvořeného kosmu, ale dvojice nevzdělaných rolníků může k události svého sňatku přistupovat s podobně zvěcnující hrůzou ze všeho metafyzického. Skrze zvěcnění se svět institucí zdá splývat se světem přírody. Stává se nutností a daným osudem a je jako takový prožíván, ať už šťastně *nebo* nešťastně, podle okolností.

Stejným způsobem jako instituce mohou být zvěcnovány i role. Oblast vědomí sebe sama, která byla objektivizována v roli, je pak také pojímána jako nevyhnutelný osud, za nějž jedinec nemusí nést odpovědnost. Vzorovou formulací tohoto druhu zvěcnění je věta „Nemám v této záležitosti na výběr, musím postupovat takto, protože si to žádá mé postavení“ – postavení manžela, otce, generála, arcibiskupa, předsedy správní rady, bandity či kata. To znamená, že zvěcnění rolí zmenšuje subjektivní odstup od role, který si jedinec může udržovat mezi sebou a svým hraním role. Odstup, jenž je přítomen ve všech objektivizacích, je pochopitelně trvalý, ale odstup způsobený zrušením identifikace se může zmenšovat, a může dokonce i zaniknout. Nakonec může být zvěcnována i samotná identita (či, chcete-li, souhrn všech složek osobnosti), a to identita vlastní i identita jiných lidí. Pak dojde k naprosté identifikaci jedince s typizací, které jsou mu přisouzeny společností. Není chápán *jako nic jiného než* tento typ. Toto chápání může při hodnocení nebo při vyjadřování citového postoje nabýt pozitivní nebo negativní zabarvení. Identifikace „žid“ může být stejně zvěcnělá pro antisemitu jako pro žida samotného, ovšem s tím, že žid bude tuto identifikaci vnímat pozitivně a antisemita negativně. Oba případy zvěcnění propůjčují ontologický a ucelený status typizaci, kterou vytváří člověk a která, dokonce i při internalizaci, objektivizuje pouze jednu složku osobnosti.<sup>64</sup> Znovu je třeba zopakovat, že tato zvěcnění mohou sahat od preteoretické úrovně („co všichni vědí o židech“) k nesmírně složitým teoriím židovství a jeho projevů v biologii („židovská krev“), psychologii („židovská duše“) či metafyzice („tajemství Izraele“).

Analýza zvěcnění je důležitá, protože slouží jako neustálý korektiv zvěcnujících tendencí teoretického myšlení obecně a sociologického myšlení zvláště. Tento korektiv je důležitý především pro sociologii vědění, protože jí zabraňuje vytvářet nedialektické pojetí vztahu mezi tím, co lidé dělají, a tím, jak myslí. Při využití sociologie vědění pro historickou a empirickou analýzu je nutno si obzvláště pečlivě všimnout společenských okolností, které přispívají k osvobození vědomí od jeho zvěcnující formy – jako jsou například všeobecné zhroucení institucionálních řádů, kontakt mezi dříve oddělenými společenstvími a důležitý prvek mezních situací ve společnosti.<sup>65</sup> Tato problematika však přesahuje rámec našich úvah.

## 2. Legitimizace

### a. Vznik symbolických světů

Legitimizaci jako proces můžeme nejlépe popsat jako „druhopláňovou“ objektivaci významů. Legitimizace vytváří nové významy, které slouží k integraci významů již utvořených v průběhu jednotlivých institucionalizací. Funkcí legitimizace je učinit již institucionalizované „prvoplánové“ objektivace objektivně dostupnými a subjektivně věrohodnými.<sup>66</sup> Jestliže definujeme legitimizaci touto její funkcí, bez ohledu na rozdílné motivy podněcující jednotlivé legitimizační procesy, měli bychom dodat, že „integrace“, ať už má jakoukoliv podobu, je rovněž typickým cílem snah legitimizátorů.

Integrace a s ní související otázka subjektivní věrohodnosti má dvě roviny. Za prvé, institucionální řád by měl jako celek mít shodný význam pro lidi podílející se na jednotlivých institucionálních procesech. Zde se otázka věrohodnosti dotýká subjektivního uznání zastřešujícího významu, jenž vytváří „zázemí“ pro v dané situaci převládající, ale jen částečně institucionalizované motivy vlastní, stejně jako pro motivy jiných lidí – jako například ve vztahu náčelníka ke knězi, otce k vojenskému veliteli, či dokonce, v případě téhož člověka, vztah otce, který je současně vojenským velitelem svého syna, k sobě samotnému. Toto je tedy „horizontální“ úroveň integrace a věrohodnosti, jež spojuje celý institucionální řád s jednotlivými jedinci, kteří se tohoto řádu účastní ve svých rolích,

nebo s jednotlivými dílčími institucionálními procesy, na kterých se může jedinec podílet samostatně a kdykoliv.

Za druhé, život jedince jako celek, se svým postupným procházením skrze rozdílné vrstvy institucionálního řádu, musí mít subjektivní význam. Jinými slovy, život jedince v jeho jednotlivých, po sobě následujících a institucionálně předurčených fázích musí být nadán významem, jehož prostřednictvím se tento život jako celek jeví subjektivně věrohodný. K „horizontální“ rovině integrace a subjektivní věrohodnosti institucionálního řádu proto musí být přidána „vertikální“ úroveň celkového průběhu života jednotlivých jedinců.

Jak jsme se snažili dokázat výše, legitimizace není nutná v první fázi institucionalizace, kdy je daná instituce jednoduše skutečností, která nevyžaduje další oporu ani intersubjektivně ani v životě jedince. Všem, kterých se to týká, tato instituce připadá samozřejmá. Problém legitimizace se nevyhnutelně objeví, jakmile je třeba předat objektivace (nyní už historického) institucionálního řádu další generaci. V tomto okamžiku, jak jsme si ukázali, už nemůže být samozřejmý charakter institucí dále udržován pouze prostřednictvím habitualizace a vlastních vzpomínek jedince. Spojení mezi historií a životem je narušeno. Aby bylo obnoveno, čímž se jak historie, tak život stanou srozumitelnými, musí existovat „vysvětlelní“ a ospravedlnění ústředních prvků institucionální tradice. Tímto procesem „vysvětlování“ a ospravedlnování je právě legitimizace.<sup>67</sup>

Legitimizace „vysvětluje“ institucionální řád tím, že jeho objektivovaným významům přisuzuje kognitivní hodnotu. Legitimizace ospravedlňuje institucionální řád tak, že jeho praktickým imperativům dodává normativní důstojnost. Je důležité si uvědomit, že legitimizace má kognitivní i normativní charakter. Jinými slovy, legitimizace není pouze záležitostí „hodnot“. Vždy s sebou nese také „vědění“. Například struktura příbuzenských vztahů není legitimizována pouze prostřednictvím morálky týkající se incestních tabu. Nejprve musí totiž existovat „vědění“ o rolích, které definují *jak* „správné“, *tak* „nesprávné“ jednání v rámci této struktury. Řekněme, že jedinci je zapovězeno vstoupit do manželství s někým z vlastního klanu. Nejprve však musí „vědět“ sám o sobě, že je členem klanu. Toto „vědění“ získá prostřednictvím tradice, jež „vysvětluje“, co jsou klany obecně a jeho klan zvláště. Taková „vysvětlelní“ (která jsou obvykle základem „dějin“ a „so-

ciologie“ daného společenství a která v případě incestních tabu zahrnují pravděpodobně i „antropologii“) jsou stejně tak nástroji legitimizace jako etické prvky tradice. Legitimizace nejen že jedinci říká, proč by *měl* jednat právě tak, a nikoli jinak, říká mu také, proč věci *jsou* takové, jaké jsou. Jinými slovy, při legitimizaci institucí „vědění“ předchází před „hodnotami“.

Při analýze můžeme rozlišovat mezi rozdílnými úrovněmi legitimizace (empiricky se tyto úrovně pochopitelně překrývají). Zárodky legitimizace se objeví v okamžiku, kdy systém jazykových objektivizací začne být předáván. Například předávání slovní zásoby týkající se rodinných vztahů zároveň strukturu rodinných vztahů legitimizuje. Dalo by se říci, že základní legitimizační „vysvětlelní“ jsou zabudována do slovní zásoby. Proto se dítě naučí, že jiné dítě je jeho „bratranec“, kterážto informace ihned zákonitě legitimizuje způsob, jak se chovat k „bratrancům“, a tento způsob je dítěti vštěpován spolu s tímto jazykovým výrazem. K první úrovni vznikající legitimizace náležejí všechna jednoduchá tradiční ponaučení typu „Tak se věci dělají“ – nejranější a obvykle nejučinnější odpověď na otázku dítěte „Proč?“ Tato úroveň je pochopitelně preteoretická. Je však základem samozřejmého „vědění“, na němž jsou založeny všechny následující teorie – a všechny tyto teorie si zase naopak musejí toto vědění osvojit, mají-li se stát součástí tradice.

Druhá úroveň legitimizace zahrnuje teoretické předpoklady v jejich elementární podobě. Můžeme tu nalézt nejrůznější vysvětlovací schémata popisující vztahy mezi soubory objektivních významů. Tato schémata jsou vysoce praktická a přímo souvisejí s určitými činnostmi. Na této úrovni jsou běžná zejména přísloví, morální zásady a moudré prűpovídky. Patří sem rovněž legendy a lidové pohádky, jež jsou často předávány poetickou formou. Proto jsou dítěti vštěpována naučení typu „Člověku, který něco ukradne svému bratrancu, se na rukou udělají bradavice“ nebo „Jdi, když tě volá tvá manželka, ale *utikej*, když tě potřebuje tvůj bratranec“. Dítě může být nadšeno „Písni o dvou věrných bratracích, kteří se spolu vydali na lov“ nebo k smrti vyděšeno „Žalozpěvem o dvou bratracích, kteří byli nevěrní svým ženám“.

Třetí úroveň legitimizace sestává z explicitních teorií, kterými je určitá institucionální oblast legitimizována prostřednictvím diferencovaného souboru vědění. Tyto legitimizace představují značně složitý rámeček pro jednotlivé oblasti institucionalizovaného



chování. Protože tyto legitimizace jsou složité a různorodé, jsou často svěřovány specialistům, jejichž úkolem je dané legitimizace předávat prostřednictvím formalizovaných zasvěcovacích postupů. Dejme tomu, že může být vytvořena složitá ekonomická teorie „bratranství“, jeho práv, povinností a standardních projevů chování. Tato nauka je předávána nejstaršími muži klanu, kteří tímto úkolem mohli být pověřeni poté, co přestali být využitelní pro ekonomiku. Staří muži zasvěcují dospívající mladíky do této vyšší ekonomie v průběhu různých rituálů souvisejících s obdobím dospívání a vystupují jako odborníci vždy, když se vyskytnou problémy s použitím této teorie. Pokud budeme předpokládat, že tito muži už nemají žádné jiné úkoly, je pravděpodobné, že budou své teorie rozvíjet sami pro sebe dokonce i tehdy, když žádné problémy při jejím uplatňování nenastanou či, přesněji řečeno, budou si tyto problémy vymýšlet při svém teoretizování. Jinými slovy, s rozvojem specializovaných legitimizačních teorií a jejich šíření profesionálními legitimizátory se legitimizace dostává za hranice praktického využití a stává se „čistou teorií“. Tímto začíná oblast legitimizace nabývat určitou míru samostatnosti ve vztahu k legitimizovaným institucím a nakonec může nastartovat svůj vlastní proces institucionalizace.<sup>68</sup> V našem příkladě může „věda o bratranství“ začít žít vlastním životem zcela nezávisle na činnosti pouhých laických „bratranců“ a skupina „vědců“ může vytvořit své vlastní procesy institucionalizace, jež by byly zaměřeny proti institucím, kvůli nimž právě tato „věda“ vznikla, aby zajistila jejich legitimizaci. Dokonce si můžeme představit, že by tento vývoj paradoxně vedl k tomu, že slovo „bratranec“ už by se nevztahovalo na určitou roli v rámci příbuzenských vztahů, ale na držitele určité hodnosti v hierarchii odborníků na „bratranství“.

Čtvrtá úroveň legitimizace je tvořena symbolickými světy. Ty představují soubory teoretických tradic, které uspořádávají v celek rozdílné oblasti významů a zahrnují institucionální řád v jeho symbolické celistvosti,<sup>69</sup> přičemž výraz „symbolický“ užíváme v již dříve definovaném smyslu. Abychom to zopakovali, symbolické procesy jsou procesy označování, které odkazují na jiné skutečnosti, než jsou skutečnosti každodenní zkušenosti. Nyní je dobře vidět, jak symbolická sféra souvisí s touto úrovní legitimizace, jež je přístupná všem. Sféra praktického využití je tak jednou provždy transcendována. Legitimizace se nyní odehrává prostřednictvím

symbolických celků, které vůbec nemohou být prožívány v každodenním životě – pochopitelně pokud se nejedná o, řekněme, „teoretickou zkušenost“ (což je, přísně vzato, pojmenování velmi nevhodné, jež by mělo být užíváno pouze heuristicky, pokud vůbec). Tato úroveň legitimizace se od předchozí úrovně dále liší rozsahem významové integrace. Už na předešlé úrovni je možno nalézt vyšší stupeň integrace jednotlivých oblastí významů a samostatných procesů institucionalizovaného chování. Nyní jsou však *všechny* oblasti institucionálního řádu integrovány do všezahrnujícího rámce, který teď tvoří svět v doslovném smyslu tohoto slova, protože *veškerá* lidská zkušenost může být nyní chápána jako odehrávající se *uvnitř* tohoto světa.

Symbolické světy jsou pojímány jako matrice *veškerých* společensky objektivovaných a subjektivně reálných významů. Na celou společnost s celým jejím historickým vývojem a s celým životem jedince je pohlíženo jako na něco, co se odehrává *uvnitř* tohoto světa. Obzvláště důležité je, že do tohoto symbolického světa jsou zahrnuty i mezní situace života jedince (mezní v tom smyslu, že nejsou součástí reality každodenního života společnosti).<sup>70</sup> Takové situace jsou prožívány ve snech a ve fantazii jako oblasti významů, jež s každodenním životem nesouvisejí a mají svou vlastní realitu. V rámci symbolických světů jsou tyto izolované oblasti reality integrovány do významového celku, který je „vysvětluje“ a třeba i ospravedlňuje (například sny mohou být „vysvětleny“ psychologickou teorií, „vysvětleny“ a rovněž ospravedlněny teorií o stěhování duší a každá z těchto teorií bude mít svůj základ v mnohem ucelenějším světě – jedna ve světě „vědeckém“, druhá ve světě „metafyzickém“). Symbolický svět je samozřejmě vytvářen společenskými objektivacemi. Přesto jeho schopnost dát něčemu význam daleko přesahuje oblast společenského života, takže jedinec může sám sebe „umístit“ v tomto symbolickém světě dokonce i ve svých nejosamělejších zkušenostech.

Na této úrovni legitimizace dosahuje vzájemná integrace jednotlivých institucionálních procesů svého vrcholného naplnění. Je vytvořen ucelený svět. Všechny nižší legitimizační teorie jsou pojímány jako určité úhly pohledu na jevy, které jsou součástí tohoto světa. Institucionální role se stanou formami účasti na světě, který transcenduje a *zároveň* v sobě zahrnuje institucionální řád. V našem předchozím příkladě je „věda o bratranství“ pouze

jednou částí mnohem širší teorie, která téměř jistě bude zahrnovat obecnou teorii kosmu a obecnou teorii člověka. Zastřešující legitimizací pro „správné“ jednání v rámci struktury příbuzenských vztahů pak bude „umístění“ tohoto jednání v rámci příslušného kosmologického a antropologického názoru. Například incest dostane své zastřešující negativní vymezení jako přestupek proti božskému řádu kosmu a proti bohem ustanovené přirozenosti člověka. Stejně tak může být vymezeno i chování nežádoucí z ekonomického hlediska či jakákoliv jiná odchylka od institucionálních norem. Hranice této zastřešující legitimizace jsou v zásadě shodné s hranicemi teoretických ambicí a vynalézavosti legitimizátorů, těchto oficiálně zplnomocněných tvůrců reality. V praxi budou pochopitelně existovat rozdíly co do stupně přesnosti, s níž budou jednotlivé části institucionálního řádu umístěny v kosmickém kontextu. Tyto rozdílnosti opět mohou mít svůj původ v určitých praktických problémech, o jejichž řešení jsou legitimizátoři žádáni, nebo mohou být výsledkem samostatného vývoje teoretických rozmarů odborníků na kosmologii.

Utváření symbolických světů následuje po dříve popsaných procesech objektivace, sedimentace a hromadění vědění. To znamená, že symbolické světy jsou sociálními výtvyry s vlastní historií. Pokud máme porozumět jejich významu, musíme porozumět historii jejich utváření. Je to důležité tím více, že tyto výtvyry lidského vědomí se svou vlastní přirozeností projevují jako plně rozvinuté a nezměnitelné celky.

Nyní se můžeme podrobněji zabývat způsobem, jakým symbolické světy zajišťují legitimizaci jedincova života a institucionálního řádu. Postup je v zásadě v obou případech stejný. Vyznačuje se nomickým, čili uspořádávajícím, charakterem.<sup>71</sup>

Symbolický svět dává řád subjektivnímu chápání životní zkušenosti. Zkušenosti náležející do různých oblastí reality jsou uspořádávány v celek svým začleněním do téhož zastřešujícího světa významů. Například symbolický svět předurčuje význam snů v rámci reality každodenního života a pokaždé obnovuje nadřazenější postavení reality každodenního života a zmírňuje šok, který provází přechod z jedné reality do druhé.<sup>72</sup> Oblasti významů, které by jinak v realitě každodenního života zůstaly nesrozumitelnými ostrůvky, jsou tak uspořádávány v rámci hierarchie realit, čímž se stávají srozumitelnějšími a méně děsivými. Tato integrace realit

mezních situací do nadřazené reality každodenního života je nesmírně důležitá, protože tyto situace představují největší ohrožení samozřejmé, rutinní existence ve společnosti. Pokud tuto samozřejmou existenci společnosti budeme chápat jako „denní stranu“ lidského života, pak mezní situace tvoří jeho „noční stranu“, která neustále zlověstně probleskuje na periferii každodenního vědomí. Tato „noční strana“, právě proto, že má svou vlastní realitu, jež často nevěští nic dobrého, představuje neustálou hrozbu pro tu realitu života ve společnosti, která je považována za samozřejmou, danou a „rozumnou“. Neustále se vnučuje myšlenka (myšlenka „nerozumná“ par excellence), že zářivá realita každodenního života je možná jen pouhou iluzí, která může být každým okamžikem pohlcena vyjícími nočními můrami té druhé, noční reality. Takové myšlenky na šlenství a strach jsou drženy v patřičných mezích právě uspořádáním všech myslitelných realit do téhož symbolického světa, který zahrnuje realitu každodenního života – tedy takovým uspořádáním, které realitě každodenního života zajistí nadřazené a rozhodující (chcete-li, „nejreálnější“) postavení.

Význam této nomické funkce symbolického světa pro jedincovu zkušenost prostě spočívá v tom, že „dává všechno na své místo“. A co víc, kdykoli někdo vybočí z vědomí tohoto řádu (tedy kdykoli člověk zažívá mezní situaci), symbolický svět mu umožní „navrátit se do reality“ – především do reality každodenního života. Protože se jedná o oblast, do níž náležejí všechny formy institucionálního chování a rolí, zajišťuje symbolický svět zastřešující legitimizaci institucionálního řádu tím, že mu v hierarchii lidské zkušenosti přisuzuje prvořadé postavení.

Kromě této zásadní integrace mezních realit představuje symbolický svět nejvyšší úroveň integrace nejrůznějších významů vyskytujících se *uvnitř* každodenního života společnosti. Už jsme si ukázali, že k uspořádání jednotlivých oblastí institucionalizovaného chování ve smysluplný celek dochází prostřednictvím preteoretického i teoretického uvažování. Tomuto uspořádání ve smysluplný celek nemusí hned od počátku předcházet postulování symbolického světa. Může k němu dojít i bez opory symbolických procesů, tedy bez transcendence realit každodenního života. Jakmile je však symbolický svět postulován, mohou být odlišné oblasti každodenního života integrovány skrze přímý vztah k symbolickému světu. Například odlišnosti mezi významem hraní role

bratrance a hraní role vlastníka půdy mohou být integrovány bez odkazu na obecnou mytologii. Ale pokud existuje obecný mytologický světový názor (*Weltanschauung*), může být na odlišnosti každodenního života přímo aplikován. Vyhodit bratrance z nějakého pozemku tedy nemusí být chybným ekonomickým krokem či nemorálním rozhodnutím (což jsou negativní vymezení, jež nemusejí obsahovat kosmické dimenze). Může to být chápáno jako narušení bohy vytvořeného řádu vesmíru. Tímto způsobem symbolický svět uspořádává, a proto legitimizuje, každodenní role, priority a zásady chování, jelikož se na ně dívá *sub specie universi*, tedy v kontextu nejobecnějšího myslitelného úhlu pohledu. V témže kontextu mohou být i ty nejtriviálnější úkony každodenního života prodchnuty hlubokým významem. Je zřejmé, že tento proces vytváří přesvědčivou legitimizaci institucionálního řádu jako celku i jeho jednotlivých oblastí.

Symbolický svět rovněž umožňuje uspořádávání jednotlivých období života. V primitivních společnostech můžeme nalézt tuto nomickou funkci v její čisté podobě v přechodových rituálech. Jednotlivá období života jsou symbolizována ve vztahu k celkovému souboru lidských významů. Být dítětem, být dospívajícím, být dospělým a tak dále – každá z těchto životních fází je legitimizována jako forma existence v symbolickém světě (obvykle jako určitá forma existence, jež souvisí se světem bohů). Nemusíme tu příliš rozvádět zcela zřejmou skutečnost, že tato symbolizace pomáhá vytvářet pocit bezpečnosti a sounáležitosti. Bylo by však chybou uvažovat pouze o primitivních společnostech. Tutéž funkci jako přechodové rituály může plnit i moderní psychologická teorie vývoje osobnosti. V obou případech může jedinec postupující z jedné fáze života do druhé na sebe pohlížet jako na člověka, který opakuje posloupnost danou „přirozeností věcí“ nebo jeho vlastní „přirozeností“. To znamená, že se takto může ujistit, že žije „správně“. „Správnost“ jeho životního programu je tak legitimizována na nejvyšší úrovni obecnosti. Jak se jedinec ohlíží zpět, jeho život mu z tohoto hlediska dává smysl. Když uvažuje o své budoucnosti, může si představit, jak se jeho život odvíjí v rámci světa, jehož základní souřadnice jsou známy.

Tutéž legitimizační funkci má i „správnost“ jedincovy subjektivní identity. Z podstaty procesu socializace vyplývá, že subjektivní identita je velmi nestálá záležitost.<sup>73</sup> Závisí na jedincových vzta-

zích s významnými druhými, kteří se mohou změnit nebo zmizet. Nestálost subjektivní identity dále narůstá tím, jak jedinec prožívá sám sebe v mezních situacích. „Rozumné“ pojetí sama sebe jako majitele definitivní, stabilní a společensky uznávané identity je neustále ohrožováno „surrealistickými“ metamorfózami snů a představ, i když „rozumné“ chápání sama sebe zůstává v každodenní sociální interakci relativně logicky konzistentní. Identita je s konečnou platností legitimizována svým zařazením do kontextu symbolického světa. Z úhlu pohledu mytologie je „reálné“ to jedincovo jméno, které mu bylo dáno jeho bohem. Jedinec „ví, kdo je“, jestliže svou identitu zakotví v kosmické realitě chráněné před nevyzpytatelnou socializací a zlověstnými proměnami své osobnosti, způsobenými vlivem mezních zkušeností. Dokonce i tehdy, když jeho sousedé nebudou vědět, kdo je, a když i on v mukách noční můry zapomene, kdo je, může se vždy znovu ujistit, že jeho „skutečná osobnost“ je zcela reálnou entitou ve zcela reálném světě. Vědí to bohové, nebo psychiatrie, nebo strana. Jinými slovy, nejreálnější realita identity nemusí být legitimizována tím, že je jedinci v každém okamžiku známa. Pro její legitimizaci stačí, že je *poznatelná*. Protože identita, jež je známa bohům, psychiatrii, či straně nebo jimi může být poznatelná, je zároveň identitou, které je připisováno postavení nadřazené reality, integruje legitimizace opět veškeré myslitelné proměny identity do identity, jejíž realita je pevně zakořeněna v každodenním životě společnosti. Symbolický svět znovu ustavuje hierarchii, která v tomto případě sahá od „nejreálnějších“ k nejprchavějším chápáním své vlastní identity. To značí, že jedinec může žít ve společnosti s určitou jistotou, že je *skutečně* tím, za co se považuje, když hraje své rutinní společenské role v jasném denním světle a před zraky významných druhých.

Strategickou legitimizační funkci symbolického světa představuje pro jedince „umístění“ smrti. Zkušenost se smrtí jiných lidí a následně očekávání vlastní smrti vytváří pro jedince mezní situaci *par excellence*.<sup>74</sup> Nemusíme snad ani zdůrazňovat, že smrt znamená pro realitu každodenního života, které jsou považovány za samozřejmé, nejděsivější hrozbu. Integrace smrti do nadřazené reality společenské existence má proto pro jakýkoliv institucionální řád mimořádnou důležitost. Z toho důvodu je legitimizace smrti jedním z nejzávažnějších plodů symbolických světů. Otázka, zda k této legitimizaci dochází s pomocí mytologických, náboženských

či metafyzických výkladů reality, nebo bez nich, není podstatná. Například dnešní ateista, který chápe význam smrti prostřednictvím světového názoru (*Weltanschauung*) progresivní evoluce nebo revolučních dějin, uskutečňuje tuto legitimizaci rovněž tím, že smrt začlení do symbolického světa obklopujícího realitu. Všechny legitimizace smrti musejí splnit tentýž zásadní úkol – musejí jedinci umožnit žít ve společnosti i po smrti významných druhých a alespoň zmírnit jeho strach z vlastní očekávané smrti natolik, aby mohl i nadále vykonávat povinnosti každodenního života. Je zřejmé, že taková legitimizace je bez začlenění fenoménu smrti do symbolického světa uskutečnitelná jen velmi obtížně. Tato legitimizace tedy poskytuje jedinci návod na „správnou smrt“. Za ideálních okolností si pro něj tento návod zachová svou věrohodnost i v případě bezprostředně se blížící smrti a umožní mu vlastně „správně zemřít“.

Právě v legitimizaci smrti se nejzřetelněji projevuje transcendentující schopnost symbolického světa a základní vlastnost nejvyšších legitimizací nadřazené reality každodenního života, jíž je schopnost zmírňovat strach. Prvořadě postavení sociálních objektivací každodenního života si může zachovat svou subjektivní věrohodnost pouze tehdy, pokud je neustále chráněno před strachem. Na úrovni významů představuje institucionální řád štít proti strachu. Jednat anomicky proto znamená pozbyť tohoto štítu a být vystaven, osamoceně, náporu úzkosti. Zatímco strach z osamění je pravděpodobně patrný už ze samotné společenskosti, jež je charakteristickým rysem člověka, na úrovni významů se tento strach projevuje tím, že člověk není schopen uchovat si smysluplnou existenci v izolaci a při ztrátě kontaktu s nomickými strukturami společnosti. Symbolický svět ochraňuje jedince před nesmírným děsem tím, že ochranným strukturám institucionálního řádu propůjčuje zastřešující legitimizaci.<sup>75</sup>

Téměř totéž platí i pro sociální význam (na rozdíl od právě popsaného individuálního významu) symbolických světů. Symbolické světy představují zastřešující baldachýn institucionálního řádu i jedincova života. Rovněž vytyčují hranice sociální reality, tedy vymezují, co je relevantní z hlediska sociální interakce. Jednou z krajních možností stanovení těchto hranic, které se někdy blíží primitivní společnosti, je, že se jako sociální realita definuje vše. Dokonce i s neživou hmotou se nakládá sociálně. Užší, a mno-

hem běžnější, vymezení zahrnuje pouze organický či živočišný svět. Symbolický svět přisuzuje v hierarchii bytí nejrůznějším jevům různé stupně a definuje rozsah sociálního světa v rámci této hierarchie.<sup>76</sup> Není třeba zdůrazňovat, že tyto stupně jsou přisuzovány i různým typům lidí a často dochází k tomu, že celé kategorie takových typů (někdy jsou to *všichni*, kteří stojí mimo dané společenství) jsou definovány jako jiné než lidské či jako méně lidské. Vztah k těmto kategoriím je běžně vyjádřen jazykovými prostředky (v extrémním případě je název společenství rovnocenný s výrazem „lidský“). To není žádnou výjimkou ani v civilizovaných společnostech. Například symbolický svět tradiční Indie přisuzoval vyděděncům status, jenž měl blíže ke statusu zvířat než k lidskému statusu vyšších kast (tento postup byl posvěcen nejvyšší legitimizací v podobě teorie *karmy-samsára*, která v sobě zahrnovala *všechny* bytosti, lidské i ty ostatní) a ještě v době nedávné, při španělském dobývání Ameriky, označovali Španělé Indiány za příslušníky odlišného druhu (tento postup byl legitimizován poněkud méně univerzálním způsobem teorií, jež „dokazovala“, že Indiáni nemohou být potomky Adama a Evy).

Symbolický svět uspořádává rovněž historii. Umisťuje veškeré události, jež se ve společenství udály, do souvislého celku, který zahrnuje minulost, přítomnost a budoucnost. Ve vztahu k minulosti vytváří „paměť“, jež je sdílena všemi jedinci socializovanými v rámci daného společenství.<sup>77</sup> Ve vztahu k budoucnosti ustanovuje společný rámec pro plánování činností jedinců. Symbolický svět tak lidi propojuje s jejich předchůdci a s jejich následovníky v jeden smysluplný celek,<sup>78</sup> čímž pomáhá transcendovat konečnost existence jedince a dává jedincově smrti smysl. Všichni členové společnosti nyní mohou považovat sami sebe za lidi *náležející* ke smysluplnému světu, který tu byl předtím, než se narodili, a bude tu i poté, co zemřou. Empirické společenství je přeneseno do kosmického plánu a je učiněno svrchovaně nezávislým na nestálosti existence jedince.<sup>79</sup>

Jak už jsme si všimli, symbolický svět zajišťuje vyčerpávající integraci *všech* samostatných institucionálních procesů. Společnost jako celek nyní dává smysl. Jednotlivé instituce a role jsou legitimizovány svým umístěním ve světě, který má jako celek určitý význam. Například politický řád je legitimizován odkazy na kosmický řád moci a spravedlnosti a politické role jsou legitimizovány

jako reprezentace těchto kosmických zákonů. Instituce božského postavení králů v archaických civilizacích je jedinečným dokladem způsobu, jakým tento druh zastřešující legitimizace funguje. Je však důležité si uvědomit, že institucionální řád je, podobně jako řád jedincova života, neustále ohrožován přítomností realit, jež z pohledu tohoto institucionálního řádu nemají žádný význam. Legitimizace institucionálního řádu se musí rovněž vypořádat s neustálou nutností držet chaos v patřičných mezích. Všechny společenské reality jsou nejisté. Všechny společnosti jsou jen konstrukty čelící chaosu. Neustále hrozící nebezpečí anomického děsu propukne naplno, kdykoliv jsou legitimizace, jež tuto nejistotu zastírají, ohroženy nebo se zhroutí. Tento děs je dobře patrný ze strachu, který provází smrt krále, zejména pokud je tato smrt náhlá a dojde k ní násilnou formou. Kromě pocitů účasti či praktických politických úvah vyvolává smrt krále za těchto okolností ve vědomí bezprostřední strach z chaosu. Výborným dokladem toho je reakce veřejnosti na smrt prezidenta Kennedyho. Je proto pochopitelné, že po událostech tohoto typu musejí okamžitě následovat co nejobtížnější opětovná stvrzení pokračování reality zastřešujících symbolů.

Vznik symbolického světa má své kořeny v přirozenosti člověka. Má-li být člověk tvůrcem světa, je to umožněno tím, že je ze své vlastní přirozenosti vůči světu otevřen, což s sebou nese konflikt mezi řádem a chaosem. Lidská existence je od samotného počátku neustále probíhající externalizací. Jak člověk externalizuje sám sebe, vytváří svět, do něhož se externalizuje. V průběhu externalizace člověk promítá do reality své vlastní významy. Symbolické světy, které stvrzují, že *veškerá* realita má svůj lidský význam, a dovolávají se *celého* vesmíru jako důkazu hodnoty lidské existence, představují nejširší rozměr této projekce významů do reality.<sup>80</sup>

### *b. Pojmový aparát sloužící k udržování symbolického světa*

Budeme-li symbolický svět považovat za kognitivní konstrukt, je tento svět teoretický. Vzniká při procesu subjektivního uvažování, který, po společenské objektivaci, vedl k vytvoření jednoznačných vztahů mezi důležitými tématy, jež mají své kořeny v jednotlivých institucích. V tomto smyslu je teoretický charakter symbolického světa nezpochybnitelný, bez ohledu nato, nakolik se vnějšímu

„nezúčastněnému“ pozorovateli může tento svět jevit jako nesystematický a nelogický. Člověk však může uvnitř symbolického světa s důvěrou žít a obvykle v něm i s důvěrou žije. Zatímco předpokladem vytvoření symbolického světa je teoretické uvažování nějakého jedince (jemuž se svět, či spíše institucionální řád, jeví jako problematický), všichni mohou tento svět „obývat“ jako svět samozřejmý a daný. Má-li být celý institucionální řád považován za daný jako smysluplný celek, musí být legitimizován „umístěním“ do symbolického světa. Ale za jinak stejných podmínek už další legitimizace tohoto světa samotného není nutná. Na počátku to byl institucionální řád, nikoli symbolický svět, který se jeví jako problematický a na nějž se soustředily teoretické úvahy. Pro ilustraci se vraťme k předchozímu příkladu legitimizace struktury přibuzenských vztahů. V okamžiku, kdy je instituce bratranství „umístěna“ v kosmu mytologických bratranců, přestává být pouhým sociálním faktem bez nějakého „doplňujícího“ významu. Samotné mytologie se však lidé mohou s důvěrou držet, aniž by o ní teoreticky uvažovali.

Možnost systematického uvažování o povaze symbolického světa se naskytne až poté, co je tento svět objektivován jako „prvotní“ produkt teoretického myšlení. Zatímco symbolický svět legitimizuje institucionální řád na nejvyšší obecní úrovni, teoretizování o symbolickém světě může být popsáno jako, řekněme, legitimizace druhého stupně. Všechny legitimizace, od nejjednodušších preteoretických legitimizací jednotlivých institucionálních významů po kosmické ustanovení symbolických světů, mohou být totiž následně považovány za aparáty sloužící k udržování symbolického světa. Tyto aparáty, jak si ukážeme, vyžadují hned od počátku velkou míru pojmové složitosti.

Samozřejmě že stanovení pevných hranic mezi „důvěřivým přijímáním“ a „přemýšlivým teoretizováním“ je v každém konkrétním případě velmi problematické. Toto analytické rozlišování je však důležité i v těchto případech, protože obrací naši pozornost k otázce, do jaké míry je symbolický svět považován za daný. Z tohoto pohledu je tento analytický problém pochopitelně podobný problému, s nímž jsme se dříve setkali při výkladu o legitimizaci. Existují různé úrovně legitimizace symbolických světů, stejně jako existují různé úrovně legitimizace institucí, s tím rozdílem, že legitimizace symbolických světů nemohou sestoupit až na