

PETER L. BERGER, THOMAS LUCKMANN

# Sociální konstrukce reality

POJEDNÁNÍ O SOCIOLOGII VĚDĚNÍ

CENTRUM PRO STUDIUM  
DEMOKRACIE A KULTURY

---

## PŘEDMLUVA

Překlad originálu do českého jazyka a jeho vydání financovala nadace Open Society Fund, Praha a CEU Press Budapešť.

Kniha, kterou právě držíte v ruce, byla koncipována jako systematické a teoretické pojednání o sociologii vědění. Nebyla tedy psána se záměrem podat historický přehled vývoje této disciplíny nebo ve snaze interpretovat díla různých představitelů toho či onoho směru sociologické teorie, a dokonce není jejím cílem ani ukázat možnost syntézy odlišných přístupů vybraných osobností a proudů sociologie. Rovněž jsme tyto stránky nechtěli věnovat polemice. Kritické připomínky k jiným teoretickým stanoviskům jsme zahrnuli (do „Poznámek“, nikoli do textu) jen jako pomůcku pro objasnění našeho výkladu.

Hlavní těžiště našeho pojednání se nachází v II. a III. oddílu („Společnost jako objektivní realita“ a „Společnost jako subjektivní realita“), z nichž první se soustřeďuje na osvětlení našeho základního chápání problému sociologie vědění a druhý na aplikaci tohoto chápání na úrovni subjektivního vědomí a tedy na budování teoretického mostu k problémům sociální psychologie. Obsah I. oddílu by mohl být charakterizován jako filosofický úvod k hlavnímu výkladu z hlediska fenomenologické analýzy reality každodenního života („Základy vědění v každodenním životě“). Čtenář zajímající se pouze o vlastní sociologický výklad by snad mohl být v pokušení tuto kapitolu přeskočit, ale musíme ho upozornit, že v I. oddílu jsou objasněny některé základní pojmy, jež jsou pak užívány v celé knize.

Přestože historie sociologie nestojí v centru našeho zájmu, cítili jsme se povinni vysvětlit, proč a v čem se naše pojetí sociologie vědění odlišuje od dosavadního chápání tohoto oboru. Činíme tak v „Úvodu“. Na konci knihy jsou uvedeny některé naše závěry, jež naznačují, co považujeme za přínos současného výzkumu pro sociologickou teorii obecně a pro určité oblasti empirického bádání.

Logikou našeho výkladu se stala určitá míra opakování nevyhnutelnou. Proto jsou některé problémy zkoumány ve fenomenologických závorkách v I. oddílu, ve II. oddílu se k nim vracíme

© Peter L. Berger, Thomas Luckmann, 1966  
Translation © Jiří Svoboda, 1999  
© CDK, 1999

ISBN 80-85959-46-1

znovu, nyní však už bez těchto závorek a s důrazem na jejich empirickou genezi, a nakonec se jim věnujeme ještě ve III. oddílu, tentokrát z pohledu subjektivního vědomí. Snažili jsme se, aby tato kniha byla tak čtivá, jak je to jen možné, ale nemohli jsme porušit její vnitřní logiku, a tak doufáme, že čtenář přijme důvody pro toto nezbytné opakování s porozuměním.

Ibn al-Arabí, velký islámský mystik, v jedné ze svých básní zvolal: „Ó Alláhu, ochraňuj nás od záplavy jmen!“ Toto zvolání jsme při studiu sociologické teorie často opakovali. Proto jsme se rozhodli všechna jména z našeho výkladu odstranit. Následující pojednání tak může být čteno jako souvislé rozvíjení našeho vlastního přístupu, oproštěné od neustálého vkládání poznámek typu „Durkheim říká toto“, „Weber se domnívá, že“, „Souhlasíme s Durkheimem, nikoli s Weberem“, „Jsme přesvědčeni, že tyto Durkheimovy názory jsou vykládány nesprávně“, a tak podobně. Každá stránka textu svědčí o tom, že naše pojetí nevzniklo zčistajasna *ex nihilo*, chceme však, aby bylo posuzováno podle svých vlastních kvalit, a nikoli na základě toho, jak interpretuje jiné teorie či nako-lik je schopno dospět k jejich syntéze. Proto jsme veškeré odkazy k pramenům, z nichž jsme čerpali, umístili do „Poznámek“, spolu s výhradami (byť vždy jen stručnými), které k nim máme. K tomuto kroku nás vedla nikoli snaha být poslušni zásad vědecké práce (*Wissenschaftlichkeit*), ale potřeba náležitě poukázat na to, komu jsme z historického hlediska zavázáni.

Nápad uskutečnit projekt, jehož výsledkem je tato kniha, se prvně objevil v létě roku 1962 v průběhu prázdninových odpočinkových rozhovorů na úpatí a, příležitostně, na vrcholcích Alp v západním Rakousku. První plán prací na knize vznikl na začátku roku 1963. V té době jsme si představovali, že se na celém úkolu budou podílet ještě jeden další sociolog a dva filosofové. Životní okolnosti je sice přinutily vzdát se aktivní účasti na našem výzkumu, ale chtěli bychom vyjádřit velkou vděčnost za neutuchající kritický zájem Hansfriedu Kellnerovi (v současnosti na univerzitě ve Frankfurtu) a Stanleyemu Pullbergovi (dnes na L'Ecole Pratique des Hautes Etudes).

Jak mnoho dlužíme zesnulému Alfredu Schutzovi, ukáží nej-  
různější části následujícího pojednání. Rádi tu však přiznáváme, že naše názory byly výrazně ovlivněny jeho přednáškami a knihami. Pro naše chápání Webera byly nesmírně užitečné přednášky

Carla Mayera (Graduate Faculty, New School for Social Research) a naše pojetí Durkheima a jeho školy bylo zásadně ovlivněno výklady Alberta Šalomona (též z Graduate Faculty). Luckmann si při vzpomínce na bezpočet podnětných diskusí během období společného vyučování na Hobart College a při dalších příležitostech přeje vyjádřit svůj obdiv k myšlenkám Friedricha Tenbrucka (nyní na univerzitě ve Frankfurtu). Berger by rád poděkoval Kurtu Wolfkovi (univerzita v Brandeis) a Antonu Zijderveldovi (univerzita v Leidenu) za jejich nepolevující kritickou pozornost, věnovanou rozpracovávání myšlenek obsažených v této publikaci.

Při vydávání takovéto knihy je zvykem děkovat za blíže neurčenou pomoc manželkám, dětem a dalším blízkým osobám poněkud pochybnějšího právního postavení. Měli jsme chuť tento zvyk porušit a věnovat svou knihu jistě jódlující venkovance z Brand/Vorarlbergu. Přesto bychom však s potěšením chtěli vyjádřit své díky Brigittě Bergerové (Hunter College) a Benitě Luckmannové (univerzita ve Freiburgu), rádi bychom ovšem vyzdvihli nikoli jejich pro vědu nedůležitou roli, které hrají v našem soukromém životě, ale jejich kritické postřehy odborníků na společenských vědách a neochvějně rozhodnutí nenechat se jen tak snadno ohromit.

PETER BERGER  
Graduate Faculty  
New School for Social Research

THOMAS LUCKMANN  
University of Frankfurt

---

## ÚVOD: PROBLEMATIKA SOCIOLOGIE VĚDĚNÍ

Základní východisko tohoto pojednání je implicitně vyjádřeno titulem a podtitulem knihy, totiž že realita je vytvářena sociálně a že sociologie vědění musí analyzovat procesy, jakými k tomu dochází. Klíčovými pojmy tohoto východiska jsou „realita“ a „vědění“. Tyto termíny nejen že se často vyskytují v naší každodenní mluvě, ale váže se k nim též dlouhá historie filosofických sporů o jejich význam. Nemusíme se tu pouštět do diskuse o sémantických spleťtostech těchto výrazů při jejich užití v běžném hovoru nebo ve filosofické disputaci. Pro náš účel postačí definovat „realitu“ jako vlastnost náležející jevům, kterým přisuzujeme existenci nezávislou na naší vlastní vůli (tyto jevy nepřestanou existovat, i kdybychom si to sebevíc přáli), a definovat „vědění“ jako jistotu, že tyto jevy jsou skutečné a jsou nositeli určitých vlastností. Právě v tomto byť poněkud zjednodušeném smyslu znamenají tyto výrazy totéž pro obyčejného člověka i pro filosofa. Obyčejný člověk obývá svět, který je pro něj „skutečností“, i když tuto skutečnost může chápat různými způsoby, a „ví“, s různou mírou jistoty, že tento svět má takové a takové vlastnosti. Filosof si pochopitelně bude klást otázku o vlastní podstatě jak této „skutečnosti“, tak tohoto „vědění“. *Co je skutečné? A jak to člověk může poznat?* To jsou jedny z nejstarších otázek, které jsou spojeny nejen s vlastním filosofickým uvažováním, ale s lidským myšlením jako takovým. A právě z tohoto důvodu vyvolá vniknutí sociologa na toto starobylé a vážené intelektuální území u obyčejného člověka patrně údiv a u filosofa téměř jistě pobouření. Je proto důležité, abychom hned na počátku vymezili smysl, v němž tyto pojmy užíváme v sociologickém kontextu, a abychom dali jasně najevo, že si netroufáme tvrdit, že sociologie zná na tyto dávné filosofické otázky odpověď.

Kdybychom chtěli být v následujícím pojednání přehnaně důslední, museli bychom dát oba výše zmíněné termíny do uvozovek, kdykoli bychom jich užili, ale to by bylo stylisticky neohrabané. Malá poznámka o uvozovkách by však mohla poskytnout vodítko

k pochopení zvláštnosti užívání těchto dvou pojmů v sociologickém kontextu. Dalo by se říci, že sociologický způsob chápání „reality“ a „vědění“ je situován někam doprostřed mezi způsoby, jak těmto pojmům rozumí obyčejný člověk na straně jedné a filosof na straně druhé. Obyčejný člověk se obvykle otázkou, co je pro něj „realita“ a co „ví“, nezabývá, pokud se náhle neocitne tváří v tvář nějakému problému. Svou „realitu“ a své „vědění“ považuje za něco daného. To si však sociolog nemůže dovolit, byť jen proto, že si neustále uvědomuje, že obyčejní lidé považují za dané naprosto odlišné „reality“, jak je tomu v případě dvou různých společností. Sociolog je nucen samotnou logikou svého oboru klást si otázku, když už nic jiného, zdali rozdíl mezi těmito dvěma „realitami“ může být pochopen ve vztahu k nespočetným odlišnostem mezi těmito dvěma společnostmi. Filosof je zase profesionálně povinován nepokládat za samozřejmé vůbec nic a dobrat se maximální jasnosti popisu základní podstaty toho, co obyčejný člověk považuje za „realitu“ a „vědění“. Jinými slovy, filosof je nucen rozhodnout, kde jsou uvozovky na svém místě a kde mohou být bez obav vypuštěny, tedy rozlišovat mezi platnými a neplatnými tvrzeními o světě. Sociolog se takto zachovat nemůže. Logicky, když už ne stylisticky, vězí sociolog až po krk v uvozovkách.

Obyčejný člověk se například může domnívat, že je nadán „svobodou projevit svou vůli“, a je proto „zodpovědný“ za své činy, přičemž zároveň tuto „svobodu“ a „zodpovědnost“ upírá dětem a duševně chorým. Filosof se bude nejrůznějšími metodami snažit dobrat ontologické a epistemologické podstaty těchto pojmů. *Je člověk svobodný? Co je to zodpovědnost? Kde jsou hranice zodpovědnosti? Jak člověk může dospět k poznání těchto věcí?* A tak podobně. Není nutno dodávat, že sociolog není schopen dát na tyto otázky odpovědi. Co však může a musí udělat, je tázat se, jak došlo k tomu, že pojem „svobody“ je pokládán za samozřejmý v jedné společnosti, a nikoli ve druhé, jak je tato „realita“ v určité společnosti udržována a jak, což je ještě zajímavější, může tato „realita“ pro jedince nebo pro celou skupinu lidí přestat platit.

Zájem sociologie o problematiku „reality“ a „vědění“ má své opodstatnění především proto, že tyto pojmy jsou sociálně relativní. Co je „realitou“ pro tibetského mnicha, nemusí být „realitou“ pro amerického podnikatele. „Vědění“ kriminálního se liší od „vědění“ kriminalisty. Z toho vyplývá, že určité druhy „reality“ a „vědění“

jsou vázány na jisté sociální kontexty a že tyto vztahy budou muset být do příslušných sociologických analýz těchto kontextů zahrnuty. Potřeba „sociologie vědění“ je tak dána už zřejmými odlišnostmi mezi společnostmi ve smyslu toho, jaké „vědění“ je v těchto společnostech považováno za dané. Mimo to se však vědecká disciplína s tímto názvem bude muset zabývat obecnými procesy, kterými se v lidských společnostech „reality“ stávají součástí „vědění“. Jinak řečeno, „sociologie vědění“ se bude muset zabírat nejen empirickou různorodostí „vědění“ v lidských společnostech, ale též procesy, v jejichž průběhu začne být *jakýkoliv* soubor „vědění“ sociálně chápán *jako* „realita“.

Domníváme se tedy, že sociologie vědění musí zkoumat vše, co je ve společnosti považováno za „vědění“, a to bez ohledu na platnost či neplatnost tohoto „vědění“ (ať už je tato platnost či neplatnost posuzována podle jakýchkoliv kritérií). A jelikož veškeré lidské „vědění“ je rozvíjeno, předáváno a udržováno v sociálních situacích, musí sociologie vědění usilovat o pochopení procesů, jejichž působením se pro obyčejného člověka „realita“, kterou považuje za samozřejmou, vytváří. Jinými slovy, domníváme se, že *náplní sociologie vědění je analýza sociálního vytváření reality.*

Toto chápání vlastního pole působnosti sociologie vědění se liší od způsobu, jakým byla tato disciplína obecně pojímána zhruba od doby před čtyřiceti lety, kdy dostala své jméno. Bude proto užitečné si ještě před započatím samotného pojednání ve stručnosti připomenout předcházející vývoj tohoto vědního oboru a vysvětlit, proč a v čem jsme považovali za nezbytné se od jeho původního pojetí odchýlit.

Pojem „sociologie vědění“ (*Wissenssoziologie*) vytvořil Max Scheler.<sup>1</sup> Stalo se tak ve 20. letech 20. století, místem činu bylo Německo a Max Scheler byl filosof. Tyto tři skutečnosti jsou velmi důležité pro pochopení vzniku a vývoje tohoto nového oboru. Sociologie vědění se formovala v určité fázi německých dějin myšlení a na půdě filosofie. Přestože nový obor byl vzápětí nato zařazen do příslušného sociologického kontextu, a to zejména v anglicky mluvícím světě, byl neustále poznamenán problémy intelektuální situace, z níž vzešel. V důsledku toho zůstala sociologie vědění převážně na okraji zájmu sociologů, kteří se právě těmito problémy, s nimiž se ve 20. letech potýkali němečtí myslitelé, nezaobírali. Platí to především o amerických sociolozích, kteří v podstatě na

tuto disciplínu pohlíželi jako na okrajovou zvláštnost s výrazně evropským nádechem. Mnohem důležitější však byla skutečnost, že neustálé sepětí sociologie vědění s původním souborem problémů se ukázalo být teoreticky slabým místem dokonce i v případě, že se tento obor setkal se zájmem, zejména v tom, že na sociologii vědění pohlíželi jak její zastánci, tak i většina více či méně nezúčastněné sociologické veřejnosti jako na jakýsi druh sociologického glosování dějin myšlení. To vedlo k velmi krátkozrakému hodnocení možného teoretického významu tohoto oboru.

Existují odlišné definice povahy a oblasti působení sociologie vědění. Téměř by se dalo říci, že dějiny této subdisciplíny byly doposud dějinami jejích nejrůznějších definic. Nicméně bylo dosaženo obecné shody v tom, že sociologie vědění se zabývá vztahem mezi lidským myšlením a sociálním prostředím, v jehož rámci se toto myšlení utváří. Můžeme tedy říci, že sociologie vědění představuje sociologický pohled na mnohem obecnější problematiku, problematiku na bytí vázaného (*Seinsgebundenheit*) myšlení jako takového. Přestože se v tomto případě soustřeďujeme na společenský faktor, teoretické překážky jsou podobné těm, s nimiž se setkáváme, když jsou za určující faktory lidského myšlení považovány vlivy jiné (např. historické, psychologické či biologické). Ve všech těchto případech spočívala obecná problematika v tom, do jaké míry myšlení uvedené určující faktory odráží nebo je na nich nezávislé.

Je pravděpodobné, že naléhavost této obecné problematiky v nedávné německé filosofii má své kořeny v bouřlivém rozvoji historického bádání, jež bylo jedním z největších intelektuálních plodů 19. století v Německu. Způsobem, jenž nemá v dějinách myšlení obdoby, byla minulost, s veškerou udivující rozmanitostí forem myšlení, „zpřítomněna“ současným myslitelům prostřednictvím úsilí vědeckého historického výzkumu. O právu německé vědy na prvenství v tomto snažení nemůže být pochyb. Proto by nemělo být žádným překvapením, že teoretická problematika, kterou toto úsilí vyneslo na povrch, by měla být nejcitlivěji vnímána právě v Německu. Tuto problematiku bychom mohli charakterizovat jako závrať z relativity. Její epistemologická rovina je zřejmá. Na empirické úrovni vyústila ve snažení prozkoumat co nejpodrobněji konkrétní vztahy mezi myšlením a jeho historickou situací. Pokud je tento výklad správný, sociologie vědění přebírá problematiku,

kteřou se původně zabývalo historické bádání - pochopitelně, že v poněkud užším smyslu, ale v podstatě se zájmem o tytož otázky.<sup>2</sup>

Ani tato obecná problematika, ani její užší vymezení nejsou ničím novým. Společenský základ hodnot a světového názoru si myslitelé uvědomovali už ve starověku. Přinejmenším už v době osvícenství toto vědomí vykrystalizovalo v jedno z hlavních témat moderního západního myšlení. Je tedy zřejmé, že existuje dost dobrých důvodů pro předložení několika „genealogií“ ústřední problematiky sociologie vědění.<sup>3</sup> Dokonce by se dalo říci, že tato problematika je zhuštěně obsažena v Pascalově slavném výroku, že co je pravdou na jedné straně Pyrenejí, je na druhé straně omylem.<sup>4</sup> Bezprostředními intelektuálními předchůdci sociologie vědění jsou však tři směry německého myšlení 19. století - marxismus, Nietzsche a historismus.

Od Marxe přejímá sociologie vědění své základní východisko, že lidské vědomí je předurčeno společenským bytím člověka.<sup>5</sup> Jistě, vědci se mnohokrát přeli o to, jaký druh předurčení měl Marx na mysli. Můžeme s určitostí říci, že velký „souboj s Marxem“, který poznamenal nejen počátky sociologie vědění, ale i „klasické období“ obecné sociologie (jak to dokládají zejména práce Webera, Durkheima a Pareta), byl převážnou měrou soubojem s pozdějšími marxisty a jejich mylnými výklady Marxe. Tento názor získá na věrohodnosti, když si uvědomíme, že Marxův nesmírně důležitý spis *Ekonomicko-filosofické rukopisy z roku 1844* byl znovuobjeven až roku 1932 a že celkový dopad tohoto znovuobjevení na studium marxismu se mohl projevit až po druhé světové válce. Ať už je tomu jakkoli, sociologie vědění převzala od Marxe nejen zřetelnou formulaci své ústřední problematiky, ale také některé své základní pojmy, z nichž si zmínku zaslouží zejména pojem „ideologie“ (myšlenky sloužící jako zbraně k prosazování sociálních zájmů) a „falešné vědomí“ (myšlení, které není v souladu se skutečným společenským bytím myslitele).

Sociologii vědění obzvláště zaujaly Marxovy navzájem provázané pojmy „základna/nadstavba“ (*Unterbau/Überbau*). Právě tyto pojmy daly podnět ke vzrušeným polemikám o správném výkladu Marxova učení. Pozdější marxismus směřoval k prostému ztotožnění „základny“ s ekonomickou strukturou a „nadstavbu“ považoval za přímý „odraz“ této struktury (tento názor zastával například Lenin). Dnes je zcela zřejmé, že tento výklad Marxova učení je

nesprávný, což naznačuje už v zásadě mechanistický, nikoli dialektický charakter tohoto ekonomického determinismu. Marxe zajímala především skutečnost, že základ lidského myšlení tkví v lidské činnosti („práci“ v nejširším slova smyslu) a ve společenských vztazích, které jsou s touto činností spojeny. Termínům „základna“ a „nadstavba“ nejlépe porozumíme, když je budeme pojímat jako lidskou činnost na straně jedné a svět touto činností vytvářený na straně druhé.<sup>6</sup> V každém případě bylo základní schéma „základna/nadstavba“ přijato v nejrůznějších podobách sociologií vědění, Schelerem počínaje, vždy v tom smyslu, že existuje určitý vztah mezi myšlením a „základní“ skutečností jinou než myšlení. Přitažlivost tohoto schématu přetrvala i přes to, že velká část sociologie vědění se formovala v opozici proti marxismu a že v jejím rámci byly k povaze vztahu mezi dvěma složkami tohoto schématu zaujímány různé postoje.

Nietzscheho myšlenky jsou sociologií vědění přejímány méně zřetelně, ale jsou důležitou součástí jejího intelektuálního zázemí a atmosféry, v níž vznikala. Nietzscheho antiidealismus, i přes rozdílnost v obsahu podobný Marxovu svou formou, s sebou přinesl další pojetí lidského myšlení jako nástroje v boji o přežití a o moc.<sup>7</sup> Nietzsche vypracoval ve svých analýzách společenského významu klamu a sebeklamu a ve svém chápání iluze jako nezbytné podmínky života svou vlastní teorii „falešného vědomí“. Nietzscheho pojetí „resentimentu“ jako faktoru vytvářejícího určité typy lidského myšlení přímo převzal Scheler. Obecně však můžeme říci, že sociologie vědění představuje zvláštní uplatnění toho, co Nietzsche přiléhavě nazval „umění nedůvěry“.<sup>8</sup>

Přímým předchůdcem sociologie vědění je historismus, a to zejména v podobě, v jaké ho představuje dílo Wilhelma Diltheye.<sup>9</sup> Hlavním tématem historismu byl silně vnímaný pocit relativity všech výkladů lidských událostí, tedy nevyhnutelné dějinné podmíněnosti lidského myšlení. Tvrzení historismu, že žádná historická situace nemůže být pochopena jinak než ze svého vlastního hlediska, může být docela dobře považováno za podtržení důležitosti společenského kontextu myšlení. Některé pojmy historismu, jako „situační vázanost“ (*Standortsgebundenheit*) a „životní pozice“ (*Sitz im Leben*), by mohly být přímo vykládány jako vztahující se na „sociální umístění“ myšlení. Obecně se dá říci, že dědictví po historismu předurčilo sociologii vědění k tomu, aby se intenzivně

zajímala o historii a aby používala v podstatě historickou metodu – což mimochodem zapříčinilo okrajový zájem americké sociologie o sociologii vědění.

Schelerův zájem o sociologii vědění a o sociologické otázky vůbec představoval v jeho filosofické práci jen pouhou epizodu.<sup>10</sup> Jeho konečným cílem bylo ustanovení filosofické antropologie, která by překonala relativismus určitých historicky a společensky zakotvených názorů. Sociologie vědění se měla stát nástrojem, s jehož pomocí by bylo možno tohoto cíle dosáhnout. Jejím hlavním úkolem bylo odstranit obtíže způsobené relativismem a tak umožnit pokračování skutečného filosofického zkoumání. Schelerova sociologie vědění je ve velmi konkrétním slova smyslu *ancilla philosophiae*, a to navíc filosofie velmi specifické.

V souladu s touto svou náplní je Schelerova sociologie vědění v zásadě negativní metodou. Scheler tvrdil, že vztah mezi „ideálními faktory“ (*Idealfaktoren*) a „reálnými faktory“ (*Realfaktoren*), což jsou pojmy velmi podobné marxistickému schématu „základna/nadstavba“, je pouze vztahem regulativním. To znamená, že „reálné faktory“ regulují podmínky, za nichž se mohou určité „ideální faktory“ v dějinách projevit, ale nemohou ovlivnit obsah „ideálních faktorů“. Jinými slovy, společnost je určující pro přítomnost (*Dasein*), ale ne pro povahu (*Sosein*) myšlenek. Sociologie vědění představuje tedy postup, kterým se studuje společensko-historická volba myšlenkových obsahů, přičemž je zřejmé, že tyto obsahy samotné jsou na společensko-historické kauzalitě nezávislé, a tedy sociologickou analýzou nepostižitelné. Schelerovu sociologii vědění bychom mohli obrazně přirovnat ke snaze ukonejšit bdělost draka relativity velkým kusem žvance a získat tak snadnější vstup do jím střeženého hradu ontologické jistoty.

V rámci této záměrně (a nevyhnutelně) jednoduché koncepce Scheler velmi podrobně zkoumal způsob, jakým je lidské vědění ve společnosti uspořádáno. Zdůrazňoval, že lidské vědění ve společnosti existuje *a priori* před individuální zkušeností a zároveň tuto individuální zkušenost uspořádává co do jejího významu. Toto uspořádání, přestože je ve vztahu k určité společensko-historické situaci relativní, se jednotlivci jeví jako přirozený způsob nazírání na svět. Scheler to nazval „relativně přirozeným světovým názorem“ (*relativ-natürliche Weltanschauung*) společnosti, což je pojem, který může být i nadále považován za ústřední součást sociologie vědění.

Poté, co Scheler „vynalezl“ sociologii vědění, nastala v Německu rozsáhlá diskuse o významu, náplni a využitelnosti tohoto nového oboru.<sup>11</sup> Z této diskuse vzešlo pojetí sociologie vědění, které znamenalo zasazení této vědy do mnohem užšího sociologického kontextu. A právě v tomto pojetí pronikla sociologie vědění i do anglicky mluvícího světa. Jeho autorem je Karl Mannheim.<sup>12</sup> Mohli bychom říci, že když se dnes sociologové nad sociologií vědění zamýšlejí, ať už jsou pro, nebo proti ní, pohybují se při tom vždy v rámci tohoto Mannheimova pojetí. V americké sociologii se to projevuje výrazněji, když si uvědomíme, že Mannheimovo dílo je v angličtině dostupné téměř celé (část tohoto díla byla napsána anglicky během Mannheimova působení v Anglii poté, co se v Německu dostali k moci nacisté, nebo byla vydána v přepracované anglické verzi), zatímco Schelerovy práce o sociologii vědění zůstaly doposud nepeloženy. Mannheimovo dílo má kromě lepšího „rozptylu“ ještě další výhodu. Je méně zatíženo filosofickým „závažím“ než práce Schelerovy. To platí zejména o jeho pozdějších pracích a lze to velmi dobře vidět při srovnání anglické verze Mannheimova hlavního spisu *Ideology and Utopia* (Ideologie a utopie) s německým originálem. Mannheim se tak stal pro sociology „přijatelnou“ osobností, a to i pro ty, kteří jeho přístup kritizují nebo mu nevěnují větší pozornost.

Mannheimovo chápání sociologie vědění zaznamenalo větší ohlas než Schelerovo, patrně proto, že jeho dílo se mnohem důkladněji vyrovnávalo s marxismem. Mannheim se domnívá, že společnost je určující nejen pro vytváření myšlenek, ale i pro jejich obsah, s výjimkou matematiky a alespoň některých přírodních věd. Sociologie vědění se tak stala pozitivní metodou studia téměř jakéhokoliv aspektu lidského myšlení.

Je pochopitelné, že Mannheimův hlavní zájem se soustředil na fenomén ideologie. Rozlišoval mezi pojmy partikulární, totální a obecná ideologie – jedná se o ideologii, která představuje pouze část protivníkovy myšlení, o ideologii, která utváří celek protivníkovy myšlení (jde o obdobu Marxova falešného vědomí) a (v tomto případě se Mannheim domníval, že přesahuje Marxe) o ideologii, kterou je charakterizováno nejen protivníkovy, ale i naše vlastní myšlení. S tímto obecným pojetím ideologie se dostáváme na úroveň sociologie vědění – dospíváme k poznatku, že žádné lidské myšlení (až na výše uvedené výjimky) není odolné proti ideologizačním

vlivům pocházejícím z jeho sociálního kontextu. Tímto obohacením teorie ideologie se Mannheim snažil abstrahovat její ústřední problematiku od kontextu politického využití a zabývat se jí jako obecným problémem epistemologie a historické sociologie.

Přestože Mannheim nesdílel Schelerovy ontologické ambice, i jeho znepokojoval panideologismus, k němuž se jeho vlastní myšlení zdálo směřovat. Vytvořil proto termín „relacionismus“ (jako protiklad pojmu „relativismus“), aby tak označil epistemologickou perspektivu své sociologie vědění – nebyla to kapitulace myšlení před společensko-historickými relativitami, ale uvážlivé uznání skutečnosti, že vědění musí být považováno za vědění vždy z určitého úhlu pohledu. Pro tuto část Mannheimova myšlení je patrně velmi důležitý vliv Diltheye – problém marxismu je vyřešen metodou historismu. Ať už je tomu jakkoliv, Mannheim tvrdil, že ideologizační vlivy, přestože nemohou být bezesbytky odstraněny, mohou být zmírněny systematickou analýzou co největšího možného počtu proměnlivých společensky daných úhlů pohledu. Jinak řečeno, předmět uvažování se stává postupně jasnější s nashromážděním rozdílných úhlů pohledu na něj. A to má být úkol pro sociologii vědění, jež se tak má stát důležitým nástrojem snahy o správné pochopení dění odehrávajícího se v lidském světě.

Mannheim se domníval, že rozdílné sociální skupiny se velmi liší co do schopností takovým způsobem přesáhnout své vlastní úzké stanovisko. Svou největší naději vkládal do „sociálně nezakotvené inteligence“ (*freischwebende Intelligenz*, pojem převzatý od Alfreda Webera), v jakousi mezivrstvou, jež by podle něj měla být relativně odpoutána od třídních zájmů. Mannheim také kladl důraz na sílu „utopického“ myšlení, které (jako ideologie) vytváří zkreslený obraz společenské reality, ale které (na rozdíl od ideologie) má schopnost skutečnost v tuto představu o ní přetvořit.

Nemusíme ani podotýkat, že výše uvedené poznámky nemohou v žádném případě podat vyčerpávající výklad Schelerova nebo Mannheimova pojetí sociologie vědění. To ani nemáme v úmyslu. Pouze jsme se dotkli některých základních rysů těchto dvou pojetí sociologie vědění, která byla přílehavě označena jako pojetí „umírněné“ (v případě Schelerově) a „radikální“ (v případě Mannheimově).<sup>13</sup> Je pozoruhodné, že následující vývoj sociologie vědění z velké míry sestával z kritik a obměn těchto dvou koncepcí. Jak už jsme zdůraznili, Mannheimovo vymezení sociologie vědění



bylo i nadále určující pro mnohem propracovanější přístup k této disciplíně, a to zejména v anglosaské sociologii.

Nejvýznamnějším americkým sociologem, jenž se sociologii vědění věnoval podrobněji, byl Robert Merton.<sup>14</sup> Jeho úvahy o sociologii vědění, které představují dvě kapitoly jeho hlavního díla, sloužily jako užitečný úvod všem americkým sociologům, kteří se o tento obor zajímali. Merton vytvořil pro sociologii vědění paradigma, kterým znovu stručně a přehledně vymezil hlavní témata jejího bádání. Toto jeho paradigma je velmi zajímavé, protože se snaží v sobě integrovat přístup sociologie vědění a přístup strukturálně-funkcionalistické teorie. Mertonovo vlastní pojetí „manifestní“ a „latentní“ funkce je aplikováno na sféru utváření myšlení, přičemž rozlišuje mezi záměrnými, vědomými funkcemi myšlenek a funkcemi nezáměrnými, nevědomými. Přestože se Merton zabýval především dílem Mannheimovým, který byl pro něj sociologem vědění par excellence, zdůrazňoval význam Durkheimovy školy a prací Pitirima Sorokina. Je zajímavé, že Mertonovi zcela zjevně uniklo, že pro sociologii vědění by mohly být přínosem i některé důležité vývojové směry americké sociální psychologie, jako je teorie referenční skupiny, kterou se zabývá v jiné části téhož díla.

O sociologii vědění psal také Talcott Parsons.<sup>15</sup> Ve svých úvážkách se však zaměřuje především na kritiku Mannheimu a nesnaží se o integrování tohoto oboru do svého vlastního teoretického systému. Parsons sám se samozřejmě „problémem úlohy idejí“ zabýval, a to velmi obsáhle, ale způsobem, který je jak od Schele-rovu, tak Mannheimovy sociologie vědění velmi odlišný.<sup>16</sup> Proto bychom se mohli odvážit vyslovit názor, že ani Merton, ani Parsons Mannheimovo vymezení sociologie vědění výrazně nepřekona- li. Totéž můžeme prohlásit i o jejich kritikách. Mohli bychom se zmínit o nejhlasitějším z těchto odpůrců, Charlesi Wrightu Millsovi, který se sociologií vědění zabýval ve svých ranějších spisech, ale šlo vždy jen o různá pojednání o jejím účelu, která neznamena- la žádný přínos pro její teoretický vývoj.<sup>17</sup>

Zajímavým pokusem o začlenění sociologie vědění do rámce neopozitivistického přístupu k sociologii obecně je práce Theodora Geigera, který po své emigraci z Německa výrazně ovlivnil skandinávskou sociologii.<sup>18</sup> Geiger se vrátil k užšímu pojetí ideologie jako sociálně zkresleného myšlení a byl přesvědčen, že ideologii je možné překonat pečlivým dodržováním zásad vědeckého postupu.

Pokračováním neopozitivistického přístupu k analýze ideologie je v německy psané sociologii nedávné dílo Ernsta Topitsche, který kladl důraz na ideologické kořeny nejrůznějších filosofických stanovisek.<sup>19</sup> Pokud jde o sociologickou analýzu ideologií jako důležitý prvek Mannheimova pojetí sociologie vědění, americká a evropská sociologie se o ni intenzivně zajímala po II. světové válce.<sup>20</sup>

Pokusem, který se ve snaze o konstituování široce pojaté sociologie vědění dostal mnohem dále než Mannheim, bylo dílo Wernera Starka, dalšího emigranta z kontinentální Evropy, jenž působil v Anglii a ve Spojených státech.<sup>21</sup> Stark jde nejdále v tom, že problému ideologie nevěnuje tolik pozornosti jako Mannheim. Úkolem sociologie vědění nemá být demaskování či odhalování společensky podmíněných zkreslení, ale systematické studium společenských podmínek vědění jako takových. Zjednodušeně řečeno, ústřední problematiku představuje sociologie pravdy, nikoli sociologie omylu. I přes tento odlišný přístup je Stark ve svém chápání vztahu mezi myšlenkami a jejich společenským kontextem pravděpodobně bližší spíše Schelerovi než Mannheimovi.

Je tedy zřejmé, že se tu nesnažíme podat podrobný historický přehled vývoje sociologie vědění. Navíc jsme až doposud opomíjeli vývoj směrů, které by mohly pro sociologii vědění znamenat důležitý teoretický přínos, o nichž si to však jejich vlastní představitelé nemysleli. Jak je vidět, omezili jsme se pouze na ty směry, které, obrazně řečeno, pluly pod praporem „sociologie vědění“ (přičemž ideologii považovaly za součást vědění). Z toho zcela jasně vyplývá jedna skutečnost. Pomineme-li, že se někteří sociologové vědění soustředili na epistemologickou stránku problému, pozornost věnovaná empirickým aspektům byla téměř výhradně zaměřena na sféru myšlenek, tedy na teoretické myšlení. To platí i o Starkovi, který dal svému hlavnímu dílu o sociologii vědění podtitul „An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas“ (Příspěvek k hlubšímu porozumění dějinám myšlení). Jinými slovy, zájem sociologie vědění se na teoretické úrovni orientoval na epistemologické otázky, na empirické úrovni na otázky dějin myšlení.

Rádi bychom zdůraznili, že nemáme žádné pochybnosti o přínosu a důležitosti těchto dvou okruhů otázek. Nepovažujeme však za příliš šťastné, že toto uspořádání až doposud v sociologii vědění převládalo. Budeme se snažit dokázat, že to mělo za následek zamlžení skutečného teoretického významu sociologie vědění.

Zahrnout do sociologie vědění epistemologické otázky zaobírající se účelností sociologického vědění se rovná pokusu tlačit autobus, v němž jedeme. Je pochopitelné, že sociologie vědění, jako všechny empirické disciplíny shromažďující důkazy o relativitě a determinovanosti lidského myšlení, směřuje k epistemologickým otázkám týkajícím se sociologie samotné stejně jako i dalších vědeckých systémů vědění. Jak už jsme poznamenali dříve, v tomto hraje sociologie vědění podobnou úlohu jako historie, psychologie a biologie, abychom uvedli pouze tři nejdůležitější empirické obory, které znamenaly pro epistemologii problém. Logická struktura tohoto problému je v zásadě ve všech případech stejná: Jak si mohu být jist platností například své sociologické analýzy chování amerických středních vrstev, když kategorie, které pro svou analýzu používám, jsou podmíněny historicky relativními způsoby myšlení, když já sám a vše, co si myslím, je determinováno mými geny a mým vrozeným nepřátelstvím k ostatním lidem a navíc jsem sám příslušníkem amerických středních vrstev.

Jsmo daleci toho, abychom tyto otázky odbyli mávnutím ruky. Pouze se domníváme, že samy o sobě nejsou součástí sociologie jako empirické disciplíny. Jejich pravé místo je v metodologii společenských věd, jejíž pravidla určuje filosofie a kterou samotná její definice odlišuje od sociologie, jež je vlastním předmětem jejího zkoumání. Sociologie vědění bude, spolu s dalšími epistemologicky zapeklitými empirickými vědami, toto metodologické bádání neustále „zásobovat“ problémy. Nemůže totiž tyto problémy vyřešit v rámci svého vlastního výzkumu.

Proto do sociologie vědění nezahrnujeme její epistemologické a metodologické problémy, kterými se zabývali její hlavní zakladatelé. Vypuštěním těchto otázek se distancujeme od Schelerova i Mannheimova pojetí sociologie vědění a od těch pozdějších sociologů vědění (především od neopozitivisticky orientovaných), kteří tento prvek jejich pojetí přejímali. Z naší knihy jsme důsledně vyřadili všechny epistemologické či metodologické otázky platnosti sociologické analýzy, ať už v rámci sociologie vědění či v jiné oblasti. Sociologii vědění považujeme za součást empirické disciplíny sociologie. Náš cíl je samozřejmě teoretický. Předmětem našeho teoretizování je však empirická disciplína a její konkrétní problémy, nikoli filosofické zkoumání základů této empirické disciplíny. Když to shrneme, dali jsme si za úkol zabývat se sociolo-

gickou teorií, *nikoli* metodologií sociologie. Pouze v jedné části našeho pojednání (v té, jež následuje bezprostředně za tímto úvodem) překračujeme vlastní hranice sociologické teorie, ale, jak objasníme na příslušném místě, je tomu tak z důvodů, které mají s epistemologií jen pramálo společného.

Musíme však také nově definovat úkol sociologie vědění na empirické úrovni, tedy jako teorie související s empirickým oborem sociologie. Jak jsme viděli, na této úrovni se sociologie vědění zajímala o intelektuální dějiny, tedy o dějiny myšlení. Opět bychom chtěli zdůraznit, že jde o velmi důležitý předmět sociologického bádání. I přes naše vyloučení epistemologicko-metodologické problematiky se totiž domníváme, že tento předmět do sociologie vědění patří. Budeme se však snažit dokázat, že problematika „idejí“, včetně zvláštní problematiky ideologie, tvoří pouze část širšího okruhu problematiky sociologie vědění, a to nikoli část stěžejní.

*Sociologie vědění se musí zabývat vším, co je ve společnosti považováno za „vědění“.* Jakmile vyřkneme toto tvrzení, uvědomíme si, že je chybné soustředit se pouze na zkoumání dějin myšlení, přesněji řečeno, že je chybné učinit toto zkoumání ústředním objektem zájmu sociologie vědění. Teoretické myšlení, „ideje“, světové názory (*Weltanschauungen*) nejsou ve společnosti zase až tak důležité. Tyto ideje se sice vyskytují v každé společnosti, ale jsou pouze částí celku, který je pokládán za „vědění“. V jakékoliv společnosti se teoretizováním, vytvářením „idejí“ a světových názorů (*Weltanschauungen*) zabývá jen nepočtená skupina lidí. Ale všichni ve společnosti se tím či oním způsobem podílejí na „vědění“ této společnosti. Jinak řečeno, pouze hrstka lidí se zaobírá teoretickým výkladem světa, ale každý ze členů společnosti žije v určitém světě. Zaměřit se výhradně na teoretické myšlení neznamená pro sociologii vědění jen přílišné omezení, ale je to rovněž postup nevyhovující, protože ani tato část společensky dostupného „vědění“ nemůže být plně pochopena bez toho, aby byla zasazena do rámce mnohem obecnější analýzy „vědění“.

Teoretikové se obvykle mýlili v tom, že důležitost teoretického myšlení ve společnosti a v dějinách přeceňovali. Tím spíše je nutno toto intelektuální pochybení napravit. Teoretické úvahy o realitě, ať už jsou vědecké nebo filosofické, či dokonce mytologické, nepostihují bezesbytku to, co je pro členy společnosti „reálné“. A to je

právě důvod, proč se musí prvotní zájem sociologie vědění soustředit ze všeho nejvíce na to, jak je utvářeno lidské „vědění“ o „realitě“ v každodenním, neteoretickém či preteoretickém životě. Řekneme-li to jinak, bádání sociologie vědění se musí zaměřit spíše na obyčejné „vědění“ než na „ideje“. Právě z tohoto „vědění“ je spletena síť významů, bez nichž by společnost nemohla existovat.

Sociologie vědění se proto musí zabývat sociálním vytvářením reality. Analýza teoretického popisu této reality bude pochopitelně součástí předmětu sociologie vědění i nadále, ale nebude už nejdůležitější. V našem pojednání se budeme snažit ozřejmit, že navzdory vyloučení epistemologické a metodologické problematiky představuje naše pojetí sociologie vědění, shrnuté v této knize, naprosto nové vymezení rozsahu pole působnosti sociologie vědění, jež je mnohem širší, než jak bylo v chápání tohoto oboru dosud obvyklé.

Vyvstává otázka, jaké teoretické přísady bychom měli do sociologie vědění přimíchat, abychom ji mohli znovu vymezit v tom smyslu, o němž právě byla řeč. Za základní podnět k tomu, jak se s nezbytností tohoto nového vymezení sociologie vědění vypořádat, vděčíme Alfredu Schutzovi. Schutz se v celém svém díle jako filosof i jako sociolog soustředil na strukturu samozřejmého světa každodenního života. Ačkoli sám ucelené pojetí sociologie vědění nevypracoval, měl velmi jasnou představu o tom, čím by se tento obor měl zabývat:

Veškeré typizace běžného myšlení jsou samy o sobě ústředními částmi konkrétního historického socio-kulturního prostředí (*Lebenswelt*), v němž přetrvávají jako dané a sociálně stvrzené. Jejich uspořádání je určující, kromě jiného, pro sociální předávání vědění, jeho relativitu a relevanci pro konkrétní sociální prostředí konkrétní skupiny v konkrétní historické situaci. *V tom spočívá legitimní problematika relativismu, historismu a tak zvané sociologie vědění.*<sup>22</sup>

A podobně:

Vědění je sociálně distribuováno a mechanismus této distribuce se může docela dobře stát předmětem zkoumání sociologické disciplíny. Je pravda, že máme tak zvanou sociologii vědění. Přesto však, až na malé výjimky, obor takto nesprávně nazývaný přistupoval k problematice sociální distribuce vědění pouze z pohledu ideologického základu pravdy a jeho závislosti na společenských a hlavně ekonomických podmínkách, nebo z pohledu společenských aspektů vzdě-

lávání, nebo z perspektivy společenské úlohy vzdělaného člověka. Nikoli sociologové, ale ekonomové a filosofové studovali některé z mnoha dalších teoretických stránek této problematiky.<sup>23</sup>

I když my bychom nepřikládali hlavní důležitost sociální distribuci vědění, jako to činí Schutz ve svých úvahách, souhlasíme s jeho kritikou „oboru takto nesprávně nazývaného“ a převzali jsme od něj své základní pojetí způsobu, jakým musí být úkol sociologie vědění nově vymezen. V následujícím výkladu jsme přejali Schutzovu koncepci především v pojednání o základech vědění v každodenním životě a z jeho díla jsme často vycházeli i při psaní dalších částí této knihy.

Naše antropologická východiska jsou výrazně ovlivněna Marxem, zejména jeho ranými pracemi, a antropologickými hledisky obsaženými v pojednáních Helmutha Plessnera, Arnolda Gehlena a dalších o biologii člověka. Náš názor na povahu sociální reality vychází z velké části z Durkheima a jeho školy francouzské sociologie, i když jsme Durkheimovu teorii společnosti upravili tím, že jsme do ní vnesli dialektickou perspektivu převzatou z Marxe a důraz na vytváření sociální reality prostřednictvím subjektivních významů, který jsme přejali od Webera.<sup>24</sup> Naše sociálně-psychologická východiska, jež jsou nesmírně důležitá pro analýzu internalizace sociální reality, velmi ovlivnil Georg Herbert Mead a tak zvaná symbolicko-interakcionistická škola americké sociologie, která některé z jeho myšlenek rozvinula.<sup>25</sup> V „Poznámkách“ postupně objasníme, jak jsou tyto různé příměsy zapracovány do našich teoretických úvah. Samozřejmě jsme si plně vědomi toho, že při využití těchto podnětů se nemůžeme důsledně držet původního směřování těchto několika proudů sociální teorie. Ale jak už jsme uvedli, naším cílem není vyčerpávající výklad ani syntéza pro syntézu. Víme, že na různých místech se dopouštíme zkreslení jistých myslitelů tím, že jejich myšlenky činíme součástí teoretických úvah, které by mnohým z nich byly cizí. Na svou obranu připomínáme, že vděčnost historii není sama o sobě vědeckou ctností. Můžeme tu ocitovat některé poznámky Talcotta Parsonse (k jehož teorii máme vážné výhrady, ale jehož integrační snahy plně sdílíme):

Prvotním cílem studia není určit a shrnout, co tito autoři píší a jak uvažují o předmětech svého studia, ani přímo zkoumat, ve vztahu ke všem postulátům jejich „teorií“, do jaké míry jsou jejich názory udržitelné ve světle současného sociologického a příbuzného vědění...

Prvotním cílem je studium sociální *teorie*, nikoli *teorií*. Předmětem tohoto studia nejsou oddělená a odlišná stanoviska, jak jsou vyjádřena v dílech těchto mužů, ale *ucelený* soubor systematického teoretického uvažování.<sup>26</sup>

A my se skutečně chceme věnovat „systematickému teoretickému uvažování“.

Ukazuje se tedy, že naše nové vymezení povahy a pole působnosti sociologie vědění posune tuto vědu z okraje sociologické teorie přímo do jejího středu. Čtenáře můžeme ujistit, že na označení „sociologie vědění“ rozhodně nijak zarputile nelpíme. Je to spíše naše chápání sociologické teorie, které nás přivedlo k sociologii vědění a dalo podobu způsobu, jakým jsme se pokusili vymezit nově její problematiku a úkoly. Cestu, kterou jsme se vydali, můžeme nejlépe charakterizovat odkazem ke dvěma z nejslavnějších a nejvlivnějších „orientačních příkazů“ určených sociologii.

Jeden příkaz vydal Durkheim ve svém díle *The Rules of Sociological Method* [*Pravidla sociologické metody*, Praha 1969], druhý povel vyřkl Weber ve spise *Wirtschaft und Gesellschaft*. Durkheim praví: „První a nejzákladnější pravidlo zní: *Pohlížejte na sociální fakta jako na věci*“.<sup>27</sup> A Weber si všiml následující skutečnosti: „Jak pro sociologii v současném smyslu slova, tak pro historii je předmětem zkoumání komplex subjektivních významů činnosti.“<sup>28</sup> Tato dvě tvrzení nejsou protikladná. Společnosti je vskutku vlastní objektivní skutečnost. A společnost je také vytvářena činností, která je vyjádřením subjektivního významu. Mimochodem, Durkheim si byl vědom druhého zákona stejně jako Weber prvního. Právě tento dvojí charakter společnosti ve smyslu objektivní skutečnosti a subjektivního významu utváří její „realitu *sui generis*“, abychom použili další z Durkheimových klíčových termínů. Ústřední otázka sociologie vědění může být formulována takto: Jak je možné, že subjektivní významy *se stávají* objektivními skutečnostmi? Čili, za použití termínů odpovídajících výše zmíněným teoretickým stanoviskům: Jak je možné, že lidská činnost (*Handeln*) vede k vytvoření světa věcí (*choses*)? Jinými slovy, pro náležité pochopení „reality *sui generis*“ společnosti je nezbytné zkoumat způsob, jakým je tato realita vytvářena. Jsme přesvědčeni, že toto zkoumání je úkolem sociologie vědění.

---

## I. ZÁKLADY VĚDĚNÍ V KAŽDODENNÍM ŽIVOTĚ

### 1. Realita každodenního života

Jelikož cílem našeho pojednání je sociologická analýza reality každodenního života, přesněji řečeno vědění, kterým se řídí naše jednání v každodenním životě, a protože se hlouběji nezajímáme o to, jak se tato realita jeví z nejrůznějších teoretických pozic intelektuálům, musíme hned na počátku objasnit tuto realitu v takové podobě, v jaké se nabízí běžnému uvažování obyčejných členů společnosti. Jinou otázkou je způsob, jakým tato realita běžného uvažování může být ovlivňována teoretickými přístupy intelektuálů a ostatních specialistů na myšlení. My jsme si vytyčili úkol, který, přestože je teoretického charakteru, je svázán s pochopením určité reality, jež je předmětem bádání empirické vědy sociologie, tedy s pochopením světa každodenního života.

Mělo by tedy být zřejmé, že se *nehodláme* zabývat filosofií. Nicméně pokud máme porozumět realitě každodenního života, musíme podat výklad její vnitřní podstaty ještě předtím, než přistoupíme k vlastní sociologické analýze. Každodenní život se jeví jako realita, kterou lidé nějak vykládají a jež má pro ně subjektivní význam jako určitý logicky soudržný svět. Coby sociologové považujeme tuto realitu za předmět svého výzkumu. V rámci sociologie jako empirické vědy je možno pohlížet na tuto realitu jako na danou a považovat za vstupní informace určité fenomény, jež se v ní vyskytují, aniž bychom se předtím zabývali základy této reality, což je úkol pro filosofii. Vezmeme-li však v úvahu cíl tohoto našeho pojednání, je zřejmé, že tuto filosofickou problematiku nemůžeme zcela opomenout. Svět každodenního života není totiž pouze světem, který obyčejní členové společnosti pokládají za danou realitu při svém subjektivním a cílevědomém každodenním jednání. Je to také svět, který má svůj původ v jejich myšlenkách a činnostech a který je právě těmito myšlenkami a činnostmi jako reálný udržován. Proto ještě než obrátíme svou pozornost

k našemu hlavnímu úkolu, musíme se pokusit objasnit základy vědění v každodenním životě, jinak řečeno, pokusit se vysvětlit objektivace subjektivních procesů (a významů), kterými je utvářen intersubjektivní svět běžného uvažování.

Vzhledem k našemu nadcházejícímu výkladu se jedná pouze o přípravný úkol a nemůžeme udělat více než jen zběžně načrtnout, co považujeme za adekvátní řešení tohoto filosofického problému - hned dodáváme, že za adekvátní pouze v tom smyslu, že toto řešení bude postačující jako výchozí bod sociologické analýzy. Bezprostředně navazující úvahy mají proto povahu filosofického úvodu a samy o sobě jsou presociologické. Metodou, již považujeme pro objasnění základů vědění v každodenním životě za nejvhodnější, je fenomenologická analýza, která je metodou čistě popisnou a jako taková je „empirická“, nikoli „vědecká“ - ve smyslu, v jakém chápeme povahu empirických věd.<sup>1</sup>

Fenomenologická analýza každodenního života, či spíše subjektivního prožívání každodenního života, zamítá jakékoli příčinné či genetické hypotézy, stejně jako domněnky o ontologické podstatě analyzovaných jevů. To musíme mít neustále na paměti. Běžné uvažování v sobě zahrnuje bezpočet předvědeckých a rádobovědeckých výkladů každodenní reality, kterou pokládá za danou. Pokud chceme realitu běžného uvažování popsat, musíme se těmito výklady zabývat, stejně jako musíme vzít v úvahu, že tato realita je vnímána jako něco daného - avšak činíme tak uvnitř fenomenologických závorek.

Vědomí je vždy intencionální - vždy odkazuje, či se zaměřuje, na objekty. Nikdy nebudeme schopni pochopit nějaký domnělý základ vědomí jako takového, ale pouze vědomí něčeho. Tak je tomu vždy, bez ohledu na to, zdali je objekt našeho vědomí vnímán jako patřící do vnějšího fyzického světa, nebo je chápán jako součást vnitřní subjektivní reality. Ať už se dívám (první osoba jednotného čísla v tomto a následujících příkladech zastupuje obyčejné vědomí sebe sama v každodenním životě) na panorama New York City nebo si uvědomuji vnitřní obavy, proces probíhající ve vědomí je v obou případech intencionální. Není třeba se dále šířit o tom, že vědomí existence mrakodrapu Empire State Building se liší od uvědomování si obav. Podrobná fenomenologická analýza by odkryla různé vrstvy zkušenosti a rozdílné struktury významů, jež se podílejí na vědomí, že se mi do nohy zakousl pes, na

vědomí, že si pamatuji, že jsem byl pokousán psem, a na vědomí, že mám strach ze všech psů, a tak dále. Předmětem našeho zájmu je však obecný pojmový charakter veškerého vědomí.

Různé objekty se vědomí jeví jako základní prvky různých sfér reality. Své bližní, s nimiž přicházím do styku v každodenním životě, považuji za objekty příslušející do zcela jiné reality, než do jaké náležejí nehmotné postavy objevující se v mých snech. Oba typy objektů s sebou vnášejí do mého vědomí naprosto odlišné napětí a já je vnímám zcela odlišným způsobem. Z toho plyne, že mé vědomí je schopno se pohybovat v různých oblastech reality. Jinými slovy, uvědomuji si, že svět sestává z bezpočtu realit. Jak se pohybuji z jedné reality do jiné, prožívám tyto přechody jako jakýsi šok. Tento šok je způsoben posunem v pozornosti, který tento přechod s sebou nese. Nejjednodušším příkladem takového přechodu je procitnutí ze sna.

V tomto množství realit je jedna, která se jeví jako realita par excellence. Je to právě realita každodenního života. Její výsadní postavení ji opravňuje k určování nadřazené reality. Napětí vědomí je nejvyšší v každodenním životě, což znamená, že každodenní život útočí na vědomí nejvýraznějším, nejnaléhavějším a nejrazantnějším způsobem. Realitu každodenního života není možno ignorovat a její naléhavou přítomnost je obtížné být i jen oslabit. Následkem toho mě tato realita nutí, abych jí věnoval největší možnou pozornost. Každodenní život prožívám ve stavu bdění. Tento bdělý stav bytí v realitě každodenního života a chápání této reality považuji za přirozený a samozřejmý, což znamená, že je základem mého přirozeného vnímání světa.

Realitu každodenního života vnímám jako realitu uspořádanou. Její jevy jsou předem sestaveny do vzorců, jež se zdají být na mém vnímání nezávislé a jež na mé vnímání působí. Realita každodenního života se zdá být předem objektivizována, tedy jeví se jako řád objektů, které byly *jako* objekty pojímány ještě dříve, než jsem se objevil na scéně já sám. Jazyk užívaný v každodenním životě mi neustále poskytuje nezbytné prostředky k objektivizaci a stvrzuje existenci řádu, v jehož rámci tyto objektivizace dávají smysl a v němž můj každodenní život pro mě má význam. Žiji v místě, které je dáno zeměpisně. Užívám prostředky, od otvírače konzerv po sportovní auta, na něž odkazují prostřednictvím technické slovní zásoby své společnosti. Žiji uprostřed sítě lidských

vztahů, od svého šachového klubu po celé Spojené státy americké, a tyto vztahy rovněž chápu pomocí slovní zásoby. Tímto způsobem jazyk vyznačuje souřadnice mého života ve společnosti a naplňuje tento život objekty, jež pro mě něco znamenají.

Realita každodenního života je organizována podél osy „tady“, jíž je mé tělo, a osy „ted“ přítomného okamžiku. Skrze toto „tady a ted“ soustřeďují svou pozornost na realitu každodenního života. To, co mě „tady a ted“ v každodenním životě potkává, je mým vědomím považováno za nejreálnější realitu. Realita každodenního života však nezahrnuje pouze tyto bezprostřední skutečnosti, ale i jevy, které zrovna nejsou „tady a ted“ přítomny. To znamená, že každodenní život prožívám ve smyslu různých stupňů blízkosti a vzdálenosti jak prostorové, tak časové. Nejblíže ke mně je oblast každodenního života, jež je přímo dosažitelná mému fyzickému působení. Touto sférou je svět v mém dosahu, svět, v němž nějak jednám, abych jeho realitu přetvořil, nebo svět, v němž pracuji. V tomto světě práce je mé vědomí ovládáno praktickou motivací, což znamená, že má pozornost, kterou tomuto světu věnuji, je určována především tím, co v něm dělám, co jsem dělal a co v něm plánuji dělat. V tomto smyslu je to *můj* svět par excellence. Pochopitelně vím, že realita každodenního života se skládá i z oblastí, které mi nejsou tímto způsobem přístupné. Ale buď se o tyto oblasti nijak prakticky nezajímám, nebo je můj zájem o ně nepřímý, protože se mohou potenciálně stát sférami, v nichž bych mohl uplatnit svůj vliv. Můj zájem o vzdálené sféry je obvykle méně intenzivní a rozhodně pozbývá na naléhavosti. Nejvíce se zajímám o souhrn objektů souvisejících s mou každodenní prací – například o svět automobilové opravy, jsem-li automechanikem. Zajímám se též, i když spíše zprostředkovaně, o to, co se děje ve zkušebních laboratořích automobilového průmyslu v Detroitu – není pravděpodobné, že bych se kdy v některé z těchto laboratoří ocitl, ale jejich činnost by mohla v konečném důsledku můj každodenní život ovlivnit. Také se mohu zajímat o dění na Kennedyově mysu nebo ve vesmíru, ale tento zájem je záležitostí osobní, „odpočinkové“ volby spíše než naléhavé nutnosti mého každodenního života.

Realita každodenního života se mi dále jeví jako svět intersubjektivní, jako svět, který sdílím s ostatními. Tato intersubjektivita ostře odlišuje každodenní život od jiných realit, které si uvědomuji. Ve světě svých snů jsem sám, ale vím, že svět každodenního života

je stejně tak skutečný pro ostatní jako pro mě. Vždyť v každodenním životě nemohu existovat bez neustálé interakce a komunikace s ostatními. Víím, že mé přirozené vnímání tohoto světa se shoduje s tím, jak tento svět vnímají ostatní, neboť oni též chápou objektivizace, které tomuto světu dávají řád, i oni si budují tento svět kolem „tady a ted“ svého vlastního bytí v něm a mají své plány, co v něm budou dělat. Také samozřejmě víím, že náhled ostatních na tento svět není totožný s mým. Mé „zde“ je jejich „tam“. Mé „nyní“ se nekryje přesně s jejich. Mé plány se liší od jejich a mohou s nimi být i v rozporu. Přesto však víím, že s nimi žiji v určitém společném světě. Ze všeho nejdůležitější ale je, že jsem si vědom stále pokračující shody mezi *mými* významy a *jejich* významy v tomto světě a faktu, že je nám společný určitý typ běžného uvažování o této realitě. Přirozené vnímání světa představuje vnímání běžně uvažujícího vědomí právě proto, že se vztahuje na svět, který je společný mnoha lidem. Vědění běžného uvažování je vědění, které sdílím s ostatními v normálních, samozřejmých povinnostech každodenního života.

Realita každodenního života je *jako* realita brána zcela samozřejmě. Není třeba ji dále ověřovat a jít za její prostou přítomnost. Je prostě *tady*, jako zcela evidentní a přesvědčivá skutečnost. Já *vím*, že tato skutečnost je reálná. I když jsem schopen zabývat se pochybnostmi o její reálnosti, jsem ve svém běžném každodenním životě nucen takové pochybnosti potlačit. Toto potlačení pochybností je tak dokonalé, že pokud se od něj chci oprostit, řekněme třeba v teoretických či náboženských úvahách, musím učinit drastický přechod. Svět každodenního života se mi neustále vnucuje, a když se chci jeho existenci vzepřít, musím vyvinout záměrné a značné úsilí. Přechod od přirozeného vnímání světa k teoretickým úvahám filosofa či vědce je toho dokladem. Všechny rysy všední reality však nejsou neproblematické stejnou měrou. Každodenní život je rozdělen na oblasti, k nimž přistupuji mechanicky, a na oblasti, v nichž se setkávám s určitým typem problémů. Dejme tomu, že jsem automechanikem, který má hluboké znalosti o všech autech americké výroby. Vše, co se týká této oblasti, je pro mě rutinní, bezproblémovou součástí mého života. Jednoho dne však přijde do mé autoopravy zákazník a požádá mě, abych opravil jeho volkswagen. Nyní mě okolnosti přiměly vstoupit do problematického světa aut zahraničních značek. Mohu tak učinit s nechutí

nebo s profesionální zvědavostí, ale v obou případech musím čelit problémům, které ještě nepatří k mé všední rutině. Tím však pochopitelně realitu každodenního života neopouštím, ba dokonce ji navíc obohacuji, jak do ní začínám zapojovat znalosti a dovednosti nutné pro opravu aut zahraniční výroby. Realita každodenního života zahrnuje oba druhy oblastí, pokud to, co se jeví jako problém, nenáleží k realitě naprosto odlišné (například k realitě teoretické fyziky nebo nočních můr). Jestliže se každodenní rutinní činnost odvíjí bez přerušení, je vnímána jako neproblematická.

Ale dokonce i tato bezproblémová oblast každodenní reality zůstává neproblematickou pouze do určitého okamžiku, a to do okamžiku, kdy se objeví problém, jenž naruší její hladký průběh. Jakmile se tak stane, začne se realita doposud bezproblémového každodenního života snažit vstřebat do sebe i novou, problémovou oblast. Běžné uvažování je vybaveno různorodými postupy, jak toho dosáhnout. Tak například mí kolegové v práci jsou pro mě neproblematictí tehdy, když vykonávají své běžné, samozřejmé povinnosti, třeba když sedí u svých stolů vedle mě v kanceláři a neustále píší na stroji. Problematickými se stanou v momentě, kdy svou obvyklou činnost přeruší - když se například začnou shlukovat v koutě a něco si špítat. Když se budu snažit přijít této jejich zvláštní aktivitě na kloub, nabízí se mi celá škála možností, jak by mé běžné uvažování mohlo tuto nezvyklou situaci zahrnout do neproblematické rutiny každodenního života: mí kolegové se mohou radit, jak spravit porouchaný psací stroj, nebo jeden z nich obdržel nějaký naléhavý příkaz od šéfa a tak podobně. Na druhé straně však mohu nakonec zjistit, že diskutují o nařízení odborů zahájit stávkou, což je něco, co bylo doposud sice mimo rámec mé zkušenosti, ale co stále ještě patří k okruhu problémů, s nimiž je mé běžné uvažování schopno se vyrovnat. Mé běžné uvažování na tuto situaci bude reagovat, ovšem spíše *jako* na problém než jako na něco, co je možno do neproblematické oblasti každodenního života jednoduše zahrnout. Pokud však dojdou k závěru, že mí spolupracovníci hromadně zešleli, budu tento fakt považovat za problém zcela odlišného druhu. Nyní stojím před problémem, který přesahuje hranice reality každodenního života a odkazuje na realitu zcela odlišnou. Můj závěr, že kolegové se hromadně zbláznili, tak vlastně naznačuje, že se odebrali do světa, který je běžnému světu každodenního života naprosto cizí.

Ve srovnání s realitou každodenního života se ostatní reality zdají být jako vyhraněné oblasti významů, ostrůvky v nadřazené realitě, jež se vyznačují úzce vymezenými významy a druhy zkušeností. Nadřazená realita je jakoby obklopuje ze všech stran a vědomí jako by se z vyhraněných oblastí významů vždy do nadřazené reality vracelo z výletu. To je dobře vidět na doposud uvedených příkladech stejně jako na realitě snů a realitě teoretického myšlení. Podobné „cestování“ se děje mezi světem každodenního života a světem her, což platí jak pro hry dětí, tak snad ještě výrazněji pro hry dospělých. Vynikající příklad takové hry dospělých představuje divadlo. Přechod mezi realitami je vyznačen zvednutím a spuštěním opony. Když jde opona nahoru, divák je „přenesen do jiného světa“, jenž má své vlastní významy a zákonitosti, které mohou být na hony vzdáleny řádu každodenního života. Když opona padá, divák se „navrací do reality“, tedy do nadřazené reality každodenního života, v porovnání s níž se realita předváděná na jevišti nyní jeví jako mlhavá a pomíjivá, přestože mohla být před několika momenty ztvárněna velmi přesvědčivě. Estetická a náboženská zkušenost je na vytváření přechodů bohatá právě proto, že umění a náboženství jsou typickými zdroji vyhraněných oblastí významů.

Všechny vyhraněné oblasti významů se vyznačují odklonem pozornosti od reality každodenního života. I když samozřejmě přechody existují i v rámci každodenního života, přechod do vyhraněné oblasti významů je mnohem zásadnějšího druhu. S napětím vědomí se děje radikální změna. V případě náboženského prožitku se této změně přiléhavě říká „povznesení“. Je však nezbytné zdůraznit, že realita každodenního života si své nadřazené postavení zachovává i při takovém „povznesení“. Když už z žádného jiného důvodu tak proto, že ukotvení v každodenní realitě je zajištěno jazykem. Běžná mluva, kterou mám k dispozici, abych mohl objektivizovat své zkušenosti, je zakořeněna v každodenním životě a neustále na něj odkazuje, dokonce i tehdy, když ji používám k výkladu zkušeností nasbíraných ve vyhraněných oblastech významů. Vždy se dopouštím „zkreslení“ reality vyhraněných oblastí významů, když k jejich výkladu používám běžný jazyk, tedy když neběžné zkušenosti „převádím“ zpět do výsadní reality každodenního života. To se dá dobře ukázat na snech, ale obvykle k tomu dochází i při pokusech o výklad teoretických, estetických a náboženských významových světů. Teoretický fyzik tvrdí, že

jeho pojetí prostoru nemůže být zachyceno jazykovými prostředky, a stejně tak to prohlašuje umělec o svých dílech a mystik o svých setkáních s bohem. Přesto však všichni tito lidé - snilek, fyzik, umělec a mystik - také žijí v realitě každodenního života. Jedním z nejdůležitějších problémů, se kterým se potýkají, je vysvětlit společnou existenci této nadřazené reality s ostrůvky jiných realit, v nichž se odvážili pobývat.

Struktura světa každodenního života je utvářena prostorem a časem. Rozměr prostoru je teď pro naše úvahy nepodstatný. Postačí jen poukázat na to, že i prostor má svou sociální dimenzi, a to z toho důvodu, že má sféra působnosti se kříží se sférami působnosti ostatních lidí. Pro náš další výklad je mnohem důležitější časová struktura každodenního života.

Časovost je vnitřní vlastností vědomí. Proud vědomí je vždy uspořádán časově. Je možno rozlišovat mezi různými úrovněmi této intersubjektivně dostupné časovosti. Každý jedinec si je vědom vnitřního běhu času, který je vlastně založen na fyziologických rytmech organismu, ačkoli s nimi není identický. Podrobný rozbor těchto úrovní intersubjektivní časovosti přesahuje možnosti tohoto úvodu. Jak už jsme však naznačili, intersubjektivita v každodenním životě má rovněž časovou dimenzi. Svět každodenního života má svůj vlastní standardní čas, který je intersubjektivně dostupný. Tento standardní čas může být chápán jako průsečík kosmického času a příslušného společensky přijatého kalendáře, založeného na časových posloupnostech přírody, a vnitřního času v jeho výše zmíněných podobách. Mezi těmito odlišnými rovinami časovosti nemůže nikdy panovat naprostá shoda, což je nejlépe patrné na zkušenosti s čekáním. Můj organismus i společnost, v níž žiji, mně a mému vnitřnímu času vnucují určité posloupnosti událostí, jejichž součástí je čekání. Mohu se chtít zúčastnit sportovní soutěže, ale nejdříve musím počkat, až se mi zahojí odřené koleno. Nebo musím čekat, až budou zpracovány určité dokumenty a mé právo na účast tak bude oficiálně potvrzeno. Z toho je zřejmé, že časová struktura každodenního života je nesmírně komplikovaná, protože neustále musejí být uváděny v soulad rozdílné úrovně empiricky přítomné časovosti.

Časová struktura každodenního života pro mě představuje skutečnost, s níž musím počítat, tedy s níž se musím pokusit sladit své vlastní plány. Čas, s nímž se v každodenní realitě setkávám, vní-

mám jako spojitý a konečný. Veškerá má existence v tomto světě je neustále řízena časem a je jím vlastně zcela obklopena. Můj život je jen epizodou ve vnějším zdání proudu času. Proud času tu byl, než jsem se narodil, a po mé smrti bude dále pokračovat. Vědomí mé vlastní nevyhnutelné smrti činí *pro mě* tento čas konečným. Byl mi dán pouze určitý časový úsek na to, abych uskutečnil své plány, a tento fakt ovlivňuje i můj postoj k těmto plánům. Jelikož nechci zemřít, podbarvuje toto vědomí všechny mé plány i úzkostí. Proto se nemohu donekonečna účastnit sportovních závodů. Víím, že stárnu. Tento závod může být posledním, na němž mám možnost startovat. Mé čekání bude tím úzkostlivější, čím více bude na můj plán doléhat konečnost času.

Táž časová struktura je, jak už bylo naznačeno, donucovacím prostředkem. Nemohu libovolně měnit posloupnost, kterou mi vnucuje - rčení „všechno má svůj čas“ je nezbytnou součástí mého vědění o každodenním životě. Proto se nemohu zapsat na zkoušku dřívě, než projdu určitým vzdělávacím procesem, nemohu vykonávat své povolání, než složím tuto zkoušku, a tak dále. Táž časová struktura mi také poskytuje určité dějinné povědomí, které určuje mou situaci v každodenním životě. Narodil jsem se určitého dne, školu jsem rovněž začal navštěvovat určitý den, v jiný den jsem začal pracovat a tak podobně. Tato data jsou však „umístěna“ v rámci mnohem obsáhlejší historie a toto jejich „umístění“ zcela rozhodujícím způsobem utváří mou situaci. Narodil jsem se v roce velkého bankovního krachu, v jehož důsledku přišel můj otec o majetek, do školy jsem začal chodit těsně před revolucí, do práce jsem nastoupil těsně po vypuknutí první světové války a tak dále. Časová struktura každodenního života mi nejenže vnucuje předem danou posloupnost „úkolů“ každého dne, ale určujícím způsobem řídí i celý můj život. V rámci souřadnic daných touto časovou strukturou chápu jak denní „úkoly“, tak celý svůj život. Hodiny a kalendář zajišťují, že jsem opravdu „člověkem své doby“. Pouze v rámci této časové struktury si pro mě každodenní život zachovává svůj důraz na realitu. Proto v situacích, v nichž může z nějakého důvodu dojít ke „ztrátě orientace“ (například následkem otřesu mozku po automobilové nehodě), pociťuji téměř instinktivní potřebu „zorientovat se“ v rámci časové struktury každodenního života. Dívám se na hodinky a snažím se vzpomenout si, co je za den. Jen tak znovu vstupuji do reality každodenního života.



## 2. Sociální interakce v každodenním životě

Realitu každodenního života sdílím s ostatními. Ale jak vnímám v každodenním životě tyto ostatní lidi? Opět je tu možnost rozlišovat několik druhů této zkušenosti.

Mou nejdůležitější zkušeností s ostatními je setkání s nimi tváří v tvář, což je prototyp sociální interakce, od něž se odvozují všechny další typy.

V situaci tváří v tvář je mi druhý člověk představován v živé přítomnosti, kterou oba sdílíme. Jsem si vědom, že v téže živé přítomnosti vnímá i on mě. Mé a jeho „tady a teď“ se po celou dobu trvání této situace neustále dotýkají tváří v tvář. Výsledkem je neustálá výměna mých a jeho výrazových prostředků. Vidím jej, jak se usmívá, pak mu úsměv z tváře zmizí coby reakce na mé zamračení, pak se opět usměje, když se usměji já, a tak podobně. Každý můj výraz je směřován k němu a naopak a tuto pokračující výměnu výrazových prostředků můžeme sledovat oba současně. To znamená, že v situaci tváří v tvář je mi subjektivita mého protějšku dostupná prostřednictvím co největšího počtu projevů. Jistě, mohu si některé tyto projevy vyložit mylně. Mohu si myslet, že můj společník se usmívá, zatímco on se jen šklebí. Nicméně žádná jiná forma sociálního kontaktu nemůže dát vzniknout takovému množství projevů subjektivity, jaké se vyskytuje v situaci tváří v tvář. Jen v tomto případě je subjektivita mého protějšku tak bezprostředně „blízko“. U ostatních forem kontaktu jsou subjektivity druhých lidí různou měrou „vzdáleny“.

V situaci tváří v tvář je můj protějšek plně reálný. Tato realita je součástí celkové reality každodenního života a jako taková je nejvýraznější a nejpřesvědčivější. Samozřejmě že člověk pro mě může být rovněž reálný, aniž bych se s ním osobně setkal - znám jeho pověst nebo jsem si s ním dopisoval. Přesto však se pro mě stává reálným v nejpřesvědčivějším smyslu tohoto slova pouze tehdy, až se s ním setkám tváří v tvář. Dokonce je možné tvrdit, že můj protějšek je při setkání tváří v tvář pro mě reálnější, než jsem já sám. Pochopitelně „znám sám sebe lépe“, než kdy budu znát jeho. Ke své subjektivitě mám přístup způsobem, jakým se jeho subjektivita nikdy nebudu moci dobrat, bez ohledu na to, jak „blízký“ je náš vztah. Má minulost je mi dostupná v mé paměti v takové úplnosti,

v jaké jeho minulost nikdy nebudu moci rekonstruovat, byť by mi o ní vyprávěl sebedrobněji. Jenže tato má „lepší znalost“ sebe sama vyžaduje uvažování. Není mi předkládána bezprostředně. Při osobním setkání však můj protějšek je bezprostředně přede mnou. Proto je mi po celou dobu dostupné to, „čím je“. Tato dostupnost je nepřetržitá a předchází uvažování. Naopak to, „čím jsem já“, mi takto dosažitelné není. Abych se toho dobral, musím se zastavit, potlačit své neustále spontánně plynoucí prožívání skutečnosti a záměrně obrátit svou pozornost zpět k sobě. Navíc je takové uvažování o mé vlastní osobě obvykle podníceno postojem, který vůči mně zaujímá *ten druhý*. Je to typický případ „zrcadlové“ reakce na stanovisko jiného člověka.

Z toho vyplývá, že vztahy s ostatními lidmi v situaci tváří v tvář jsou velmi proměnlivé. Jinak řečeno, je poměrně obtížné předepsat kontaktu tváří v tvář určitý vzorec. Jakýkoliv vzorec, podle něhož se osobní kontakt začne odehrávat, bude soustavně obměňován díky neustálé nesmírně různorodé a jemné výměně subjektivních významů. Mohu se například domnívat, že můj protějšek vůči mně chová skryté nepřátelství, a proto se k němu budu chovat podle vzorce „nepřátelský vztah“, jak ho chápu já. V situaci tváří v tvář může však dotyčný člověk svým jednáním a slovy vyjadřovat postoje, které jsou s tímto vzorcem v rozporu, což může případně vést až k tomu, že svůj původní vzorec chování zavrhnou jako nesprávný a začnu tuto osobu považovat za přítele. Jinými slovy, můj původní vzorec byl narušen nezvratnými důkazy o subjektivitě mého protějšku, které mi byly zprostředkovány v situaci tváří v tvář. Naproti tomu je pro mě mnohem snazší nebrat takové důkazy na vědomí do té doby, než se s dotyčným ocitnu tváří v tvář. Dokonce i při tak „blízkém vztahu“, který může vzniknout v průběhu korespondence, mohu snadněji odmítnat jeho projevy přátelství jako neodpovídající jeho skutečnému vztahu ke mně, a to jen z toho prostého důvodu, že při dopisování nemám k dispozici bezprostřední, neustálou a nepřehlédnutelnou skutečnou přítomnost jeho výrazového projevu. Pochopitelně si mohu smysl jeho vyjadřování vyložit mylně, jelikož může své skutečné smýšlení „pokrytecky“ skrývat. Ale i přesto je při setkání tváří v tvář mnohem obtížnější jak dopustit se mylného výkladu, tak zachovat si „pokrytectví“, než je tomu při méně „blízkých“ formách sociálních vztahů.

Na druhé straně dokonce i v situaci tváří v tvář vnímám svůj protějšek prostřednictvím typizačních schémat, přestože tato schémata jsou mnohem „otevřenější“ vůči jeho zásahům než „vzdálenější“ formy kontaktu. Řečeno jinak, i když je poměrně obtížné předepsat kontaktu tváří v tvář neměnné vzorce, dokonce i takové setkání se hned od počátku podle určitého vzorce odehrává, pokud k němu dojde v rámci obvyklých povinností každodenního života. (Případům kontaktů mezi naprosto neznámými lidmi, kteří nemají žádné společné zázemí každodenního života, se budeme věnovat později.) Realita každodenního života v sobě obsahuje typizační schémata, jejichž prostřednictvím vnímám ostatní lidi a „zacházím s nimi“ při osobních setkáních. Tak mohu svůj protějšek vnímat jako „muže“, „Evropana“, „nákupčího“, „bodrý typ“ a tak dále. Všechny tyto typizace neustále ovlivňují mé chování k němu, například když mu budu chtít doporučit, kam si má ve městě večer vyrazit na flám, než se mu pokusím prodat své zboží. Naše setkání tváří v tvář bude těmito typizacemi řízeno do té doby, než se tyto typizace pod vlivem zásahu z jeho strany začnou jevit jako problematické. Z jeho chování může třeba vyplynout, že i když je „mužem“, „Evropanem“ a „nákupčím“, je také upjatým mravokárcem, a co se zprvu jevílo jako bodrost, je ve skutečnosti výrazem jeho pohrdání pro Američany obecně a pro americké obchodní zástupce zvláště. V tomto okamžiku budu muset své typizační schéma pozměnit a naplánovat mu večerní rozptýlení v souladu s touto změnou. Dokud však tyto typizace nebudou podobným způsobem narušeny, budou platné a mé jednání v dané situaci se jimi bude řídit.

Je samozřejmé, že typizační schémata vstupující do situace tváří v tvář působí v obou směrech. Můj protějšek mě rovněž vnímá prostřednictvím těchto schémat – jako „muže“, „Američana“, „obchodního zástupce“, „milého člověka“ a tak podobně. Typizace, podle nichž jedná, mohou být stejně tak narušeny mým chováním, jako mé typizace jeho vystupováním. Jinými slovy, obě typizační schémata vstupují při kontaktu tváří v tvář do neustálého „vyjednávání“. V každodenním životě je takové „vyjednávání“ obvykle předem připraveno podle typických zvyklostí, jak je tomu například v případě obchodního jednání mezi nákupčím a obchodním zástupcem. Proto jsou většinou mé kontakty s ostatními lidmi v každodenním životě typizované ve dvojím smyslu – vnímám svůj protějšek jako určitý typ a jedním s ním v situaci, která je sama typická.

Čím jsou typizované sociální interakce vzdálenější situaci tváří v tvář, tím se postupně stávají stále více anonymními. Každá typizace v sobě samozřejmě zahrnuje počáteční anonymitu. Pokud budu svého přítele Henryho typizovat jako člena kategorie X (například kategorie Angličan), tak tím alespoň některé rysy jeho chování interpretuji jako důsledky této typizace – například má zálibu v jídlech, která jsou typická pro Angličany, jeho chování a určité emocionální reakce jsou rovněž chováním a reakcemi typickými pro Angličany a tak dále. To však též znamená, že těmito vlastnostmi mého přítele Henryho a jeho způsobem vystupování se může vyznačovat *každý*, kdo náleží do kategorie Angličan, z čehož vyplývá, že tyto jeho vlastnosti pojmám jako anonymní. Nicméně dokud je můj přítel Henry dosažitelný v mnohosti svých výrazových projevů v situaci tváří v tvář, bude se neustále vymaňovat z mého typu anonymního Angličana a bude se prezentovat jako osobitý, a proto netypický jedinec – tedy jako můj přítel Henry. Anonymita typu je zcela evidentně méně náchylná k tomuto druhu individualizace, pokud je kontakt tváří v tvář záležitostí minulosti (můj přítel Henry, ten Angličan, kterého jsem poznal za svých studií) nebo je povrchní a přechodnou záležitostí (ten Angličan, s nímž jsem měl krátký rozhovor ve vlaku) nebo se nikdy neuskutečnil (mí obchodní konkurenti v Anglii).

Mé vnímání ostatních lidí velkou měrou závisí proto i na tom, zda jsou mé kontakty s nimi přímé, či nepřímé. V jakémkoliv daném okamžiku mohu rozlišovat mezi blízkými lidmi, s nimiž se setkávám v situacích tváří v tvář, a ostatními, kteří jsou mými pouhými současníky, na něž mám více či méně podrobné vzpomínky nebo které znám jen z doslechu. Při setkání tváří v tvář mám o člověku, který je mi blízký, přímé svědectví – o jeho jednání, vlastnostech a tak dále. V případě mých současníků tomu tak není – mé znalosti o nich jsou buď více, nebo méně spolehlivé. Navíc při osobním kontaktu musím o svých blízkých uvažovat, zatímco pouhými současníky se ve svých myšlenkách zabývat mohu, ale nemusím. Anonymita vzrůstá, jak od blízkých lidí postupuji k pouhým současníkům, protože anonymita typizací, jejichž prostřednictvím vnímám v situacích tváří v tvář lidi, jež jsou mi blízcí, je neustále „naplňována“ mnohostí živých projevů, které odkazují na konkrétního člověka.

To ovšem není všechno. Způsob, jakým vnímám své pouhé současníky, může být pochopitelně různorodý. Některé jsem

osobně několikrát potkal a očekávám, že se s nimi budu pravidelně setkávat i nadále (můj přítel Henry). Na ostatní si jen *vzpomínám* jako na konkrétní lidi, s nimiž jsem se setkal v minulosti (blondýnka, kterou jsem minul na ulici), ale toto setkání bylo krátké a pravděpodobně se nebude opakovat. A pak jsou tu ještě další, *o nichž vím* jako o konkrétních lidech, ale které mohu vnímat pouze prostřednictvím více či méně anonymních prolínajících se typizací (mí britští konkurenti, anglická královna). Mezi nimi mohu opět rozlišovat jako mezi pravděpodobnými partnery pro setkání tváří v tvář (mí britští konkurenti) a mezi partnery možnými, ale nepravděpodobnými (anglická královna).

Míra anonymity, kterou se vyznačuje mé vnímání ostatních lidí v každodenním životě, ovšem závisí ještě na další věci. S prodávčem novin na rohu ulice se vídám tak často jako se svou ženou. Není však pro mě tak důležitý a nemám s ním blízký vztah. Může pro mě zůstat relativně anonymní. Míra zájmu a míra blízkosti se mohou kombinovat a zvýšit nebo snížit anonymitu mého vnímání. Mohou též tuto anonymitu ovlivňovat nezávisle na sobě. Mohu mít velmi blízký vztah se svými společníky z tenisového klubu a velmi formální vztah ke svému nadřízenému. Přesto mi může první skupina lidí, i když pochopitelně nejde o pro mě anonymní osoby, splynout v „tu bandu z kurtů“, kdežto můj nadřízený pro mě vždy bude jedinečnou individualitou. A konečně, anonymita se může stát téměř absolutní v případě jistých typizací, o nichž se nepředpokládá, že by někdy byly individualizovány – například označení „typický čtenář londýnských *Timesů*“. Dále je třeba poznamenat, že „rozpětí“ takové typizace se může rozšiřovat, čímž se její anonymita ještě zvýší, jak je tomu třeba u výrazu „britské veřejné mínění“.

Sociální realita každodenního života je tak vnímána jako nepřetržitý sled typizací, které jsou tím více anonymní, čím jsou vzdálenější od „tady a teď“ situace tváří v tvář. Na jednom konci tohoto sledu jsou ti lidé, s nimiž se často dostávám do blízkého kontaktu tváří v tvář – tedy můj „okruh blízkých lidí“. Na druhém konci jsou vysoce anonymní abstrakce, z jejichž povahy vyplývá, že mi nikdy nebudou při interakci tváří v tvář dostupné. Sociální struktura je souhrnem těchto typizací a opakovaně se objevujících vzorců interakce, které na podkladě těchto typizací vznikají. Proto je sociální struktura základním prvkem reality každodenního života.

Musíme se tu zmínit ještě o dalším problému, i když se mu nemůžeme obšírněji věnovat. Mé vztahy k ostatním lidem nejsou omezeny jen na mé blízké a na mé současníky. Vztah si vytvářím i ke svým předchůdcům a ke svým následovníkům, k těm, kteří tu byli přede mnou, a těm, kteří přijdou po mně v průběhu všeobklopujících dějin mé společnosti. S výjimkou lidí, kteří mi byli blízcí v minulosti (můj zesnulý přítel Henry), si vytvářím ke svým předchůdcům vztah prostřednictvím vysoce anonymních typizací – „mí pradědové přistěhovalci“ či ještě více anonymizovaní „Otcové zakladatelé“. Anonymita typizací mých následovníků je z pochopitelných důvodů ještě výraznější – „děti mých dětí“, „budoucí generace“. Typizace mých potomků jsou v zásadě prázdnými projekcemi, téměř úplně zbavenými individualizovaného obsahu, kdežto typizace mých předků v sobě alespoň jistou míru takové individualizace obsahují, byť se jedná o individualizaci vysoce mytického charakteru. Anonymita obou souborů typizací však těmto souborům nebrání, aby realitu každodenního života ovlivňovaly, k čemuž dochází někdy i velmi zásadním způsobem. Když na to přijde, z věrnosti Otcům zakladatelům nebo v zájmu budoucích generací mohu koneckonců obětovat i svůj život.

### 3. Jazyk a vědění v každodenním životě

Lidské vyjadřování má schopnost objektivace, což znamená, že se může projevat v produktech lidské činnosti, které jsou jak jejich autorům, tak ostatním lidem dostupné jako prvky společného světa. Tyto objektivace slouží jako více či méně trvalé znaky subjektivních procesů jejich původců, čímž je jejich dostupnost rozšířena mimo rámec situace tváří v tvář, v níž mohou být vnímány bezprostředně. Například subjektivní postoj hněv je v situaci tváří v tvář přímo vyjádřen nejrůznějšími tělesnými náznaky – výrazem tváře, celkovým postojem těla, určitými pohyby paží a nohou a tak dále. Tyto signály jsou v situaci tváří v tvář neustále přítomny, a to je právě důvod, proč pro mě osobní kontakt představuje jedinečnou příležitost k získání přístupu k subjektivitě mého protějšku. Tyto signály nemohou existovat mimo živou přítomnost kontaktu tváří v tvář. Hněv však může být objektivován pomocí zbraní. Řekněme, že jsem měl bouřlivou hádku s jiným mužem, který mi

dal zcela jednoznačně najevo, že je na mě rozhněván. Následující noci se probudím a zjistím, že do stěny nad mou postelí je zabodnut nůž. Tento nůž jako objekt vyjadřuje hněv mého protivníka. Umožňuje mi přístup k jeho subjektivitě, přestože jsem tvrdě spal, když jím po mně hodil, a neviděl jsem ho, protože ihned poté, co tak těsně minul, utekl. Kdybych nechal tento předmět ležet tam, kde je, uviděl bych ho znovu následujícího rána a opět by byl pro mě výrazem zlosti muže, který jím po mně mrštil. A co víc, kdyby se ke mně přišli na ten nůž podívat další lidé, mohli by dospět ke stejnému závěru. Jinými slovy, nůž v mé stěně se stal objektivně dostupným prvkem reality, kterou sdílím se svým protivníkem a s ostatními lidmi. Tento nůž pravděpodobně nebyl vyroben výhradně k tomu účelu, aby byl vržen *po mně*. Vyjadřuje však subjektivní záměr násilí, ať už motivovaného hněvem nebo nutnou potřebou, jakou je například zabíjení za účelem obstarání obživy. Zbraň jako objekt v reálném světě trvale vyjadřuje obecný záměr dopustit se násilí, který je rozpoznatelný kýmkoliv, kdo ví, co je zbraň. Zbraň je tedy jak produktem lidské činnosti, tak objektivací lidské subjektivity.

Realita každodenního života nejenže je objektivacemi naplněna, ale jsou to právě objektivace, které existenci této reality umožňují. Neustále jsem obklopen objekty, které „hlásají“ subjektivní záměry mých bližních, i když si někdy nemusím být jist, co vlastně ten který objekt „hlásá“, zejména pokud byl vyroben lidmi, které jsem nestačil v situaci tvář v tvář blíže poznat nebo s nimiž jsem se nikdy nesetkal. Každý etnolog a archeolog by o takových obtížích mohl vyprávět, ale už samotná skutečnost, že je *může* překonat a je schopen rekonstruovat z daného artefaktu subjektivní záměry lidí, jejichž společnost zanikla před několika tisíci lety, je výmluvným důkazem schopnosti lidských objektivací přetrvávat.

Zvláštním, ale nesmírně důležitým případem objektivace je označování (*signification*), tedy lidské vytváření znaků. Znak se liší od ostatních objektivací svým zřetelným záměrem sloužit jako odkaz na subjektivní významy. Jistě, všechny objektivace mohou být využity jako znaky, dokonce i když s tímto záměrem nebyly původně vytvořeny. Tak třeba zbraň mohla být původně vyrobena za účelem lovu zvěře, ale pak se mohla stát (například při obřadném používání) znakem pro agresivitu a násilí obecně. Existují však i jisté objektivace, jež byly hned zpočátku jako znaky zamýš-

Musíme se tu zmínit ještě o dalším problému, i když se mu nemůžeme obsírněji věnovat. Mé vztahy k ostatním lidem nejsou omezeny jen na mé blízké a na mé současníky. Vztah si vytvářím i ke svým předchůdcům a ke svým následovníkům, k těm, kteří tu byli přede mnou, a těm, kteří přijdou po mně v průběhu všeobklopujících dějin mé společnosti. S výjimkou lidí, kteří mi byli blízcí v minulosti (můj zesnulý přítel Henry), si vytvářím ke svým předchůdcům vztah prostřednictvím vysoce anonymních typizací – „mí pradědové přistěhovalci“ či ještě více anonymizovaní „Otcové zakladatelé“. Anonymita typizací mých následovníků je z pochopitelných důvodů ještě výraznější – „děti mých dětí“, „budoucí generace“. Typizace mých potomků jsou v zásadě prázdnými projekcemi, téměř úplně zbavenými individualizovaného obsahu, kdežto typizace mých předků v sobě alespoň jistou míru takové individualizace obsahují, byť se jedná o individualizaci vysoce mytického charakteru. Anonymita obou souborů typizací však těmto souborům nebrání, aby realitu každodenního života ovlivňovaly, k čemuž dochází někdy i velmi zásadním způsobem. Když na to přijde, z věrnosti Otcům zakladatelům nebo v zájmu budoucích generací mohou koneckonců obětovat i svůj život.

### 3. Jazyk a vědění v každodenním životě

Lidské vyjadřování má schopnost objektivace, což znamená, že se může projevat v produktech lidské činnosti, které jsou jak jejich autorům, tak ostatním lidem dostupné jako prvky společného světa. Tyto objektivace slouží jako více či méně trvalé znaky subjektivních procesů jejich původců, čímž je jejich dostupnost rozšířena mimo rámec situace tvář v tvář, v níž mohou být vnímány bezprostředně. Například subjektivní postoj hněv je v situaci tvář v tvář přímo vyjádřen nejrůznějšími tělesnými náznaky – výrazem tváře, celkovým postojem těla, určitými pohyby paží a nohou a tak dále. Tyto signály jsou v situaci tvář v tvář neustále přítomny, a to je právě důvod, proč pro mě osobní kontakt představuje jedinečnou příležitost k získání přístupu k subjektivitě mého protějšku. Tyto signály nemohou existovat mimo živou přítomnost kontaktu tvář v tvář. Hněv však může být objektivován pomocí zbraně. Řekněme, že jsem měl bouřlivou hádku s jiným mužem, který mi

dal zcela jednoznačně najevo, že je na mě rozhněván. Následující noci se probudím a zjistím, že do stěny nad mou postelí je zabodnut nůž. Tento nůž jako objekt vyjadřuje hněv mého protivníka. Umožňuje mi přístup k jeho subjektivitě, přestože jsem tvrdě spal, když jím po mně hodil, a neviděl jsem ho, protože ihned poté, co tak těsně minul, utekl. Kdybych nechal tento předmět ležet tam, kde je, uviděl bych ho znovu následujícího rána a opět by byl pro mě výrazem zlosti muže, který jím po mně mrštil. A co víc, kdyby se ke mně přišli na ten nůž podívat další lidé, mohli by dospět ke stejnému závěru. Jinými slovy, nůž v mé stěně se stal objektivně dostupným prvkem reality, kterou sdílím se svým protivníkem a s ostatními lidmi. Tento nůž pravděpodobně nebyl vyroben výhradně k tomu účelu, aby byl vržen *po mně*. Vyjadřuje však subjektivní záměr násilí, ať už motivovaného hněvem nebo nutnou potřebou, jakou je například zabíjení za účelem obstarání obživy. Zbraň jako objekt v reálném světě trvale vyjadřuje obecný záměr dopustit se násilí, který je rozpoznatelný kýmkoliv, kdo ví, co je zbraň. Zbraň je tedy jak produktem lidské činnosti, tak objektivací lidské subjektivity.

Realita každodenního života nejenže je objektivacemi naplněna, ale jsou to právě objektivace, které existenci této reality umožňují. Neustále jsem obklopen objekty, které „hlásají“ subjektivní záměry mých bližních, i když si někdy nemusím být jist, co vlastně ten který objekt „hlásá“, zejména pokud byl vyroben lidmi, které jsem nestačil v situaci tváří v tvář blíže poznat nebo s nimiž jsem se nikdy nesetkal. Každý etnolog a archeolog by o takových obtížích mohl vyprávět, ale už samotná skutečnost, že je *může* překonat a je schopen rekonstruovat z daného artefaktu subjektivní záměry lidí, jejichž společnost zanikla před několika tisíci lety, je výmluvným důkazem schopnosti lidských objektivací přetrvávat.

Zvláštním, ale nesmírně důležitým případem objektivace je označování (*signification*), tedy lidské vytváření znaků. Znak se liší od ostatních objektivací svým zřetelným záměrem sloužit jako odkaz na subjektivní významy. Jistě, všechny objektivace mohou být využity jako znaky, dokonce i když s tímto záměrem nebyly původně vytvořeny. Tak třeba zbraň mohla být původně vyrobena za účelem lovu zvěře, ale pak se mohla stát (například při obřadném používání) znakem pro agresivitu a násilí obecně. Existují však i jisté objektivace, jež byly hned zpočátku jako znaky zamýš-

leny. Například místo toho, aby po mně hodil nožem (čímž mě možná ani nechtěl zabít, ale čímž mohl chtít docela dobře tuto možnost jen naznačit), mohl můj protivník nakreslit na mé dveře černou barvou písmeno X, znak, který, předpokládejme, znamená, že nyní byl mezi námi oficiálně vyhlášen stav nepřátelství. Takový znak, který nemá žádný jiný účel než vypovídat o subjektivním záměru toho, kdo jej učinil, je rovněž objektivně dostupný ve společné realitě, kterou on i já sdílíme s ostatními lidmi. Rozumím smyslu tohoto znaku stejně jako ostatní lidé a tento znak je svému autoru dostupný jako objektivní „připomínka“ jeho původního záměru, pro který ho udělal. Z předchozího výkladu zcela jasně vyplývá, že hranice mezi instrumentálním a znakovým využitím určitých objektivací jsou často velmi neostře. Zvláštním případem magie, kde tato dvě užití objektivací pozoruhodně splývají, se tu nemusíme zabývat.

Znaky se sdružují do mnoha systémů. Rozlišujeme systémy gest, určitých typů tělesných pohybů, různých souborů materiálních artefaktů a tak dále. Znaky a znakové systémy jsou objektivacemi v tom smyslu, že jsou objektivně dostupné mimo rámec vyjadřování subjektivních záměrů „tady a teď“. Tato „odpoutatelnost“ od bezprostředního vyjadřování subjektivity je rovněž charakteristická pro znaky, jež musejí být zprostředkovávány fyzickou přítomností. Obřadný tanec vyjadřující agresivní záměr se naprosto liší od hněvivé grimasy či zatínání pěstí při výbuchu hněvu. Grimasa či zaťaté pěstě vyjadřují mou subjektivitu „tady a teď“, kdežto válečný tanec může být od této subjektivity velkou měrou odpoután – při vykonávání tohoto obřadu vůbec nemusím pociťovat hněv nebo být agresivní, ale mohu se tohoto tance zúčastnit jen proto, že jsem placen, abych tančil místo někoho jiného, kdo je rozhněván. Řečeno jinak, tanec může být odpoután od subjektivity tanečníka způsobem, jakým výhružný posunek od zuřivce nikdy odpoután být *nemůže*. Jak tanec, tak grimasa jsou projevy řeči těla, ale pouze tanec má charakter objektivně dostupného znaku. „Odpoutatelností“ se vyznačují všechny znakové systémy, ale mohou být rozlišovány podle míry své odpoutanosti od situace tváří v tvář. Tak je například zcela zřejmé, že tanec je méně odpoután než materiální artefakt symbolizující tentýž subjektivní význam.

Nejdůležitějším znakovým systémem lidské společnosti je jazyk, který můžeme definovat jako systém zvukových znaků. Jeho

základ spočívá samozřejmě ve vnitřní schopnosti lidského organismu vyjadřovat se hlasem, ale o jazyce můžeme hovořit až tehdy, když jsou hlasové projevy schopny odpoutat se od bezprostředního „tady a teď“ subjektivních stavů. Hněvivé zabručení, zavrčení, zavýtí či zasyčení ještě není jazykem, přestože tyto hlasové projevy jsou schopny nést jazykový význam do té míry, do jaké jsou začleněny do objektivně dostupného znakového systému. Běžné objektivace v každodenním životě jsou udržovány zejména jazykovými významy. Každodenní život je především život s jazykem a prostřednictvím jazyka, který sdílím se svými bližními. Porozumět jazyku je proto pro pochopení reality každodenního života nezbytné.

Jazyk má svůj původ v situaci tváří v tvář, ale může od ní být snadno odpoután. Tato odpoutatelnost není umožněna pouze tím, že mohu křičet do tmy nebo na dálku, mluvit po telefonu či prostřednictvím rádia nebo přenášet jazykové významy pomocí písma (písmo vytváří jakýsi znakový systém druhého stupně). Odpoutatelnost jazyka souvisí spíše s jeho schopností předávat významy, které nejsou přímým vyjádřením subjektivity „tady a teď“. Tuto schopnost má jazyk společnou s ostatními znakovými systémy, ale jeho nesmírná různorodost a složitost mu umožňují odpoutat se od situace tváří v tvář mnohem snadněji než jakýkoliv jiný znakový systém (například systém gest). Mohu hovořit o bezpečnosti záležitostí, které vůbec nejsou přítomny při situaci tváří v tvář, včetně věcí, které jsem nikdy přímo nezažil a nikdy nezažiji. Tímto způsobem je jazyk schopen stát se objektivním skladištěm ohromného množství nahromaděných významů a zkušeností, které může zachovávat v čase a zprostředkovávat dalším generacím.

V situaci tváří v tvář je jazyku vlastní vnitřní schopnost reciprocity, která ho odlišuje od kteréhokoli jiného znakového systému. Probíhající tvoření zvukových znaků při rozhovoru může být citlivě synchronizováno s probíhajícími subjektivními významy hovořících partnerů. Mluvím tak, jak myslím. Totéž činí i můj protějšek. Oba slyšíme, co říká ten druhý, téměř okamžitě, což nám umožňuje plynulý, synchronizovaný a vzájemný přístup k našim subjektivitám a vytvoření takové intersubjektivní blízkosti v situaci tváří v tvář, jaké žádný jiný znakový systém nemůže dosáhnout. A co víc, já slyším *sám sebe*, jak mluvím. Mé vlastní subjektivní významy pro mě začínají být objektivně a souvisle přístupné a tím

se pro mě stávají i „reálnějšími“. Ještě lépe se to dá přiblížit odkazem na předešlý výklad o tom, že v situaci tváří v tvář mám „lepší znalosti“ o svém protějšku než o sobě samém. Tento zdánlivě paradoxní jev byl tehdy objasněn jako důsledek skutečnosti, že subjektivita mého protějšku je mi v situaci tváří v tvář dostupná nejvýraznějším a nejnaléhavějším způsobem a že tato dostupnost navíc předchází uvažování, kdežto chci-li sám sobě zpřístupnit svou vlastní subjektivitu, musím na ni své uvažování záměrně soustředit. Když však teď objektivuji svou vlastní existenci prostřednictvím jazyka, mé vlastní bytí se pro mě samotného stává velmi výrazně a neustále dostupným v témže okamžiku, v jakém je přístupné jemu, a já na své bytí mohu spontánně reagovat, aniž bych byl „rušen“ záměrným uvažováním o něm. Proto se dá říci, že jazyk činí mou subjektivitu „reálnější“ nejen pro mého partnera v rozhovoru, ale také pro mě samotného. Tato schopnost jazyka vytvořit a ustálit pro mě mou vlastní subjektivitu je zachována (byť s určitými změnami) i při odpoutání jazyka od situace tváří v tvář. Tato nesmírně důležitá vlastnost jazyka je velmi dobře zachycena ve rčení, že lidé musejí o sobě mluvit, aby sami sebe poznali.

Jazyk má své kořeny v každodenním životě a jeho prvotní funkcí je na každodenní život odkazovat. Především odkazuje na realitu, kterou prožívám při naprosto bdělém vědomí, která je ovládána praktickou motivací (tedy shlukem významů přímo se týkajících přítomné a budoucí činnosti) a kterou spolu s ostatními považuji za danou. Jazyk může být využit i k odkazování na jiné reality, jimiž se budeme za chvíli zabývat podrobněji, ale dokonce i v tomto případě zůstává zakořeněn v běžné realitě každodenního života. Jako znakovému systému je mu vlastní objektivnost. K jazyku přistupuji jako k vnější skutečnosti a jazyk se vůči mně projevuje jako donucovací prostředek. Jazyk mě totiž nutí přijmout jeho vzorce. Když mluvím anglicky, nemohu při tom užívat gramatická pravidla platná pro němčinu. Nemohu používat slova vynalezená mým tříletým synem, když chci komunikovat s někým mimo okruh rodiny. V závislosti na situaci musím volit odpovídající, standardní způsob jazykového vyjádření, dokonce i tehdy, když bych dal přednost svému osobnímu, „nesprávnému“ jazyku. Jazyk mi poskytuje hotové prostředky pro neustálou objektivizaci mé soustavně se vyvíjející zkušenosti. Jinak řečeno, jazyk se dá snadno přizpůsobovat tak, aby mi umožnil objektivizovat nesmírně

různorodé zkušenosti, s nimiž se během života setkávám. Jazyk mé zkušenosti typizuje a umožňuje mi, abych je utřídil do široce vymezených kategorií, kterým mohu porozumět nejen já, ale i ostatní lidé. Jazyk tyto zkušenosti současně s tím, jak je typizuje, rovněž anonymizuje, protože typizovaná zkušenost může být v zásadě sdílena kýmkoliv, kdo spadá do téže kategorie. Tak například jsem se pohádal se svou tchyní. Tato konkrétní a subjektivně jedinečná zkušenost je jazykově typizována jako kategorie „problém s tchyní“. V této typizaci má tato zkušenost význam pro mě, pro ostatní a pravděpodobně i pro mou tchyni. Táž typizace však s sebou nese anonymitu. Ne pouze já, ale *kdokoliv* (přesněji řečeno všichni z kategorie zeť) může mít „problém s tchyní“. Tímto způsobem jsou mé životní zkušenosti neustále tříděny do obecných kategorií podle významu a tyto kategorie jsou jak objektivně, tak subjektivně reálné.

Díky této své schopnosti přesáhnout ono „tady a teď“ může jazyk překlenout rozdílné oblasti v rámci reality každodenního života a uspořádat je ve smysluplný celek. Tyto přesahy mají prostorové, časové a sociální rozměry. Skrze jazyk mohu překlenout propast mezi svou sférou působnosti a sférou působnosti jiného člověka. Mohu synchronizovat běh svého životního času s jeho a mohu s ním hovořit o jedincích či skupinách lidí, kteří se s námi právě nenacházejí v situaci tváří v tvář. V důsledku těchto přesahů je jazyk schopen „zpřítomnit“ různé objekty, které nejsou prostоровě, časově a sociálně „tady a teď“ přítomny. Tím pádem může být tak velké množství zážitků a významů objektivizováno „tady a teď“. Jednoduše řečeno, jazyk nám může v kterýkoliv okamžik zpřítomnit celý svět. Tato schopnost jazyka obsáhnout různé reality a uspořádat je v celek zůstává zachována i tehdy, když zrovna s nikým nehovořím. Prostřednictvím jazykové objektivizace, dokonce i tehdy, když „hovořím sám k sobě“ při osamělém přemýšlení, si mohu v kterýkoliv daný moment zpřítomnit celý svět. Pokud jde o společenské vztahy, jazyk mi „zpřítomňuje“ nejen osoby, které v daném okamžiku nejsou fyzicky přítomny, ale i osoby z minulosti, na něž se pamatuji nebo o nichž si vytvářím obraz na základě informací, stejně jako osoby vytvářené představivostí jako postavy z budoucnosti. Všechny tyto „přítomnosti“ pochopitelně mohou mít velký význam pro odvíjející se realitu každodenního života.

Jazyk je navíc schopen realitu každodenního života zcela transcendovat. Může odkazovat na zkušenosti spojené s vyhraněnými oblastmi významů a může obsáhnout i oblasti reality, které spolu nikterak nesouvisejí. Mohu například vyložit „význam“ snu tím, že ho pomocí jazyka včlením do řádu každodenního života. Takové začlenění přesunuje odlišnou realitu snu do reality každodenního života tak, že z reality snu udělá samostatný ostrůvek obklopený realitou každodenního života. Sen má nyní význam spíše ve smyslu reality každodenního života než v rámci své vlastní, samostatné reality. Ostrůvky vzniklé těmito přesunů v určitém slova smyslu patří do obou sfér reality. Jsou „umístěny“ v jedné realitě, ale „odkazují“ k jiné.

Jakékoliv významné téma, které přesahuje různé oblasti reality, může být definováno jako symbol a jazykový prostředek, kterým je tohoto přesahu dosaženo, se může nazývat symbolický jazyk. Na úrovni symbolismu pak jazykový znak dosahuje největšího odpoutání od „tady a teď“ každodenního života a jazyk se vznáší do oblastí, které jsou každodenní zkušenosti nepřístupné nejen *de facto*, ale i *a priori*. Jazyk nyní vytváří mohutnou stavbu symbolických znaků, jež jako by se tyčily nad realitou každodenního života coby obrovité postavy z jiného světa. Historicky nejdůležitějšími systémy symbolů tohoto druhu jsou náboženství, filosofie, umění a věda. Jakmile je takto vyjmenujeme, je zřejmé, že tyto systémy mohou mít i přes největší odpoutanost od každodenní zkušenosti, kterou jejich vybudování vyžaduje, pro realitu každodenního života dalekosáhlý význam. Jazyk je schopen symboly, jež jsou vysoce abstrahovány od každodenní zkušenosti, nejen vytvářet, ale může tyto symboly také „přitáhnout nazpět“ a předkládat je jako objektivně reálné prvky každodenního života. Tímto způsobem se symbolismus a symbolický jazyk stávají základními stavebními prvky reality každodenního života a běžného vnímání této reality. Každý den se pohybuji ve světě znaků a symbolů.

Jazyk buduje sémantická pole či oblasti významů, které jsou lingvisticky vymezené. Do organizování těchto významových oblastí se zapojují slovní zásoba, gramatika a syntax. Jazyk tak vytváří klasifikační schémata k rozlišování předmětů podle „rodové identity“ (*gender*) (což je pochopitelně něco úplně jiného než rozlišování podle pohlaví) nebo podle čísla. Určité formy se používají ve větách popisujících děje, jiné ve větách popisujících

stavy. Existují různé způsoby označování stupňů společenské blízkosti a tak podobně. Například v jazycích, které rozlišují intimní a formální vztah pomocí zájmen (jako *tu* a *vu* ve francouzštině a *du* a *Sie* v němčině), toto rozlišení vyznačuje souřadnice sémantického pole, jež bychom mohli nazvat oblastí intimnosti. Zde leží svět týkáni (*tutoiement*) či bratrství (*Bruderschaft*), s bohatým souborem významů, které jsou mi stále dostupné díky uspořádání mé sociální zkušenosti. Takové sémantické pole má k dispozici pochopitelně i uživatel angličtiny, byť je v angličtině tato oblast jazykově mnohem omezenější. Dalším příkladem sémantického pole může být souhrn jazykových objektivizací týkajících se mého povolání. Toto sémantické pole dává smysl a řád všem každodenním rutinním činnostem, s nimiž se denně v zaměstnání setkávám. V rámci takto vytvořených sémantických polí je možno objektivizovat, uchovávat a hromadit jak osobní, tak dějinnou zkušenost. Toto hromadění je pochopitelně selektivní, neboť sémantická pole sama určují, co z celkové zkušenosti jak jedince, tak společnosti bude uchováno a co „zapomenuto“. V důsledku tohoto hromadění se vytváří sociální zásoba vědění, která je předávána z generace na generaci a která je jedinci přístupná v každodenním životě. Žiji v běžném světě každodenního života, vybaven určitými soubory znalostí. A co víc, vím, že ostatní sdílejí alespoň část tohoto vědění a že oni vědí, že já to vím. Má interakce s ostatními lidmi v každodenním životě je proto neustále ovlivňována naší společnou účastí na dostupné sociální zásobě vědění.

Sociální zásoba vědění zahrnuje vědění o mé situaci a jejích omezeních. Například vím, že jsem chudý, a proto nemohu čekat, že budu bydlet v bohaté čtvrti. Toto vědění je samozřejmě sdíleno jak těmi, kteří jsou rovněž chudí, tak těmi, kteří se těší mnohem výsadnějším postavení. Účastí na sociální zásobě vědění je tak umožněno „umístění“ jedinců ve společnosti a „zacházení“ s nimi příslušným způsobem. To nemusí platit pro někoho, kdo toto vědění nesdílí. Cizinec mě třeba nemusí považovat za chudého, protože v jeho společnosti jsou kritéria chudoby zcela odlišná – jak mohu být chudý, když mám boty a nevypadám hladově?

Vzhledem k tomu, že každodenní život je ovládán praktickými motivy, zaujímá v sociální zásobě vědění významné místo vědění jako návod, tedy vědění soustřeďující se na praktické zvládnání rutinních činností. Tak třeba používám každý den telefon a mám

pro to své zcela určité praktické důvody. Víím, jak s telefonem zacházet. Také víím, co dělat, když se můj telefon pokazí – což neznamená, že víím, jak ho opravit, ale že víím, koho mám zavolat na pomoc. Mé znalosti o telefonu rovněž zahrnují širší informace o systému telefonní komunikace – například víím, že čísla některých lidí nejsou v telefonním seznamu uvedena, že ve zvláštním případě mohu být současně spojen se dvěma meziměstsky volajícími účastníky, že musím počítat s časovým posunem, chci-li volat někomu do Hongkongu, a tak podobně. Veškeré toto vědění o telefonování je návodem, jelikož neobsahuje nic kromě znalostí nezbytných pro mé současné a budoucí praktické záměry. Nezajímá mě, *proč* telefon takto funguje, nezajímá mě ohromná suma vědeckých a technických znalostí, které jsou k sestrojení telefonů zapotřebí. Ani mě nezajímají možnosti užití telefonu pro jiné účely, než pro jaké jej používám, například jeho využití v kombinaci s krátkovlnným rádiem pro námořní komunikace. Takové vědění-návod je pro mě nezbytné i pokud jde o fungování lidských vztahů. Například víím, co musím udělat, když chci požádat o pas. Vše, co mě zajímá, je, že po uplynutí určité čekací doby dostanu pas. Nestarám se, a ani nevím, co se s mou žádostí děje na úřadě, kdo dává svolení k vystavení pasu a po jakých schvalovacích procedurách a od koho pochází to či ono razítko v pasu. Nezkoumám práci vládních úředníků, jen chci jet na dovolenou do zahraničí. O postupy skryté za žádostí o pas se budu zajímat až tehdy, jestliže nakonec svůj pas nedostanu. V takové situaci, podobně jako když si volám na pomoc odborníka na opravu telefonů, když se mi porouchá telefon, navštívím odborníka na vydávání pasů – například právníka nebo poslance Kongresu či Americké sdružení pro občanské svobody. Stejně tak platí, že velká část sociální zásoby vědění sestává z návodů na zvládnání rutinních problémů. Obvykle nemám zájem proniknout dále za toto prakticky nezbytné vědění, dokud za pomoci tohoto vědění mohu různé problémy spolehlivě vyřešit.

Sociální zásoba vědění rozlišuje realitu podle stupňů obeznamnosti. Poskytuje složité a podrobné informace o těch oblastech každodenního života, v nichž se musím často pohybovat. O vzdálenějších oblastech nabízí mnohem obecnější a nepřesnější informace. Proto jsou mé znalosti o mé práci a jejím světě velmi bohaté a odborné, kdežto mé představy o světech jiných zaměstnání jsou



pouze kusé. Sociální zásoba vědění mi dále poskytuje typizační schémata potřebná pro nejdůležitější povinnosti každodenního života, nejen pro typizace ostatních lidí, o nichž jsme tu již hovořili, ale též pro typizace nejrůznějších druhů událostí a zkušeností, společenských i přírodních. Žiji ve světě příbuzných, spolupracovníků a známých veřejných činitelů. V tomto světě pak proto zažívám rodinné sešlosti, pracovní schůze a setkání s dopravními strážníky. Přírozené „pozadí“ těchto událostí je v rámci zásoby vědění rovněž typizováno. Můj svět je uspořádán ve smyslu samozřejmého chování v dobrém či špatném počasí, v období senné rýmy a v situacích, kdy se mi pod víčko dostane smítko prachu. „Vím, co dělat“ ve vztahu ke všem ostatním lidem při všech těchto událostech svého každodenního života. Jelikož se mi sociální zásoba vědění nabízí jako provázaný celek, dává mi i prostředky k začlenění různorodých prvků mého vlastního vědění. Jinými slovy, „co ví každý“, má svou vlastní logiku a tatáž logika může být použita při uspořádávání různých věcí, které vím já. Například vím, že můj přítel Henry je Angličan, a vím, že vždy přesně dodržuje dohodnutý čas schůzek. Protože „každý ví“, že dochvilnost je vlastností Angličanů, mohu nyní tyto dva prvky svého vědění o Henrym začlenit do typizace, která má v rámci sociální zásoby vědění svůj význam.

Platnost svého vědění v každodenním životě já i ostatní lidé považujeme za samozřejmou až do okamžiku, kdy se vyskytne problém, který s pomocí tohoto vědění není možno vyřešit. Dokud se svým věděním mohu spolehlivě řídit, obvykle mě ani nenapadne o něm pochybovat. V určitých situacích odpoutaných od každodenní reality – při vykládání vtipu, při návštěvě divadla nebo kostela či při zaobírání se filosofickými úvahami – mohu o částech tohoto vědění pochybovat. Tyto pochybnosti však „nemají být brány vážně“. Tak třeba jako podnikatel vím, že se vyplácí být k druhým bezohledný. Mohu se smát vtipu, v němž toto chování selže, mohu být dojat hercem nebo kazatelem vychalujícím ušlechtilost zdvořilosti a ve filosofickém rozpoložení mohu dospět k názoru, že všechny sociální vztahy by se měly řídit zlatým pravidlem slušného chování. Když jsem se dost nasmál, když jsem byl dosytosti dojat a když jsem si užil filosofování, vracím se zpět do „vážného“ světa obchodování, znovu si uvědomuji oprávněnost zákonů bezohlednosti a chovám se podle nich. Jen tehdy, když tyto mé zákony zklamou

a „nevydávají očekávané plody“ ve světě, v němž mají být uplatňovány, je patrně začnu považovat za „opravdu“ problematické.

Přestože sociální zásoba vědění předkládá každodenní svět uceleným způsobem, odstupňovaným podle oblastí obeznamenosti a vzdálenosti, nijak neosvětluje svět jako celek. Řečeno jinak, realita každodenního života se zdá být jako sféra světla na pozadí neprostupné temnoty. Jak jsou určité sféry reality osvětlovány, zůstávají jiné ve stínu. Nemohu vědět všechno, co se o této realitě vědět dá. I když jsem třeba zdánlivě všemocný tyran ve vlastní rodině a jsem si toho vědom, nemohu znát úplně vše, nemohu znát veškeré faktory, které se podílejí na stálém úspěchu mého despotismu. Vím, že mé příkazy jsou vždy splněny, ale nemohu si být jist všemi kroky a všemi motivy, jež se projeví mezi vydáním a vyplněním mých příkazů. Vždy se budou nějaké věci dít „za mémi zády“. Tím spíše to platí v případě sociálních vztahů složitějších než vztahy uvnitř rodiny – což mimochodem vysvětluje, proč jsou všichni tyraní tak nervózní. Mé vědění o každodenním životě se podobá nástroji, který mi klestí cestu skrze les a zároveň úzkým kuzelem světla ozařuje to, co leží hned přede mnou a v bezprostředním okolí. Jinak je na všech stranách cesty stále tma. Toto přirovnání samozřejmě platí ještě více pro bezpočet realit, mezi nimiž je každodenní život neustále transcendován. Tento názor může být parafrázován básnicky, byť nepřesně, větou, že realita každodenního života je zatažena polostínem našich snů.

Mé vědění o každodenním životě je uspořádáno podle relevancí. Některé věci jsou určeny mými bezprostředními praktickými zájmy, jiné mým celkovým postavením ve společnosti. Vůbec pro mě není relevantní, jak má žena připravuje můj oblíbený guláš, jestliže výsledek splňuje mé očekávání. Není pro mě důležité vědět, že akcie některých společností klesají, když takové akcie nevlastním, nebo že katolíci modernizují svou nauku, jsem-li ateista. Nebo že dnes lze létat do Afriky bez mezipřistání, pokud tam nechci cestovat. Mé struktury relevance se však v mnoha bodech kříží se strukturami relevance ostatních lidí, v důsledku čehož si máme tolik „zajímavého“ co říci. Důležitou součástí mého vědění o každodenním životě jsou znalosti o strukturách relevance ostatních. Vím tolik, abych nevykládal svému doktorovi, že jsem špatně investoval, svému právníkovi, že mě trápí žaludeční vředy, a svému účetnímu o svém hledání náboženské pravdy. Základní struktury relevance

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. Svě 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 spolupracovnicí, 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.<sup>1</sup> Na rozdíl od ostatních vyšších savců nemá žádné přirozené prostředí, jež by bylo typické jen pro něj jako pro druh,<sup>2</sup> 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.<sup>3</sup> 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.<sup>4</sup> 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.<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> 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.<sup>7</sup>

Tvárnost lidského organismu a jeho sklon podléhat společensky daným vlivům se dá nejlépe ukázat na etnologickém materiálu zabývajícím se sexualitou.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup>

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.<sup>10</sup> 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.<sup>11</sup> 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.<sup>12</sup> 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.<sup>13</sup>

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“.<sup>14</sup> 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.<sup>15</sup> 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.<sup>16</sup> 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.<sup>17</sup> 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.<sup>18</sup> 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.<sup>19</sup>

Pokud jde o význam, který člověk své činnosti přisuzuje, pak proces habitualizace zajišťuje, že každá situace nemusí být definována znovu, krok za krokem.<sup>20</sup> 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.<sup>21</sup> 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 popravy 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 určeni 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.<sup>22</sup> 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 „Teď udělá toto“ se stane „Teď *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.<sup>23</sup> 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.<sup>24</sup>

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 „přítvrďuje“ 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.<sup>25</sup> 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.<sup>26</sup>

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.<sup>27</sup>

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.<sup>28</sup> 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.<sup>29</sup> 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.<sup>30</sup>

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“.<sup>31</sup>

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, příslovečných 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.<sup>32</sup>

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.<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> 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.<sup>35</sup> 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 jsou 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 různých 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.<sup>36</sup> 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

osobnost činnost vykonávající, tak ostatní lidé vykonávající činnosti pojmání ne jako osobití jedinci, ale jako *typy*. A vlastností typů je, že jsou zaměnitelné.

O rolích můžeme začít mluvit až tehdy, když k tomuto druhu typizace dochází v kontextu objektivované zásoby vědění, jež je nějakému společenství aktérů společná. V tomto kontextu představují role typy aktérů.<sup>37</sup> Je zřejmé, že vytváření typologií rolí je nezbytně svázáno s institucionalizací jednání. Instituce se ve zkušenostech jedince projevují prostřednictvím rolí. Tyto role, jazykově objektivované, jsou nezbytným prvkem objektivně dostupného světa kterékoliv společnosti. Hraním rolí se jedinec účastní sociálního světa. Internalizací těchto rolí se pro něj tento sociální svět stává subjektivně reálným.

Ve společné zásobě vědění existují zásady pro správné vykonávání rolí, které jsou dostupné všem členům společnosti nebo alespoň těm, kteří mohou být potenciálními aktéry daných rolí. Tato všeobecná dostupnost samotná je částí téže zásoby vědění. Nejen že jsou obecně známy zásady vykonávání role X, ale je také známo, že tyto zásady jsou známy. Z toho vyplývá, že každý předpokládaný aktér role X může být činěn zodpovědným za dodržování těchto zásad, jež mohou být vštěpovány jako součást institucionální tradice a využity k posuzování všech aktérů a, z téhož důvodu, mohou sloužit jako kontrolní mechanismus.

Vznik rolí je spjat s tímž základním procesem habitualizace a objektivace jako vznik institucí. Role se objeví, jakmile začne proces vytváření společné zásoby vědění obsahující vzájemné typizace chování, což je proces, který, jak jsme si ukázali, je svázán se sociální interakcí a předchází vlastní institucionalizaci. Otázka, které role jsou institucionalizovány, je totožná s otázkou, které oblasti chování jsou institucionalizací ovlivněny, a nabízí se tu i shodná odpověď. *Veškeré* institucionalizované chování v sobě zahrnuje role. Proto je rolím vlastní kontrolní charakter institucionalizace. Jakmile jsou aktéři typizováni jako vykonavatelé určité role, stane se jejich chování vynutitelným. Dodržování nebo nedodržování sociálně definovaných zásad rolí přestává být dobrovolné, i když přísnost postihů může být pochopitelně případ od případu různá.

Role institucionální řád *reprezentují*.<sup>38</sup> Tato reprezentace se odehrává na dvou úrovních. Za prvé, při výkonu určité role je tato role reprezentována. Například když někdo soudí, znamená to, že re-

prezentuje roli soudce. Jedinec vykonávající roli soudce nejedná „sám za sebe“, ale *jako* soudce. Za druhé, role reprezentuje celou institucionální síť chování. Role soudce má vztah k ostatním rolím, jejichž souhrn tvoří instituci práva. Soudce jedná jako představitel této instituce. Instituce se může projevit ve skutečné životní zkušenosti pouze tehdy, když je reprezentována prostřednictvím vykonávaných rolí. Instituce se svým souborem „naprogramovaných“ činností připomíná nepsaný text dramatu. Realizace tohoto dramatu závisí na opakovaném sehrání předepsaných rolí živými aktéry. Aktéři ztělesňují role a uskutečňují drama tím, že ho představují na daném jevišti. Ani drama, ani instituce neexistují empiricky odděleně od svých opakujících se realizací. Říci, že instituce jsou reprezentovány skrze role, znamená říci, že role umožňují institucím existovat, stále znovu a znovu, jako skutečný jev ve zkušenosti žijících jedinců.

Instituce jsou reprezentovány ještě jinými způsoby. Jejich jazykové objektivace, od jednoduchých slovních označení pro tyto instituce po začlenění institucí do velmi složitých symbolizací reality, instituce rovněž reprezentují, či je zpřítomňují, ve zkušenosti. Instituce mohou být také symbolicky reprezentovány fyzickými předměty, přírodními i umělými. Všechny tyto reprezentace se však stanou „mrtvými“ (tedy zbavenými subjektivní reality), pokud je někdo neustále „neoživuje“ ve skutečném lidském jednání. Reprezentace instituce v rolích a prostřednictvím těchto rolí je proto reprezentací *par excellence*, na níž jsou všechny ostatní reprezentace závislé. Například instituce práva je samozřejmě reprezentována právníkem jazykem, zákony, teoriemi právní vědy a, konečně, zastřešující legitimizací této instituce a jejích norem v etickém, náboženském nebo mytologickém systému myšlení. Tyto člověkem vytvořené skutečnosti, jež coby hrozivé ceremonie výkony práva provázejí, představují další reprezentace instituce, spolu s takovými přírodními jevy jako zahřmění, které může být považováno za nadpřirozený důkaz o vině při božím soudu a může se dokonce stát i symbolem nejvyšší spravedlnosti. Všechny tyto reprezentace však svůj trvalý význam a svou srozumitelnost odvozují od svého užití v lidském jednání, čímž v tomto případě máme na mysli jednání typizované v institucionálních rolích práva.

Když jedinci začnou o těchto záležitostech uvažovat, narážejí na problém, jak všechny různorodé reprezentace propojit v jeden

soudržný celek, který by dával smysl.<sup>39</sup> Jakékoli konkrétní vykonávání role odkazuje k objektivnímu významu příslušné instituce a tedy i k ostatním doplňkovým vykonáváním rolí a v tomto smyslu i k významu dané instituce jako celku. Zatímco problém uspořádání takových různorodých reprezentací v celek je primárně řešen na úrovni legitimizace, část tohoto problému se objevuje i v souvislosti s některými rolemi. Institucionální řád je reprezentován *všemi* rolemi výše popsáním způsobem. Avšak *některé* role symbolicky reprezentují tento řád v jeho celistvosti více než jiné. Tyto role mají ve společnosti velkou strategickou důležitost, protože reprezentují nejen tu či onu instituci, ale smysluplný celek všech institucí. Tím pochopitelně tyto role pomáhají tento celek udržovat ve vědomí a v chování členů společnosti, mají tedy zvláštní vztah k legitimizačnímu aparátu společnosti. Některé role nemají *jiné* funkce než symbolicky reprezentovat institucionální řád v jeho soudržné celistvosti, jiné tuto roli na sebe berou jen občas jako doplněk k méně vznešeným funkcím, které obvykle vykonávají. Soudce například může příležitostně při některém obzvláště důležitém soudním procesu reprezentovat tímto způsobem celistvou soudržnost společnosti. Panovník plní tuto úlohu nepřetržitě a v konstituční monarchii často nemusí mít jinou funkci než funkci „živého symbolu“ všech vrstev společnosti až dolů k obyčejnému člověku. Historicky příslušely role, jež symbolicky reprezentovaly celkový institucionální řád, většinou institucím politickým a náboženským.<sup>40</sup>

Pro naše následující úvahy je mnohem důležitější charakter rolí jako zprostředkovatelů určitých oblastí společné zásoby vědění. Jedinec je na základě rolí, které hraje, zasvěcován do určitých oblastí společensky objektivovaného vědění nikoli pouze v úzkém kognitivním smyslu, ale rovněž ve smyslu „znalosti“ norem, hodnot, dokonce i emocí. Být soudcem s sebou nese nutně znalost práva a patrně i znalost mnohem širšího spektra lidských záležitostí než jen těch, které se vztahují k právu. Soudce by měl totiž mít i „znalost“ hodnot a postojů, jež jsou považovány u soudce za žádoucí, což v sobě může zahrnovat i hodnoty a názory příslovečně přisuzované soudcové manželce. Soudce musí mít také odpovídající „znalosti“ v oblasti emocí. Například bude muset umět rozlišovat, kdy má potlačit svůj soucit, abychom uvedli alespoň jeden z důležitých psychologických předpokladů pro vykonávání této role. Tímto způsobem otevírá každá role bránu do určité oblasti celkové

zásoby vědění společnosti. Aby se jedinec roli naučil, nestačí jen osvojit si povinnosti bezprostředně nutné pro její „vnější“ provedení. Musí být také zasvěcen do nejrůznějších kognitivních, a dokonce i emotivních vrstev zásoby vědění, která je jak přímo, *tak* i nepřímo pro danou roli důležitá.

To vede k sociální distribuci vědění.<sup>41</sup> Zásoba vědění společnosti je utvářena podle toho, co je relevantní obecně a co je relevantní jen pro určité role. To platí i pro velmi jednoduché sociální situace, k nimž patří i náš předchozí příklad sociální situace vytvořené probíhající interakcí mezi mužem, bisexuální ženou a lesbickou ženou. Některé znalosti jsou relevantní pro všechny tři jedince (například znalosti postupů nezbytných k ekonomickému udržení této skupinky), kdežto jiné znalosti jsou relevantní pouze pro dva z této trojice (například postup lesbického či, ve druhém případě, heterosexuálního svádění). Jinými slovy, sociální distribuce vědění s sebou nese dichotomizaci ve smyslu relevance obecné a relevance pro určité role.

Vezmeme-li v úvahu vědění nahromaděné ve společnosti v průběhu historie, můžeme se domnívat, že dělba práce bude mít za následek, že objem vědění relevantního jen pro určité role bude narůstat rychleji než objem obecně relevantního a dostupného vědění. Několikanásobné zvýšení počtu specializovaných úkolů, způsobené dělbou práce, vyžaduje standardní řešení, která mohou být lehce naučena a předávána. K tomu je zase zapotřebí specializované vědění o určitých situacích a o vztazích prostředků k cílům, v jejichž rámci jsou tyto situace sociálně definovány. Jinými slovy, na scéně se musejí objevit specialisté, z nichž každý bude vědět vše, co je pro splnění jeho úkolu nezbytné.

Aby společnost mohla nahromadit vědění relevantní pro určité role, je nezbytné, aby její uspořádání určitým jedincům umožnilo soustředit se na jejich odbornost. Pokud se ve společnosti založené na lovu mají někteří jedinci stát odborníky na kování mečů, musejí být vytvořeny předpoklady k tomu, aby byli osvobozeni od loveckých činností, které jsou povinností všech ostatních dospělých mužů. Mnohem obtížněji postižitelné specializované vědění, jakým je vědění mystagogů a jiných intelektuálů, vyžaduje obdobné společenské předpoklady. Ve všech těchto případech se odborníci stávají správci té oblasti zásoby vědění, která jim byla sociálně svěřena.



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 vládnou 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 nemusí 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 válečnicemi, 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 kněžů 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 nezasevěncům 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 nezasevěnci, tak se zasevěnci. Nezasevěnci 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 nezasevěnce *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 nezasevěnců), mystifikace a, obvykle, obratným využíváním prestižních symbolů. Naopak zasevěnci 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 zpronevěření 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 „vysvětlení“ 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 „vysvětlění“ (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 „vysvětlení“ 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 uspořádávacím, 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 pozbytí 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 nejobřadnější 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 jevil 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

preteoretickou úroveň, a to z toho prostého důvodu, že symbolický svět samotný je jev teoretický a zůstává teoretickým i tehdy, když se ho člověk drží jen silou své důvěřivosti.

Jako u institucí, i zde vyvstává otázka, za jakých podmínek se legitimizace symbolických světů prostřednictvím zvláštního pojmového aparátu zajišťujícího udržování symbolického světa stává nezbytnou. Odpověď je opět podobná odpovědi, k níž jsme dospěli v případě institucí. Určité procesy udržování symbolického světa se stanou nezbytnými tehdy, když tento symbolický svět začne představovat *nějaký problém*. Pokud k tomu nedojde, symbolický svět udržuje sám sebe, tedy legitimizuje sám sebe, pouhou skutečností své objektivní existence v dané společnosti. Společnost, v níž by k tomu mohlo dojít, si můžeme představit. Taková společnost by byla harmonickým, uzavřeným, dokonale fungujícím „systémem“. Ve skutečnosti žádná taková společnost neexistuje. Z důvodu nevyhnutelných napětí v procesech institucionalizace a především kvůli samotnému faktu, že veškeré společenské jevy jsou *konstrukty* vytvořenými v průběhu historie lidskou činností, není žádná společnost jako celek považována za samozřejmou, a tím spíše nemůže být za samozřejmý považován ani celý symbolický svět. Každý symbolický svět je od počátku problematický. Nabízí se tedy otázka, do jaké *míry* se stal problematickým.

Při procesu předávání symbolického světa z jedné generace na druhou se projeví vnitřní problém podobný tomu, o němž jsme se zmiňovali v souvislosti s tradicí obecně. Socializace není nikdy úspěšná úplně. Někteří jedinci se jako „obyvatelé“ předávaného světa s tímto světem ztotožňují mnohem více než jiní. Dokonce i mezi víceméně „skalními obyvateli“ budou vždy existovat určité rozdíly ve způsobu, jakým tento svět budou chápat. Právě proto, že symbolický svět jako takový nemůže být prožíván v každodenním životě, ale svou povahou každodenní svět transcenduje, není možné „učit“ jeho významu stejně tak přímo jako v případě, kdy člověk učí druhého významům každodenního života. Odpovědi na otázky dětí ohledně symbolického světa musejí být mnohem složitější než odpovědi na jejich otázky týkající se institucionálních realit každodenního života. Všechny otázky dospělých vyžadují ještě hlubší pojmové zpracování. V předchozím příkladu je význam bratranství soustavně reprezentován bratřenci z masa a krve hrajícími role bratřenců v prožívaných rutinních povinnostech

každodenního života. Lidští bratřenci jsou dostupní empiricky. Božští bratřenci však takto dostupní bohužel nejsou. To pro učitele božského bratranství představuje vnitřní problém. S patřičnými obměnami to platí i o předávání ostatních symbolických světů.

Tento vnitřní problém se výrazněji projeví tehdy, když skupiny „obyvatel“ začnou zastávat odlišné verze symbolického světa. Z povahy objektivace vyplývá, že v takovém případě odlišná verze vykrytalizuje ve vlastní realitu, jejíž existence ve společnosti představuje výzvu pro status reality původně utvořeného symbolického světa. Skupina, která tuto odlišnou realitu objektivovala, se stane nositelem alternativní definice reality.<sup>81</sup> Patrně není nutno zdůrazňovat, že tyto kacířské skupiny představují nejen teoretickou hrozbu pro symbolický svět, ale i praktické nebezpečí pro institucionální řád daným symbolickým světem legitimizovaný. Represivními opatřeními, jež jsou proti těmto skupinám uplatňována strážci „oficiálních“ definic reality, se nyní v této souvislosti nemusíme zabývat. Pro naše úvahy je důležité si uvědomit, že taková represivní opatření musejí být legitimizována, což pochopitelně znamená, že je třeba uvést do pohybu různé pojmové aparáty určené k ochraně „oficiálního“ světa před hrozbou kacířství.

V dějinách byl problém kacířství často prvním podnětem k vypracování systematického teoretického pojmového výkladu symbolického světa. Výmluvným dokladem tohoto procesu je vývoj křesťanského teologického myšlení, jenž je výsledkem řady kacířských výzev „oficiální“ tradici. Stejně jako při každém teoretickém uvažování se v průběhu tohoto procesu objevují v tradici nová teoretická hlediska a samotná tradice je tak novými přístupy posunována za své původní hranice. Například potřeba přesných christologických formulací na prvních církevních koncilech byla vyvolána nikoliv samotnou tradicí, ale kacířskými námitkami vůči tradici. Jak byly tyto formulace zpracovávány, tradice byla současně udržována i rozšiřována. Tak se kromě mnoha jiných novinek objevilo teoretické pojetí Trojice, které nejen že nebylo nezbytné, ale v raných křesťanských společenstvích dokonce nikdy neexistovalo. Jinými slovy, symbolický svět není pojmovým aparátem určeným k odrážení útoků kacířských skupin uvnitř společnosti pouze legitimizován, ale je jím i přetvářen.

Skvělá příležitost pro vytvoření pojmového aparátu určeného k udržování symbolického světa se naskýtá ve chvíli, kdy je

společnost konfrontována s jinou společností, jejíž dějinný vývoj byl naprosto odlišný.<sup>82</sup> Problém, který takový střet představuje, je mnohem složitější než problém způsobený kacířskými skupinami uvnitř společnosti, protože společnost se tu setkává s existencí alternativního symbolického světa s „oficiální“ tradicí, jehož objektivita je, stejně jako objektivita jejího vlastního symbolického světa, považována za danou. Status reality připisovaný našemu vlastnímu symbolickému světu je otřesen mnohem méně, musí-li se postavit menšinovým skupinám lidí s odlišnými definicemi reality, jejichž odlišnost je definována jako hloupost či záškodnictví, než když musíme čelit jiné společnosti, jež *naše vlastní* definice reality považuje za hloupé, bláznivé či přímo hříšné.<sup>83</sup> Jedna věc je, když se ve společnosti vyskytují jedinci, či dokonce jejich spolky, kteří nemohou nebo nechtějí dodržovat institucionální pravidla bratranství. Něco úplně jiného však je setkat se s celou společností, která o těchto pravidlech nikdy neslyšela, a dokonce snad ani ve svém jazyce slovo pro „bratrance“ nemá, ale i přesto se zdá, že docela dobře funguje. Alternativnímu symbolickému světu představovanému touto jinou společností je třeba se postavit a nejlepšími možnými argumenty dokázat nadřazenost našeho vlastního symbolického světa. Tento úkol však vyžaduje velmi složitý pojmový aparát.

Objevení se alternativního symbolického světa představuje velké ohrožení, protože samotná existence takového světa empiricky dokazuje, že náš vlastní svět není až tak nevyhnutelně samozřejmý. Každému je nyní jasné, že v tomto světě se dá žít i bez instituce bratranství. Je také možné bohy bratranství popírat, či se jim dokonce vysmívat, aniž by to mělo za následek okamžité zhroucení nebes. Tato šokující skutečnost musí být, když už nic jiného, alespoň teoreticky vysvětlena. Samozřejmě se také může stát, že alternativní symbolický svět bude mít misionářské tendence. Jedinci či skupiny z naší vlastní společnosti mohou propadnout pokušení „opustit“ tradiční svět či, což je ještě nebezpečnější, změnit starý řád k obrazu řádu nového. Je snadné si například představit, jak příchod patriarchálních Řeků musel otřást světem matriarchálních společností, jež v té době existovaly ve východní části Středomoří. Řecký svět musel být pro ušlápnuté *muže* těchto společností nesmírně přitažlivý. Máme rovněž doklady i o tom, že Velká Matka udělala zase značný dojem na Řeky. V řecké myto-

logii se to jen hemží pojmovými spleťtostmi, jichž bylo nezbytně zapotřebí k vypořádání se s tímto problémem.

Je třeba zdůraznit, že pojmové aparáty sloužící k udržování symbolického světa jsou rovněž produkty společenské činnosti, stejně jako všechny formy legitimizace, a nemohou být dost dobře pochopeny bez porozumění ostatním činnostem daného společenství. Zejména úspěch jednotlivých pojmových aparátů je svázán s mocí, kterou vlastní ti, kdož těmito aparáty vládnou.<sup>84</sup> Střet alternativních symbolických světů s sebou nese problém moci. Jde o to, která ze soupeřících definic reality ve společnosti „získá převahu“. Každá ze společností, jež stojí proti sobě s odlišnými symbolickými světy, si vytvoří pojmové aparáty s cílem tyto své cíle hájit a udržet. Nezúčastněnému pozorovateli se z pohledu vnitřní věrohodnosti těchto dvou forem představ světa může zdát, že možnost volby je velmi omezená. Vítězství jedné či druhé koncepce však bude záviset spíše na síle než na teoretické vynalézavosti těch či oněch legitimizátorů. Můžeme si představit, že rovnocenně vzdělaní mystagogové, jedni propagující svět bohů Olympu, druhí svět bohů podsvětí, se setkali na ekumenické poradě a *sine ira et studio* vedli diskusi o přednostech toho či onoho modelu, ale mnohem pravděpodobnější je, že tento spor byl řešen poněkud méně ušlechtilé, totiž vojenskou silou. Historický výsledek každého střetu bohů byl spíše dán tím, která ze zúčastněných stran vrhla do boje lepší zbraň, než tím, která z nich měla po svých odpůrcích přesvědčivějšími argumenty. Totéž můžeme samozřejmě říci i o podobných sporech, jež se odehrávají v rámci jedné společnosti. Kdo má větší klacek, má větší šanci prosadit svou definici reality. Tento předpoklad bezpečně platí pro jakékoliv početnější společenství, přestože vždy existuje možnost, že se sejdou teoretikové, aby si vzájemně a bez ohledu na nějaké politické zájmy dokazovali platnost svých názorů, aniž by se uchýlili k tvrdším přesvědčovací metodám.

Pojmové aparáty pro udržování symbolických světů v sobě vždy zahrnují systematizaci kognitivních a normativních legitimizací, které už byly ve společnosti přítomny v mnohem jednodušší formě a vykrystalizovaly v daný symbolický svět. Jinými slovy, materiál, z něhož jsou legitimizace sloužící k udržování symbolického světa utvořeny, představuje většinou lépe, na vyšší úrovni teoretické integrace propracované legitimizace jednotlivých institucí. Mezi

vysvětlujícími a poučujícími schémata, která slouží jako legitimizace na nejnižší teoretické úrovni, a velkolepými intelektuálními konstrukty podávajícími výklad vesmíru, proto obvykle existuje návaznost. Vztah mezi kognitivními a normativními pojmovými aparáty je, v tomto i jiných případech, empiricky prostupný. Normativní pojmy v sobě vždy zahrnují určité kognitivní předpoklady. Toto analytické rozlišování je však užitečné, zejména proto, že nám pomáhá si uvědomit, že mezi těmito dvěma pojmovými oblastmi existují různé stupně diference.

Není možné se zde pokusit o detailní pojednání o nejrůznějších pojmových aparátech pro udržování symbolického světa, které známe z dějin.<sup>85</sup> Bylo by však dobré učinit na tomto místě několik poznámek alespoň o některých výrazných typech pojmových aparátů – o mytologii, teologii, filosofii a vědě. Aniž bychom chtěli tvrdit, že tyto typy se vyvinuly jeden z druhého, je nezbytné říci, že mytologie představuje nejstarší prostředek udržování symbolického světa a vlastně obecně představuje i nejstarší formu legitimizace.<sup>86</sup> Zdá se být pravděpodobné, že mytologie představuje nutnou fázi vývoje lidského myšlení jako takového.<sup>87</sup> V každém případě se nám nejstarší pojmové systémy symbolického světa dochovaly v podobě mytologie. Pro naše účely postačí definovat mytologii jako pojetí reality, které tvrdí, že svět každodenní zkušenosti je proniknut posvátnými silami. Takové pojetí s sebou přirozeně nese vysoký stupeň provázanosti mezi sociálním a kosmickým řádem a mezi veškerými legitimizacemi obou těchto řádů.<sup>89</sup> Celá realita se zdá být utkána z téže látky.

Mytologie je jako pojmový aparát nejbliže nejjednodušší úrovni symbolického světa – úrovni, kde je daný svět jen postulován jako objektivní realita a potřeba teoretického udržování tohoto světa je minimální. To vysvětluje v historii se neustále opakující jev, kdy vedle sebe trvale existují nesourodé mytologické tradice bez teoretické integrace. Obvykle je jejich nesourodost pocíťována až *poté*, co se tyto tradice staly problematickými a určitý proces integrace už započal. „Objevení“ těchto nesrovnalostí (nebo, chcete-li, jejich zpětné předpokládání) je obvykle záležitostí odborníků na danou tradici, kteří jsou zároveň nejčastěji sjednotiteli jednotlivých tradičních témat. Jakmile vznikne potřeba integrace, vyžadují následné rekonstrukce mytologie velkou teoretickou obratnost. Stačí si v této souvislosti připomenout Homéra.

Mytologie je blízká nejjednodušší úrovni symbolického světa také tím, že ačkoli existují odborníci na mytologickou tradici, jejich vědění není příliš vzdáleno od toho, co je obecně známo. Zasvěcení do tradice, které tito odborníci poskytují, může z vnějšku vypadat velmi složitě. Může být omezeno na vybrané kandidáty, na určité příležitosti či určitý čas a může mít podobu náročného rituálního přípravy. Jen zřídka je však takové zasvěcení složité z hlediska vnitřního obsahu samotného souboru vědění, který není nijak obtížné si osvojit. Aby si odborníci zachovali své výlučné postavení, musí být nedostupnost jejich vědění zakotvena institucionálně. To znamená, že je postulováno „tajemství“ a vnitřně exotický soubor vědění je institucionálně definován jako esoterický. Když si uvědomíme, jak svůj vztah k veřejnosti vyjadřují kliky teoretiků dnes, bude zřejmé, že toto starověké eskamotérství rozhodně není pouze záležitostí minulosti. Nicméně existují důležité sociologické rozdíly mezi společnostmi, v nichž udržování symbolického světa zajišťují výhradně mytologické systémy, a společnostmi, v nichž tomu tak není.

Mnohem složitější mytologické systémy usilují o odstranění nesourodosti a snaží se mytologický svět udržovat v teoreticky integrované podobě. Tyto „kanonické“ mytologie jako by přecházely v řádné teologické systémy. Pro náš účel nyní můžeme teologické myšlení odlišovat od jeho mytologického předchůdce jednoduše podle toho, že teologické myšlení se vyznačuje větší mírou teoretické systematizace. Teologické představy jsou více vzdáleny od nejjednodušší úrovně symbolického světa. Vesmír může být sice stále ještě chápán prostřednictvím posvátných sil či bytostí staré mytologie, ale tyto posvátné entity jsou nyní odsunuty do větší vzdálenosti. Mytologické myšlení je založeno na vzájemné provázanosti mezi světem lidí a světem bohů. Teologické myšlení slouží jako prostředník mezi těmito dvěma světy, a to proto, že jejich původní provázanost se zdá být porušena. S přechodem od mytologie k teologii už každodenní život není posvátnými silami tak výrazně proniknut. Soubor teologického vědění je proto mnohem více vzdálen od obecné zásoby vědění společnosti a tím se stává složitějším i *vnitřně* a je obtížněji osvojitelný. Toto vědění zůstává „tajné“ dokonce i tehdy, když není záměrně institucionalizováno jako esoterické, jelikož je obecnému lidu nepochopitelné. Tak se může i stát, že složité teorie vytvořené teologickými



odborníky s cílem zajistit udržování symbolického světa budou mít na obecný lid pouze pramalý vliv. Souběžná existence jednoduché mytologie ve veřejnosti a složité teologie mezi elitou teoretiků se v dějinách vyskytuje dosti často, přičemž *oba* systémy slouží k udržování téhož symbolického světa. Pouze tehdy, jsme-li si vědomi této skutečnosti, můžeme například označit tradiční společnosti Dálného východu jako „buddhistické“ či, když na to přijde, nazývat středověkou společnost společností „křesťanskou“.

Teologie představuje vzor pro pozdější filosofické a vědecké představy o kosmu. Přestože teologie může být bližší mytologii co do náboženského obsahu svých definic reality, svým společenským umístěním má blíže k pozdějším zesvětštělým koncepcím. Na rozdíl od mytologie se ostatní tři historicky převažující systémy pojmového aparátu staly majetkem elit odborníků, jejichž soubory vědění se stále více vzdalovaly od běžného vědění společnosti jako celku. Moderní věda ztělesňuje extrémní fázi tohoto vývoje a je rovněž dokladem sekularizace a intelektuální náročnosti udržování symbolického světa. Věda nejen že s konečnou platností zbavuje svět každodenního života veškeré posvátnosti, ale zbavuje tento svět i vědění potřebného k udržování symbolického světa. Každodenní život byl připraven jak o posvátnou legitimizaci, tak o určitý druh teoretické srozumitelnosti, která by ho spojovala se symbolickým světem v jeho zamýšlené celistvosti. Řečeno jednodušeji, „laickým“ členům společnosti se nedostává vědění, jak má být tento symbolický svět pojmově udržován, přestože pochopitelně stále vědí, kteří lidé jsou považováni za odborníky na udržování symbolického světa. Tato situace dává vzniknout zajímavým problémům, které náležejí do oblasti empirické sociologie vědění zkoumající současnou společnost a kterými se na tomto místě nemůžeme zabývat.

Je zřejmé, že v dějinách lidstva se vyskytly bezpočty obměn a kombinací typů pojmových aparátů a že typy, o nichž jsme se zatím zmínili, zdaleka nepředstavují všechny možnosti. V kontextu obecné teorie nám však ještě zbývá podat výklad dvou způsobů použití pojmového aparátu sloužícího k udržování světa, a to o terapii a o potlačení.

Terapie znamená využití pojmového aparátu k tomu, aby se zajistilo, že skuteční či potenciální devianti zůstanou v rámci institucionalizovaných definic reality, tedy jinými slovy k tomu, aby se

„obyvatelům“ daného symbolického světa zabránilo tento svět „opustit“. Děje se tak aplikací legitimizačního aparátu na jednotlivé „případy“. Jelikož, jak jsme si ukázali, každá společnost je ohrožena deviacemi jedinců, můžeme předpokládat, že terapie v té či oné podobě je obecným společenským jevem. Její specifická institucionální podoba, od exorcismu po psychoanalýzu, od pastorační činnosti po poradenské programy osobního oddělení, pochopitelně náleží do kategorie sociální kontroly. Nás však nyní zajímá *pojmový* aspekt terapie. Protože terapie se musí zabývat deviacemi od „oficiálních“ definic reality, musí si vytvořit pojmový aparát, kterým by tyto deviace vysvětlila a udržela realitu těmito odchylkami ohroženou. K tomu je zapotřebí soubor vědění, který obsahuje teorii deviace, diagnostický aparát a pojmový systém pro „léčbu duší“.

Například ve společenství, v němž je institucionalizována homosexualita ve vojsku, je umíněně heterosexuální jedinec nepochybným kandidátem na terapii, a to nejen proto, že jeho sexuální orientace představuje zcela zřejmě ohrožení vojenské výkonnosti jeho jednotky válečníků-milenců, ale také proto, že jeho deviace psychologicky podvrací spontánní mužnost ostatních. Někteří z nich by totiž koneckonců mohli být, třebaš „podvědomě“, v pokušení jeho příkladu následovat. Na mnohem zásadnější úrovni deviantovo chování ohrožuje sociální realitu jako takovou, jelikož zpochybňuje její daná kognitivní („je přirozené, že silní muži milují jeden druhého“) a normativní („silní muži by měli milovat jeden druhého“) pravidla, jimiž je řízena. Deviant se vlastně stává živoucí urážkou bohů, kteří milují jeden druhého v nebi tak, jako se jejich vyznavači milují dole na zemi. Taková závažná deviace si žádá terapeutickou praxi pevně zakotvenou v terapeutické teorii. Musí existovat teorie deviace (tedy jakási „patologie“), jež tento pohoršující jev vysvětluje (například tím, že dotyčného posedl zlý duch). Musí existovat soubor diagnostických pojmů (například symptomatologie a s ní související patřičné znalosti nutné pro její užití při božím soudu), což za ideálních okolností nejen umožňuje přesné určení zjevných příznaků, ale rovněž odhalení „latentní heterosexuality“ a okamžité přijetí preventivních opatření. Nakonec musí existovat pojmový systém samotného procesu léčby (například seznam technik vymítání zlého ducha, z nichž každá bude mít své teoretické opodstatnění).

Takový pojmový aparát může být terapeuticky použit příslušnými odborníky a může být také jedincem, jenž vykazuje deviantní příznaky, internalizován. Internalizace samotná bude mít terapeutický účinek. V našem příkladě může být pojmový aparát utvořen tak, aby v jedinci vyvolal pocit viny (něco jako „strach z heterosexuality“), což není vůbec obtížné, pokud jedincova primární socializace byla alespoň trochu úspěšná. Pod tíhou této viny začne jedinec postupně subjektivně přijímat pojmový obraz svého stavu, který mu předkládá jeho terapeut. Vytvoří si „vhled“ a začne diagnózu přijímat jako subjektivně reálnou. Pojmový aparát může být dále rozšířen tak, aby mohl v pojmech zachytit (a tedy pojmy potlačit) jakékoli pochybnosti o terapii, které by mohl pocíťovat jak terapeut, tak „pacient“. Například může být formulována teorie „odporu“, která by vysvětlovala příčiny pochybností u pacienta, a teorie „zpětné vazby“, která by objasňovala vznik pochyb u terapeuta. Úspěšná terapie vytváří rovnováhu mezi pojmovým aparátem a subjektivním osvojením tohoto aparátu jedincovým vědomím. Zdárně završená terapie znovu socializuje devianta do objektivní reality symbolického světa společnosti. Takový návrat k „normalitě“ u dotyčného „pacienta“ pochopitelně vyvolá silný subjektivní pocit uspokojení. Nyní se může vrátit do milostného objetí velitele svého oddílu se šťastným vědomím, že „nalezl sama sebe“ a že v očích bohů se opět chová správně.

Terapie využívá pojmového aparátu k udržení všech členů společenství v hranicích daného symbolického světa. Při potlačení je zase podobný aparát využit k pojmovému vyhlazení všeho, co stojí *mimo* tento symbolický svět. Tento postup může být také označen za určitý druh negativní legitimizace. Legitimizace reality sociálně vytvořeného světa udržuje. Potlačení realitu všech jevů či výklady všech jevů, které do tohoto symbolického světa nezapadají, *popírá*. Může se tak dít dvěma způsoby. Za prvé, deviantnímu jevu může být přisouzen negativní ontologický status, ať už s terapeutickým záměrem či bez něj. Pojmový aparát je pro potlačení často využíván v případě jedinců či skupin, kteří představují v dané společnosti cizorodé prvky, a proto nejsou vhodnými adepty na terapii. Využití pojmů je v tomto případě velmi jednoduché. Ohrožení společenských definic reality je zažehnáno tím, že všem definicím existujícím mimo příslušný symbolický svět je přisouzen podřadný ontologický status, v důsledku čehož je oslaben i jejich

kognitivní status, jenž pak není brán vážně. Proto hrozba sousedících antihomosexuálních skupin může být v homosexuální společnosti z našeho příkladu pojmově potlačena tím, že na tyto sousední skupiny bude pohlíženo jako na podřadné bytosti, jež nejsou rovnocenné lidem a které už od narození vůbec nemají pojem o správném řádu věcí a přebývají v beznadějně kognitivní temnotě. Logickým vyústěním tohoto postoje je závěr, že sousedé jsou kmenem barbarů. Sousedé jsou antihomosexuální. Jejich antihomosexuální postoj je proto barbarský nesmysl, který rozumní lidé nemohou brát vážně. Podobný pojmový postup může být uplatněn i v případě deviantů uvnitř společnosti. Na praktických otázkách politiky pak záleží, jestli se následující vývoj bude ubírat cestou od potlačení k terapii, nebo dojde k fyzické likvidaci toho, co již bylo pojmovým aparátem potlačeno. Ve většině případů bude hrát nezanedbatelnou úlohu materiální moc pojmově potlačované skupiny. Někdy se bohužel stává, že okolnosti člověka donutí udržovat s barbary přátelské vztahy.

Za druhé, potlačení představuje mnohem odvážnější pokus vysvětlit všechny deviantní definice reality z *pohledu* pojmů náležejících do našeho vlastního symbolického světa. Z teologické perspektivy to znamená přechod od horlení proti kacířství k apologetice. Kromě toho, že je deviantním pojetím reality přisouzen negativní status, jsou tato pojetí také teoreticky podrobně rozebrána. Cílem tohoto postupu je *zahrnout* deviantní pojetí do vlastního symbolického světa a tak je s konečnou platností zlikvidovat. Deviantní pojetí proto musejí být *přeložena* do pojmů pocházejících z našeho vlastního světa. Tímto způsobem je negace našeho světa nepozorovaně přeměněna ve stvrzení jeho platnosti. Základní předpoklad je vždy tentýž, totiž že člověk negující náš svět ve skutečnosti neví, co mluví. Jeho věty nabudou významu až poté, co jsou přeloženy do „správnějších“ pojmů, tedy pojmů pocházejících ze světa, který neguje. Když se vrátíme k našemu příkladu, homosexuální teoretikové by mohli tvrdit, že přirozeností všech mužů je být homosexuální. Ti, kteří toto popírají, ať už proto, že je posedli zlí duchové, či prostě proto, že jsou to barbari, popírají svou vlastní přirozenost. Hluboko ve svém nitru vědí, že je tomu tak. Proto pouze stačí pozorně rozebrat jejich prohlášení a objevit v jejich stanoviscích vzpurnost a zlovolný úmysl. Veškeré jejich názory proto mohou být vyloženy jako stvrzení homosexuálního

symbolického světa, který údajně negují. V případě teologie tentýž postup dokazuje, že ďábel nevědomky oslavuje Boha, že nevíra není nic jiného než nevědomá neupřímnost, a že dokonce i ateista je *ve skutečnosti* věřícím.

Symbolickému světu jako takovému je užití pojmového aparátu pro terapii či potlačení vlastní. Pokud má symbolický svět v sobě zahrnout celou realitu, nic nemůže zůstat mimo jeho pojmový rámec. Teoreticky platí, že v každém případě musejí jeho definice zahrnovat bytí v jeho úplné celistvosti. Pojmové aparáty usilující o tuto celistvost, jež se v dějinách vyskytly, se lišily co do míry své složitosti. V podstatě platí, že byly vytvořeny v okamžiku vzniku symbolického světa.

### c. Společenská organizace zajišťující udržování symbolického světa

Protože sociálně vytvářené světy jsou historickými produkty lidské činnosti, podléhají změnám a tyto změny jsou způsobeny konkrétní činností lidí. Pokud se až příliš pohroužíme do složitostí pojmových aparátů, jimiž je ten či onen symbolický svět udržován, může nám tato základní sociologická skutečnost uniknout. Realita je definována sociálně. Definice reality jsou však vždy určitým způsobem *ztělesněny*, to znamená, že realitu vždy definují konkrétní jedinci či skupiny. Abychom porozuměli stavu sociálně vytvářeného světa v kterémkoliv daném časovém okamžiku či jeho proměně v průběhu času, musíme porozumět společenské organizaci, která lidem-tvůrcům reality vytváření definic umožňuje. Řečeno bez obalu, je nezbytné přestat se na historicky dochovaná pojetí reality ptát abstraktním „Co se říká?“ a přejít k sociologicky konkrétnímu „Kdo to říká?“<sup>90</sup>

Jak už jsme si ukázali, specializace vědění a s tím související vytváření skupin lidí spravujících odborné soubory vědění je důsledkem dělby práce. Můžeme si představit počáteční bod tohoto vývoje, kdy mezi odborníky neexistovala žádná řevnivost. Každá odborná oblast byla definována praktickými okolnostmi dělby práce. Odborník na lov si neosoboval právo na odbornost rybáře, a proto nebyl žádný důvod, aby s odborníkem na rybaření soupeřil.

Se vznikem složitějších forem vědění a s nárůstem ekonomické-ho přebytku mohou odborníci věnovat všechny svůj čas svým specia-

lizacím, které se s vývojem pojmových aparátů mohou od praktických potřeb každodenního života neustále vzdalovat. Odborníci na tyto výlučné soubory vědění si činí nárok na nový status. Nejsou už pouze odborníky na tu či onu oblast sociální zásoby vědění, ale mohou usilovat o svrchované ovládnutí zásoby vědění jako celku. Jsou doslova univerzálními odborníky. To však *neznamená*, že by tvrdili, že vědí úplně všechno, ale spíše se domnívají, že znají zastřešující význam toho, co každý člověk ví a dělá. Ostatní lidé se mohou dále věnovat určitým oblastem reality, ale oni prohlašují, že znají zastřešující definice reality jako takové.

Tento stupeň rozvoje vědění má četné důsledky. Prvním důsledkem, kterým jsme se již zabývali, je vznik čisté teorie. Jelikož univerzální odborníci se v porovnání s nejistotami každodenního života pohybují na úrovni značné abstrakce, ostatní lidé i samotní odborníci mohou dospět k závěru, že tyto teorie nemají k běhu života společnosti vůbec žádný vztah a existují jen v jakémsi plátónském nebi idejí odtržených od dějin i od společnosti. To je pochopitelně pouhá iluze, ale iluze, která může mít velký společensko-historický dopad vzhledem ke vztahu mezi procesy, jimiž je realita definována a vytvářena.

Druhým důsledkem je posílení tradicionalismu v takto legitimizovaných institucionalizovaných činnostech, což znamená posílení vnitřní tendence institucionalizace ke stabilitě.<sup>91</sup> Habitualizace a institucionalizace omezují proměnlivost lidského jednání. Instituce mají sklon k trvání do té doby, dokud se nestanou „problematickými“. Zastřešující legitimizace tuto tendenci přirozeně posilují. Čím více jsou legitimizace abstraktní, tím je méně pravděpodobné, že budou změněny v souladu s měnicími se praktickými potřebami situace. Pokud tendence pokračovat ve vyjetých kolejích stále přetrvává, je zcela jednoznačně podpořena tím, že existují pádné důvody, aby tomu tak bylo. To znamená, že instituce mohou přetrvávat i tehdy, když, jak se to jeví pozorovateli zvenčí, ztratily svou původní funkci či praktický význam. Člověk pak určité věci nedělá proto, že *jsou potřebné*, ale proto, že *jsou správné* – tedy správné ve smyslu zastřešujících definic reality propagovaných univerzálními odborníky.<sup>92</sup>

Vznik skupiny lidí, jejichž výhradní povinností je plně se věnovat legitimizacím udržujícím svět, s sebou rovněž přináší možnost společenského konfliktu. Část tohoto konfliktu se odehrává mezi

odborníky a obyčejnými lidmi vykonávajícími svá povolání. Obyčejným lidem z pochopitelných důvodů, o nichž se tu nemusíme šířit, může začít vadit, že odborníci si činí tak přehnané nároky a požívají konkrétních společenských privilegií spojených se svým postavením. Nejvíce pobuřující by patrně bylo tvrzení odborníků, že znají zastřešující význam činnosti obyčejných lidí lépe než tito lidé samotní. Podobné vzpoury ze strany „laiků“ mohou vést ke vzniku soupeřících definic reality a nakonec k ustanovení nových odborníků, starajících se o tyto nové definice. Dějiny staré Indie jsou plny vynikajících příkladů takového vývoje událostí. Bráhmani byli jako odborníci na nejvyšší realitu nesmírně úspěšní při zavádění svých definic reality do celé společnosti. Ať už byly kořeny kastovního systému jakékoliv, tento systém se během několika staletí rozšířil na většinu indického subkontinentu jako výtvar bráhmanů. Jeden vládce po druhém zval bráhmany ke svému dvoru, aby je zaměstnal jako „sociální inženýry“ a zavedl tento systém na nová území (částečně tomu bylo proto, že vládcí v tomto systému viděli ztělesnění vyšší civilizace, ale částečně tomu bylo nepochybně i proto, že velmi dobře pochopili, že tento systém představuje nesmírně účinnou sociální kontrolu). Díllo *Manuův zákoník* nám umožňuje učinit si zcela jasnou představu jak o bráhmanském pojetí společnosti, tak o ryze světských výhodách, kterých bráhmani požívali za to, že byli považováni za vesmírem posvěcené tvůrce řádu. Mezi teoretiky moci a praktickými vykonavateli moci však muselo nevyhnutelně dojít za těchto okolností ke konfliktu. Vykonavatelé moci byli reprezentováni kšatriji, kastou vládců a válečníků. Epická literatura staré Indie, eposy Mahábhá-rata a Rámájana, jsou výmluvným svědectvím tohoto střetu. Není náhoda, že dvě velké teoretické vzpoury proti bráhmanskému vidění světa, džinismus a buddhismus, měly své společenské zá-zemí právě v kastě kšatrijů. Nemusíme ani dodávat, že jak džinistické, tak buddhistické redefinice reality vedly ke vzniku jejich vlastních odborníků, což je pravděpodobně i případ epických bás-níků, kteří se postavili proti bráhmanskému světu méně uceleným a méně propracovaným způsobem.<sup>93</sup>

Tím se dostáváme k další, stejně tak důležité možnosti konflik-tu – ke konfliktu mezi soupeřícími klikami odborníků. Dokud mají teorie bezprostřední praktické využití, jakýkoliv existující spor může být snadno urovnán pomocí praktického testu. Mohou

existovat soupeřící teorie lovu kance, jimiž mohou odborníci sle-dovat své vlastní zájmy. Tento spor může být vyřešen relativně jednoduše tím, že se vyzkouší, která teorie vede při lovu kanců k většímu počtu ulovených zvířat. Spor mezi zastánci polyteistické a henoteistické teorie světa však takovým způsobem vyřešit nelze. Obě skupiny teoretiků jsou nuceny nahradit praktické testování abstraktní argumentací. Tato argumentace však už ze své podstaty není tak vnitřně přesvědčivá jako praktický úspěch. Co přesvědčí jednoho, nemusí přesvědčit druhého. Takovým teoretikům vskutku nemůžeme mít za zlé, pokud se uchýlí k drsnějším prostředkům, jimiž by pouhým argumentům dodali na přesvědčivosti – napří-klad když přimějí úřady k použití vojenské síly, aby se tak prosadil jejich názor proti názoru soupeřící strany. Jinými slovy, definice reality mohou být prosazovány silou. To však mimochodem ne-musí znamenat, že takové definice budou méně přesvědčivé než definice přijaté „dobrovolně“ – moc ve společnosti v sobě zahrnuje i moc určovat rozhodující procesy socializace, a proto i moc *vytvá-řet* realitu. V každém případě se však platnost vysoce abstraktních symbolizací (tedy teorií velmi vzdálených od konkrétní zkušenosti každodenního života) odvozuje spíše od podpory ze strany spo-lečnosti než od přesvědčivosti empirického poznání.<sup>94</sup> Je možno říci, že tímto způsobem je znovu zaváděna pseudopraktičnost. Teorie mohou být opět považovány za přesvědčivé, protože *fun-gují* – ovšem fungují v tom smyslu, že se v dané společnosti staly standardním, samozřejmým věděním.

Tyto úvahy naznačují, že soupeření konkurenčních definic rea-lity bude mít vždy základnu ve struktuře společnosti a že výsledek tohoto střetu bude ovlivněn vývojem této základny, či na ní bude dokonce přímo záviset. Je docela dobře možné, že obtížně pocho-pitelné teoretické formulace mohou vznikat v téměř naprosté izo-laci, odtrženy od vývojových proudů ve společenské struktuře, a v takovém případě by se souboj soupeřících odborníků mohl odehrát v jakémsi společenském vakuu. Například dvě skupiny dervišů-poustevníků mohou uprostřed pouště vést diskusi o pod-statě vesmíru, aniž by tento spor vyvolal zájem někoho z vnějšku. Jakmile se však o názoru jedné či druhé skupiny doslechne někdo z okolní společnosti, rozhodnou o výsledku tohoto sporu přede-vším zájmy, jež mají s teoretizováním pramálo společného. Různé sociální skupiny začnou být se soupeřícími teoriemi různou měrou

spřízněny a nakonec se stanou „nosieli“ těchto teorií.<sup>95</sup> Tak se může stát, že teorie skupiny dervišů A se bude více zamlouvat vyšším vrstvám a teorie skupiny dervišů B bude přitažlivější pro střední vrstvy dané společnosti, a to z důvodů, jež jsou na hony vzdáleny příčinám, kvůli kterým se do sporu pustili původní autoři těchto teorií. Soupeřící skupiny odborníků se pak spojí se skupinami „nositelů“ a jejich následný osud bude záviset na výsledku sporu, který tyto skupiny „nositelů“ přiměl přijmout teorii těch či oněch dervišů za svou. O soupeřících definicích reality se tak rozhoduje v rovině střetu společenských zájmů a tento střet je zase „převeden“ do teoretické podoby. Otázka, nakolik jsou soupeřící odborníci i jejich stoupenci upřímní ve svém subjektivním vztahu k daným teoriím, je pro sociologický rozbor těchto procesů pouze druhořadá.

Pokud mezi skupinami odborníků prosazujícími odlišné zastřešující definice reality vznikne spor nejen teoretický, ale i praktický, je využitelnost teorie pro praktické cíle vnímána úplně opačně a praktický potenciál daných teorií se stane vnější záležitostí, což znamená, že „demonstrace“ lepší praktické použitelnosti se neděje na základě vnitřních kvalit teorie, ale na základě její využitelnosti pro společenské zájmy skupiny, která se stala jejím „nosi- telem“. To vede k velké historické rozrůzněnosti společenského organizování teoretických odborníků. Přestože není možné zde podat vyčerpávající výčet možností, bude užitečné se na některé běžnější případy podívat blíže.

Za prvé, existuje, možná vzorová, možnost, že univerzální odborníci budou mít vlivný monopol na veškeré zastřešující definice reality ve společnosti. Taková situace může být považována za vzorovou, jelikož existuje dobrý důvod se domnívat, že to byla situace typická pro ranou fázi lidských dějin. Tento monopol znamená, že daný symbolický svět je udržován jedinou symbolickou tradicí. Být členem takové společnosti znamená přijmout danou tradici. Odborníci jsou pak jako odborníci uznáváni vlastně všemi příslušníky společnosti a nejsou tu žádní vlivní soupeři, jimž by byli nuceni čelit. Zdá se, že do této kategorie spadají všechny primitivní společnosti empiricky dostupné našim výzkumům a že to s určitými obměnami platí i o nejstarších civilizacích.<sup>96</sup> To však neznamená, že by se v těchto společnostech nevyskytovali žádní skeptikové a že u všech jedinců došlo k naprosté internalizaci tradice. Spíše to

značí, že skepticismus tu nebyl společensky organizován tak, aby pro strážce „oficiální“ tradice představoval hrozbu.<sup>97</sup>

Za těchto okolností je monopolní tradice a její odborní ochránci podporována jednotnou mocenskou strukturou. Ti, kteří zastávají nejdůležitější mocenské pozice, jsou připraveni svou moc použít a tradiční definice reality lidem pod svou správou vnutit. Případná konkurenční pojetí světa jsou potlačena ihned, jakmile se objeví – buď jsou potlačena fyzicky („kdo neuctívá bohy, musí zemřít“), nebo jsou zahrnuta do samotné tradice (univerzální odborníci tvrdí, že soupeřící panteon Y nepředstavuje „ve skutečnosti“ nic jiného než další rys či podobu tradičního panteonu X). Ve druhém případě, pokud odborníci se svým tvrzením uspějí a konkurence je zlikvidována jakoby „splynutím“, je tradice obohacena a stává se různorodou. Soupeřící definice reality může být také ve společnosti vymezeno určité místo, čímž přestane být pro tradiční monopol nebezpečná – například žádný příslušník vítězné či vládnoucí skupiny nesmí uctívat bohy typu Y, ale porobené či nižší vrstvy tyto bohy uctívat mohou. Podobná segregace za účelem ochrany společnosti může být zavedena i pro cizince či „hostující národy“.<sup>98</sup>

Společnost středověkého křesťanství, kterou bychom určitě ne- nazvali společností primitivní či archaickou, ale která přesto byla společností s výrazným monopo- lem na symboly, je výborným dokladem všech tří potlačujících postupů. Otevřeně kacířství bylo likvidováno fyzicky, ať už byl jeho nositelem jedinec (například čarodějnice) nebo skupina (například společenství albigenských). Zároveň s tím však církve jako monopolní strážce křesťanské tradice velmi pohotově do této tradice začleňovala nejrůznější prvky lidové víry a náboženských praktik, pokud nepředstavovaly zcela zřetelné kacířské ohrožení křesťanského světa jako takového. Nevadilo, když si rolníci vybrali jednoho ze svých starých bohů, „pokřtili“ ho jako křesťanského světce a pokračovali ve vyprávění starých příběhů a slavení starých svátků spojených s jeho osobou. Některým konkurenčním definicím reality bylo v rámci křesťanství alespoň vymezeno určité místo a nebylo na ně pohlíženo jako na hrozbu křesťanskému světu. Nejtypičtějším příkladem tohoto postupu je samozřejmě problematika židů, přestože podobné situace vznikaly i tam, kde byli v dobách míru nuceni žít pohromadě křesťané a muslimové. Tento druh segregace ve společnosti rovněž zajišťoval ochranu židovských a muslimských světů před

křesťanskou „nákazou“. Dokud bylo možno soupeřící definice reality pojmově a společensky segregovat jako definice platící pouze pro cizince, a tedy bez významu pro členy naší společnosti, bylo možné žít s těmito cizinci v docela přátelských vztazích. Problém vyvstal v okamžiku, kdy tato „cizorodost“ opustila své vymezené místo a deviantní svět se začal našim vlastním lidem jevit jako svět, v němž je také možno přebývat. Tehdy obvykle odborníci na tradici volají po použití ohně a meče, nebo, což je další možnost, zejména v případech, že oheň a meč nejsou právě k dispozici, s konkurenční stranou zahájí ekumenická jednání.

Monopolní situace tohoto druhu předpokládají vysoký stupeň stability sociální struktury a samy stabilitu této struktury posilují. Tradiční definice reality brání společenským změnám. Naopak zhroutení tohoto monopolu, který byl považován za samozřejmý, společenské změny urychluje. Nemělo by nás proto překvapit, že mezi lidmi majícími zájem na udržení zavedeného mocenského systému a lidmi dohlížejícími na monopolní tradice udržující symbolický svět existuje těsný vztah. Jinými slovy, konzervativní politické síly mají sklon podporovat monopolní nároky univerzálních odborníků, jejichž monopolní organizace zase vykazují tendenci k politickému konzervatismu. V dějinách lidstva byla většina těchto monopolů samozřejmě náboženského charakteru. Proto můžeme říci, že jakmile se církvím, chápaným jako monopolní sdružení placených odborníků na náboženskou definici reality, podaří prosadit v dané společnosti svůj monopol, stanou se tyto církve svou podstatou konzervativními. Naopak vládnoucí vrstvy usilující o zachování politického *statu quo* jsou svou podstatou silně nábožensky založené, orientují se na církev a z téhož důvodu pohlížejí na veškeré novinky v náboženské tradici s nedůvěrou.<sup>99</sup>

Kvůli nejrůznějším historickým okolnostem, „mezinárodním“ i „domácím“, se může stát, že se monopolní situaci nepodaří ustanovit či udržet. Pak je možné, že boj mezi soupeřícími tradicemi a odborníky, kteří je spravují, bude pokračovat velmi dlouho. Když začne být určitá definice reality vázána na konkrétní mocenské zájmy, může být nazývána ideologií.<sup>100</sup> Musíme však zdůraznit, že tento termín nemá velký význam, pokud je používán v souvislosti s výše popsanou monopolní situací. Nemá totiž smysl například hovořit o křesťanství jako o ideologii středověku (přestože pro vládnoucí vrstvy bylo křesťanství dobře využitelným politickým

nástrojem), a to z toho prostého důvodu, že křesťanský svět byl „obýván“ všemi příslušníky středověké společnosti, nevolníky stejně jako jejich pány. V období následujícím po průmyslové revoluci má však označení křesťanství za buržoazní ideologii jisté opodstatnění, protože buržoazie využívala křesťanskou tradici a její strážce ve svém boji proti nové třídě průmyslových dělníků, které už nebylo ve většině evropských zemí možno považovat za „obyvatele“ křesťanského světa.<sup>101</sup> Rovněž nemá smysl používat termín ideologie v případě, kdy se odlišné definice střetnou při kontaktu dvou a více společností - například kdybychom hovořili o „křesťanské ideologii“ křižáků a „muslimské ideologii“ Saracénů. Ideologie totiž spíše znamená, že *tentýž* zastřešující symbolický svět je interpretován různými způsoby, v závislosti na konkrétních zájmech existujících v dané společnosti.

Ideologie je skupinou lidí často přijata proto, že některé její teoretické složky jsou v souladu se zájmy této skupiny. Například když chudí rolníci bojují proti vrstvě městských obchodníků, která je finančně ožebračuje, mohou se sjednotit kolem náboženské doktríny, jež vyzdvihuje ctnosti venkovského života, odsuzuje peněžní ekonomiku a její úvěrový systém jako nemorální a obecně zavrhuje přepychový život ve městě. Je zcela zřejmé, proč je pro rolníky takové učení ideologicky „výhodné“. V dějinách starého Izraele můžeme najít velmi dobré příklady této situace. Bylo by však mylné se domnívat, že vztah mezi zájmovou skupinou a její ideologií je vždy takto přímočarý. Každá skupina účastníci se společenského střetu se dožaduje solidarity. Ideologie podněcují solidaritu. Volba určité ideologie nemusí nutně vycházet z vnitřních teoretických prvků ideologie, ale může být důsledkem náhodné shody okolností. Vůbec například není jasné, jestli to byly vnitřní rysy křesťanství, které toto náboženství učinily „zajímavým“ pro určité skupiny v době Konstantinovy vlády. Spíše se zdá, že ke spojení křesťanství (původně ideologie nižších středních vrstev, pokud se to tak dá vůbec stanovit) s mocenskými zájmy vedly politické důvody, jež pramálo souvisely s jeho náboženským obsahem. Stejně tak mohlo být využito úplně něčeho jiného - křesťanství se prostě jen náhodou nachomýtl k některým zásadním okamžikům rozhodování o budoucnosti. Jakmile je jednou ideologie určitou skupinou přijata (přesněji řečeno, jakmile se určité učení *stane* ideologií dané skupiny), je přetvářena v souladu se zájmy,

keré nyní musí legitimizovat. To s sebou přináší nutnost výběru a nových dodatků v rámci původního souboru teoretických názorů. Neexistuje však důvod se domnívat, že tyto obměny musejí ovlivnit přijaté učení jako celek. Rozsáhlé složky přijaté ideologie nemusejí mít s legitimizovanými zájmy vůbec žádnou souvislost, ale jsou skupinou „nositelů“ oddaně vyznávány jednoduše proto, že se tato skupina rozhodla tuto ideologii přijmout za vlastní. V praxi to může vést k tomu, že držitelé moci budou podporovat své ideologické odborníky v teoretických půtkách, které pro jejich zájmy nemají žádný význam. Typickým příkladem je právě Konstantinova účast na christologických sporech té doby.

Je velmi důležité mít neustále na paměti, že většina moderních společností je pluralitní. To znamená, že v nich existuje sdílené jádro symbolického světa, které je jako takové považováno za dané, a dále jsou tu různé dílčí světy existující vedle sebe a přizpůsobující se sobě navzájem. Je možné, že tyto dílčí světy mají určité ideologické funkce, ale přímý konflikt mezi ideologiemi byl nahrazen různou mírou tolerance či dokonce spolupráce. Taková situace, vzniklá na základě kombinace neteoretických faktorů, představuje pro odborníky na tradici celou řadu závažných teoretických problémů. Jelikož tito odborníci udržovali tradici s nároky na monopol zlatého věku, musejí nyní hledat způsoby, jak teoreticky legitimizovat vzniklý stav demonopolizace. Někdy to řeší tím, že se rozhodnou pokračovat v prosazování starých totalitárních nároků, jako kdyby se nic nestalo, ale tato jejich snaha pravděpodobně nalezne odezvu jen u malé hrstky lidí. Ať už odborníci dělají cokoli, pluralitní situace mění nejen společenské postavení tradičních definic reality, ale také způsob, jak jsou tyto definice vnímány ve vědomí jedinců.<sup>102</sup>

Předpokladem pluralitní situace je městská společnost s vysoce rozvinutou dělbou práce a s tím související značnou diferencovaností společenské struktury a s vysokým ekonomickým přebytkem. Tyto podmínky, které jsou typické pro moderní industriální společnost, existovaly alespoň v určitých oblastech už v dřívějších společnostech. Jako příklad můžeme uvést města pozdějšího řecko-římského období. Pluralitní situace jde ruku v ruce s podmínkami rychlých sociálních změn. Pluralismus vlastně tyto změny urychluje právě proto, že pomáhá narušovat změnám odolávající vliv tradičních definic reality. Pluralismus podporuje jak skepticis-

mus, tak novátorství, a proto ze své podstaty podvrací danou realitu tradičního *statu quo*. Docela dobře se nyní můžeme vcítit do pocitů odborníků na tradiční definice reality, kteří se v myšlenkách nostalgicky vracejí do doby, kdy tyto definice měly ve společnosti monopolní postavení.

Jedním historicky důležitým typem odborníka, jenž se většinou může vyskytnout v kterékoliv z doposud uvedených situací, je intelektuál, kterého můžeme charakterizovat jako odborníka, o jehož odborné znalosti velká část společnosti nestojí.<sup>103</sup> To předpokládá nové definování vědění ve vztahu k „oficiální“ tradici, tedy něco víc než jen poněkud deviantní interpretaci této tradice. Intelektuál je proto svou podstatou okrajový typ. Nemusíme se tu nyní zabývat otázkou, zdali se nejprve nacházel v okrajovém postavení a pak se stal intelektuálem (což je například případ mnoha židovských intelektuálů v moderní západní společnosti), nebo jestli jeho okrajové postavení bylo přímým důsledkem jeho intelektuálních pochybení (což je případ pronásledovaného kacíře).<sup>104</sup> V obou případech společensky okrajové postavení intelektuála vyjadřuje nedostatečnost jeho teoretické integrace v rámci symbolického světa společnosti. Intelektuál se jeví jako opoziční expert na záležitosti definování reality. Podobně jako „oficiální“ odborník, i on má svou ucelenou představu o společnosti. Avšak zatímco představy prvního jsou v souladu s programy institucí a slouží jako jejich teoretické legitimizace, představy intelektuála existují v institucionálním vakuu a jsou společensky objektivovány nanejvýš tak na úrovni společenské skupiny kolegů intelektuálů. Do jaké míry je taková společenská skupina schopna přežít, zcela zjevně závisí na strukturálním uspořádání ostatní, větší části společnosti. Je zřejmé, že nezbytnou podmínkou její existence je určitý stupeň pluralismu.

Intelektuál má ve své situaci několik z historického hlediska zajímavých možností volby. Může se uzavřít do intelektuální podskupiny, která pak může plnit funkci emocionálního útočiště a, což je důležitější, funkci společenské základny pro objektivaci jeho deviantních definic reality. Jinými slovy, intelektuál se v takové společenské podskupině může cítit „doma“, kterýžto pocit mu naprosto chybí ve vztahu k širší společnosti, a zároveň může být schopen subjektivně udržovat svá deviantní a ostatní společností popíraná pojetí reality, protože v jeho společenské podskupině

existují lidé, kteří toto pojetí za realitu považují. Pak si vyvine nejrůznější postupy k ochraně podvrtné reality této společenské podskupiny před potlačujícími tlaky z vnějšku. Na teoretické úrovni budou tyto postupy zahrnovat terapeutickou obhajobu, kterou jsme se už zabývali dříve. Na praktické úrovni bude nejdůležitějším opatřením omezení všech významných vztahů na členy dané společenské podskupiny. Outsiderovi se všichni vyhýbají, protože je s ním stále spojena hrozba likvidace. Za prototyp takových společenských podskupin můžeme považovat například náboženské sekty.<sup>105</sup> Dokonce i ta nejméně deviantní pojetí reality na sebe v rámci zastřešujícího společenství sekty berou podobu objektivní reality. Na druhou stranu rovněž platí, že hledání útočiště u sekt je typické pro situace, kdy se dříve objektivované definice reality zhroutí, tedy když jsou v širší společnosti deobjektivovány. Podrobná analýza těchto procesů je doménou historické sociologie náboženství, ale musíme podotknout, že klíčovým charakteristickým rysem intelektuálů v moderní pluralitní společnosti jsou nejrůznější světské formy sektářství.

Historicky velmi důležitou možností volby je pochopitelně revoluce. V tomto případě se intelektuál rozhodne uskutečnit své představy o společnosti *uvnitř* společnosti. Nemůžeme tu rozebírat nejrůznější podoby, které v dějinách tato volba měla,<sup>106</sup> ale musíme učinit jednu teoretickou poznámku. Stejně tak jako intelektuál stahující se do ústraní potřebuje ostatní lidi, aby mu pomáhali udržovat jeho deviantní definice reality jako realitu, potřebuje revoluční intelektuál druhé lidi k tomu, aby stvrzovali platnost právě jeho deviantního pojetí. Tento požadavek je mnohem zásadnější než zcela zjevná skutečnost, že žádné spiknutí nemůže uspět bez dobré organizace. Revoluční intelektuál nutně potřebuje ostatní, aby pro něj udržovali *realitu* této revoluční ideologie (tedy její subjektivní věrohodnost v jeho vlastním vědomí). Všechny společensky smysluplné definice reality musejí být objektivovány sociálními procesy. Z toho vyplývá, že subsoubory vyžadují sociální podskupiny jako svou objektivaci základnu a opoziční definice reality vyžadují opoziční společenství. Není ani nutno dodávat, že jakýkoliv praktický úspěch revoluční ideologie realitu, již reprezentuje, v rámci sociální podskupiny a ve vědomí členů této skupiny upevní. Realita revoluční ideologie nabude nejméně obrysů v okamžiku, kdy se jejími „nosiči“ stanou všechny vrstvy společ-

nosti. Dějiny moderního revolučního dění nám poskytují bezpočet dokladů, že po vítězství takových hnutí se revoluční intelektuálové změní v „oficiální“ legitimizátory.<sup>107</sup> Z toho vyplývá, že existuje nejen nesmírná různorodost historických podob společenské dráhy revolučních intelektuálů, ale že různé volby a kombinace se mohou rovněž vyskytnout i v průběhu života jedinců.

V předchozím výkladu jsme kladli důraz na strukturální aspekty sociální existence osob zabývajících se udržováním symbolického světa. V žádném seriózním sociologickém rozboru by nebylo možno postupovat jinak. Instrukce a symbolické světy jsou legitimizovány žijícími jedinci, kteří mají ve společnosti určité postavení a prosazují určité společenské zájmy. Dějiny legitimizačních teorií jsou vždy součástí dějin společnosti jako celku. Žádné „dějiny idejí“ se neodvíjejí izolovaně od krve a potu obecných dějin. Opět však musíme zdůraznit, že to neznámá, že tyto teorie nejsou ničím víc než jen odrazem „skrytých“ institucionalizačních procesů. Vztah mezi „ideami“ a sociálními procesy, které je udržují, je vždy dialektický. Je správné, když řekneme, že teorie jsou vytvářeny proto, aby legitimizovaly již existující společenské instituce. Ale také se stává, že společenské instituce jsou změněny proto, aby byly v souladu s již existujícími teoriemi, tedy aby byly více „legitimní“. Odborníci na legitimizaci mohou působit jako teoretičtí obhájci *statu quo*. Mohou také vystupovat jako revoluční ideologové. Definice reality mají schopnost naplňovat samy sebe. Teorie mohou být v dějinách *uskutečněny*, dokonce i teorie, které byly v době, kdy je jejich autoři teprve formulovali, obtížně pochopitelné. Karel Marx dumající v Britském muzeu se stal přímo ukázkovým dokladem takové dějinné možnosti. Proto musejí být společenské změny vždy chápány ve svém dialektickém vztahu k „dějinám idejí“. Jak pouze „idealistické“, tak i výhradně „materialistické“ chápání tohoto vztahu tuto dialektiku opomíjí, a proto pokřivuje historii. Touto dialektikou jsou prostoupeny i celkové proměny symbolických světů, o nichž jsme se zmínili. Ze sociologického hlediska je nesmírně důležitý poznatek, že všechny symbolické světy a všechny legitimizace jsou výtvořeny lidí. Tyto výtvořeny vyrůstají ze života konkrétních jedinců a odděleně od tohoto života nemají žádný empirický status.



### III. SPOLEČNOST JAKO SUBJEKTIVNÍ REALITA

#### 1. Internalizace reality

##### a. Primární socializace

Jelikož společnost existuje jako objektivní i jako subjektivní realita, jakákoliv její teoretická analýza musí zahrnovat oba tyto její aspekty. Jak jsme uvedli, těmto aspektům je věnována náležitá pozornost jedině tehdy, chápeme-li společnost jako neustálý dialektický proces sestávající ze tří složek: externalizace, objektivace a internalizace. Pokud jde o fenomén společnosti, je nutno si uvědomit, že tyto tři složky po sobě v tomto časovém sledu *nenásledují*. Společnost a každá její část je spíše dána těmito třemi složkami současně, takže analýza jen z pohledu jedné nebo dvou z nich je nedostatečná. Totéž platí i pro jednotlivé členy společnosti, kteří svou existenci externalizují do společenského světa a zároveň tento svět internalizují jako objektivní realitu. Jinými slovy, být součástí společnosti znamená podílet se na její dialektice.

Jedinec se však jako člen společnosti nerodí. Rodí se se sklonem ke společenskosti a stává se členem společnosti. V životě každého jedince proto *existuje* časová posloupnost, v jejímž průběhu je zasvěcen do účasti na společenské dialektice. Výchozím bodem tohoto procesu je internalizace – bezprostřední vnímání či interpretace objektivní události jako události mající význam, tedy jako projevu subjektivních procesů jiného člověka, přičemž zároveň význam tohoto projevu přijmu subjektivně za svůj. To neznamená, že tak jinému člověku porozumím správně. Mohu se zásadně mýlit. Například jeho smích, jenž je ve skutečnosti příznakem hysterického záchvatu, mohu interpretovat jako smích vyjadřující veselí. Přesto je mi jeho subjektivita objektivně dostupná a prisuzuji jí určitý význam, bez ohledu na to, zdali se jeho a mé subjektivní procesy shodují. Jak jsme již uvedli, naprostá shoda mezi těmito dvěma subjektivními významy a vzájemné vědomí této shody nut-

ně přepokládají vyjadřování významů skrze produkci znaků (*signification*). Avšak internalizace v obecném smyslu, který máme na mysli zde, je základem jak produkce znaků, tak svých vlastních, mnohem složitějších forem. Přesněji řečeno, internalizace v obecném slova smyslu je východiskem nejprve pro porozumění ostatním lidem a pak pro chápání světa jako společenské reality, jež má určitý význam.<sup>1</sup>

Toto chápání není výsledkem autonomního vytváření významů izolovanými jedinci, ale začíná se utvářet od okamžiku, kdy jedinec „přejímá“ svět, v němž už žijí ostatní lidé. Jistě, toto „přejímání“ samotné je v určitém smyslu jedinečným procesem pro každý lidský organismus a jednou „přejatý“ svět *může být* tvořivým způsobem pozměněn, či (což je méně pravděpodobné) dokonce nově vytvořen. V každém případě v průběhu složitého procesu internalizace nejen že „chápu“ okamžité subjektivní procesy druhého člověka, ale „chápu“ i svět, v němž žije a který se stává mým vlastním světem. To předpokládá, že on i já sdílíme čas mnohem zásadnějším než jen krátkodobým způsobem a že sdílíme všezahrnující perspektivu, jež intersubjektivně spojuje posloupnosti situací. Teď nejen že chápeme své definice sdílených situací, ale definujeme je ve vztahu jednoho k druhému. Mezi námi je vytvořen motivační vztah, který se rozšiřuje i na budoucnost. Nejdůležitější ale je, že mezi námi nyní probíhá neustálá vzájemná identifikace. Kromě toho, že oba žijeme v témže světě, se nyní každý i podílíme na existenci toho druhého.

Jedinec se stává členem společnosti, až když dosáhl tohoto stupně internalizace. Ontogenetickým procesem, kterým se tak stane, je socializace, jež tedy může být definována jako úplné a důsledné zasvěcení jedince do objektivního světa společnosti či části společnosti. Primární socializace je první socializací, kterou jedinec prochází v období dětství a skrze níž se stává členem společnosti. Sekundární socializace je jakýkoliv následný proces, který uvádí již socializovaného jedince do nových oblastí objektivního světa společnosti, v níž žije. Můžeme ponechat stranou zvláštní otázku nabývání vědění o objektivním světě jiných společností než té, jejímiž členy jsme se nejprve stali, a otázku procesu internalizace takového světa jako reality – tento proces vykazuje alespoň navenek určitou podobnost s primární i sekundární socializací, přestože se od obou strukturálně liší.<sup>2</sup>

Je naprosto zřejmé, že pro jedince je nejdůležitější primární socializace a že základní struktura veškeré sekundární socializace se musí podobat struktuře primární socializace. Každý jedinec se rodí do objektivní sociální struktury, v jejímž rámci se setkává s významnými druhými, kteří mají jeho socializaci na starosti.<sup>3</sup> Tito významní druzí jsou mu vnuceni. Jejich definice jeho situace jsou mu předkládány jako objektivní realita. Tak se jedinec zrodil nejen do objektivní sociální struktury, ale také do objektivního sociálního světa. Významní druzí mu tento svět zprostředkovávají a v průběhu tohoto zprostředkovávání ho pozměňují. Vybírají určité rysy tohoto světa v souladu se svým vlastním postavením ve společenské struktuře a také na základě svých individuálních, osobních vlastností, jež se u nich v průběhu života vyvinuly. Sociální svět je pro jedince „přefiltrován“ skrze dvojí proces výběru. Dítě z nižších vrstev tak nejen přejímá pohled nižších vrstev na svět, ale přejímá ho v podobě charakteristicky zabarvené vlivem svých rodičů (či jiných lidí, jež jsou zodpovědní za jeho primární socializaci). Vnímání světa z téže pozice nižší třídy tak může vést ke vzniku pocitu spokojenosti, rezignace, hořkého vzteku či vzpurného rebelantství. Z toho vyplývá, že dítě z nižších vrstev se nejen stane součástí světa výrazně odlišného od světa dítěte z vyšších vrstev, ale může tento svět obývat způsobem naprosto odlišným od dítěte, jež rovněž pochází z nižších vrstev, ale bylo vychováno v jiné rodině.<sup>4</sup>

Nemusíme snad ani dodávat, že primární socializace v sobě zahrnuje více než jen kognitivní učení se. Odehrává se za podmínek, které jsou vysoce emocionální. Dokonce existuje dobrý důvod se domnívat, že bez emocionální vazby na významné druhé by byl proces učení se obtížný, ne-li nemožný.<sup>5</sup> Dítě se s významnými druhými emocionálně identifikuje nejrůznějšími způsoby. Ať už má však tato identifikace jakoukoliv podobu, internalizace se odehrává pouze tehdy, odehrává-li se identifikace. Dítě si osvojuje role a postoje významných druhých, což znamená, že tyto role a postoje internalizuje a přijímá za vlastní. Touto identifikací s významnými druhými získává dítě schopnost identifikovat samo sebe, přijímat subjektivně soudržnou a věrohodnou identitu. Jinými slovy, osobnost je zrcadlenou entitou odrážející nejprve postoje, které k ní zaujímají jeho významní druzí.<sup>6</sup> Jedinec vnímá sám sebe tak, jak k němu přistupují významní druzí. Nejde o jednostranný

mechanický proces. Zahrnuje v sobě dialektiku mezi identifikací prostřednictvím ostatních a identifikací sebe sama, mezi objektivně přidělenou a subjektivně přijatou identitou. Tato dialektika, která je přítomna v každém okamžiku, v němž se jedinec *identifikuje* se svými významnými druhými, je jakoby zpřítomněním obecné dialektiky společnosti, o níž jsme právě hovořili, v jedincově životě.

Přestože podrobné fungování této dialektiky je pochopitelně předmětem velkého zájmu sociální psychologie, popis jejích důsledků pro sociálněpsychologickou teorii by přesáhl rámec úkolu, který jsme si vytyčili.<sup>7</sup> Pro naše úvahy je nejdůležitější skutečnost, že jedinec nejen že přejímá role a postoje ostatních, ale v průběhu téhož procesu přejímá i jejich svět. Identita je vskutku objektivně definována jako umístění v určitém světě a může být subjektivně osvojena pouze *zároveň* s tímto světem. Jinými slovy, všechny identifikace se uskutečňují v rámci hranic vymezujících určitý sociální svět. Dítě se učí, že je tím, jak mu říkají. Každé jméno je určitou nomenklaturou, která zpětně poukazuje na dané společenské postavení.<sup>8</sup> Dostat identitu znamená dostat přiděleno určité místo ve světě. Jak je tato identita subjektivně přijímána dítětem („Já jsem John Smith“), tak je přijímán i svět, k němuž tato identita odkazuje. Subjektivní přijetí identity a subjektivní přijetí sociálního světa jsou pouze rozdílné aspekty *téhož* procesu internalizace, jenž je zprostředkováván *týmiž* pro dítě významnými druhými.

Primární socializací se u dítěte vytváří vědomí postupné abstrakce od rolí a postojů určitých lidí k rolím a postojům *obecným*. Například při internalizaci pravidel chování existuje postup od „Maminka se na mě *ted'* zlobí“ k „Maminka se na mě zlobí *vždy*, když rozliji polévku“. Jak další pro dítě významní druzí (otec, babička, starší sestra atd.) podporují matčino negativní stanovisko k rozlévání polévky, je obecnost tohoto pravidla subjektivně rozšiřována. K rozhodujícímu kroku dojde, když dítě pozná, že *všichni* jsou proti rozlévání polévky, a pravidlo je pak zobecněno na „*Člověk* nesmí rozlévat polévku“ – přičemž *člověk* je dítě samo jako část zobecnění, které v sobě teoreticky zahrnuje *celou* společnost do té míry, do jaké má pro dítě význam. Tato abstrakce od rolí a postojů konkrétních významných druhých se nazývá zobecněný druhý.<sup>9</sup> Její utváření ve vědomí znamená, že jedinec se *ted'* identifikuje nikoli pouze s jinými konkrétními lidmi, ale s jinými lidmi obecně, tedy se společností. Pouze v důsledku této obecné

identifikace se jeho vlastní identifikace sebe sama stane stabilní a kontinuální. Nyní má identitu nejen ve vztahu k tomu či onomu významnému druhému, ale identitu *obecně*, která se subjektivně jeví jako identita, jež zůstává stejná bez ohledu na to, s jakými lidmi, významnými či nevýznamnými, se setkává. Tato nově soudržná identita v sobě zahrnuje všechny nejrůznější internalizované role a postoje, včetně, kromě jiného, identifikace sebe sama jako člověka, který nerozlévá polévku.

Utváření zobecnělého druhého ve vědomí představuje rozhodující fázi socializace. Dochází totiž k internalizaci společnosti jako takové a objektivní reality v ní ustanovené a zároveň s tím je subjektivně vytvářena soudržná a kontinuální identita. Společnost, identita a realita jsou subjektivně formovány tímž procesem internalizace. Toto formování se odehrává souběžně s internalizací jazyka. Z předchozího pojednání o jazyce je zřejmé, že jazyk představuje jak nejdůležitější náplň, tak nejdůležitější nástroj socializace.

Když je ve vědomí vytvořen zobecnělý druhý, je ustanoven symetrický vztah mezi objektivní a subjektivní realitou. Co je reálné „venku“, odpovídá tomu, co je reálné „uvnitř“. Objektivní realita může být snadno „převedená“ do subjektivní reality a naopak. Základním nástrojem tohoto neustálého procesu převádění v obou směrech je pochopitelně jazyk. Je však nutno zdůraznit, že symetrie mezi objektivní a subjektivní realitou nemůže být úplná. Tyto dvě reality sice odpovídají jedna druhé, ale nekryjí se. Vždy je „dostupná“ větší část objektivní reality, než jaká je skutečně v jakémkoliv individuálním vědomí internalizována, a to proto, že náplň socializace je dána sociální distribucí vědění. Žádný jedinec neinternalizuje úplně vše, co je v jeho společnosti objektivováno jako realita, dokonce ani když je tato společnost a její svět relativně velmi jednoduchá. Na straně druhé vždy existují prvky subjektivní reality, které nemají svůj původ v socializaci, například uvědomování si vlastního těla, jež předchází společensky naučenému chápání těla a je na tomto naučeném chápání nezávislé. Subjektivní život není plně sociální. Jedinec vnímá sám sebe jako bytost existující uvnitř a zároveň vně společnosti.<sup>10</sup> To značí, že symetrie mezi objektivní a subjektivní realitou nikdy není statickým, navždy daným stavem věcí. Musí být neustále a opakovaně vytvářena *in actu*. Jinými slovy, vztah mezi jedincem a objektivním sociálním

světem se podobá neustálému balancování. Antropologické kořeny této skutečnosti jsou pochopitelně shodné s těmi, o nichž jsme hovořili v souvislosti se zvláštním postavením člověka v živočišné říši.

V průběhu primární socializace se nevyskytuje *žádný problém* s identifikací. Není tu možná žádná volba významných druhých. Společnost předkládá kandidátovi socializace předem daný soubor významných druhých, které musí akceptovat jako takové, aniž by měl možnost zvolit si jiné lidi. Hic Rhodus, hic salta. Člověk se musí spokojit s rodiči, které mu určil osud. Tato nespravedlivá nevýhoda, jež je neodmyslitelnou součástí postavení dítěte, s sebou nese zcela zřejmý důsledek, totiž že i když dítě není v procesu své socializace pouze pasivní, jsou to dospělí, kteří stanovují pravidla hry. Dítě tuto hru může hrát s nadšením, nebo se zatvzelo vzpurností. Bohužel se však jiná hra hrát nedá. To má za následek jednu důležitou skutečnost. Jelikož dítě nemá při výběru svých významných druhých právo volby, je jeho identifikace s nimi jakoby automatická. Z téhož důvodu je i jeho internalizace jejich určité reality jakoby nevyhnutelná. Dítě neinternalizuje svět svých významných druhých jako jeden z mnoha možných světů. Internalizuje ho jako *jediný možný svět*, svět jediný existující a jediný představitelný, svět se vším všudy. Právě proto je svět internalizovaný během primární socializace vtisknut do vědomí mnohem pevněji než světy internalizované při sekundární socializaci. Jakkoliv může být při následných deziluzích původní pocit nevyhnutelnosti oslaben, vzpomínky na jistotu, jež se už nikdy nebude opakovat, jistotu prvního poznávání reality, jsou s prvním světem dětství stále spojeny. Primární socializací se tak uskutečňuje to, co může být (samozřejmě při zpětném pohledu) považováno za nejdůležitější trik s důvěrou, který společnost jedinci vyvede – totiž že ho přiměje věřit, že to, co je ve skutečnosti jen snůška nahodilostí, je naprostá nezbytnost, čímž se náhodě jeho zrození přisoudí určitý význam.

Jednotlivé obsahy, které jsou internalizovány při primární socializaci, jsou pochopitelně v každé společnosti různé. Některé se vyskytují ve všech společnostech. Především musí být internalizován jazyk. S jazykem a jeho prostřednictvím jsou různá motivační a interpretační schémata internalizována jako institucionálně definovaná – například touha chovat se jako malý odvážný chlapec a domněnka, že malí chlapci se přirozeně dělí na odvážné a zbabělé.



Primární socializace končí, když byl v jedincově vědomí vytvořen pojem zobecněný druhý (a všechno, co k tomu patří). V tomto okamžiku je jedinec platným členem společnosti a subjektivně vlastní nějakou osobnost a nějaký svět. Ale tato internalizace společnosti, identity a reality není navždy uzavřenou záležitostí. Socializace nikdy není úplná a nikdy nekončí. Tím se dostáváme ke dvěma dalším problémům. Za prvé, jak je ve vědomí realita internalizovaná během primární socializace udržována, a za druhé, jak dochází v pozdějším životě jedince k dalším internalizacím, tedy k sekundárním socializacím. Těmto problémům se budeme věnovat v obráceném pořadí.

### b. Sekundární socializace

Je možné si představit společnost, v níž už po primární socializaci k žádné další socializaci nedochází. Taková společnost by samozřejmě měla velmi jednoduchou zásobu vědění. Veškeré vědění by bylo relevantní pro všechny a různí jedinci by se lišili pouze ve svých pohledech na toto vědění. Tato představa je užitečná pro stanovení krajního případu, ale nevíme o žádné společnosti, v níž by neexistovala alespoň *nějaká míra* dělby práce, jejímž průvodním jevem je i *určitá míra* sociální distribuce vědění. Jakmile ve společnosti dojde k určité dělbě práce a sociální distribuci vědění, stane se sekundární socializace nutností.

Sekundární socializaci rozumíme internalizaci institucionálních či na institucích založených „subsvětů“. Jejich rozsah a povaha jsou proto určeny složitostí dělby práce a s ní související sociální distribuce vědění. Obecně relevantní vědění může být pochopitelně také sociálně distribuováno, například ve formě třídních „verzí“, ale v tomto případě máme na mysli především distribuci „specializovaného vědění“ - vědění, které vzniká v důsledku dělby práce a jehož „nositelé“ jsou institucionálně definováni. Když si na chvíli odmyslíme další rozměry sekundární socializace, můžeme říci, že tato socializace se rovná nabývání vědění nutného pro určitou roli, přičemž tyto role přímo či nepřímo vycházejí z dělby práce. Takto zúžená definice má do jisté míry své opodstatnění, ale rozhodně tuto problematiku nepostihuje vyčerpávajícím způsobem. Sekundární socializace vyžaduje nabytí určitých typů slovní zásoby spojených s určitými rolemi, což tedy znamená jednak internalizaci

sémantických oblastí, které strukturují rutinní interpretace a chování v rámci určité institucionální oblasti, ale zároveň i nezbytnou internalizaci „tichých dohod“, postojů a emocionálních zabarvení těchto sémantických polí. „Subsvěty“ internalizované v průběhu sekundární socializace jsou obvykle parciálními realitami, na rozdíl od „základního světa“ přijatého při primární socializaci. Přesto však jsou i tyto světy více či méně soudržnými realitami vyznačujícími se normativními, emocionálními a rovněž i kognitivními rysy.

Tyto „subsvěty“ dále rovněž vyžadují alespoň základní legitimizační aparát, jenž je často provázen rituálem či hmotnými symboly. Například může být zavedeno rozlišení mezi pěšáky a jízdou. Jízda bude muset projít zvláštním výcvikem, který bude pravděpodobně zahrnovat mnohem více než jen zvládnutí čistě fyzických dovedností nutných k ovládnutí vojenských koní. Jazyk příslušníků jízdy se začne odlišovat od jazyka členů pěchoty. Vznikne terminologie týkající se koní, jejich vlastností a využití a situací spojených se životem jezdeckta, která bude naprosto irelevantní pro pěšáka. Jízda bude používat odlišný jazyk ještě jinak než jen jako nástroj komunikace. Rozzuřený pěšák si může zanádat na své bolavé nohy, kdežto jezdec si uleví proklínáním hřbetu svého koně. Jinými slovy, na základě instrumentálního užití jazyka jízdy se vytvoří celý systém obrazů a alegorií. Tak je jazyk spojený s touto rolí jedincem internalizován v průběhu výcviku pro boj v sedle jako celek. Jedinec se stane příslušníkem jízdy nejen tím, že je vycvičen ve všech požadovaných dovednostech, ale i tím, že se naučí tomuto jazyku rozumět a používat ho. Pak může s ostatními jezdci komunikovat v narážkách nabitých významem, jež však budou pro příslušníka pěchoty zcela nesrozumitelné. Samosebou se rozumí, že s tímto procesem internalizace je spojena subjektivní identifikace s rolí a jejími příslušnými normami - „Jsem jezdec“, „Jezdec nikdy neukazuje nepříteli ocas svého koně“, „Nikdy nedovol ženě zapomenout, jak tlačí ostruhy“, „Neporazitelný v boji, neporazitelný při hazardních hrách“ a tak dále. Je-li to zapotřebí, bude tento soubor významů podporován legitimizacemi, od jednoduchých průpovědek právě uvedeného typu po složité mytologické systémy. Nakonec mohou být ustanoveny i nejrůznější symbolické obřady a fyzické předměty - například každoroční oslavy svátku boha koní, při nichž je jídlo konzumováno v sedle na koni a nově zasvěcení jezdci dostávají fетиše z koňských oháněk, které pak budou nosit na krku.

Průběh takové sekundární socializace závisí na postavení daného souboru vědění v rámci symbolického světa jako celku. Člověk musí projít určitým zácvikem, aby se naučil přimět koně tahat vozík s hnojem i aby se na něm naučil bojovat v bitvě. Ale je nepravděpodobné, že by společnost, která koně využívá pouze k tahání vozíků s hnojem, tuto činnost ověřila složitými rituály či fetišismem, a osoby pověřené tímto úkolem patrně nebudou identifikaci s touto rolí nijak hluboce vnitřně prožívat. Takové legitimizace, neboť i v tomto případě se jedná o legitimizace, pak budou mít pravděpodobně kompenzační charakter. Proto existuje velká míra sociálně-historické rozrůzněnosti symbolů spojených se sekundární socializací. Ve většině společností je však přechod od primární k sekundární socializaci provázen určitými rituály.<sup>14</sup>

Formální procesy sekundární socializace jsou určeny jednou základní charakteristikou: proces sekundární socializace vždy předpokládá, že mu předcházela proces primární socializace. To znamená, že do procesu sekundární socializace vstupuje již utvořená osobnost a již internalizovaný svět. Tento proces nemůže vytvářet subjektivní realitu *ex nihilo*. To představuje určitý problém, protože už internalizovaná realita má sklon být ve vědomí pevně zakořeněna. Ať už jsou nové obsahy, jež mají být internalizovány, jakékoliv, musejí být nějakým způsobem navrženy na již přítomnou realitu. Proto tu existuje problém návaznosti mezi původní a novou internalizací. Tento problém bude mít případ od případu snadnější či obtížnější řešení. Když se příslušník jízdy naučil, že čistota je u lidí považována za ctnost, může pak snadno tuto ctnost přenést i na svého koně. Když se však jako dítě chodící pěšky naučil, že jisté nemravnosti jsou zavrženíhodné, bude možná potřebovat nějak vysvětlit, že u člena jízdy jsou přímo vyžadovány. K ustanovení a udržení návaznosti sekundární socializace jsou nutné pojmové procedury zabezpečující integraci různých souborů vědění.

Pro výukové procesy, které jsou nyní chápány ve smyslu vnitřních vlastností vědění, jež má být osvojeno, tedy ve smyslu základové struktury tohoto vědění, jsou biologická omezení mnohem méně důležitá. Člověk se například předtím, než zvládne jisté lovecké techniky, musí naučit lézt po skalách, nebo si musí nejprve osvojit algebru, aby se mohl naučit počítat. Do výukových procesů může být zasahováno z důvodu zájmů osob, které daný soubor vědění spravují. Například může být stanoveno, že dříve

než člověk začne věštit z letu ptáků, musí se naučit věštit ze zvířecích vnitřností, nebo že musí nejprve získat středoškolský diplom a až pak se může zapsat na školu balzamování, nebo že musí nejprve složit zkoušku z gaelštiny, než bude moci zastávat funkci v irské veřejné správě. Takové podmínky s věděním prakticky nutným pro vykonávání role věštce, balzamovače či úředníka irské státní správy nijak nesouvisí. Jsou stanoveny institucionálně, aby zvýšily prestiž daných rolí nebo aby bylo vyhověno určitým ideologickým zájmům. Ke zvládnutí učiva balzamovací školy by například mohla docela dobře stačit škola základní a irští úředníci by při své práci mohli klidně i nadále vystačit s angličtinou. Dokonce se může stát, že takové zásahy do výukových procesů mohou vést k jejich praktické nefunkčnosti. Například může být požadováno, aby uchazeči hodlající absolvovat odborný kurs sociologického výzkumu měli z vyšší střední školy patřičné znalosti o „obecné kultuře“, přestože by svou činnost mohli vykonávat mnohem lépe, kdyby tímto druhem „kultury“ nebyli zatíženi.

Zatímco primární socializace se nemůže uskutečnit bez emocionální identifikace dítěte s pro něj významnými druhými, sekundární socializace se ve většině případů bez tohoto druhu identifikace obejde a k jejímu úspěšnému průběhu postačí jen určitá míra vzájemné identifikace, která je součástí jakékoliv komunikace mezi lidmi. Řečeno na rovinu, je nutné mít rád svou matku, ale ne svého učitele. V pozdějších obdobích života dostává socializace emocionální zabarvení připomínající dětství vždy tehdy, když usiluje o radikální proměnu subjektivní reality jedince. S tím jsou spojeny zvláštní problémy, kterými se budeme zabývat na jiném místě.

Při primární socializaci dítě nevnímá své významné druhé jako institucionální funkcionáře, ale jako zprostředkovatele reality *jako celku*. Dítě internalizuje svět svých rodičů jako *jediný možný* svět, nikoliv jako svět spojený s určitým institucionálním prostředím. Některé krize, k nimž dochází po primární socializaci, jsou způsobeny právě poznáním, že svět rodičů *není* jediným světem, který existuje, ale že je to svět určitým způsobem společensky umístěný a možná i svět s určitými hanlivými konotacemi. Například starší dítě dospěje k poznatku, že svět představovaný jeho rodiči, tentýž svět, který předtím považovalo za daný jako nevyhnutelnou realitu, je ve skutečnosti světem nižší třídy, světem nevzdělaných,

venkovských Jižanů. Při sekundární socializaci si člověk už institucionální prostředí obvykle uvědomuje. Nemusíme snad ani dodávat, že toto uvědomování si institucionálního prostředí nemusí nutně znamenat důkladné pochopení všech jeho průvodních jevů. Přesto jižanské dítě, abychom rozvinuli náš příklad, vnímá svého učitele ve škole jako institucionálního funkcionáře způsobem, jakým své rodiče nikdy nevnímalo, chápe, že učitelova role institucionálně reprezentuje určité významy – například učitel zosobňuje stát oproti regionu, střední třídu národa oproti prostředí jeho domova, které je typické pro nižší třídu, město oproti venkovu. Proto může být sociální interakce mezi učitelem a žáky formalizována. Učitelé nemusejí být v žádném slova smyslu pro žáky významnými druhými. Jsou institucionálními funkcionáři s formálním pověřením předávat určité vědění. Při sekundární socializaci se role vyznačují vysokým stupněm anonymity, což znamená, že jsou snadno oddělitelné od svých jednotlivých vykonavatelů. Totéž vědění, jemuž vyučuje jeden učitel, může být také vyučováno jiným učitelem. Jakýkoliv funkcionář tohoto typu by mohl předávat tento typ vědění. Funkcionáři jako jedinci se od sebe subjektivně pochopitelně v mnoha ohledech liší (mohou být více nebo méně sympatičtí, nebo lepšími či horšími učiteli aritmetiky apod.), ale zpravidla jsou zaměnitelní.

Tato formálnost a anonymita samozřejmě souvisí s jinou mírou emocionality společenských vztahů při sekundární socializaci. Nejdůležitější dopad formálnosti a anonymity spočívá v tom, že obsahům toho, co je při sekundární socializaci osvojováno, propůjčují mnohem slabší subjektivní nevyhnutelnost, než jakou se vyznačují obsahy osvojené při socializaci primární. Proto je sepětí s realitou v případě vědění internalizovaného při sekundární socializaci mnohem snadněji odmyslitelné, což znamená, že subjektivní pocit, že tyto internalizace jsou reálné, je mnohem prchavější. K narušení kompaktnosti reality internalizované v raném dětství je zapotřebí několik životních šoků, kdežto k rozvrácení později internalizovaných realit jich postačí mnohem méně. Kromě toho je relativně mnohem snadnější si realitu sekundárních internalizací odmyslit. Dítě chtě nechtě žije ve světě definovaném jeho rodiči, ale svět aritmetiky může vesele hodit za hlavu v okamžiku, kdy opouští třídu.

To umožňuje vydělit určitou část osobnosti a s ní související realitu jako část osobnosti a reality relevantní pouze pro situaci

týkající se dané role. Jedinec si tak vytváří odstup od své osobnosti jako celku a reality této osobnosti na straně jedné a od části osobnosti spojené s určitou rolí a realitou této části na straně druhé.<sup>15</sup> Tento důležitý krok je možný pouze po uskutečnění primární socializace. Řečeno bez příkras, pro dítě je snazší „skrýt se“ před svým učitelem než před svou matkou. Stejně tak můžeme říci, že rozvoj této schopnosti „skrýt se“ je důležitým prvkem procesu stávání se dospělým.

Sepětí s realitou je v případě vědění internalizovaného při primární socializaci dáno jakoby automaticky. Při sekundární socializaci musí být toto sepětí vědění a reality posíleno zvláštními pedagogickými postupy, jedince je nutno o něm přesvědčit. Anglická fráze „bring something home“, která znamená přesvědčit někoho o něčem a jejíž doslovný překlad by zněl „dostat něco domů“, je velmi výmluvná. Původní realita dětství je „domovem“. Nevyhnutelně se jako taková ustanovila jakoby „přirozeně“. V porovnání s ní jsou všechny později internalizované reality „umělé“. Proto se učitel ve škole snaží obsah, který svým žákům vštěpuje, „dostat domů“ tak, že se ho snaží oživit (aby se zdál být stejně životný jako „domovský svět“ dítěte) a učinit zajímavým (aby dítě přiměl přesunout pozornost od „přirozených“ předmětů zájmu k více „umělým“). Toto manévrování je nezbytné, protože je tu neustále přítomna již internalizovaná realita, která novým internalizacím tvrdošjně „stojí v cestě“. Razance a vlastní náplň těchto pedagogických postupů se mění podle motivací, které jedince vedou k osvojení si nového vědění.

Čím více tyto postupy činí návaznost mezi původními a novými prvky vědění subjektivně věrohodnější, tím je jejich sepětí s realitou výraznější. Člověk se učí cizí jazyk tím, že vychází z reality vlastního „mateřského jazyka“, kterou považuje za samozřejmou. Po dlouhou dobu všechny prvky nového jazyka, které se naučí, neustále překládá zpětně do svého původního jazyka. Jen touto cestou pro něj může nový jazyk začít představovat vůbec nějakou realitu. Jak si cizí jazyk postupně utváří svou vlastní realitu, je možné od zpětného překládání do mateřského jazyka pozvolna upustit. Člověk začne být schopen v novém jazyce „myslet“. Nicméně se jen zřídka stává, aby jazyk osvojený později v životě měl charakter těžce nevyhnutelné, samozřejmě reality jako jazyk naučený v dětství jako první. V tom tkví pochopitelně kořeny

emocionálního náboje „mateřského jazyka“. S příslušnými obměnami se těmito rysy rozšiřování „domovské“ reality, na niž se navazuje s přijímáním dalších poznatků a s níž je pouto jen pomalu rozvolňováno, vyznačují i ostatní výukové procesy probíhající v rámci sekundární socializace.

Skutečnost, že procesy sekundární socializace nepředpokládají vysoký stupeň identifikace a že obsahům sekundární socializace není vlastní nevyhnutelnost, může být z praktického hlediska velmi užitečná, protože umožňuje použití výukových postupů, které jsou racionálně a emocionálně řízeny. Jelikož je však realita obsahů tohoto typu internalizace ve srovnání s internalizacemi primární socializace křehká a nejistá, musejí být v některých případech vyvinuty zvláštní postupy, jež by vytvoření požadované identifikace a nevyhnutelnosti napomáhaly. Potřeba takových postupů může být vnitřní v rámci učení se obsahům internalizace a jejich využívání, nebo může být formulována vzhledem k zájmům osob dohlížejících na daný proces socializace. Například jedinec, který se chce stát vynikajícím hudebníkem, se musí do svého studia ponořit s intenzitou, která není nutná pro jedince, jenž studuje na inženýra. Vzdělání inženýrů může být účinně zajištěno prostřednictvím formálního, vysoce racionálního a emocionálně neutrálního výukového procesu. Pro hudební vzdělání je naopak typická vysoká míra identifikace se skladatelem a mnohem hlubší pohroužení do hudební reality. Tento rozdíl je dán vnitřními odlišnostmi mezi inženýrským a hudebním věděním a mezi způsoby života, v jejichž rámci jsou tyto dva soubory vědění prakticky využívány. I revolucionář z povolání musí identifikaci a nevyhnutelnost prožívat mnohem intenzivněji než inženýr. Ale zde tato nutnost vyplývá nikoli z vnitřních vlastností příslušného vědění samotného, neboť to může být velmi jednoduché a nepřilíš obsažné, ale z osobního zaujetí požadovaného od revolucionáře z pohledu zájmů revolučního hnutí. Někdy je nezbytnost intenzifikačních postupů dána jak vnitřními, tak vnějšími faktory. Jedním příkladem může být socializace kněží.

Postupy užívané v těchto případech mají zajistit zintenzivnění emocionálního náboje socializačního procesu. Obvykle v sobě zahrnují institucionalizaci složitějšího iniciačního procesu, noviciátu, během něhož se jedinec plně oddá realitě, která má být postupně internalizována. Má-li tento proces vést ke skutečné transformaci

jedincovy „domovské reality“, začne co možná nejpřesněji kopírovat charakter primární socializace, jak si za chvíli ukážeme. Ale i když taková transformace není nutná, dostává sekundární socializace emocionální náboj do té míry, do jaké je ponoření do nové reality a zaujetí pro ni institucionálně definováno jako nezbytné. Vztah jedince k lidem, kteří mají socializaci na starosti, pak nabude odpovídajícího „významu“, což znamená, že tito lidé začnou zaujímat ve vztahu k jedinci, jenž prochází procesem socializace, postavení významných druhých. Jedinec se pak plně zaměří na novou realitu. Hudbě, revoluci a víře se „oddá“ nikoli jen částečně, ale vším, co se subjektivně jeví jako celý jeho život. Konečným důsledkem tohoto typu socializace je pochopitelně připravenost obětovat sám sebe.

Důležitou okolností, jež může vyvolat potřebu takové intenzifikace, je soupeření mezi lidmi, kteří mají na starosti definování reality a jsou přitom představiteli různých institucí. V případě přípravy revolucionáře je vnitřním problémem socializování jedince do opozičních definic reality – tedy opozičních k definicím „oficiálních“ legitimizátorů společnosti. Nutnost takové intenzifikace se však může vyskytnout i v případě socializace hudebníka ve společnosti, v níž jsou estetické hodnoty společenství hudebníků vystaveny tvrdé konkurenci. Například začínající hudebník v současné Americe se musí oddat hudbě s emocionálním nasazením, kterého nebylo zapotřebí ve Vídni 19. století, právě proto, že v americkém prostředí existuje silný tlak ze strany toho, co se subjektivně jeví jako „materialistický“ svět „masové kultury“ „zdegenerované rasy“. Podobně i náboženská výchova v pluralitním prostředí stanovuje potřebu „umělých“ technik posílení sepětí s realitou, které nejsou nutné v situaci, kdy existuje náboženský monopol. V Římě je stále ještě „přirozené“ stát se katolickým knězem, v Americe už nikoli. Stejně tak se zase americké teologické semináře musejí potýkat s problémem „unikání reality“ a musejí vymýšlet techniky pro „udržení“ téže reality ve vědomí jedinců. Není divu, že přišli s účinným řešením, jež se očividně nabízelo – začali své nejslibnější studenty posílat na určitou dobu do Říma.

Podobně různorodá situace může existovat i v rámci téhož institucionálního prostředí v souvislosti s úkoly, kterými jsou pověřeny různé kategorie správců příslušné instituce. Proto je míra zaujetí pro vojenství vyžadovaná od důstojníků z povolání zcela



jiná než míra zaujetí vyžadovaná od branců, kterážto skutečnost se obvykle odráží i ve výcviku každé této skupiny. Stejně tak se očekává jiné zaujetí pro institucionální realitu od představitelů výkonné moci a od úředníků na nižší úrovni, od psychoanalytika a od sociálního pracovníka s psychiatrickou přípravou a tak podobně. Představitel výkonné moci musí být „politicky zdatný“ způsobem, který není vyžadován od vedoucího oddělení stenotypistek, a zatímco „didaktická analýza“ je do psychoanalytika přímo vtoukána, sociální pracovník je s ní seznámen jen zběžně a tak dále. Proto se složité instituce vyznačují velkou různorodostí systémů sekundární socializace, které bývají citlivě přizpůsobovány odlišnostem v požadavcích kladených na jednotlivé kategorie správců institucí.<sup>16</sup>

Institucionalizovaná distribuce úkolů mezi primární a sekundární socializací závisí na složitosti sociální distribuce vědění. Pokud je sociální distribuce vědění relativně nekomplikovaná, tentýž institucionální úřad může přejít od primární socializace k sekundární a pak sekundární socializaci velkou měrou rozšiřovat. V případě velmi složité sociální distribuce vědění mohou být ustanoveny speciální úřady pro sekundární socializaci, jejichž zaměstnanci projdou zvláštním školením pro plnění daných vzdělávacích úkolů. Pokud míra specializace takové složitosti nedosahuje, může existovat řetěz socializačních úřadů, které mají vzdělávání na starosti jen jako jeden z mnoha úkolů. V tomto případě například může být stanoveno, že v určitém věku je chlapec přemístěn z chýše své matky do vojenských kasáren, kde projde výcvikem příslušníka jízdy. To nemusí vyžadovat zvláštní osoby pověřené jediným úkolem, a to vedením tohoto výcviku. Starší jezdci mohou učit mladší. Rozvoj moderního vzdělávacího systému je pochopitelně nejlepším dokladem sekundární socializace, odehrávající se pod dohledem specializovaných úřadů. Následné oslabení pozice rodiny v souvislosti se sekundární socializací je dobře známo a nemusíme ho tu rozebírat.<sup>17</sup>

### c. Udržování a transformace subjektivní reality

Jelikož socializace není nikdy úplná a subjektivní realita obsahů, které jsou při ní internalizovány, je neustále ohrožována, musí si každá z fungujících společností vytvořit postupy pro udržování

reality, kterými by zajistila určitou symetrii mezi objektivní a subjektivní realitou. O tomto problému jsme se již zmínili v souvislosti s legitimizací. Nyní se zaměříme spíše na udržování subjektivní než objektivní reality, spíše na udržování reality, jak je vnímána v jedincově vědomí, než reality, která je definována institucionálně.

Realita internalizovaná při primární socializaci je vnímána jako nevyhnutelná. Tato internalizace může být považována za úspěšnou, pokud je tento pocit nevyhnutelnosti přítomen po většinu času, alespoň když se jedinec pohybuje ve světě každodenního života. Ale dokonce i tehdy, když si svět každodenního života zachovává svou přesvědčivou a samozřejmou realitu *in actu*, je ohrožován mezními situacemi lidské zkušenosti, které nemohou být do každodenní reality bezesbytku začleněny. Neustále se bude vtírat přítomnost proměn, těch, které si skutečně pamatujeme, a těch, které jen vnímáme jako hrozivé možnosti. Rovněž tu existuje ještě bezprostřednější hrozba ze strany soupeřících definic reality, s nimiž je možné se ve společnosti setkat. Jednou věcí je, když spořádaný otec rodiny sní v noční samotě o neuvěřitelných orgiích. Druhou věcí je vidět tyto sny skutečně převedeny do reality svobodomyšlnou skupinou lidí ze sousedství. Sny mohou být ve vědomí mnohem snadněji izolovány jako „nesmysly“, nad kterými je možné jen mávnout rukou, nebo mohou být považovány za mentální úchylinky, za které je možné jen se tiše stydět. Ve vztahu k realitě každodenního života si sny zachovávají charakter fantazírování. Opravdové uskutečnění těchto snů představuje mnohem silnější nápor na vědomí. Patrně je lépe zabránit realizaci snu ve skutečnost ještě dříve, než je nutné se s touto realizací pak vypořádat v mysli. V každém případě uskutečnění snů nemůže být popřeno takovým způsobem, jakým se člověk může alespoň pokoušet potlačit proměny mezních situací.

Mnohem „umělejší“ povaha sekundární socializace je příčinou mnohem menší odolnosti subjektivní reality internalizací vytvořených při sekundární socializaci vůči soupeřícím definicím reality, nikoli proto, že by tyto internalizace nebyly v každodenním životě považovány za samozřejmé nebo že by byly chápány jako méně reálné, ale proto, že jejich realita není ve vědomí tak hluboce zakořeněna, a může tedy snáze dojít k jejímu vytěsnění. Například zapovězení nahoty, jež je spojeno s lidským pocitem studu a internalizováno při primární socializaci, a zásady správného oblékání

pro různé společenské příležitosti, které jsou osvojeny jako sekundární internalizace, jsou pravidla v každodenním životě považovaná za samozřejmost. Pokud žádné z těchto pravidel není společensky zpochybněno, nepředstavují pro jedince žádný problém. Avšak útok na tyto zvyklosti by musel být mnohem razantnější spíše v prvním než druhém případě, aby pro samozřejmou realitu těchto rutinních návyků představoval hrozbu. Relativně malý posun v subjektivní definici reality by jedinci postačil k tomu, aby za samozřejmou považoval skutečnost, že do zaměstnání může jít bez kravaty. Mnohem násilnějšího posunu by bylo zapotřebí při snaze přinutit ho, aby pro něj bylo samozřejmé jít do zaměstnání úplně nahý. Společenským podnětem pro takový posun může být v prvním případě pouhá změna zaměstnání – například při přechodu ze střední školy ve venkovské oblasti na střední školu ve velkoměstě. Ve druhém případě by se takový posun mohl udát jen na základě společenské revoluce v jedincově okolí a subjektivně by byl pocíťován jako zásadní změna, k níž by pravděpodobně došlo až po zpočátku silném odporu.

Realita sekundárních internalizací je mezními situacemi ohrožena mnohem méně, protože je pro tyto situace obvykle irelevantní. Ale může se stát, že taková realita je považována za nepodstatnou právě proto, že je odhalena její bezvýznamnost ve vztahu k mezním situacím. Proto se dá říci, že bezprostřední blízkost smrti představuje zásadní ohrožení reality předchozích sebeidentifikací jedince jako muže, morálního člověka či křesťana. Jedincova sebeidentifikace jako zástupce vedoucího oddělení dámského prádla touto situací není ani tak ohrožena jako spíše trivializována. Naopak se dá říci, že udržení primárních internalizací v mezních situacích je spolehlivým měřítkem jejich subjektivní reálnosti. Tentýž test by byl naprosto bezvýznamný, kdyby byl použit v případě sekundárních socializací. Má smysl zemřít jako muž, nikoli jako zástupce vedoucího oddělení dámského prádla. Pokud je od sekundárních internalizací sociálně vyžadována vysoká míra stálosti jejich reality při konfrontaci s mezními situacemi, je nutno příslušné procesy socializace zintenzívnit a posílit tak, jak jsme to již vyložili dříve. Za příklad mohou opět posloužit procesy sekundární socializace ve sféře vojenství a náboženství.

Je dobré rozlišovat mezi dvěma obecnými typy udržování reality – mezi udržováním reality v běžných situacích a v krizových

situacích. První typ slouží k zachovávání internalizované reality v každodenním životě, druhý v situacích krizových. Oba v sobě zahrnují v podstatě tytéž sociální procesy, ale i tak je třeba si uvědomit některé rozdíly.

Už jsme si ukázali, že realita každodenního života je udržována tím, že je vtělena do rutinních úkonů, což je základní prvek insti-tucionalizace. Mimo to je však realita každodenního života neustále a opakovaně stvrzována při jedincově interakci s ostatními lidmi. Stejně jako je realita nejprve internalizována během sociálního procesu, je ve vědomí udržována rovněž pomocí sociálních procesů. Procesy spojené s udržováním reality se nijak výrazně neliší od procesů dřívější internalizace. I ony odrážejí základní skutečnost, že subjektivní realita musí být v určitém vztahu k objektivní realitě, která je sociálně definována.

Při sociálních procesech udržování reality je možno rozlišovat mezi významnými druhými a méně významnými druhými.<sup>18</sup> Určitým důležitým způsobem všichni lidé, či alespoň většina, s nimiž se jedinec v každodenním životě setkává, slouží ke stvrzování jeho subjektivní reality. K tomu dochází dokonce i v situaci tak „bezvýznamné“, jako je cestování dělnickým vlakem. Jedinec nemusí ve vlaku nikoho znát a s nikým nemusí mluvit. Přesto však skupina spolecestujících opětovně stvrzuje základní strukturu každodenního života. Spolecestující svým celkovým chováním vytrhují jedince z poněkud neurčité reality ranní rozespalosti a zcela zřetelně mu dávají najevo, že svět se skládá z cílevědomých lidí jedoucích do práce, ze zodpovědnosti, jízdnic a jiných řádů, z newhavenské železnice a z *New York Times*. Zejména posledně jmenované noviny znovu stvrzují nejširší souřadnice jedincovy reality. Od předpovědi počasí po inzeráty hledající pomocníci v domácnosti ho ujišťují, že skutečně existuje v nejreálnějším světě, který je vůbec možný. Zároveň také stvrzují méně než reálnou povahu zlověstných představ zažívaných v polospánku před snídaní – předměty považované za známé se po probuzení z neklidného snu jeví velmi cize, člověk se vyděsí, když v zrcadle uvidí svou vlastní tvář, kterou jako by nepoznával, a následuje nepopsatelný dojem, že jeho žena a děti jsou záhadní cizinci. Většina jedinců náchylných k takové metafyzické úzkosti zvládne během pravidelných ranních úkonů tyto stavy potlačit do takové míry, že realita každodenního života je alespoň mlhavě ustanovena ještě předtím, než vykročí ze dveří.

Realita však začne být opravdu spolehlivá až uprostřed anonymního společenství v dělnickém vlaku a s příjezdem vlaku na stanici Grand Central nabývá na přesvědčivosti. Ergo sum, může si jedinec zamumat pro sebe a pokračovat v cestě do zaměstnání již v plně bdělém stavu a s pocitem sebejistoty.

Bylo by proto chybné se domnívat, že k udržování subjektivní reality slouží pouze významní druzí. Ale významní druzí jsou velmi důležité pro úspornost procesů udržování reality. Jsou nezbytní hlavně pro neustálé stvrzování ústředního prvku reality, který nazýváme identitou. Aby si jedinec zachoval víru, že je skutečně tím, za koho se považuje, vyžaduje nejen nepřímé stvrzování své identity, kterého se mu dostává dokonce i při těch nejběžnějších každodenních kontaktech, ale rovněž přímé a emocionálně zabarvené stvrzování, které mu poskytují pro něj významní druzí. Náš člověk z předměstí v předcházejícím příkladu bude pravděpodobně hledat takové stvrzování u své rodiny a jiných blízkých lidí v dosahu rodiny (ze sousedství, kongregace věřících, klubu a podobně), přestože tuto funkci mohou plnit i blízcí spolupracovníci ze zaměstnání. Pokud navíc ještě spí se svou sekretářkou, jeho identita je zároveň stvrzována i rozšiřována. Z toho vyplývá, že jedinec vždy uvítá stvrzování své identity. Tentýž proces je spojen i se stvrzováními identit, které se jedinci nemusejí zamlouvat. Jeho identifikaci sebe sama jako beznadějného ztroskotance mohou stvrzovat i lidé, které zná jen zběžně, ale žena, děti a sekretářka tento fakt dokládají nezvratně a s konečnou platností. V obou případech jde o tentýž postup od objektivní definice reality k subjektivnímu udržování reality.

Významní druzí v jedincově životě jsou hlavními prostředníky udržování jeho subjektivní reality. Méně významní lidé zastávají úlohu jakéhosi chóru. Žena, děti a sekretářka významně každý den znovu stvrzují, že jedinec je úspěšným mužem, nebo beznadějným ztroskotancem. Staropanenské tety, kuchaři a obsluha výtahu různou měrou toto stvrzování podporují. Samozřejmě je docela dobře možné, že tito lidé budou mít na jedince různé názory. Taková rozpornost představuje pro jedince problém soudržnosti, který může obvykle vyřešit buď tím, že pozmění svou realitu, nebo tím, že změní vztahy, které se na udržování reality podílejí. Má možnost buď se se svou identitou ztroskotance smířit, nebo sekretářku vyhodit a s manželkou se rozvést. Rovněž se mu nabízí

možnost nějakým způsobem oslabit pozici těchto lidí jako významných druhých a hledat místo nich jiné osoby, jež by byly pro stvrzování jeho reality důležité, například psychoanalytika či své staré kamarády z klubu. Uspořádání vztahů podléjících se na udržování reality je velmi různorodé a složité, zejména ve společnosti s velkou mobilitou obyvatelstva a různými typy rolí.<sup>19</sup>

Vztah mezi významnými druhými a „chórem“ při udržování reality je dialektický, což znamená, že tyto skupiny působí na sebe navzájem i na subjektivní realitu, k jejímuž stvrzování slouží. Zcela negativní identifikace ze strany širšího okolí může v konečném důsledku ovlivnit identifikaci, kterou zastávají pro jedince významní druzí – když obsluha výtahu opomene oslovit jedince „pane“, může jeho manželka přestat považovat svého muže za důležitou osobu. Naopak zase významní druzí mohou ovlivnit širší okolí – „oddaná“ manželka může být nejrůznějším způsobem využita při jedincově úsilí vytvořit si v očích spolupracovníků určitou identitu. Do udržování a stvrzování reality je tak zapojeno jedincovo společenské postavení ve své celistvosti, ačkoli prominentní úloha náleží v těchto procesech významným druhým.

Relativní důležitost významných druhých a „chóru“ je nejlépe patrná, když se podíváme na případy nestvrzení subjektivní reality. Nestvrzení reality má samo o sobě mnohem větší účinnost, když tuto realitu nestvrzuje manželka, než když tak činí náhodný známý. Náhodný známý by musel akt nestvrzení opakovat častěji, aby dosáhl takového účinku jako manželka. Názor opakovaně vyjádřený jedincovým nejlepším přítelem, že noviny nepodávají dostatečné informace o vývoji odehrávajícím se pod povrchem událostí, může mít větší váhu než tentýž názor vyslovený jeho holičem. Avšak stejný postoj vyjádřený postupně deseti náhodnými známými může začít nabývat vrchu nad protichůdným stanoviskem nejlepšího přítele. Výsledkem těchto rozdílných definic reality je průběžné subjektivní tříbení názorů, jež pak ovlivní, jak se jedinec bude chovat, když se jednoho dne ráno v dělnickém vlaku objeví početná skupina zachmuřených, mlčících Číňanů s kufíky. To znamená, že toto tříbení názorů určuje závažnost, jakou tomu kterému jevu člověk bude přisuzovat ve své vlastní definici reality. Nebo si vezměme jiný příklad. Je-li člověk věřící katolík, realita jeho víry nemusí být ohrožena jeho ateistickými spolupracovníky. Je ale velmi pravděpodobné, že bude ohrožena jeho ateistickou

manželkou. Je proto logické, že v pluralitní společnosti katolická církev toleruje širokou paletu spolupracovníků různých vyznání v ekonomické a politické sféře, ale stále pohlíží s nelibostí na sňatky příslušníků různých náboženství. Obecně řečeno, v situacích, kdy existuje soupeření mezi různými instancemi definujícími realitu, mohou být všechny typy vztahů se soupeři v rámci sekundárních skupin tolerovány, pokud jsou pevně ustaveny vztahy v rámci skupin primárních, v nichž je *jediná* realita neustále opětovně stvrzována a zabezpečována před soupeři.<sup>20</sup> Skvělým dokladem takového postupu je způsob, jakým se katolická církev vyrovnala s pluralitní situací v Americe.

Nejdůležitějším prostředkem udržování reality je konverzace. Na jedincův každodenní život můžeme pohlížet jako na neustálé působení konverzačního aparátu, který soustavně udržuje, proměňuje a rekonstruuje jedincovu subjektivní realitu.<sup>21</sup> Konverzací se samozřejmě rozumí hlavně to, že lidé spolu mluví. To pochopitelně nepopírá bohaté možnosti výrazových prostředků neverbální komunikace, kterými je řeč doprovázena. Řeč si nicméně zachovává v celkovém konverzačním aparátu výsadní postavení. Je však nutno též zdůraznit, že větší část udržování reality v konverzaci se děje implicitně, nikoli explicitně. Při konverzaci není obvykle užíváno tolika slov, aby jimi bylo možno definovat povahu světa. Konverzace se spíše odehrává na pozadí světa, který je považován za samozřejmý. Proto rozhovor typu „No nic, už je čas, abych šel na stanici“ a „Dobře, miláčku, ať se ti v práci daří“ předpokládá ucelený svět, *v jehož rámci* tyto zdánlivě jednoduché výpovědi dávají smysl. Právě tímto předpokladem daný rozhovor stvrzuje subjektivní realitu tohoto světa.

Když si tuto skutečnost uvědomíme, lépe pochopíme, že každodenní konverzace se z velké části, ne-li celá, podílí na udržování subjektivní reality. Přesvědčivosti této reality je dosaženo nahromaděním a konzistencí běžné konverzace – konverzace, která *si může dovolit být běžnou konverzací* právě proto, že se vztahuje na rutinní povinnosti ve světě, jenž je považován za daný. Ztráta běžnosti signalizuje narušení rutinních činností a může znamenat potenciální ohrožení samozřejmosti reality. Představme si třeba, jaký dopad na samozřejmost by mohl mít následující rozhovor: „No nic, už je čas, abych šel na stanici“, „Dobře, miláčku, a nezapomeň si s sebou vzít revolver“.

Konverzační aparát kromě toho, že neustále realitu udržuje, ji také soustavně proměňuje. Nejrůznější prvky jsou opouštěny a přidávány, přičemž některé oblasti toho, co je považováno za samozřejmé, jsou oslabovány a jiné posilovány. Proto se subjektivní realita něčeho, o čem se vůbec nemluví, stává mlhavou. Jedna věc je účastnit se sexuálního aktu, který člověka uvádí do rozpaků, druhá je o něm předtím nebo potom hovořit. Konverzace naopak dává pevné rysy prvkům dříve vnímaným zběžně a nezřetelně. Člověk může mít pochybnosti o své víře. Tyto pochybnosti se však stávají reálné úplně jiným způsobem, když se o nich hovoří. Člověk se do těchto pochybností „vemluví“ a tím je objektivizuje jako realitu v rámci svého vlastního vědomí. Řečeno obecně, konverzační aparát udržuje realitu tím, že „probírá“ nejrůznější složky zkušenosti a přisuzuje jim určité místo v reálném světě.

Schopnost konverzace vytvářet realitu je dána už jazykovou objektivizací. Již jsme si ukázali, jak jazyk objektivizuje svět a přetváří neustále plynoucí zkušenost do soudržného řádu. Při budování tohoto řádu jazyk zrealňuje určitý svět, a to ve dvojitě smyslu – uvědomuje si ho a zároveň ho vytváří. Konverzace je uskutečňováním této schopnosti jazyka vytvářet svět v situacích tváří v tvář v životě jedince. Během konverzace se z jazykových objektivizací stávají objekty individuálního vědomí. Základním kamenem udržování reality je proto ustavičné užívání téhož jazyka k objektivizování odvíjející se životní zkušenosti. Všichni, kteří používají tentýž jazyk, představují pro jedince v nejširším slova smyslu lidi, kteří udržují realitu. To je velmi důležité a je třeba si uvědomit, že je možné dále rozlišovat podle toho, co je míněno „společným jazykem“ – od jazyka typického pro primární skupiny vztahů přes regionální dialekty a sociolekty až k národnímu společenství, které se definuje prostřednictvím svého jazyka. Pro jedince existují odpovídající „návraty do reality“. Může se vracet k několika málo blízkým lidem, kteří rozumějí narážkám společně sdíleným danou skupinou, do oblasti, z níž pochází jeho dialekt, a do širšího společenství, které se identifikovalo s určitou jazykovou tradicí – v opačném pořadí by to mohl být například návrat do Spojených států, do Brooklynu a k lidem, s nimiž navštěvoval tutéž školu.

Aby byl konverzační aparát schopen subjektivní realitu účinně udržovat, musí být jeho vliv trvalý a důsledný. Narušení trvalosti a důslednosti tohoto působení totiž znamená ohrožení dané

subjektivní reality. Už jsme se zmínili o účinných prostředcích, které může jedinec použít k vypořádání se s hrozbou nesoudržnosti. Stejně tak se mu nabízejí i nejrůznější způsoby, jak čelit ohrožení trvalosti tohoto působení. Jako příklad můžeme uvést využití korespondence, která pomáhá udržovat důležitou konverzaci i přesto, že oba účastníci jsou fyzicky od sebe vzdáleni.<sup>22</sup> Různé konverzace je možno porovnávat co do intenzity reality, kterou vytvářejí a udržují. Větší četnost konverzace celkově zvyšuje její schopnost realitu vytvářet, ale nedostatek četnosti konverzace může být někdy nahrazen velmi intenzivním dojmem, který po sobě zanechá. Milenci třeba mají možnost sejít se pouze jednou do měsíce, ale rozhovor vedený při této příležitosti je dostatečně intenzivní, aby vynahradil relativní vzácnost těchto setkání. Určité konverzace mohou také být explicitně definovány a legitimizovány jako konverzace s výsadním postavením – sem patří například rozhovor se zpovědníkem, psychoanalytikem či podobnou „autoritou“. „Autorita“ v těchto případech spočívá v kognitivně a normativně vyšším statusu, který je těmto rozhovorům připisován.

Subjektivní realita je tak vždy závislá na určitých strukturách věrohodnosti, tedy na určité sociální základně a sociálních procesech nutných pro udržení této reality. Člověk může identifikovat sám sebe jako vlivnou osobu, ale tuto identifikaci si bude schopen zachovat pouze v prostředí, které tuto identitu stvrzuje. Svou katolickou víru si může zachovat pouze tehdy, když pěstuje důležitý vztah se společenstvím katolíků, apod. Přerušeni tolik důležitých konverzace se zprostředkovateli jednotlivých struktur věrohodnosti znamená pro dané subjektivní reality ohrožení. Jak ukazuje příklad s korespondencí, jedinec se může uchýlit k různým prostředkům udržování reality dokonce i při absenci skutečné konverzace, ale schopnost těchto prostředků realitu vytvářet je daleko menší než v případě skutečných konverzací tváří v tvář, k jejichž nahrazování slouží. Čím déle nejsou tyto prostředky posilovány stvrzováním reality v situacích tváří v tvář, tím méně je pravděpodobné, že si zachovají svůj vliv na realitu. Jedinec žijící po mnoho let mezi lidmi jiného vyznání a odtržený od svého vlastního náboženského společenství může i nadále identifikovat sám sebe například jako katolíka. Prostřednictvím modliteb, náboženských cvičení a podobných procedur pro něj může jeho původní katolická realita být stále subjektivně relevantní. S pomocí těchto postupů si

může přinejmenším zachovat trvalou identifikaci sebe sama jako katolíka. Tyto postupy se však stanou subjektivně zbaveny „živé“ reality, pokud nejsou „oživovány“ společenskými kontakty s jinými katolíky. Je sice pravda, že jedinec si obvykle reality své minulosti pamatuje, ale jediným způsobem, jak tyto vzpomínky „osvěžit“, je styk s těmi, pro něž jsou tyto reality stejně relevantní.<sup>23</sup>

Struktura věrohodnosti je rovněž sociální základnou pro určité potlačení pochybností, bez kterého by daná definice reality nemohla být ve vědomí udržena. K tomu je jedinec vybaven tím, že v jeho vědomí jsou internalizována i určitá společenská opatření proti pochybnostem, které realitu podřívají, a tato opatření jsou neustále utvrzována. Jedním z nich je například výsměch. Dokud se jedinec drží v rámci struktur věrohodnosti, cítí se být směšný vždy, když začne subjektivně o dané realitě pochybovat. Ví, že kdyby své pochybnosti vyslovil nahlas, ostatní lidé by se mu vysmáli. Může se tiše nad svou pošetilostí usmívat, v myšlenkách nad vším pokrčit rameny – a pokračovat v existenci ve světě, jenž je tak tímto prostředkem ubráněn. Je zcela zřejmé, že tento prostředek autoterapie bude mnohem obtížnější, pokud už struktura věrohodnosti není jako společenské živné prostředí této autoterapie dostupná. Smích se tak stane nuceným a nakonec bude pravděpodobně vystřídán přemýšlivým zkrabacením čela.

V krizových situacích jsou tyto postupy v zásadě shodné s postupy užívanými při obvyklém udržování reality, s výjimkou toho, že stvrzování reality musí být explicitní a velmi důrazné. Často jsou využity postupy rituální. Ačkoli jedinec může v krizové situaci vytvářet improvizované postupy k udržení reality, společnost samotná poskytuje pro situace, v nichž je spatřováno nebezpečí zhroucení reality, přesně vymezené postupy. Do těchto předem definovaných situací jsou zahrnuty určité mezní situace, z nichž nejdůležitější je smrt. Krize reality se však mohou vyskytnout i v podstatně větším počtu případů, než kolik jich představují mezní situace. Tyto krize se mohou v závislosti na druhu problému, jenž se v sociálně definované realitě vyskytl, týkat buď kolektivu, nebo jedince. Například mohou být institucionalizovány kolektivní rituály udržování reality pro případy přírodních katastrof a individuální rituály pro období osobního neštěstí. Nebo, abychom uvedli další příklad, mohou být ustanoveny zvláštní postupy udržování reality, jejichž náplní by bylo vypořádat se s cizinci a potenciálním

ohrožením „oficiální“ reality, které by tito cizinci mohli představovat. Jedinec třeba musí po kontaktu s cizincem podstoupit složité rituální očištění. Rituální omytí je internalizováno jako subjektivní popření alternativní reality ztělesňované cizincem. K prostředkům jedincovy „mentální hygieny“ rovněž náleží nejruznější tabu, zařikání a zaklínání před cizinci, kacíři či šilenci. Důraznost těchto ochranných opatření bude přímo úměrná tomu, za jak závažnou bude daná hrozba považována. Pokud se kontakty s alternativní realitou a jejími představiteli stanou častými, ztrácejí tato opatření svůj krizový charakter a stávají se rutinní záležitostí. Například pokaždé, když člověk potká cizince, musí si třikrát odplivnout, aniž by nad tím nějak přemýšlel.

Ze všeho, co bylo o socializaci doposud řečeno, vyplývá, že subjektivní realita může být transformována. Žít ve společnosti s sebou samo o sobě nese neustálý proces pozměňování subjektivní reality. Hovořit o transformaci tedy znamená diskutovat o různých stupních změn. Nyní se budeme věnovat extrémnímu případu, kdy se jedná o transformaci téměř všeho, tedy případu, kdy jedinec „vyměňuje jeden svět za jiný“. Když objasníme procesy související s touto krajní možností, bude snadnější porozumět i procesům odehrávajícím se v méně vyhraněných případech.

Transformace je subjektivně vždy pociťována jako totální. To je pochopitelně poněkud mylný dojem. Jelikož subjektivní realita není nikdy naprosto socializována, nemůže být sociálními procesy úplně celá transformována. Přinejmenším bude mít transformovaný jedinec totéž tělo a bude žít v tomtéž fyzickém světě. Nicméně existují případy transformace, které se v porovnání s menšími změnami jeví jako totální. Tyto transformace budeme nazývat alternace.<sup>24</sup>

K alternaci jsou nezbytné procesy resocializace. Tyto procesy se podobají primární socializaci, protože musejí dosáhnout toho, aby byly za důležité považovány jiné prvky reality než doposud, a následně musejí do značné míry zkopírovat pro období dětství typickou silnou citovou identifikaci s lidmi, kteří mají tuto socializaci na starosti. Od primární socializace se tyto procesy liší tím, že nezačínají *ex nihilo*, v důsledku čehož se musejí vypořádat s problémem demontáže a rozložení předchozí nomické struktury subjektivní reality. Jak toho může být dosaženo?

„Recept“ na úspěšnou alternaci musí obsahovat jak společenské, tak pojmové složky, přičemž společenské pochopitelně slouží jako

východisko pro pojmové. Nejdůležitější společenskou podmínkou je dostupnost účinné struktury věrohodnosti, tedy sociální základny sloužící jako „laboratoř“ transformace. Tato struktura věrohodnosti je jedinci zprostředkována skrze významné druhé, k nimž si musí vytvořit vazbu v podobě silné citové identifikace. Bez této identifikace, která nutně musí kopírovat zkušenost citové závislosti na významných druhých z období dětství, není žádná radikální transformace subjektivní reality (včetně identity) možná.<sup>25</sup> Tito významní druzí uvádějí jedince do nové reality. Reprezentují strukturu věrohodnosti v rolích, které hrají tváří v tvář jedinci (tyto role jsou obvykle definovány explicitně v rámci své resocializující funkce), a zprostředkovávají jedinci nový svět. Jedincův svět nyní nalézá své kognitivní a citové těžiště v příslušné struktuře věrohodnosti. Sociálně to znamená usilovné soustředění veškeré důležité interakce do rámce skupiny, která strukturu věrohodnosti ztělesňuje, zejména do okruhu osob, jimž připadl úkol na resocializaci dohlížet.

Historickým prototypem alternace je náboženská konverze. Předcházející úvahy můžeme na náboženskou konverzi aplikovat s poznámkou *extra ecclesiam nulla salus*. Výrazem *salus* tu míníme (s patřičnými omluvami teologům, kteří měli na mysli něco úplně jiného, když toto spojení vytvářeli) empiricky úspěšné završení konverze. Konverze může být účinně udržována jako věrohodná pouze v prostředí náboženského společenství, *ecclesia*. To však nevyklučuje, že nejprve může dojít ke konverzi a až pak k zařazení se do takového společenství – Saul z Tarsu vyhledal křesťanskou komunitu až *po své* „damašské zkušenosti“. To však teď není důležité. Sama zkušenost konverze není nic zvláštního. Naprosto zásadní věcí je být schopen i nadále si tuto zkušenost vážně uvědomovat, zachovávat si vědomí její věrohodnosti. A právě v tom hraje svou nezastupitelnou úlohu náboženské společenství. Poskytuje totiž nové realitě nepostradatelnou strukturu věrohodnosti. Jinými slovy, Saul se mohl stát Pavlem v osamocení náboženské extáze, ale *zůstat* Pavlem mohl jedině v prostředí křesťanského společenství, které na něj pohlíželo jako na Pavla a stvrzovalo „nové bytí“, v němž nyní umístil svou identitu. Tento vztah konverze a společenství není jevem vázaným pouze na křesťanství, a to i přes zvláštní historické rysy křesťanské *ecclesia*. Člověk nemůže zůstat muslimem mimo islámskou *ummu*, buddhistou mimo

*sanghu* a pro hinduistu by patrně bylo nemožné zůstat hinduistou někde jinde než v Indii. Pro náboženství je nezbytná náboženská komunita a žít v náboženském světě vyžaduje existenci vazby na tuto komunitu.<sup>26</sup> Struktura věrohodnosti náboženské konverze byla napodobována světskými úřady zabezpečujícími alternaci. Nejlepší příklady je možno nalézt v oblasti politické indoktrinace a psychoterapie.<sup>27</sup>

Struktura věrohodnosti se musí stát jedincovým světem a nahradit všechny ostatní světy, zejména svět, který jedinec „obýval“ před alternací. K tomu je nutná segregace jedince od „obyvatelů“ ostatních světů, především od jeho „spoluobyvatelů“ světa, který nyní zanechává za sebou. Nejideálnější by byla segregace fyzická. Pokud to z nejrůznějších důvodů není možné, je segregace postulována definicí, tedy takovou definicí těchto obyvatelů, podle níž jsou naprosto nedůležití. Jedinec procházející alternací zpřetrhá kontakty se svým předchozím světem a strukturou věrohodnosti, o niž se tento svět opíral, a to jak kontakty fyzické, pokud je to možné, a pokud ne, tak kontakty psychické. V obou případech už není nadále „spřažen s bezvěrci“, a je proto chráněn před jejich případným realitu podřívajícím vlivem. Taková segregace je obzvláště důležitá v počátečních fázích alternace (ve fázi „noviciátu“). Jakmile nová realita pevně zapustí své kořeny, je opět možno obezřetně navazovat vztahy s lidmi z vnějšku, třebaže lidé, kteří v jedincově životě dříve zaujímali důležité postavení, stále představují určité nebezpečí. Právě oni by mohli říkat „Saule, přestaň s tím“ a mohlo by dojít k tomu, že by se stará realita, kterou mu připomínají, pro něj mohla stát pokušením.

Alternace s sebou tedy nese reorganizaci konverzačního aparátu. Změní se partneři pro důležitý rozhovor a subjektivní realita je při konverzaci s novými lidmi, kteří teď pro jedince představují významné druhé, transformována. Tato realita je pak udržována neustálou konverzací s těmito významnými druhými nebo s příslušníky společenství, které reprezentují. To jednoduše znamená, že jedinec si musí dávat dobrý pozor na to, s kým mluví. Záměrně se vyhýbá lidem a myšlenkám, které jsou s novými definicemi reality v rozporu.<sup>28</sup> Kontakt s nimi se sice nelze vyhnout zcela, alespoň proto, že jedinec má na svou minulou realitu nějaké vzpomínky, ale nová struktura věrohodnosti obvykle poskytuje nejrůznější terapeutické postupy k zabránění tendencím „sklouznout

zpět“. Tyto postupy jsou utvářeny podle obecného vzoru terapie, o němž jsme pojednali už dříve.

Nejdůležitější pojmovou podmínkou alternace je dostupnost legitimizačního aparátu po celou dobu, kdy jedinec prochází jednotlivými fázemi transformace. Legitimizována musí být nejen nová realita, ale i jednotlivé stupně, v nichž je osvojována a udržována, a také opuštění a zavržení všech alternativních realit. Tato potlačující funkce pojmového aparátu je obzvláště důležitá z hlediska problému, jenž je třeba vyřešit, totiž problému rozložení staré reality. Stará realita, stejně jako společenství a pro jedince významní druzí, kteří mu ji předtím zprostředkovali, musí být *nově interpretována* z pohledu legitimizačního aparátu nové reality. Tato nová interpretace způsobuje zlom v jedincově subjektivním životě ve smyslu „před naším letopočtem“ a „našeho letopočtu“, „před Damaškem“ a „po Damašku“. Na vše, co alternaci předcházelo, je nyní pohlíženo jako na zkušenosti, jež směřovaly k alternaci (řekněme třeba jako na „Starý zákon“, jako na *praeparatio evangelii*), a vše, co následuje po alternaci, jako by vyplývalo z nové reality. To vyžaduje novou interpretaci *celého* minulého života podle pravidla „Tehdy jsem *myslel*... teď *vím*“. S tím je často spojeno zpětné promítání přítomných interpretačních schémat do minulosti (v tomto případě podle pravidla „Už tehdy jsem věděl, ale jen nejasně...“) a stejně tak jsou do minulosti zpětně promítány i motivy, které tehdy subjektivně přítomny nebyly, ale jsou nyní nezbytné k novému výkladu dřívějších událostí (podle pravidla „*Skutečný důvod*, proč jsem to udělal, vlastně byl, že...“). Život před alternací je obvykle popřen jako celek tím, že je vměstnán do negativní kategorie zaujímavější strategické místo v novém legitimizačním aparátu: „Když jsem ještě žil život v hříchu“, „Když jsem byl ještě pod vlivem buržoazního vědomí“, „Když jsem byl ještě poháněn těmito podvědomými neurotickými potřebami“. Zlom v životě je ztotožněn s kognitivním rozlišením tmy od světla.

Tato nová interpretace minulého života *jako celku* musí být doplněna o jednotlivé nové interpretace událostí a osob, jež měly pro jedince v minulosti nějaký význam. Pro jedince procházejícího alternací by pochopitelně bylo nejlepší, kdyby některé z těchto skutečností naprosto vymazal z paměti. Je však známo, že úplně zapomenout je velmi obtížné. Proto je nezbytná radikální nová interpretace významu těchto událostí či osob z jedincova minulého

života. Jelikož je relativně snazší vymyslet si věci, které se nikdy nestaly, než zapomenout to, k čemu skutečně došlo, může si jedinec vymyslet nové události a vložit je do svého minulého života, kdykoli je zapotřebí, aby minulost, kterou si pamatuje, odpovídala svému novému výkladu. Protože nyní se mu jako zcela věrohodná jeví spíše nová realita než stará, může být při tomto vymýšlení naprosto „upřímný“ – subjektivně o minulosti nelže, ale uvádí ji v soulad s jedinou pravdou, která se nutně vztahuje jak na přítomnost, tak i na minulost. Tato skutečnost je mimochodem nesmírně důležitá pro důkladné pochopení motivů, jež se skrývají za falzy a podvrhy náboženských dokumentů, které se v dějinách neustále objevují. Novým způsobem jsou interpretovány i osoby, a to zejména významní druzí. Tito lidé se nyní nevědomky stávají herci v dramatu, jehož význam jim samozřejmě zůstává skryt. Není překvapivé, že roli, jež je jim takto přisouzena, obvykle odmítají. Právě to je důvod, proč se prorokům tak špatně dařilo v jejich rodném městě, a právě v této souvislosti můžeme porozumět Ježíšově výroku, že jeho následovníci se musejí zřeknout svých otců a matek.

Nyní můžeme bez obtíží navrhnout „recept“ na alternaci a zasvěcení do jakékoliv představitelné reality, ať už se taková realita z pohledu vnějšího pozorovatele jeví jakkoliv nevěrohodně. Je například možné stanovit určité postupy, jak lidi přesvědčit, že mohou získat schopnost komunikovat s mimozemskými civilizacemi, pokud budou přísně dodržovat dietu a jíst pouze syrové ryby. Ponecháme na čtenářově představivosti, aby si, pokud se mu chce, vymyslel další podrobnosti o sektě takových ichthyosofů. „Recept“ by obsahoval vytvoření ichthyosofické struktury věrohodnosti, jež by byla patřičně segregována od vnějšího světa a jejíž šíření by zajišťoval nezbytný personál dohlížející na socializaci a terapii, zahrnoval by vypracování ichthyosofického souboru vědění, dostatečně rafinovaného, aby zdůvodnil, proč zcela zjevná spojitost mezi syrovým rybím masem a mezgalaktickou telepatí nebyla doposud objevena, a byl by vybaven rovněž nutnými legitimizacemi a postupy pro popírání ostatních realit, aby se jedincova cesta k vyšší pravdě jevila jako smysluplná. Bude-li tento návod pečlivě dodržen, existuje vysoká pravděpodobnost, že pokud se podaří přilákat a unést někoho do ichthyosofického institutu vymývání mozků, jeho alternace proběhne úspěšně.

Mezi resocializací, jak jsme ji právě popsali, a mezi sekundární socializací, která i nadále staví na primárních socializacích, ve skutečnosti pochopitelně existuje mnoho přechodných typů. V případě těchto přechodných typů dochází k dílčím transformačním subjektivní reality nebo vybraných oblastí této reality. Takové dílčí transformace jsou v současné společnosti běžné v souvislosti s jedincovou společenskou mobilitou a přípravou na zaměstnání.<sup>29</sup> Za těchto okolností může jít i o rozsáhlou transformaci subjektivní reality, například když je jedinec vychováván k tomu, aby se stal dobrým představitelem vyšších středních vrstev nebo dobrým fyzikem, a když prochází procesem internalizace příslušných prvků reality. Tyto transformace však obvykle nemohou být pokládány za resocializace, neboť stavějí na základech daných primárními internalizacemi a obvykle se náhlým přerušením plynulé návaznosti v subjektivním životě jedince vyhybají. Výsledkem toho je, že tyto transformace musejí čelit problému, jak zachovat konzistenci mezi dřívějšími a pozdějšími prvky subjektivní reality. Tento problém, který se v této podobě nevyskytuje v případě resocializace, jež znamená zlom v subjektivním životě jedince a minulost spíše nově interpretuje, než aby s ní uvedla přítomnost do souvztáznosti, se stává mnohem naléhavějším, čím více se sekundární socializace přibližuje resocializaci, aniž by se jí však skutečně stala. Resocializace znamená rozetnout gordický uzel problému konzistence vzdáním se hledání konzistence a rekonstruováním reality *de novo*.

Postupy pro udržování konzistence v sobě rovněž zahrnují upravování minulosti, byť ne tak zásadním způsobem – tento postup je vynucen skutečností, že v těchto případech obvykle existuje pokračující spojení s lidmi či skupinami, které byly pro jedince dříve důležité. Tito lidé a skupiny jsou neustále nablízku a je pravděpodobné, že by s příliši svévolnými novými interpretacemi minulosti nesouhlasili. Proto je třeba přesvědčit i je o tom, že transformace, k nimž došlo, jsou věrohodné. Například v případě transformací, k nimž dochází v důsledku sociální mobility, existují již připravená interpretační schémata, jež všem, kterých se to týká, vysvětlují, co se děje, *aniž by* předpokládala totální proměnu jedince, jenž transformací prochází. Rodiče takového jedince na společenském vzestupu se tak smíří s určitými změnami v chování a postojích svého potomka jako s nevyhnutelným,



a možná i žádoucím, průvodním jevem jeho nového společenského postavení. „Samozřejmě,“ shodnou se, „teď, když se z Irvinga stal úspěšný doktor v luxusní čtvrti, nemůže otevřeně vystupovat jako žid.“ „Samozřejmě“ že se obléká a mluví odlišně. „Samozřejmě“ teď volí republikány. „Samozřejmě“ se oženil s dívkou z Vassar College\*. A možná jim pak bude připadat samozřejmě, když své rodiče bude navštěvovat jen velmi sporadicky. Taková interpretační schémata, jež jsou ve společnosti s velkou mírou společenské mobility již připravena a jsou jedincem internalizována ještě dříve, než jeho společenský vzestup opravdu započne, zajišťují, že život jedince si zachovává kontinuitu a případné rozpory jsou zahazeny hned, jakmile se vyskytnou.<sup>30</sup>

Podobné postupy jsou uplatňovány i v situacích, kdy se jedná o velmi radikální transformace, jejichž charakter je však definován jako dočasný – například při výcviku během krátkodobé vojenské služby nebo při časově omezeném pobytu v nemocnici.<sup>31</sup> Je snadné si uvědomit, v čem se tyto případy liší od úplné resocializace, když porovnáme, k čemu dochází při výcviku, kterým procházejí vojáci z povolání, nebo při socializaci chronických pacientů. V prvních dvou případech je návaznost na předchozí realitu a identitu (tedy na existenci občana v civilu či zdravého člověka) zajištěna už předpokladem, že jedinec se nakonec do této reality navrátí.

Obecně se dá říci, že v těchto případech je využito postupů opačného charakteru. Při resocializaci je minulost nově interpretována tak, aby byla uvedena v soulad se současnou realitou, a je tu přítomen sklon zpětně promítat do minulosti prvky, jež tehdy nebyly subjektivně dostupné. Při sekundární socializaci je přítomnost interpretována tak, aby byla zachována návaznost přítomnosti na minulost, a projevuje se tu tendence minimalizovat transformace, k nimž už ve skutečnosti došlo. Rozdíl tu tedy spočívá v tom, že základem pro realitu je v případě resocializace přítomnost, kdežto v případě sekundární socializace minulost.

\* Soukromá vzdělávací instituce ve státě New York, původně výhradně pro dívky, nyní koedukační (pozn. překl.).

## 2. Internalizace a sociální struktura

Socializace se vždy odehrává v prostředí určité sociální struktury. Nejen obsah socializace, ale i míra její úspěšnosti je určována společensko-strukturálními podmínkami a má společensko-strukturální důsledky. Jinými slovy, mikrosociologická a sociálněpsychologická analýza jevu internalizace musí vždy vycházet z makrosociologického chápání jejích strukturálních aspektů.<sup>32</sup>

Na rovině teoretické analýzy, o níž se tu pokoušíme, se nemůžeme pouštět do podrobné diskuse o nepřebných empirických vztazích mezi obsahem socializace a společensko-strukturálním uspořádáním.<sup>33</sup> Můžeme však učinit několik obecných poznámek o společensko-strukturálních rysech „úspěšnosti“ socializace. „Úspěšnou socializací“ rozumíme dosažení vysoké míry symetrie mezi objektivní a subjektivní realitou (a pochopitelně i identitou). „Neúspěšnou socializací“ naopak chápeme ve smyslu asymetrie mezi objektivní a subjektivní realitou. Jak jsme si ukázali, naprosto úspěšná socializace je antropologicky nemožná. Naprosto neúspěšná socializace je alespoň nesmírně ojedinělá a omezená pouze na případy jedinců, u nichž selhává i minimální socializace z důvodu závažné organické poruchy. Budeme se tedy muset soustředit na rozbor jednotlivých stupňů škály, jejíž extrémní hodnoty nejsou empiricky dostupné. Taková analýza je velmi užitečná, protože umožňuje formulovat některé obecné výroky o podmínkách a důsledcích úspěšné socializace.

Socializace mohou být nejvíce úspěšné ve společnostech s velmi jednoduchou dělbou práce a s minimální distribucí vědění. Socializace za takových podmínek vytváří identity, které jsou sociálně do značné míry předem definovány a profilovány. Jelikož v takové společnosti se každý jedinec během svého života v podstatě setkává s tímž institucionálním programem, celkový vliv institucionálního řádu je na každého jedince přibližně stejný a vytváří působivou přesvědčivost objektivní reality, která má být internalizována. Identita je tedy vysoce profilována v tom smyslu, že plně reprezentuje objektivní realitu, v níž je umístěna. Řečeno jednoduše, každý jedinec z velké míry je tím, za co je považován. V takové společnosti jsou identity velmi lehce objektivně i subjektivně rozpoznatelné. Každý ví, kdo jsou ostatní lidé a kdo je on sám.

Rytíř je rytířem a rolník je rolníkem a tak je vnímají ostatní a tak oni vnímají i sami sebe. Proto se tu nevyskytuje žádný problém identity. Je velmi nepravděpodobné, že by v jedincově vědomí vyvstala otázka „Kdo jsem?“, jelikož sociálně předem definovaná odpověď je přesvědčivě reálná subjektivně a je neustále stvrzována všemi důležitými sociálními interakcemi. To však v žádném případě neznamená, že jedinec je se svou identitou spokojen. Například být rolníkem patrně nikdy nebylo nic příjemného. Být rolníkem s sebou neslo celou řadu problémů, subjektivně reálných, tíživých, které rozhodně nepřispívaly k rolníkově pocitu životní pohody. S tímto postavením však *nebyl* spojen problém identity. Člověk byl živořícím, snad i vzpurným rolníkem. Ale *byl* rolníkem. Je nepravděpodobné, že by lidé vyrůstající v těchto podmínkách začali v sobě hledat „skryté hlubiny“ v psychologickém slova smyslu. „Povrchové“ a „podpovrchové“ složky osobnosti jsou rozlišovány pouze co do rozsahu subjektivní reality přítomné ve vědomí v každém daném okamžiku, nejde tu o trvalé rozlišování „vrstev“ osobnosti. Rolník může například vnímat sám sebe v jedné roli, když bije svou ženu, a v jiné roli, když se plazí před svým pánem. V obou případech dochází k tomu, že role, jež právě není hrána, je „pod povrchem“, tedy že jí rolník ve vědomí nevěnuje pozornost. Ale ani jedna z nich nepředstavuje „hlubší“ či „reálnější“ osobnost. Jinými slovy, jedinec v takové společnosti nejen že tím, za co je považován, je, ale jeho osobnost je přítom jednotná a „nevrstvená“.<sup>34</sup>

Za těchto okolností se neúspěšná socializace vyskytuje pouze jako důsledek životních nehod, ať už biologických či sociálních. Primární socializace dítěte může být narušena například z důvodu jeho fyzického postižení, které je sociálně stigmatizováno, nebo v důsledku stigmatu založeného na sociálních definicích.<sup>35</sup> Prototypy těchto dvou případů jsou mrzák a levoboček. Dále se také může stát, že socializace je vnitřně znemožněna biologickým poškozením, jak je tomu třeba při těžké mentální poruše. Všechny tyto skupiny představují individuální neštěstí a postrádají předpoklady pro institucionalizaci opozičních identit a opoziční reality. Tato skutečnost svědčí o míře neštěstí, která obtížila životy těchto lidí. Ve společnosti takového druhu nemá jednotlivý mrzák či levoboček proti stigmatizované identitě, která je mu přisouzena, k dispozici prakticky žádnou subjektivní obranu. Takový jedinec

je tím, za koho je považován, on sám sebe takto vnímá, stejně jako ho tak vnímají pro něj významní druzí a společenství jako celek. Jistě, může svůj osud pociťovat jako křivdu nebo se proti němu může hněvivě bouřit, ale tento pocit křivdy či hněvivého vzdoru má *jako* podřadná bytost. Jeho hořkost či hněv mohou dokonce sloužit coby pádný doklad jeho identity sociálně definované jako identita podřadného člověka, protože lidé, kteří jsou lepší než on, jsou nad takové nízké emoce povzneseni. Takový člověk je pak uvězněn v objektivní realitě své společnosti, přestože je mu tato realita subjektivně zprostředkována nepřátelským a zkomoleným způsobem. Jedinec tohoto typu bude socializován neúspěšně, což znamená, že mezi sociálně definovanou realitou, v níž je *de facto* lapen jako v nějakém nepřátelském světě, a jeho vlastní subjektivní realitou, která tento svět odráží jen velmi chabě, bude existovat vysoká míra asymetrie. Tato asymetrie však nemá žádné narůstající důsledky pro sociální strukturu, jelikož jí schází sociální základna, v jejímž rámci by mohla být přetvořena v opoziční svět s vlastním institucionalizovaným souborem opozičních identit. Samotný neúspěšně socializovaný jedinec je sociálně předem definován jako daný typ - mrzák, levoboček, blázen a tak dále. Z toho vyplývá, že jakékoliv opoziční sebeidentifikace, jež se mohou v jeho vlastním vědomí tu a tam objevit, postrádají jakoukoliv strukturu věrohodnosti, která by tyto pouhé prchavé představy přetvořila v něco víc.

První opoziční definice reality a identity se objevují ihned, jakmile se takoví jedinci začnou sdružovat do společensky stabilních skupin. Tím je odstartován proces změny, který vyústí v mnohem složitější distribuci vědění. V okrajové skupině neúspěšně socializovaných lidí může nyní opoziční realita začít být objektivována. V tomto okamžiku si skupina samozřejmě začne vytvářet vlastní socializační procesy. Například malomocní a děti malomocných mohou být ve společnosti stigmatizováni. Taková stigmatizace se může vztahovat jen na lidi fyzicky postižené touto nemocí, nebo může zahrnovat podle společenské definice i jiné lidi, například jedince narozené při zemětřesení. Jedinci tak mohou být definováni jako malomocní hned od svého narození a tato definice může vážně ovlivnit jejich primární socializaci - řekněme, že jsou svěření dohledu bláznivé staré ženy, která je fyzicky udržuje při životě mimo rámec společenství a předává jim jen holé

minimum jeho institucionálních tradic. Dokud takoví jedinci, dokonce i když je jich víc než jen hrstka, nevytvářejí svou vlastní opoziční kolonii, jejich objektivní i subjektivní identity budou předem definovány v souladu s institucionálním programem, který pro ně společnost vyhradila. Nebudou *nic jiného* než jen malomocní.

Zlom v situaci však nastane, když se ustanoví kolonie malomocných, jež je dostatečně početná a stabilní, aby mohla sloužit jako struktura věrohodnosti pro opoziční definice reality – a osudu malomocných. Být malomocným, ať už ve smyslu biologickém či ve smyslu společenského označení, nyní může být považováno za zvláštní znamení boží přízně. Jedinci, jimž je znemožněno realitu společnosti plně internalizovat, teď mohou být socializováni do opoziční reality kolonie malomocných. Neúspěšná socializace do jednoho společenského světa může být tedy provázena úspěšnou socializací do světa jiného. V raném stadiu takového procesu změny nemusí větší část společnosti o utváření opoziční reality a opoziční identity vůbec vědět a může nadále identifikovat tyto jedince jen jako pouhé malomocné. Společnost nemá tušení, že se „ve skutečnosti“ jedná o zvláštní syny boží. V tomto momentě v sobě může jedinec zařazovaný do kategorie malomocných objevit „skryté hlubiny“. Teď už si otázku „Kdo vlastně jsem?“ může položit právě proto, že se ve společnosti nabízejí dvě protichůdné odpovědi – odpověď staré bláznivé ženy („Ty jsi malomocný“) a odpověď lidí pocházejících z kolonie malomocných a dohlížejících na proces socializace („Ty jsi syn boží“). Jakmile jedinec ve svém vědomí přisoudí výsadní postavení těm definicím reality a jeho samotného, které vzešly z kolonie malomocných, projeví se rozpor mezi jeho „viditelným“ chováním v širší společnosti a jeho „neviditelnou“ identifikací sebe sama jako někoho úplně jiného. Jinými slovy, v jedincově vnímání sebe sama se objeví propast mezi „zdáním“ a „realitou“. Už není tím, za co je pokládán. *Jedná* jako malomocný – je synem božím. Když tento příklad dovedeme ještě dál, až k bodu, kdy se s tímto rozparem seznámí i větší část společnosti, která k malomocným nepatří, je zcela zřejmé, že tato změna ovlivní i realitu této společnosti. Přinejmenším už nebude tak snadné poznat identitu těch, kteří jsou definováni jako malomocní – lidé si nebudou moci být jisti, zdali se takto definovaný jedinec tímto způsobem také identifikuje, nebo ne. Ale může to

vést také až k tomu, že už nebude lehké rozpoznat identitu kohokoli – protože mohou-li malomocní odmítnou být tím, za co jsou pokládáni, mohou tak učinit i ostatní, třeba i já sám. Pokud se tento proces jeví na první pohled jako vykonstruovaný, jeho krásným dokladem je Gándhí, který hinduistické párije nazýval *haridžani*, „děti boží“.

Jakmile ve společnosti existuje složitější distribuce vědění, může být neúspěšná socializace důsledkem toho, že různí pro jedince významní druhí mu zprostředkovávají různé reality. Jinak řečeno, neúspěšná socializace může být výsledkem různorodosti lidí, kteří mají socializaci na starosti. K tomu může dojít několika způsoby. Může se stát, že všichni pro jedince významní druhí podílející se na primární socializaci sice předávají společnou realitu, ale z na-prosto odlišných úhlů pohledu. Každý významný druhý se samozřejmě dívá na společnou realitu trochu jinak už z toho důvodu, že je zcela jedinečnou bytostí s určitými životními zkušenostmi. My tu však máme na mysli důsledky situace, kdy se rozdíl mezi významnými druhými týkájí spíše jejich společenských typů než jejich individuálních zvláštností. Muž a žena mohou ve společnosti „obývat“ velmi odlišné společenské světy. Pokud při primární socializaci plní úlohu významných druhých muži i ženy, zprostředkovávají dítěti tyto rozdílné reality. To samo o sobě úspěch primární socializace neohrožuje. Mužské a ženské pohledy na realitu jsou ve společnosti rozlišovány a toto rozlišování je primární socializací rovněž předáváno. Proto je předem dáno, že v případě chlapce je kladen větší důraz na mužskou verzi reality, kdežto v případě děvčete na verzi ženskou. Dítě buda *znát* i verzi týkající se druhého pohlaví, a to do té míry do jaké mu byla zprostředkována pro něj významnými druhými z řad opačného pohlaví, ale nebude se s touto verzí *identifikovat*. Dokonce i minimální distribuce vědění stanovuje zvláštní pravidla pro různé verze společné reality. Ve výše zmíněném příkladu je ženská verze sociálně definována jako verze, jež neplatí pro chlapce. Normálně je tato definice „příslušného postavení“ reality druhého pohlaví dítětem internalizována a dítě se pak „příslušným způsobem“ identifikuje s touto realitou, jež mu byla přisouzena.

V životě se však může vyskytnout možnost „nenormálnosti“, pokud existuje určité soupeření mezi definicemi reality, čímž je umožněna volba mezi nimi. Dítě může z nejrůznějších životních

příčin učinit „nesprávnou volbu“. Chlapec může například internalizovat „nepatřičné“ prvky ženského světa, protože jeho otec během zásadního období primární socializace není přítomen a primární socializace je řízena pouze matkou a třemi staršími sestrami. Ty mohou malému chlapci zprostředkovat „patřičné“ definice a vymezit jejich platnost, takže ví, že není možné, aby v ženském světě žil. Ale může se s ním *identifikovat*. Jeho výsledná „ženskost“ může být buď „viditelná“, nebo „neviditelná“. V obou případech bude existovat asymetrie mezi identitou, která mu byla přisouzena společností, a identitou, kterou on sám vnímá jako subjektivně reálnou.<sup>36</sup>

Společnost si samozřejmě vytváří terapeutické postupy pro to, jak se o takové „nenormální“ případy postarat. Nemusíme tu znovu opakovat, co již bylo o terapii řečeno, je však nutno zdůraznit, že potřeba terapeutických postupů vzrůstá přímo úměrně s tím, jak se v sociální struktuře možnost neúspěšné socializace zvyšuje. V právě uvedeném příkladu může přinejmenším dojít k tomu, že úspěšně socializované děti budou na „odlišné“ jedince vyvíjet tlak. Pokud mezi zprostředkovávanými definicemi neexistuje zásadní konflikt a jde pouze o rozdíly mezi verzemi téže společné reality, je dost velká naděje, že terapie bude úspěšná.

Neúspěšná socializace může být také důsledkem toho, že významní druzí během primární socializace zprostředkovávají naprosto odlišné světy. Jak se distribuce vědění stává složitější, objevují se odlišné světy, jež mohou být při primární socializaci zprostředkovávány různými významnými druhými. Tento jev je méně častý než právě zmíněný typ neúspěšné socializace, při němž jsou verze téhož společného světa rozděleny mezi lidi dohlížející na socializaci, jelikož je pravděpodobné, že jedinci dostatečně soudržní jako skupina (například manželé) si mezi sebou vytvořili určitý druh společného světa, nicméně se vyskytuje a je z teoretického hlediska velmi zajímavý.

Dítě může být například vychováno nejen svými rodiči, ale i chůvou vybranou z etnické či třídní společenské podskupiny. Řekněme, že rodiče dítěti zprostředkovávají svět dobyvatelské aristokracie určité rasy a chůva mu zprostředkovává svět porobeného rolnictva jiné rasy. Dokonce se může stát, že toto dvojí zprostředkovávání se děje pomocí naprosto odlišných jazyků, které se dítě učí souběžně, ale které jsou pro rodiče a chůvu vzájemně nesrou-

mitelné. V takovém případě je pochopitelně předem definováno, že větší váha bude přičítána světu rodičovskému. Všichni zúčastnění budou na dítě pohlížet jako na jedince náležejícího ke skupině představované jeho rodiči, nikoli ke skupině ztělesňované jeho chůvou a i dítě samotné se tak na sebe bude dívat. Přesto však mohou být předem dané definice působnosti těchto dvou realit narušeny různými životními náhodami, stejně jako se to stalo v předchozím příkladu, ovšem s tou výjimkou, že neúspěšná socializace s sebou nyní nese i možnost alternace, jež by byla internalizována jako stálý prvek jedincova subjektivního chápání sebe sama. Volba, která se tu dítěti potenciálně nabízí, je více vyhraněná a týká se odlišných světů, nikoli odlišných verzí téhož světa. Nemusíme ani dodávat, že mezi prvním a druhým typem neúspěšné socializace existuje v praxi mnoho přechodných stupňů.

Jsou-li při primární socializaci předávány dva naprosto odlišné světy, naskýtá se jedinci příležitost volit ze dvou vyhraněných identit, které vnímá jako skutečné životní možnosti. Může se stát člověkem podle představ rasy A, nebo podle představ rasy B. V tomto okamžiku může dojít k vytvoření skutečně skrývané identity, která je na základě objektivně dostupných typizací rozpoznatelná jen velmi obtížně. Jinými slovy, může existovat před společností skrývaná asymetrie mezi „veřejným“ a „soukromým“ životem. Podle názoru rodičů je dítě nyní zralé pro přípravu na povinnosti člena rytířského stavu. Dítě si však bez jejich vědomí a podporováno strukturou věrohodnosti poskytovanou chůvinou společenskou podskupinou na tento proces jen „hraje“, zatímco se „ve skutečnosti“ připravuje na zasvěcení do vyšších náboženských mystérií porobené skupiny. Rozpory tohoto druhu na sebe v současné společnosti berou podobu například odlišných socializačních procesů v kruhu rodiny a ve skupině kamarádů. Z pohledu rodiny je dítě připraveno ukončit nižší střední školu. Kamarádi se však domnívají, že právě nastal čas, aby dotyčný podstoupil svůj první test odvahy, který spočívá v krádeži automobilu. Samosebou se rozumí, že takové situace často dávají vzniknout pocitům vnitřního konfliktu a viny.

Patrně ze všech lidí, kteří prošli socializací, se mohou stát potenciální „zrádci sebe sama“. Vnitřní problém takové „zrady“ se však stává mnohem složitějším, pokud je spojen ještě s dalším problémem, a to *kteřá* „osobnost“ je v tom či onom okamžiku

zrovna zrazována, což je problém vyskytující se tehdy, když identifikace s různorodými významnými druhými v sobě zahrnuje i různorodé zobecněné druhé. Dítě zrazuje své rodiče, když se připravuje na zasvěcení do mystérií, a zrazuje svou chůvu, když se cvičí v rytířských povinnostech, stejně jako zrazuje své kamarády, chová-li se jako „slušný“ mladý student, a své rodiče, ukradne-li automobil, přičemž každou touto zradou zároveň „zrazuje i samo sebe“ do té míry, do jaké se s oběma odlišnými světy identifikovalo. V našem předchozím výkladu o alternaci jsme se zabývali nejrůznějšími možnostmi, které se jedinci nabízejí, ačkoli je zřejmé, že když jsou tyto možnosti internalizovány už při primární socializaci, mají jinou subjektivní realitu. Můžeme se opodstatněně domnívat, že alternace zůstává celoživotní hrozbou pro jakoukoliv subjektivní realitu, která vznikne na základě takového konfliktu jako výsledek nejrůznějších možností, hrozbou existující jednou provždy od okamžiku, kdy se v samotné primární socializaci vyskytne možnost alternativní volby.

Možnost „individualismu“ (tedy individuální volby mezi odlišnými realitami a identitami) je přímo svázána s možností neúspěšné socializace. Ukázali jsme, že neúspěšná socializace otevírá otázku „Kdo vlastně jsem?“ V prostředí sociální struktury, v níž se podle této otázky pozná neúspěšná socializace, si pod vlivem svých úvah o neúspěšně socializovaných lidech tuto otázku klade i jedinec socializovaný *úspěšně*. Dříve či později narazí na lidi se „skrytými identitami“, na „zrádce“, na ty, kteří si vybrali nebo právě vybírají ze dvou odlišných světů. V důsledku jakéhosi zrcadlového odrazu se tato otázka může začít vztahovat i na něj, nejprve podle pravidla „K tomu z boží vůle směřuji“ a pak třeba podle pravidla „Když oni, tak proč ne já?“. Tím je otevřena Pandořina skříňka „individualistických“ možností volby, které se nakonec stanou obecnými bez ohledu na to, byli-li běh jedincova života ovlivňován volbami „správnými“, či „špatnými“. „Individualista“ se objevuje jako zvláštní společenský typ, který má přinejmenším schopnost pohybovat se mezi několika dostupnými světy a který si záměrně a vědomě vytvořil osobnost z „materiálu“ poskytovaného několika dostupnými identitami.

Ke třetí důležité situaci vedoucí k neúspěšné socializaci dochází tehdy, když se objeví rozpory mezi primární a sekundární socializací. Jednota primární socializace je udržena, ale při sekundární

socializaci se vyskytnou alternativní reality a identity jako subjektivní možnosti volby. Tyto možnosti jsou samozřejmě omezeny prostředím sociální struktury, v němž se jedinec pohybuje. Například se může chtít stát rytířem, ale vzhledem k jeho společenskému postavení je toto jeho přání jen pošetilou ambicí. Pokud je sekundární socializace rozrušena natolik, že může dojít k subjektivní ztrátě identifikace s jedincovým „patřičným umístěním“ ve společnosti, a pokud zároveň sociální struktura znemožňuje uskutečnění subjektivně zvolené identity, nastává velmi zajímavý vývoj. Subjektivně zvolená identita se stává vysněnou identitou, objektivizovanou v jedincově vědomí jako jeho „skutečná totožnost“. Předpokládejme, že všichni lidé mají nejrůznější sny o nesplnitelných přáních a podobných věcech. Zvláštnost tohoto fantazírování spočívá právě v tom, že v rovině představivosti je objektivizována jiná identita než ta, jež byla jedinci dříve objektivně přisouzena a kterou internalizoval při primární socializaci. Je zřejmé, že jakékoliv větší rozšíření tohoto jevu povede ke vzniku napětí a neklidu v sociální struktuře, což ohrozí institucionální programy a jejich realitu, jež je považována za danou.

Dalším velmi důležitým důsledkem existence rozporů mezi primární a sekundární socializací je možnost, že by si jedinec k odlišným světům vytvořil vztah kvalitativně jiný, než byly vztahy popsané v souvislosti s předchozími situacemi. Pokud se odlišné světy objeví při primární socializaci, má jedinec možnost si zvolit, zda se bude identifikovat s jedním z nich proti všem ostatním světům, což je proces, v němž budou hrát nesmírně významnou úlohu city, a to právě proto, že se jedná o primární socializaci. Identifikace, zrušení identifikace a alternace budou vždy doprovázeny citovými krizemi, jelikož budou vždy závislé na zprostředkovávání těchto světů lidmi, kteří jsou pro jedince významní. Když se však jedinec s odlišnými světy setká až při sekundární socializaci, jedná se o zcela jinou situaci. Při sekundární socializaci *nemusí* být internalizace provázena citově zabarvenou identifikací s významnými druhými. Jedinec může odlišné reality internalizovat, *aniž* by se s nimi identifikoval. Proto pokud se při sekundární socializaci objeví alternativní svět, může si ho jedinec zvolit s určitým záměrem. V tomto případě bychom mohli hovořit o „rozumově chladné“ alternaci. Jedinec novou realitu internalizuje, ale místo toho, aby tato realita byla *jeho* realitou, je to realita, kterou používá

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

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

### 3. Teorie identity

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

#### 4. Organismus a identita

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## ZÁVĚR: SOCIOLOGIE VĚDĚNÍ A SOCIOLOGICKÁ TEORIE

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

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

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

což by byl druh psychologie, která by svá základní hlediska odvozovala ze sociologického chápání lidské situace. Naše postřehy naznačují další výzkumný program, jenž by mohl být po teoretické stránce velmi slibný.

Obecně se domníváme, že rozbor úlohy vědění v dialektice jedince a společnosti, osobní identity a sociální struktury, poskytuje doplňkový pohled důležitý pro všechny oblasti sociologie. Tím samozřejmě nepopíráme, že čistě strukturální analýza společenských jevů je velmi přínosná pro celou řadu oblastí sociologického bádání, od studia menších skupin po zkoumání rozsáhlých institucionálních komplexů, jako je ekonomie či politika. Nic nám není více vzdáleno než domněnka, že „úhel pohledu“ sociologie vědění by měl být nějakým způsobem vpašován do všech těchto rozborů. Vzhledem ke kognitivním cílům, jichž se tyto výzkumy snaží dosáhnout, by to bylo i nadbytečné. Myslíme si však, že integrace výsledků takových výzkumů do souborné sociologické teorie vyžaduje více než jen obvyklý hold vzdaný „lidskému faktoru“ skrytému za odhalenými poznatky o struktuře. Taková integrace si žádá systematický výklad dialektického vztahu mezi strukturálními realitami a lidským úsilím realitu vytvářet - v dějinách.

Při psaní této knihy jsme nesledovali žádné polemické cíle. Bylo by však pošetilé zapírat, že naše nadšení pro současnou podobu sociologické teorie není nikterak horoucí. Jednak jsme se svým rozbohem vzájemných vztahů mezi institucionálními procesy a legitimizačními symbolickými světy pokusili ukázat, proč je nutno pokládat standardní verze funkcionálních výkladů ve společenských vědách za teoretické eskamotérství. Dále doufáme, že jsme dostatečně objasnili, v čem tkví kořeny našeho přesvědčení, že s čistě strukturální sociologií je vždy spojeno nebezpečí zvěcnění společenských jevů. Dokonce i tehdy, když tato sociologie začíná tím, že svým modelům skromně připisuje pouze heuristický status, až příliš často končí tím, že si pojmy, které vytvořila, plete se zákony vesmíru.

Na rozdíl od některých v současné sociologii převládajících tendencí teoretického myšlení úvahy, které jsme se tu pokusili předestřít, nepředpokládají *ani* nějaký ahistorický „společenský systém“, *ani* ahistorickou „lidskou přirozenost“. Námi předkládaný přístup není ani sociologizující, ani psychologizující. Nemůžeme souhlasit s názorem, že předmětem sociologie je údajná „dynami-

ka“ sociálních a psychologických „systémů“, postavených *post hoc* do pochybného vztahu (mimořádně, intelektuální žonglování s těmito dvěma pojmy by si zasloužilo podrobnou studii psanou z pozice empirické sociologie vědění).

Poznatek o dialektickém vztahu mezi sociální realitou a individuální existencí v dějinách není rozhodně ničím novým. V moderním sociologickém myšlení na něj jako první kladl největší důraz samozřejmě Marx. Je však zapotřebí zavést dialektický přístup i do teoretického zaměření společenských věd. Nemusíme ani dodávat, že nemáme na mysli nějaké doktrinářské zabudování Marxových myšlenek do sociologické teorie. Rovněž by nemělo smysl omezit se pouze na tvrzení, že výše zmíněný dialektický vztah ve skutečnosti existuje a je obecně platný. Od takového tvrzení je nutno přejít k popisu těchto dialektických procesů v pojmovém rámci, který vychází z velkých tradic sociologického myšlení. Pouhé řečnění o dialektice, které je pro doktrinářské marxisty tak typické, se sociologovi musí jevit jen jako další forma tmářství. Přesto jsme však přesvědčeni, že pouze pochopení toho, co Marcel Mauss nazval „totálním sociálním faktem“, uchrání sociologa před zavádějícími zvěcněními jak sociologismu, tak psychologismu. Přáli bychom si, aby naše práce byla chápána právě na pozadí intelektuální situace, v níž je tato dvojí hrozba velmi reálná.

Náš úkol byl teoretický. Avšak v každé empirické disciplíně musí teorie dvojitým způsobem odpovídat „veličinám“ příslušejícím danému oboru. Teorie s nimi musí být v souladu a musí být zapojena do dalšího empirického bádání. Existuje široká oblast empirických problémů, s nimiž se sociologie vědění bude muset vypořádat. Nehodláme tu nyní podávat výčet těch problémů, které považujeme za nejzajímavější, a už vůbec nemíníme předkládat nějaké hypotézy. Příklady, jimiž jsme své teoretické úvahy doprovodili, částečně naznačily, co máme na mysli. Zde bychom jen dodali, že podle našeho názoru by empirický výzkum vztahu institucí k legitimizujícím symbolickým světům značně prohloubil sociologické chápání současné společnosti. Problémů existuje celá řada. Jsou-li však při popisu současné společnosti používány termíny jako „sekularizace“, „věk vědy“ či „masová společnost“, nebo naopak „nezávislý jedinec“ či „objevení nevědomí“ a tak dále, jsou dané problémy spíše zatemňovány než objasňovány.

Výše uvedené termíny jen poukazují na složitost problémů, jež je nutno vědecky osvětlit. Je snadné prohlásit, že současní příslušníci západní civilizace žijí, celkově vzato, ve světě naprosto odlišném od jakéhokoli dřívějšího světa. Toto tvrzení však neříká vůbec nic o tom, co to znamená ve smyslu objektivní a subjektivní reality, v níž se tito lidé každý den pohybují a v níž prožívají své krize. Empirické studium těchto problémů, na rozdíl od více či méně odpovídajících dohadů, je v pouhých začátcích. Byli bychom rádi, kdyby vyjasnění teoretického zaměření sociologie vědění, o něž jsme se tu pokusili, poukázalo na problémy, které mohou až příliš snadno uniknout pozornosti jiných teoretických přístupů a které by se mohly stát předmětem takového výzkumu. Jeden příklad za všechny. Současný zájem odborníků na společenské vědy o teorie odvozené od psychoanalýzy by dostal podstatně jinou podobu v okamžiku, kdyby na tyto teorie nebylo pohlíženo, ať už negativně či pozitivně, jako na stanoviska „vědy“, ale kdyby byly analyzovány jako legitimizace velmi zvláštního a pravděpodobně nesmírně významného pojetí reality v moderní společnosti. Taková analýza by samozřejmě odsunula stranou otázku „vědecké platnosti“ těchto teorií a jednoduše by je považovala za údaje potřebné pro pochopení subjektivní a objektivní reality, z níž vzešly a kterou zpětně ovlivňují.

Výslovně jsme odmítli dále rozvádět metodologické důsledky našeho pojetí sociologie vědění. Snad je však dostatečně zřejmé, že náš přístup není pozitivistický, pokud je pozitivismus chápán jako filosofické východisko, jež definuje předmět společenských věd způsobem, který se vyhýbá nejdůležitějším problémům těchto oborů. Přesto nepodceňujeme význam „pozitivismu“, v širokém slova smyslu, při novém definování zásad empirického výzkumu ve společenských vědách.

Sociologie vědění chápe lidskou realitu jako realitu vytvářenou sociálně. Jelikož podstata reality představovala odedávna ústřední problém pro filosofii, má toto pojetí i jistý filosofický rozměr. Dokud v současné filosofii existovala silná tendence tento problém se všemi jeho otázkami trivializovat, sociolog se mohl, možná ke svému překvapení, ocitnout v pozici dědice filosofických otázek, o něž se profesionální filosofové už přestali zajímat. Na nejrůznějších místech této knihy, zejména při rozboru základů vědění v každodenním životě a při pojednání o objektivaci a in-

stitucionalizaci ve vztahu k biologickým předpokladům lidské existence, jsme určitým způsobem naznačili, v čem může spočívat přínos sociologicky zaměřeného myšlení pro filosofickou antropologii.

Když to shrneme, naše pojetí sociologie vědění ve svém důsledku znamená i zvláštní pojetí sociologie obecně. Rozhodně to *neznamená*, že by sociologie nebyla věda, že její metody by měly být jiné než empirické nebo že by nemohla být „nehodnotící“. *Znamená* to, že sociologie má zaujmout své místo ve společnosti věd, které se zabývají člověkem jako člověkem, tedy že se, v tomto zvláštním slova smyslu, jedná o humanitní disciplínu. Důležitým důsledkem tohoto pojetí je, že sociologie musí na své cestě pokračovat za soustavného dialogu vedeného jak s historií, tak s filozofií, jinak hrozí, že o svůj náležitý předmět vědeckého bádání přijde. Předmětem jejího zájmu je společnost jako součást lidského světa, vytvořeného lidmi, obývaného lidmi a zpětně na lidi působícího v neustálém historickém procesu. Humanistická sociologie v nás probudila údiv nad tímto pozoruhodným jevem, ale tím rozhodně neřekla své poslední slovo.

## POZNÁMKY

### Úvod: Problematika sociologie vědění

1. Srv. Scheler, Max: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Francke, Bern 1960. Tento soubor esejů, jenž byl poprvé publikován roku 1925, obsahuje základní charakteristiku sociologie vědění v esejí nazvaném „Probleme einer Soziologie des Wissens“, původně vydaném o rok dříve.
2. Srv. Windelband, Wilhelm a Heimsoeth, Heinz: *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Mohr, Tübingen 1950, str. 605n.
3. Srv. Salomon, Albert: *In Praise of Enlightenment*, Meridian Books, New York 1963; Barth, Hans: *Wahrheit und Ideologie*, Manesse, Zurich 1945; Stark, Werner: *The Sociology of Knowledge*, Free Press of Glencoe, Chicago 1958, str. 46n.; Lenk, Kurt (ed.): *Ideologie*, Luchterhand, Neuwied/Rhein 1961, str. 13n.
4. *Pensées* sv. 294.
5. Srv. Marx, Karl: *Die Frühschriften*, Kröner, Stuttgart 1953. Spis *Ekonomicko-filosofické rukopisy* začíná na str. 225.
6. K Marxově modelu *Unterbau/Überbau* srv. Kautsky, Karl: „Verhältnis von Unterbau und Überbau“, v Fetscher, Iring (ed.): *Der Marxismus*, Piper, München 1962, str. 160n.; Labriola, Antonio: „Die Vermittlung zwischen Basis und Überbau“, *ibid.*, str. 167n.; Calvez, Jean-Yves: *La pensée de Karl Marx*, Editions du Seuil, Paris 1956, str. 424n. Ve 20. století tento problém významným způsobem přepracoval György Lukács ve své práci *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin 1923, jež je dnes lépe dostupná ve francouzském překladu *Histoire et conscience de classe*, Editions de Minuit, Paris 1960. (Anglicky vyšlo až v roce 1971.) Lukáčsovo chápání Marxova pojetí dialektiky je tím pozoruhodnější, že o téměř celé desetiletí předchází objevení *Ekonomicko-filosofických rukopisů*.
7. Pro sociologii vědění mají z Nietzscheho prací význam především *Genealogie morálky a Vůle k moci*. K odborné diskusi o této problematice srv. Kaufmann, Walter A.: *Nietzsche*, Meridian Books, New York 1956; Löwith, Karl: *From Hegel to Nietzsche* (anglický překlad), Holt, Rinehart and Winston, New York 1964. (Z relevantních Nietzscheho prací má český čtenář k dispozici např. *Nečasové úvahy*, Praha 1992, *Mimo dobro a zlo*, Aurora, Praha 1996, *Radostná věda*, Votobia, Olomouc 1996.)
8. Jedno z nejrannějších a nejzajímavějších využití Nietzscheho myšlenek pro sociologii vědění představuje práce Alfreda Seidela *Bewusstsein als Verhältnis*, Cohen, Bonn 1927. Seidel, který byl Weberovým žákem, se pokusil spojit Nietzscheho i Freuda s radikální sociologickou kritikou vědomí.
9. Jednu z nejpodnětějších diskusí o vztahu mezi historismem a sociologií je možno nalézt v knize Carla Antoniho *Dallo storicismo alla sociologia*, Firenze 1940. Rovněž srv. Hughes, H. Stuart: *Consciousness and Society*, Knopf, New York 1958, str. 183n. Pro naše úvahy je nejdůležitější práce Wilhelma Diltheye *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Teubner, Stuttgart 1958 (slovensky v: W. D.: *Zivot a dejinné vedomie*, Bratislava 1980, str. 225–328).
10. Vynikající rozbor Schelerova pojetí sociologie vědění obsahuje práce Hanse-Joachima Liebera, *Wissen und Gesellschaft*, Niemeyer, Tübingen 1952, str. 55n. Viz též Stark, *op. cit.*, *passim*.
11. K obecnému vývoji německé sociologie v tomto období srv. Aron, Raymond, *La sociologie allemande contemporaine*, Presses Universitaires de France, Paris 1950. Důležitými příspěvky k sociologii vědění z této doby jsou: Landshut, Siegfried: *Kritik der Soziologie*, München 1929; Freyer, Hans: *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig 1930; Grünwald, Ernst: *Das Problem der Soziologie des Wissens*, Wien 1934; von Schelting, Alexander, *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tübingen 1934. Posledně jmenovanou práci, která doposud představuje nejdůležitější pojednání o Weberově metodologii, je třeba chápat na pozadí diskuse o sociologii vědění, jež se tehdy soustřeďovala na názory Schelerovy a Mannheimovy.
12. Mannheim, Karl: *Ideology and Utopia*, Routledge & Kegan Paul, London 1936 (česky *Ideologie a utopie*, Archa, Bratislava 1991); *Essays on the Sociology of Knowledge*, Oxford University Press, New York 1952; *Essays on Sociology and Social Psychology*, Oxford University Press, New York 1953; *Essays on the Sociology of Culture*, Oxford University Press, New York 1956. Rovněž viz výbor Mannheimových nejdůležitějších prací o sociologii vědění, který sestavil a zasvěceným úvodem opatřil Kurt Wolf, *Wissenssoziologie*, Luchterhand, Neuwied/Rhein 1964. K odborným diskusím o Mannheimově pojetí sociologie vědění srv. Maquet, Jacques J.: *Sociologie de la connaissance*, Nauwelaerts, Louvain 1949; Aron, *op. cit.*; Merton, Robert K.: *Social Theory and Social Structure*, Free Press of Glencoe, Chicago 1957, str. 489n.; Stark, *op. cit.*; Lieber, *op. cit.*
13. Tyto dva nejstarší přístupy takto označil Lieber, *op. cit.*
14. Srv. Merton, *op. cit.*, str. 439n.
15. Srv. Parsons, Talcott: „An Approach to the Sociology of Knowledge“, *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, International Sociological Association, Louvain 1959, sv. IV., str. 25n.; „Culture and the Social System“, v Parsons a kol. (ed.), *Theories of Society*, Free Press, New York 1961, sv. II., str. 963n.
16. Srv. Parsons, Talcott: *The Social System*, Free Press, Glencoe, Ill. 1951, str. 326n.
17. Srv. Mills, C. Wright: *Power, Politics and People*, Ballantine Books, New York 1963, str. 453n.
18. Srv. Geiger, Theodor: *Ideologie und Wahrheit*, Humboldt, Stuttgart 1953; *Arbeiten zur Soziologie*, Luchterhand, Neuwied/Rhein 1962, str. 412n.
19. Srv. Topitsch, Ernst: *Vom Ursprung und Ende der Metaphysik*, Springer, Wien 1958; *Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft*, Luchterhand, Neuwied/Rhein 1961. Topitsch byl výrazně ovlivněn Kelsenovou školou právního pozitivismu. K vlivu této školy na sociologii vědění srv. Kelsen, Hans: *Aufsätze zur Ideologiekritik*, Luchterhand, Neuwied/Rhein 1964.
20. Srv. Bell, Daniel: *The End of Ideology*, Free Press of Glencoe, New York 1960; Lenk, Kurt (ed.): *Ideologie*; Birnbaum, Norman (ed.): *The Sociological Study of Ideology*, Blackwell, Oxford 1962.
21. Srv. Stark, *op. cit.*
22. Schutz, Alfred: *Collected Papers*, sv. I., Nijhoff, Haag 1962, str. 149. Zvýraznění slov kurzívou autoři.
23. *Ibid.*, sv. II. (1964), str. 121.
24. K diskusi o významu durkheimovské sociologie pro sociologii vědění srv. DeGré, Gerard L.: *Society and Ideology*, Columbia University Bookstore, New York 1943, str. 54n.; Merton, *op. cit.*; Gurvitch, Georges: „Problèmes de la sociologie de la connaissance“, *Traité de sociologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1960, sv. II., str. 103n.

25. Symbolicko-interakcionistická škola se, pokud je nám známo, sociologii vědění nejvíce přiblížila v příspěvku „Reference Groups and Social Control“, jehož autorem je Tamotsu Shibutani a který vyšel v Rose, Arnold (ed.): *Human Behavior and Social Processes*, Houghton Mifflin, Boston 1962, str. 128n. Skutečnost, že představitelé této školy si nebyli vědomi spojitosti mezi sociologií vědění a Meadovou sociální psychologií, je pochopitelně důsledkem omezeného „rozptylu“ sociologie vědění v Americe, ale mnohem důležitější teoretické důvody tohoto přehlédnutí je třeba hledat v tom, že ani Mead, ani jeho pozdější následovníci nevypracovali přiměřené pojetí sociální struktury. Domníváme se, že právě proto je integrace meadovských a durkheimovských přístupů tak důležitá. Za zmínku stojí, že stejně jako přehlížení sociologie vědění americkými sociálními psychology znemožnilo dát do souvislosti jejich přístup s makrosociologickou teorií, tak je i naprosté opomíjení Meada závažným teoretickým pochybením dnešního evropského, neomarxistického sociálního myšlení. Je ironií osudu, že poslední dobou usilují neomarxističtí teoretikové o spojení s freudovskou psychologií (která je s antropologickými východisky marxismu naprosto neslučitelná) a úplně při tom zapomínají, že existuje meadovská teorie dialektiky společnosti a jedince, která by byla nerosovatelně více v souladu s jejich vlastním pohledem. Jako nedávný příklad tohoto paradoxu srv. Lapassade, Georges: *L'entrée dans la vie*, Editions de Minuit, Paris 1963, což je jinak nesmírně podnětná kniha, která však jako by na každé stránce zoufale volala po Meadovi. Stejně paradoxní, ovšem v odlišném prostředí intelektuální izolace, jsou i nedávné americké snahy smířit marxismus s freudismem. Evropským sociologem, který při vytváření sociologické teorie velkou měrou a s úspěchem vycházel z Meada a meadovské tradice, je Friedrich Tenbruck. Srv. jeho *Geschichte und Gesellschaft*, habilitační práci, kterou se univerzita ve Freiburgu chystá zanedlouho vydat, zejména její část nazvanou „Realität“. V poněkud jiném systematickém kontextu, ale způsobem hodně blízkým našemu vlastnímu pojetí meadovské problematiky tu Tenbruck podává rozbor sociálního vzniku reality a sociálně-strukturního základu udržování reality.
26. Parsons, Talcott: *The Structure of Social Action*, Free Press, Chicago 1949, p. v.
27. Durkheim, Emile: *The Rules of Sociological Method*, Free Press, Chicago 1950, str. 14.
28. Weber, Max: *The Theory of Social and Economic Organization*, Oxford University Press, New York 1947, str. 101.

## I. Základy vědění v každodenním životě

1. Celá tato část naší knihy vychází z díla *Die Strukturen der Lebenswelt* autorů Alfreda Schutze a Thomase Luckmanna, jež se právě připravuje k vydání. Proto tu neuvádíme jednotlivé odkazy na Schutzovy již publikované práce týkající se téhož tématu. Náš výklad se zcela opírá o Schutzovo pojetí, jak ho v připravované knize rozvinul Luckmann. Čtenář, který by se chtěl blíže seznámit s doposud vydanými Schutzovými díly, má k dispozici následující práce: Schutz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer, Wien 1960; *Collected Papers*, sv. I. a II. Čtenář zajímající se o Schutzovo přizpůsobení fenomenologické metody potřebám analýzy světa společnosti se může obrátit především na jeho *Collected Papers*, sv. I., str. 99n. a na knihu Natanson, Maurice (ed.): *Philosophy of the Social Sciences*, Random House, New York 1963, str. 183n.

## II. Společnost jako objektivní realita

1. K posledním pracem z biologie týkajícím se zvláštního postavení člověka v živočišné říši srv. von Uexküll, Jakob: *Bedeutungslehre*, Rowohlt, Hamburg 1958; Buytendijk, F. J. J.: *Mensch und Tier*, Rowohlt, Hamburg 1958; Portmann, Adolf: *Zoologie und das neue Bild vom Menschen*, Rowohlt, Hamburg 1956. Nejdůležitější zhodnocení těchto biologických přístupů podali z hlediska filosofické antropologie Helmuth Plessner (*Die Stufen des Organischen und der Mensch*, 1928 a 1965) a Arnold Gehlen (*Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1940 a 1950). Gehlen jako první rozvinul tyto přístupy v rámci sociologické teorie institucí (zejména ve své práci *Urmensch und Spätkultur*, 1956). K úvodu do teorie institucí srv. Berger, Peter L. a Kellner, Hansfried: „Arnold Gehlen and the Theory of Institutions“, *Social Research* 32:1, str. 110n. (1965).
2. Termín „druhovité prostředí“ je převzat od Uexkülla.
3. Antropologické důsledky termínu „otevřenost světu“ byly rozpracovány jak Plessnerem, tak Gehlenem.
4. Touto zvláštností lidského organismu se jako rysem daným ontogeneticky zabýval ve svých výzkumech především Portmann.
5. Názor, že zárodečné období člověka zahrnuje i první rok života, formuloval Portmann, jenž tento rok nazval „extrauterine Frühjah“.
6. Termín „významní druzi“ je převzat z Meada. K Meadově teorii ontogeneze osobnosti srv. jeho dílo *Mind, Self and Society*, University of Chicago Press, Chicago 1934. Užitečným sborníkem Meadových prací je Strauss, Anselm (ed.): *George Herbert Mead on Social Psychology*, Chicago University Press, Chicago 1964. K podnětné odborné diskusi srv. Natanson, Maurice: *The Social Dynamics of George H. Mead*, Public Affairs Press, Washington 1956.
7. Mezi pojetím člověka jako bytosti utvářející sebe samu a pojetím „lidské přirozenosti“ existuje zcela zásadní dichotomie. Tím je dán základní antropologický rozdíl mezi Marxem a jakýmkoliv skutečně sociologickým přístupem na straně jedné (zejména pokud jde o přístupy vycházející z meadovské sociální psychologie) a Freudem a většinou nefreudovských psychologických pojetí na straně druhé. Pokud dnes mají obory sociologie a psychologie úspěšně spolupracovat, je nezbytné tento rozdíl objasnit. V rámci samotné sociologické teorie je možno rozlišovat mezi stanovisky ve smyslu jejich blízkosti k „sociologickému“ či „psychologickému“ pólu. Nejpodrobněji vypracované pojetí „psychologického“ pólu v rámci samotné sociologie představuje patrně Vilfredo Pareto. Mimořádně, přijetí či odmítnutí předpokladu „lidské přirozenosti“ má rovněž zajímavé důsledky v souvislosti s politickými ideologiemi, ale touto problematikou se tu nemůžeme zabývat.
8. Této problematice se věnovali například Bronislaw Malinowski, Ruth Benedict, Margaret Mead, Clyde Kluckhohn a George Murdock.
9. Zde předložený názor na sexuální tvárnost člověka je příbuzný s Freudovým pojetím původně nevyhraněného zaměření libida.
10. Tato problematika je vyložena v Meadově teorii společenské geneze osobnosti.
11. Termín „excentricita“ je převzat z Plessnera. Podobné pojetí je možno nalézt i v Schelerově pozdějším díle o filosofické antropologii. Srv. Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Nymphenburger Verlagshandlung, München 1947.
12. Společenská podstata lidského utváření sebe sama byla nejvyhraněněji formulována Marxem v jeho kritice Stirnera v *Německé ideologii*. Nejpозорuhodnějším příkladem přínosu tohoto společensky zásadního postupu v současné

- filosofické antropologii je vývoj Jeana-Paula Sartra od jeho nejranějšího existencialismu k jeho pozdější obměně marxismu, tedy od *Bytí a nicoty* ke *Kritice dialektického rozumu*. Opět je nutno konstatovat, že Sartrovu zájmu o „zprostředkování“ mezi makroskopickými společensko-historickými procesy a jedincovým životem by velmi prospělo, kdyby byl spojen i s úvahami založenými na Meadově sociální psychologii.
13. Na nerozlučitelné sepětí mezi lidskostí a společenskostí člověka poukázal nejdůležitější Durkheim, zejména v závěrečné části své práce *Formes élémentaires de la vie religieuse*.
  14. Když tvrdíme, že sociální řád není založen na žádných „zákonech přírody“, nezastáváme tím pozici metafyzického pojetí „přirozeného práva“. Naše tvrzení je omezeno na takové přírodní skutečnosti, které jsou empiricky dostupné.
  15. Na tom, že sociální řád má charakter *sui generis*, nejvíce trval Durkheim, především ve své knize *Règles de la méthode sociologique* (česky *Pravidla sociologické vědy*, Praha 1969). Antropologická nezbytnost externalizace byla rozpracována jak Hegelem, tak Marxem.
  16. Biologický základ externalizace a její vztah ke vzniku institucí byl vypracován Gehlenem.
  17. Termín „zásoba vědění“ je převzat od Schutzeho.
  18. Gehlen k této problematice odkazuje svými koncepty *Triebüberschuss* a *Entlastung*.
  19. Gehlen odkazuje k této problematice ve svém konceptu *Hintergrundserfüllung*.
  20. Toto pojetí definice situace bylo vytvořeno W. I. Thomase a dále rozvinuto v jeho sociologickém díle.
  21. Jsme si vědomi skutečnosti, že naše pojetí instituce je širší než to, které v současné sociologii převládá. Domníváme se, že toto širší pojetí je užitečné při souhrnné analýze základních sociálních procesů. K sociální kontrole srv. Tenbruck, Friedrich: „Soziale Kontrolle“, *Staatslexikon der Goerres-Gesellschaft* (1962) a Popitz, Heinrich: „Soziale Normen“, *European Journal of Sociology*.
  22. Termín „přejímání role druhého“ je převzat od Meada. Přebíráme rovněž Meadovo paradigma socializace a aplikujeme ho na širší problematiku institucionalizace. Naše pojetí v sobě slučuje základní prvky Meadova i Gehlenova přístupu.
  23. V této souvislosti je důležitá Simmelova analýza rozšíření dvojice na trojici. Následující tvrzení kombinuje Simmelovo a Durkheimovo pojetí objektivnosti sociální reality.
  24. Podle Durkheima to znamená, že s rozšiřováním dvojice na trojici a dále se původní formace stanou „společenskou skutečností“, nabudou *choséité*.
  25. V této souvislosti připomeňme pojem „infantilního realismu“, vytvořený Jeanem Piagetem.
  26. K analýze tohoto procesu v současné rodině srv. Berger, Peter L. a Kellner, Hansfried: „Marriage and the Construction of Reality“, *Diogenes* 46 (1964), str. 1n.
  27. Předcházející výklad věrně přebírá Durkheimovu analýzu sociální reality. To není v rozporu s Weberovým tvrzením, že společnost má určitý význam. Jelikož sociální realita vždy vzniká na základě lidské činnosti, jež nese určitý význam, ponechává si tento význam i nadále, i když si ho v určitém časovém okamžiku jedinec neuvědomuje. Původní význam může být *rekonstruován*, a to právě pomocí toho, co Weber nazval *Verstehen*.
  28. Termín „objektivace“ je odvozen od hegelosko-marxovského *Versachlichung*.
  29. Současná americká sociologie jeví tendenci první složku vynechávat. Její pohled na společnost má proto sklon být tím, co Marx nazval zvěcněním (*Verding-*

- lichung*), tedy nedialektickým pokřivením sociální reality, které zatemňuje její charakter jako neustálého lidského tvoření a místo toho ji vnímá prostřednictvím kategorií, jež mají charakter věcí a které je možno aplikovat pouze na svět přírody. Skutečnost, že dehumanizace, jež je důsledkem tohoto přístupu, je zmírňována hodnotami odvozenými ze širší tradice společnosti, je možná dobrá z hlediska morálky, ale naprosto irelevantní z pohledu teoretického.
30. V této souvislosti je důležitá Paretova analýza „logiky“ institucí. Názor podobný našemu zastává i Friedrich Tenbruck, *op. cit.* I on tvrdí, že „sklon ke konzistenci“ je zakořeněn ve smysluplné povaze lidského jednání.
  31. To je samozřejmě zásadní nedostatek jakékoliv funkcionalisticky orientované sociologie. Vynikající kritika tohoto přístupu je obsažena v pojednání o společnosti Bororo v Lévi-Strauss, Claude: *Tristes tropiques*, Atheneum, New York 1964, str. 183n (česky *Smutné tropy*, Odeon, Praha 1966).
  32. Termín „vědění jako návod“ je převzat od Schutzeho.
  33. Termín „objektivizace“ je odvozen z hegelovského *Vergegenständlichung*.
  34. Termín „sedimentace“ je převzat od Edmunda Husserla. V sociologii ho jako první užíval Schutz.
  35. Totéž je míněno Husserlovým termínem „monotetická akvizice“, který často užíval opět Schutz.
  36. K problematice „sociální osobnosti“ postavené proti osobnosti jako celku srv. Meadův pojem „me“ s Durkheimovým pojmem *homo duplex*.
  37. Přestože ve svém výkladu užíváme termíny, s nimiž Mead nepracoval, naše pojetí role je velmi blízké jeho představě a je zamýšleno jako rozvinutí meadovské teorie role v širším kontextu, zejména pokud jde o zahrnutí teorie institucí.
  38. Termín „reprezentace“ úzce souvisí s Durkheimovým chápáním tohoto slova, ale má mnohem širší obsah.
  39. Proces „propojování v jeden soudržný celek“ stojí v popředí zájmu durkheimovské sociologie – jde o integraci společnosti prostřednictvím posilování solidarity.
  40. Durkheim nazýval symbolické reprezentace integrace „náboženství“.
  41. Pojetí sociální distribuce vědění je odvozeno od Schutzeho.
  42. Termín „zprostředkování“ užíval Sartre, ale bez konkrétního významu, který tento výraz nabývá v souvislosti s teorií role. Tento termín je vyhovující proto, že naznačuje obecné sepětí mezi teorií role a sociologií vědění.
  43. Otázka by také mohla být postavena tak, že by se týkala „hustoty“ institucionálního řádu. Snažili jsme se však vyhnout zavádění nových termínů a rozhodli jsme se tento výraz nepoužívat, přestože je velmi výmluvný.
  44. Durkheim to nazýval „organickou solidaritou“. Lucien Lévy-Bruhl toto Durkheimovo pojetí rozšiřuje o psychologický obsah, když hovoří o „mystické participaci“ v primitivních společnostech.
  45. V této souvislosti připomeňme pojmy „kompaktnost“ a „diferenciace“, jejichž autorem je Eric Voegelin. Viz jeho práci *Order and History*, sv. I., Louisiana State University Press, Baton Rouge, La. 1956). Ve svém díle hovoří o institucionální diferenciaci i Talcott Parsons.
  46. Vztahem mezi dělbou práce a institucionální diferenciací se zabývali Marx, Durkheim, Weber, Ferdinand Tönnies a Talcott Parsons.
  47. Je možno říci, že i přesto, že se v detailech výklady různí, existuje v tomto bodě v dějinách sociologické teorie velká míra shody.
  48. Na vztah mezi „čistou teorií“ a ekonomickým nadbytkem poukázal jako první Marx.
  49. Sklon institucí přetrvávat analyzoval Georg Simmel z pohledu svého pojmu „věrnosti“. Srv. jeho *Soziologie*, Duncker und Humblot, Berlin 1958, str. 438n.



50. Toto pojetí deinstitutionalizace je odvozeno od Gehlena.
51. Rozbor deinstitutionalizace v soukromé sféře je ústřední problematikou Gehlenovy sociální psychologie v moderní společnosti. Srv. jeho *Die Seele im technischen Zeitalter*, Rowohlt, Hamburg 1957 (česky *Duch ve světě techniky*, Praha 1972).
52. Kdybychom měli chuť zavádět další neologismy, mohl by být tento problém přeformulován jako otázka „fúze“ a „segmentace“ institucionálního řádu. Na první pohled by se tato otázka mohla zdát totožná se strukturálně-funkcionalistickým zájmem o „funkcionální integraci“ společností. Tento termín však předpokládá, že „integraci“ společnosti může zhodnotit vnější pozorovatel, který zkoumá vnější fungování institucí dané společnosti. My se však naopak domníváme, že jak „fungování“, tak „nefungování“ může být analyzováno pouze pomocí roviny významu. Z toho vyplývá, že „funkcionální integrace“, pokud se vůbec tento termín dá použít, znamená integraci institucionálního řádu prostřednictvím různých legitimizačních procesů. Jinými slovy, *integrace závisí nikoli na institucích, ale na jejich legitimizaci*. Z toho, na rozdíl od strukturálně-funkcionalistického hlediska, vyplývá, že institucionální řád nemůže být dostatečně pochopen jako „systém“.
53. Tato problematika souvisí s otázkou „ideologie“, o níž pojednáme později v úžeji vymezeném kontextu.
54. Weber opakovaně označuje nejrůznější společenství jako „nositele“ (*Träger*) toho, čemu my říkáme subsoubory významů, zejména ve své srovnávací sociologii náboženství. Analýza tohoto jevu je samozřejmě spojena s Marxovým modelem *Unterbau/Überbau*.
55. Pluralitní soupeření mezi subsoubory významů představuje pro empirickou sociologii vědění v současné společnosti jednu z nejdůležitějších problematik. My jsme se touto záležitostí zabývali jinde, ve svých dílech o sociologii náboženství, a nedomníváme se, že by bylo nutno ji rozebírat v tomto pojednání.
56. Z marxovského hlediska by se toto tvrzení dalo přeformulovat tak, že existuje dialektický vztah mezi základnou (*Unterbau*) a nadstavbou (*Überbau*), což je marxovský postřeh, který byl z velké části až donedávna hlavní linií marxismu opomíjen. Otázka možné existence vědění nezávislého na společnosti tvořila samozřejmě ústřední předmět sociologie vědění, jak ji definovali Scheler a Mannheim. My jí toto ústřední postavení upíráme z důvodů vyplývajících z našeho obecného teoretického pohledu. Pro teoretickou sociologii vědění je velmi důležitá dialektika mezi věděním a jeho sociální základnou. Otázky typu Mannheimova zájmu o „nezakotvenou inteligenci“ představují aplikaci sociologie vědění na konkrétní historické a empirické jevy. Odpovědi na tyto otázky budou muset být hledány v rovině mnohem menší teoretické obecnosti, než o jakou nám jde v této knize. Na druhé straně by problémy týkající se nezávislosti společensko-vědeckého vědění měly být řešeny v kontextu metodologie společenských věd. My jsme tuto oblast z definice pole působnosti sociologie vědění vyloučili, a to z teoretických důvodů uvedených v úvodu.
57. Tento jev se v americké sociologii od časů Ogburnových běžně nazývá „kulturní zaostávání“. My jsme se tomuto termínu vyhnuli, protože s sebou nese evolucionistické a skrytě hodnotící konotace.
58. Zvěcnění (*Verdinglichung*) je důležitý marxovský pojem, zejména v antropologických úvahách, které najdeme ve *Frühschriften*, jenž byl pak rozvinut ve smyslu „zbožního fetišismu“ v *Kapitálu*. K nedávnému rozpracování tohoto pojmu v marxistické teorii srv. Lukács, György: *Histoire et conscience de classe*, str. 109n.; Goldmann, Lucien: *Recherches dialectiques*, Gallimard, Paris

- 1959, str. 64n.; Gabel, Joseph: *La fausse conscience*, Editions de Minuit, Paris 1962 a *Formen der Entfremdung*, Fischer, Frankfurt 1964. K podrobné diskuzi o využitelnosti tohoto pojmu v rámci nedoktrinářské sociologie vědění srv. Berger, Peter L. a Pullberg, Stanley: „Reification and the Sociological Critique of Consciousness“, *History and Theory* IV: 2, 198n. (1965). V kontextu marxismu je pojem zvěcnění úzce spjat s pojmem odcizení (*Entfremdung*). Druhý pojem bývá v nedávných sociologických publikacích zaměňován s nejrůznějšími jevy od anomie po neurózu, což vedlo téměř až k terminologické rozkolísanosti. Jelikož jsme se domnívali, že v našem pojednání není místa pro to, abychom se pokusili tuto rozkolísanost ustálit, rozhodli jsme se tento pojem vůbec neuzívat.
59. Současní francouzští kritici durkheimovské sociologie, jako jsou Jules Monnerot (*Les faits sociaux ne sont pas des choses*, 1946) a Armand Cuvillier („Durkheim et Marx“, *Cahiers internationaux de sociologie*, 1948), tuto sociologii obvinili, že zastává zvěcnělý pohled na sociální realitu. Jinými slovy tak prohlašují, že Durkheimův pojem *choséité* je vlastně zvěcnění. Ať už se na tento problém při výkladu Durkheima díváme jakkoliv, je v zásadě možné tvrdit, že „společenské skutečnosti jsou věci“ a nemínit tím nic víc než objektivitu společenských skutečností jako lidských výtvorů. Teoretický klíč k této otázce spočívá v rozlišování mezi objektivací a zvěcněním.
60. Srovnej v této souvislosti Sartrův pojem „practico-inert“ z *Kritiky dialektického rozumu*.
61. Z tohoto důvodu nazval Marx zvěčňující vědomí *falešným* vědomím. Tento pojem může být podobný Sartrovu pojmu „špatná víra“ (*mauvaise foi*).
62. Základními pracemi objasňujícími protozvěcnění z ontogenetického i fylogenetického hlediska jsou díla Luciena Lévy-Bruhla a Jeana Piageta. Rovněž srv. Lévi-Strauss, Claude: *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962.
63. K paralelismu mezi „zde dole“ a „tam nahoře“ srv. Eliade, Mircea: *Cosmos and History*, Harper, New York 1959. Podobné stanovisko zastává i Voegelin, *op. cit.*, ve svém výkladu o „kosmologických civilizacích“.
64. Ke zvěcnění identity srovnej Sartrovu analýzu antisemitismu.
65. K předpokladům osvobozování vědomí od jeho zvěčňující formy srv. Berger a Pullberg, *loc. cit.*
66. Termín „legitimizace“ je odvozen od Webera, u něž je rozvíjen především v kontextu jeho politické sociologie. My ho tu užíváme v mnohem širším smyslu.
67. K legitimizacím jako „vysvětlením“ srovnej Paretovu analýzu „derivací“.
68. Jak Marx, tak Pareto si uvědomovali možnou autonomii toho, co jsme nazvali legitimizací (a co Marx označuje jako „ideologii“ a Pareto jako „derivative“).
69. Naše pojetí „symbolického světa“ je velmi blízké Durkheimovu „náboženství“. Pro náš výklad byl v této souvislosti přínosný i Schutzův rozbor „vyhraněných oblastí významů“ a jejich vztahu k sobě navzájem a Sartrův pojem „totalizace“.
70. Termín „mezni situace“ (*Grenzsituation*) byl zaveden Karlem Jaspersem. My ho však užíváme ve smyslu, který se od Jaspersova užití naprosto liší.
71. Naše stanovisko je tu ovlivněno Durkheimovým rozbořením anomie. Nás však více zajímají procesy nomické.
72. Nadřazené postavení každodenní reality bylo analyzováno Schutzem. Srv. zejména jeho článek „On Multiple Realities“, *Collected Papers*, sv. 1., str. 207n.
73. S nestálostí subjektivní identity je možno se setkat už v Meadově analýze geneze osobnosti. K dalšímu rozvíjení této analýzy srv. Strauss, Anselm: *Mirrors and Masks*, Free Press of Glencoe, New York 1959; Goffman, Erving:

- The Presentation of Self in Everyday Life*, Doubleday-Anchor, Garden City, N.Y. 1959).
74. Nejpodrobnější rozbor smrti jako mezní situace par excellence podal v nedávné době filosof Martin Heidegger. Schutzův pojem „základní úzkosti“ se vztahuje na tentýž jev. Této problematiky se týká i Malinowského analýza společenské funkce pohřebních obřadů.
  75. Využití určitých pohledů na „úzkost“ (*Angst*) vypracovaných existenciální filosofii umožňuje, aby Durkheimova analýza anomie byla zapojena do širších antropologických souvislostí.
  76. Srv. Lévi-Strauss, *op. cit.*
  77. Ke kolektivní paměti srv. Halbwachs, Maurice: *Les cadres sociaux de la mémoire*, Presses Universitaires de France, Paris 1952. Halbwachs ve svých dílech *La mémoire collective* (1950) a *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte* (1941) rovněž vypracoval sociologickou teorii paměti.
  78. Pojmy „předchůdci“ a „následovníci“ jsou převzaty od Schutze.
  79. Pojetí transcendentujícího charakteru společnosti bylo vypracováno zejména Durkheimem.
  80. Pojetí „projekce“ bylo nejprve vypracováno Feuerbachem a pak, byť velmi různými způsoby, Marxem, Nietzschem a Freudem.
  81. Srovnej opět s Weberovým pojmem „nositele“ (*Träger*).
  82. V této souvislosti je důležitá analýza „kulturního styku“ v současné americké kulturní antropologii.
  83. Srovnej pojem „kulturní šok“ v současné americké kulturní antropologii.
  84. Marx velmi podrobně rozpracoval vztah mezi materiální mocí a „pojmovým úspěchem“. Srv. dobře známý výrok na toto téma z *Německé ideologie*: „Die Gedanken der herrschenden Klasse sind in jeder Epoche die herrschenden Gedanken“ (*Frühsschriften*, Kröner edition, str. 373) - „Myšlenky vládnoucí třídy jsou v každé epoše vládnoucími myšlenkami“ (česky Marx, Karel, Engels, Bedřich: *Německá ideologie*, v: Spisy, Státní nakladatelství politické literatury, Praha 1958, sv. 3. str. 59).
  85. Sociologickému pohledu se nejvíce přiblížil Pareto ve svých pojednáních o dějinách myšlení, což z něj činí pro sociologii vědění důležitou postavu bez ohledu na výhrady k jeho teoretickým východiskům. Srv. Berger, Brigitte: *Vilfredo Pareto and the Sociology of Knowledge* (nepublikovaná doktorská disertace, New School for Social Research, 1964).
  86. To může připomínat Augusta Comta a jeho „zákon tří stadií“. Přestože jeho pojetí je pro nás nepřijatelné, může být užitečné svým předpokladem, že vědomí se vyvíjí v průběhu dějin v několika pozorovatelných stupních, byť si tyto stupně rozhodně nemůžeme představit jako Comte. Naše chápání je bližší spíše hegelovsko-marxistickému pohledu na dějinnou podmíněnost lidského myšlení.
  87. Jak Lévy-Bruhl, tak Piaget se domnívají, že mytologie tvoří nezbytný stupeň ve vývoji myšlení. K podnětné diskusi o biologických kořenech mytologicko-magického myšlení srv. Gehlen, Arnold: *Studien zur Anthropologie und Sociologie*, Luchterhand, Neuwied/Rhein 1963, str. 79n.
  88. Naše pojetí mytologie je ovlivněno dílem takových autorů jako Gerardus van der Leeuw, Mircea Eliade a Rudolf Bultmann.
  89. V souvislosti s problematikou návaznosti mezi sociálním a kosmickým řádem v mytologickém vědomí opět srovnej práce Eliadovy a Voegelinovy.
  90. Z našich teoretických předpokladů vyplývá, že se tu nemůžeme podrobně zabývat problematikou „sociologie intelektuálů“. Kromě Mannheimových důležitých prací týkajících se této otázky (zejména děl *Ideology and Utopia*

- a *Essays on the Sociology of Culture*) srv. Znaniecki, Florian: *The Social Role of the Man of Knowledge*, Columbia University Press, New York 1940; Geiger, Theodor: *Aufgaben und Stellung der Intelligenz in der Gesellschaft*, Stuttgart 1949; Aron, Raymond: *L'opium des intellectuels*, Paris 1955; de Huszar, George B. (ed.): *The Intellectuals*, Free Press of Glencoe, New York 1960.
91. K nejvyšším legitimizačním posilujícím „strnulost“ institucí (Simmelovu „věrnost“) srovnej jak názory Durkheimovy, tak Paretovy.
  92. Práce tento bod je nejslabším místem jakéhokoliv funkcionalistického výkladu institucí, neboť tento výklad se spíše snaží nalézt praktické důvody, které ve skutečnosti vůbec neexistují.
  93. V souvislosti s konfliktem mezi bráhmny a kastou kšatrijů srovnej Weberovy práce o sociologii náboženství v Indii.
  94. Ke společenskému potvrzení platnosti tezí, u nichž je empirické dokazování platnosti velmi obtížné srv. Festinger, Leon: *A Theory of Cognitive Dissonance*, Row, Peterson and Co., Evanston, Ill. 1957.
  95. Termín „spřízněnost“ (*Wahlverwandschaft*, tento termín se do češtiny překládá též jako *spřízněnost volbou*) je odvozen od Schelera a Webera.
  96. K monopolním definicím reality v primitivních a archaických společnostech srovnej Durkheim a Voegelin.
  97. Práce Paula Radina naznačují, že skepticismus je možný i v takových monopolních situacích.
  98. Termín „hostující národy“ (*Gastvölker*) je odvozen od Webera.
  99. Ke spřízněnosti mezi politicky konzervativními silami a náboženskými monopoly („církve“) srovnej Weberovu analýzu hierokracie.
  100. Termín „ideologie“ byl užíván v tolika rozdílných významech, že se snad ani nedá použít v nějakém přesně definovaném smyslu. My jsme se však rozhodli ho zachovat, a to v úzce definovaném významu, protože takto definovaný je velmi užitečný a je to lepší než tvořit neologismus. Není nutno tu popisovat všechny proměny tohoto termínu v historii jak marxismu, tak sociologie vědění. Zsvěcený přehled je obsažen v práci Kurta Lenka (ed.), *Ideologie*.
  101. Ke vztahu křesťanství k buržoazní ideologii viz Marx a Veblen. Užitečné shrnutí Marxových názorů na náboženství je možno nalézt v antologii *Marx and Engels on Religion*, Foreign Languages Publishing House, Moskva 1957.
  102. Srv. Luckmann, Thomas: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Rombach, Freiburg 1963.
  103. Naše pojetí intelektuála jako „nikým nechtěného odborníka“ se přilíší neliší od Mannheimova důrazu na okrajovost intelektuála. Domníváme se, že při formulování definice intelektuála, která by byla využitelná v sociologii, je nutno jednoznačně tento typ oddělit od běžného vzdělaného člověka.
  104. K okrajovosti intelektuálů srovnej Simmelovu analýzu „objektivit“ cizince a Veblenův rozbor intelektuální úlohy židů.
  105. Srv. Berger, Peter L.: „The Sociological Study of Sectarianism“, *Social Research*, Winter 1954, 467n.
  106. Srovnej Mannheimovu analýzu revolučních intelektuálů. K ruskému prototypu revolučního intelektuála srv. Lampert, E.: *Studies in Rebellion*, Praeger, New York 1957.
  107. Přeměna revolučních intelektuálů v legitimizační *statu quo* může být pozorována v prakticky „čisté“ podobě na dějinách ruského komunismu. K ostré kritice tohoto procesu z marxistického hlediska srv. Kolakowski, Leszek: *Der Mensch ohne Alternative*, München 1960.



- modelů současné vědecké psychologie, má omezenou společensko-historickou použitelnost. Dále z toho také vyplývá, že sociologická psychologie bude muset být zároveň i *historickou psychologií*.
35. Srv. Goffman, Erving: *Stigma*, Prentice-Hall, Englewood Cliffs, N. J. 1963. Rovněž srv. Kardiner, A. a Ovesey, L.: *The Mark of Oppression*, Norton, New York 1951.
  36. Srv. Cory, Donald W.: *The Homosexual in America*, Greenberg, New York 1951.
  37. Znovu tu musíme zdůraznit důležitost sociálně-strukturních podmínek pro použitelnost „goffmanovského modelu“ analýzy.
  38. Helmut Schelsky vytvořil výstižný termín „trvalé reflexivity“ pro psychologicky příbuzný výraz „trh světů“ („Ist die Dauerreflektion institution-alisierbar?“), *Zeitschrift für evangelische Ethik*, 1957). Schelsky teoreticky vyšel z Gehlenovy obecné teorie „subjektivizace“ v moderní společnosti. Tuto teorii dále rozvíjel v rámci sociologie současného náboženství Luckmann, *op. cit.*
  39. Srv. Luckmann a Berger, *op. cit.*
  40. Není dobré hovořit o „kolektivní identitě“, protože tím vzniká nebezpečí falešné (a zvětšující) hypostaze. Odstrašujícím příkladem takové hypostaze může být německá „hegelovská“ sociologie 20. a 30. let tohoto století (např. práce Othmara Spanna). Totéž nebezpečí je přítomno ve větší či menší míře i v některých dílech durkheimovské školy a školy „kultury a osobnosti“ v americké kulturní antropologii.
  41. Tím je samozřejmě míněna sociologická kritika freudovského „principu reality“.
  42. Srv. Berger, Peter L.: „Towards a Sociological Understanding of Psychoanalysis“, *Social Research*, Spring 1965, 26n.
  43. Srv. *ibid.*
  44. Dialektika přírody a společnosti, o níž pojednáváme, nesmí být zaměňována s „dialektikou přírody“, jak ji vypracovali Engels a pozdější marxismus. První dialektický vztah zdůrazňuje, že vztah člověka k jeho vlastnímu tělu (a k přírodě obecně) je sám o sobě zvláštním vztahem, jenž je vlastní pouze člověku. Druhý přístup naopak promítá typicky lidské jevy do mimolidské přírody a pak pokračuje v teoretické dehumanizaci člověka, kterého pokládá pouze za objekt působení přírodních sil či zákonů přírody.
  45. K možnosti vzniku „socio-somatiky“ srv. Georg Simmel, *op. cit.*, str. 483n. (esej o „sociologii smyslu“); Mauss, Marcel: *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1955, str. 365n. (esej o „technice těla“); Hall, Edward T.: *The Silent Language*, Doubleday, Garden City, N. Y. 1959. Nejbohatší materiál by takovému vědeckému oboru poskytla patrně sociologická analýza sexuality.
  46. Této skutečnosti si byl Freud velmi dobře vědom ve svém pojetí socializace. Byla však velmi podceňována funkcionalistickými úpravami Freuda od Malinowského dále.
  47. Srovnej v této souvislosti Henriho Bergsona (zejména jeho teorii „trvání“ - *durée*), Maurice Merleau-Pontyho, Alfreda Schutze a Jeana Piageta.
  48. Zde srovnej Durkheima i Plessnera a rovněž Freuda.

## POZNÁMKA K ODBORNÉ TERMINOLOGII

Přestože paradigma (a tedy i odborný jazyk), ve kterém se autoři předkládané knihy pohybují, není v česky vydávané sociologické literatuře zcela nové, bylo třeba vyrovnat se při překladu s řadou terminologických otázek. Hned první problém představuje samotný název. Tady jsme namísto možného titulu *Společenské vytváření skutečnosti* zvolili verzi foneticky blízkou originálu, tj. *Sociální konstrukce reality*. Slovu *sociální* - jako ekvivalentu pro anglické *social* - dáváme přednost v celém textu. Zdá se nám vhodnější pro svou obecnost, zejména proto, že bezprostředněji vyhovuje i představě meziosobních vztahů na mikroúrovni jednání, o něž zde často jde. Slovo *společenský* může naproti tomu snáze evokovat význam *celospolečenský* (tj. procesy, jež se odehrávají jen na makrorovině - zahrnující určitou společnost v jejím celku). Chtěli jsme se také vyhnout představě společenské formace (kapitalismus, socialismus), popř. jiným konotacím slova *společenský* (zábavný ap.). Na druhé straně je třeba mít na paměti, že slovo *sociální* nelze zužovat na význam *problémový* (sociální případ, zabezpečení, politika, atd.). U řady pojmů je pak slovo *sociální* již poměrně pevně zabudováno do českého sociologického výraziva (sociální struktura ap.). Slovo *konstrukce* (*construction*) jsme naopak zachovali v názvu, ale v samotném textu se čtenář setká spíše s českým ekvivalentem *utváření* nebo *vytváření*. Důvod je zřejmý, slovo *konstrukce* zahrnuje lépe v jednom výrazu jak proces utváření, tak zejména i výsledný stav. Slovo *vytváření* má také možná blíže k zavádějící představě záměrného, cíleného procesu. Ovšem později, tam, kde bylo možné opřít se o významový kontext, dáváme přednost tomuto druhému výrazu. Volba výrazu *realita* (*reality*) namísto *skutečnost* je nakonec spíše intuitivní. Odpovídá však záměru udržet razanci, rytmus a provokativnost původního názvu - i za cenu jistě zpronevěry mateřskému jazyku.

Pokud jde o samotný text, tam, kde to bylo možné, drželi jsme se již zavedených pojmů, s nimiž se pracuje např. v překladech a studiích Stanislava Hubíka, Jana Kellera či Eduarda Urbánka. Jedná se například o Meadovy pojmy *významný-zobecnělý druhý* (*significant-generalized other*). Podle tohoto vzoru jsme také dávali většinou přednost výrazu *osobnost* pro překlad ryze anglického *self*. To může být sporné s ohledem na existenci anglického ekvivalentu: *personality*. Nicméně jsme přihlédlí ke skutečnosti, že Berger s Luckmannem vycházejí právě

z Meada, jenž rozlišuje mezi *I* (spontánní Já), *Me* (reflexivní Já) a *Self* (celkové Já), přičemž poslední případ vyjadřuje také trvalost sebechápání či identity člověka. Naše volba zde byla tedy vedena snahou vyhnout se možnému zmatení. Potíž je v tom, že český výraz *osobnost* evokuje celistvost, integritu. Z tohoto pravidla tak bylo třeba učinit výjimky v případech, kdy se mluví o mnohosti „osobností“ v případě individuálního aktéra – tady dáváme přednost slovu *identita* (v plurálu), jehož anglického ekvivalentu (*identity*) autoři také používají, ale více méně zástupně s výrazem *self*. Sledování již zavedených vzorů se týká například i fenomenologických pojmů *struktury věrohodnosti* (*plausibility structures*), popř. *typizace* nebo *typizační schémata*, přestože se můžeme příležitostně setkat i s doslovnějším – ale poněkud nečeským – překladem anglického *typification* jako „typifikace“.

Jistá potíž nastala při překladu výrazu *signification*, jenž v daném textu znamená udělování a vyjadřování významů (především lidským činnostem a jejich výsledkům) skrze produkci znaků. Zde jsme se uchýlili k jednodušší možnosti překladu jedním slovem: *označování*. Je však třeba mít neustále na paměti plný význam tohoto klíčového slova v daném teoretickém kontextu. V případě výrazu *finite provinces of meaning* jsme dali přednost překladu *vyhraněné* oblasti významů před např. slovem *konečné* (oblasti významů). Zdá se nám, že první možnost lépe vystihuje záměr autorů odlišit významově relativně striktně vymezené světy náboženství, umění, vědy, práva atd. od běžné každodenní zkušenosti. Tam, kde český překlad mluví o příbuzném konceptu *zastřešujících* definic reality (legitimizační ap.), stojí v anglickém originále *ultimate definitions of reality* (*legitimizations*). Zde jsme se na jedné straně chtěli vyhnout hodnotícím konotacím slova nejvyšší (definice reality), na druhé straně jsme dali přednost slovu *zastřešující* před slovy *konečný* nebo *nejzazší*. U náboženských nebo vědeckých výkladů reality, o něž tu jde, není v daném kontextu důležité jen to, že si jejich proponenti kladou nárok na reprezentaci jakési poslední legitimizační instance, bez další vrstvy symbolického meta-světa nebo meta-diskursu. Jsou specifické především tím, že je jim vlastní strategie, která legitimizuje lidské jednání a instituce skrze jejich „zasazení do [všeobslhého] kosmologického a antropologického referenčního rámce“.

V jistých pojmových rozlišeních jsme se museli opřít o konkrétní kontext, neboť autoři originálu je někdy používají poněkud volně a zástupně. Jedná se například o slova *action* a *conduct*. Pro obě lze použít českého termínu *jednání*. Ovšem tam, kde bylo třeba je od sebe odlišit, zvolili jsme alternativu *činnost* pro první z nich. Přihlédli jsme přitom jak k tomu, že v daném kontextu nejde autorům o polaritu *action* (aktivní jednání) vs. *behavior* (reaktivní chování), která je ústřední v jistém

typu politicko teoretické diskuse, tak k fenomenologickému rozlišování mezi *act* (dokonaným činem) a *action* (průběžnou činností).

Odhodlali jsme se nakonec k pokusu uvést do sociologické terminologie výraz *sociolekt*, který se již poměrně usadil v obecné lingvistické teorii. Používáme jej zde pro překlad anglického *class dialect*, jehož doslovný překlad jako „třídní dialekt“ by byl příliš úzký, tedy i významově nepřesný a zavádějící. Jedná se přitom o další klíčový pojem, se kterým daná koncepce pracuje. V Bergerově a Luckmannově textu je jeho záběr širší než pouze dialekt podmíněný příslušností k sociálně ekonomicky vymezeným vrstvám. Termín *class* zde slouží jako obecný termín pro vymezení sociálních skupin podle různých kritérií: např. podle generační nebo etnické příslušnosti, pohlaví, teritoria, subkultur životního stylu ap. V případě *sociolektu* jde tedy o způsob používání jazyka, jehož specifičnost je podmíněna sociální příslušností v širokém smyslu tohoto slova.

Tato poznámka má usnadnit základní orientaci v odborné terminologii, kterou používá předkládaný text, pro ty, kteří nemají možnost, čas, nebo potřebu konfrontovat jej s anglickým originálem. Jsme si zároveň vědomi, že některé ze zvolených variant českého překladu mohou zůstat sporné a přivítáme každou kritickou poznámku, upřesnění a doplnění, jež budou ku prospěchu příštím překladatelům.

Radim Marada, Jiří Svoboda

## BERGERŮV A LUCKMANNŮV EXISTENCIÁLNÍ HUMANISMUS

V roce 1999 není klasická sociologická literatura v české překladové produkci zdaleka uspokojivě pokryta. Vydáním Bergerovy a Luckmannovy *Sociální konstrukce reality* se však nyní zaceluje mezera, jež na tomto poli provokativně zela už delší dobu snad nejvýrazněji. Ve světové sociologii posledních desetiletí bychom našli jen málo tak ambiciózních a zároveň přitažlivých projektů, které by si mohly činit legitimní nárok na zařazení do předních linií žánrové klasiky. I Habermasova *Teorie komunikativního jednání* nebo Giddensova *Nová pravidla sociologické metody* – přes šířku klasických inspirací, které obě díla (také volající po českém překladu) zpracovávají – jsou ve srovnání s Bergerovým a Luckmannovým opusem příliš tematicky a polemicky vyhraněné na to, aby mohly aspirovat na reprezentaci obecné sociologické teorie. Američtí autoři, přestože jejich kniha nese podtitul *Pojednání o sociologii vědění*, nakonec takové nároky u vlastního projektu připouštějí. Chápou a představují výkladový model sociologie vědění – jenž usilují rekonstruovat a syntetizovat při zužitkování nejvýraznějších teoretických tradic moderního sociálního myšlení – jako paradigmatický pro celou sociologii. Základním obecným sociologickým zájmem je pro ně zkoumání sociálních mechanismů utváření reality lidského světa. A vlastní verzi sociologie vědění představují jako vhodnou, ne-li nejspolehlivější cestu ke zodpovězení klíčových otázek s tímto zájmem spojených.

Berger s Luckmannem mohou být představeni jako američtí autoři jistě jen s rezervou, přesto však oprávněně v tomto případě. Přestože byl Luckmann v době jejího prvního vydání v roce 1966 již zpět v Evropě – v roce 1965 přišel na universitu ve Frankfurtu nad Mohanem – *Sociální konstrukci reality* lze považovat za nejvýraznější plod či intelektuální vyvrcholení jejich společného amerického období. Původem jsou oba autoři z Evropy. Peter L. Berger se narodil v roce 1929 ve Vídni a Thomas Luckmann o dva roky dříve v chorvatském Záhřebu. Oba se setkali v padesátých letech v New Yorku, mimo jiné jako studenti dalšího vídeňáka Alfreda Schutze na New School for Social Research.

Byl to právě Schutz, který je uvedl především do specifické tradice fenomenologické sociologie. Navedl je tím na cestu, již zvolili pro svou rekonstrukci a rozšíření paradigmatu sociologie vědění. Mělo tak být

překonáno omezení ve výkladových možnostech daného paradigmatu, které na jeho původní verzi uvalovala vazba na dílo Karla Mannheima a Maxe Schelera. Základní posuny, jež se odehrály v rámci této rekonstrukce, u nás shrnul v roce 1984 Jan Keller. (Keller, J., „Proměny sociologie vědění.“ Sborník prací filosofické fakulty brněnské univerzity, řada G28, 1984) Šlo především o zřetelný – nikoli jen proklamativní, což lze vytykat právě Mannheimovi – přestup na rovinu každodenní zkušenosti sociálních aktérů coby hlavního předmětu zájmu sociologie vědění. Sociální produkce vědění nemá být zkoumána pouze na úrovni politického či ideologického přesvědčení, jako je tomu nakonec u Mannheima, popřípadě dominantních stylů myšlení, jež určují duchovní charakter epochy, jako u Schelera. Otázky sociálního původu a legitimizační funkce ideologických stanovisek nebo epochálních stylů myšlení jako zastřešujících symbolických světů mají sice v Bergerově a Luckmannově koncepci také své místo, neuzurpují si však přednostní pozornost. Spíše je tomu naopak. Člověk se utíká k těmto úrovním vědění – politickým ideologiím, náboženství, vědě, ap. – při interpretaci světa, vlastního jednání a zkušenosti často ve výjimečných životních situacích, při kterých vystupuje ze zkušenostního prostředí rutinního světa každodennosti. Je to ovšem právě každodennost, jak autoři zdůrazňují, která je (relativně) stabilní a stabilizující realitou *par excellence*. Primárním předmětem zájmu jejich sociologie nejsou tedy uspořádané a koherentní myšlenkové systémy, reprezentované explicitními doktrínami, ale spíše vědění, jež je rozptýlené, mnohdy vágní, neartikulované a které kanalizuje naše jednání v běžných každodenních situacích. Řečeno stylem samotných amerických autorů, jde o ten druh zkušenostního vědění, který si v procesu socializace osvojujeme třeba jako etické a estetické instinkty, jež upravují naše postoje a chování k sousedově manželce, spíše než volbu náboženské příslušnosti. S těmito akcenty souvisí také posun od tematizace sociální podmíněnosti vědění na úrovni kolektivit (tříd, generací, atd.) k důkladnější analýze sociálního zakotvení vědění z perspektivy individuálních aktérů.

Fenomenologická myšlenková tradice se konstituovala právě na hledisku každodennosti a individuality. Nezůstala však pro Bergera a Luckmanna jediným inspiračním zdrojem. Intelektuálně rozmanité prostředí na New School, kde oba působili nějaký čas i po skončení studií, jim umožnilo seznámit se s různými myšlenkovými tradicemi a zužitkovat je ve své sociologické syntéze. New School jim poskytla příznivé otevřené prostředí, s intenzivním střetáváním a prolínáním různých směrů evropského a amerického sociálního myšlení. *Sociální konstrukce reality* je kondenzovaným literárním příkladem takového prolnutí. Jak sami autoři upozorňují ve svém úvodu a jak je patrné z dalšího textu, nečerpají přítom pouze z bohaté sociologické klasiky, jež sahá od Marxe přes

Durkheima a Maxe Webera, Mannheima, Schelera, Schutzte, Meada, až třeba po Parsonse. Inspirací je pro ně myšlení Nietzscheho, pozdější francouzský existencialismus a v podstatném ohledu také německá sociální antropologie Gehlenova a Plessnerova.

Když autoři rekapituluji jednotlivé inspirační zdroje, předjímají výtky z eklecticismu, které byly jejich dílu později skutečně adresovány. Nevzpírají se jim. Otevřeně uznávají, že jim jde víc o sociologickou sdělnost a integritu vlastního argumentu, než o stylovou jednotu teoretických inspirací. V jejich textu je snad možné najít pasáže poněkud zplošťující ony původní teoretické pozice. Na druhé straně nemusí být jejich terminologie – převzatá, jak bylo řečeno, z nejrůznějších teoretických tradic – vždy bezprostředně pochopitelná pro čtenáře bez sociologického vzdělání. Nicméně máme především co dělat s textem, který může dobře sloužit jako obecné a poutavé uvedení do disciplíny, stejně tak jako vodítko pro další výzkumný program v různých oblastech sociologického bádání.

Skutečností ovšem je, že ačkoliv řada pozdějších sociologických pojednání o institucionalizaci a sociální distribuci vědění odpovídá svou povahou Bergerovu a Luckmannovu výchozímu modelu, odkazuje nicméně častěji k mimosociologickým intelektuálním inspiracím. Typickým příkladem jsou třeba foucaultovské analýzy nizozemského sociologa Abrama de Swaama, zvláště jeho pozoruhodná studie *The Management of Normality (Zvládnání nebo Řízení normálnosti)*, zaměřená na sociální mechanismy ustavování normalizačních diskursů v oblasti psychologických věd. Podobně to platí také o intelektuálním bestselleru posledních deseti či dvaceti let: četných analýzách sociální konstrukce identit. Ty však reagují i na zvýšenou politickou objednávku, stejně jako třeba další výrazný příklad sociologického pojednání v duchu Bergerovy a Luckmannovy myšlenkové linie: *Die Vergesellschaftlichung der Natur (Zespolečenštění přírody)* Klause Edera. Eder zde rozvíjí tezi o institucionalizaci přírody jako sociálního konstruktů, který dodává specifický symbolický status a význam ne-lidskému světu a upravuje tak naše vztahy a chování vůči němu, tj. tezi, jejíž obdobu také najdeme v *Sociální konstrukci reality*. Bergerova a Luckmannova kniha tak stojí v počátcích masivnějšího posunu v rámci sociologické produkce ve prospěch analýzy mechanismů symbolické konstrukce sociálního světa. Stěží však říci, do jaké míry tento posun sama iniciovala, třebaže to bylo její výslovnou ambicí. V každém případě vystihla a akcelerovala intelektuální trend, který měl do značné míry určovat povahu sociálního myšlení v příštích desetiletích, a poukázala na teoretické zdroje, na kterých při tom bylo možno stavět.

Sami autoři se později vydali směrem, jenž vytyčili v *Sociální konstrukci reality*, zejména ve svých sociologických analýzách náboženství

a každodennosti. Jejich samostatné studie – tj. v první z těchto oblastí především Bergerovy *The Sacred Canopy (Posvátný baldachýn)* a *A Far Glory* (jež vyšla u Barrister & Principal v roce 1997 pod názvem *Vzdálená sláva*) a Luckmannova *The Invisible Religion (Neviditelné náboženství)* – přitom nejen naznačují, komu z nich může čtenář vděčit za odlehčující ironii v jejich textu. Je to Berger. Umožní nám také odhadnout, komu z obou autorů můžeme přičíst vyšší míru odpovědnosti za jednotlivá témata jejich společného díla. Intelektuální dráha Thomase Luckmanna ukazuje, že měl z této dvojice blíže především k fenomenologickému způsobu uvažování Afreda Schutzte. Po smrti svého učitele v roce 1959 převzal dokonce fragmenty Schutzova nedokončeného díla a dopracoval je k vydání s původním titulem *Struktury životního světa* (poprvé německy jako *Strukturen der Lebenswelt*). Otázky konstituce smyslu v každodenní interakci, znakového vyjadřování významů, jazykových a jiných typifikací, nebo sociální distribuce vědění patří právě do tohoto ranku. Na silnější orientaci k historické sociologii naopak poukazují pozdější Bergerovy práce. Vedle *Pozvání do sociologie*, které Berger vydal ještě před *Sociální konstrukcí reality*, vyšla v češtině například jeho *Kapitalistická revoluce*, která tuto inklinaci zřetelně dokumentuje. Přicházíme zde bezděčně ještě k dalšímu rozdílu mezi oběma autory. Zatímco Luckmannova sólová teoretická produkce zůstává bez povšimnutí ze strany českých překladatelů a nakladatelů, Bergera řadí současné vydání jejich společné práce už mezi nepřekladanější sociologické autory u nás.

Přes jisté rozdíly v teoretických zázemích Bergera a Luckmanna, zůstává pro oba centrální kategorií pro popis a pochopení sociálního světa pojem *institute*. Označuje ustálené způsoby či kanalizátory lidského jednání v sociálně definovaných životních kontextech. Pojem *institute* je tu chápán v širokém antropologickém smyslu, vejde se pod něj stát, rodina, sport, i přátelství, soubor a pozdrav. Základní osu dialektického modelu sociální konstrukce reality potom představuje pojmová sekvence *externalizace – objektivizace – internalizace*. Jednoduše řečeno: *institute* vznikají, stabilizují se a jsou subjektivně osvojovány sociálními aktéry. Jednotlivé momenty si však nelze empiricky představovat v časové posloupnosti. Jejich rozfázování je ryze analytickou záležitostí – představuje logickou stavbu výkladového modelu, nikoli mechanickou následnost empiricky oddělitelných praktik. Tyto momenty odkazují ke třem vzájemně se podporujícím dimenzím neustálého procesu institucionální reprodukce světa, neboli sociální konstrukce reality: k nutnosti institucí, k jejich vnější objektivitě vůči jednotlivcům a zároveň k jejich vázanosti na lidské jednání a myšlení.

Nebudeme zde rekonstruovat vlastní obsah a jednotlivé základní teze právě předkládaného díla. Můžeme v tomto směru konečně odkázat české čtenářstvo například na příslušné kapitoly v pracích Stani-

slava Hubíka *Sociologie vědění* (Praha, SLON 1999), Jana Kellera *Sociální jednání* (Brno, UJEP 1988), nebo Eduarda Urbánka *Kritika fenomenologické sociologie* (Praha, UK 1988), vedle již zmíněné Kellerovy časopisecké stati. Za pozornost nám nicméně bude stát způsob, kterým Berger s Luckmannem překlenují jednotlivá stadia svého modelu. Ukáže se tak povaha humanistické náplně, na kterou odkazují v závěrečném odstavci své knihy a kterou svou prací usilovali vnést do sociologického uvažování.

První příklad „dialektického“ (podle charakteristiky samotných autorů) překlenutí se týká vazby mezi *externalizací* a *objektivizací*. Skrze antropologicky založený koncept externalizace čelí otázce, kterou jinak sociologové mají tendenci odsunovat pro její obtížnost mimo zorné pole svého zájmu: otázce původu institucí lidského světa. Ve výchozím bodě jde o otázku *proč* vůbec sociální instituce vznikají a existují, nikoli ještě *jakým způsobem* se tak děje. Odpověď je potom také předložena v podobě obecného principu, ne jako historická rekonstrukce či empiricky testovatelná teze. Základním existenčním důvodem, proč člověk podřizuje více méně pevným pravidlům kontexty svého jednání (například reprodukčního jednání v biologickém i materiálním smyslu), je - podle Gehlenovy představy - jeho pudová či instinktuální nedostatečnost. Institucionalizovaným jednáním tak lidé vlastně neustále *zvyšují* vlastní antropologickou povahu. Člověk se však neobjevil na světě už jako hotový druh nedostatečně vybavený instinkty a pudy, jež by mu jinak měly zabezpečit „přirozenou“ sebezáchovu a základní životní reprodukci. Ve fylogenetické perspektivě se takto odpřírodnělou a bezbrannou bytostí postupně stává, tj. stává se člověkem coby specifickým živočišným druhem, jež k sebezáchově vyžaduje umělé sociálně reprodukované instituce. Jak? Právě tím, že si postupně navyklí žít ve stále důkladnějším ochranném prostředí institucí, které určují jednání jeho a druhých, ovšem zároveň ho zbavují „přirozené“ imunity a přizpůsobivosti k neinstitucionalizovanému prostředí. Člověk sám skrze institucionalizaci vlastního světa pracuje na svém odpřírodnění, na své humanizaci - tj. existenční závislosti na druhé, institucionální přírodě.

Sami autoři se nevzpírají tomu, aby dialektika této odpovědi - o jejíž přijatelnosti nicméně nepochybně a bez níž by svůj koncept nepovažovali za úplný - byla chápána i jako úhybný manévř střízlivě uvažujících sociologů před metafyzickým charakterem výchozí otázky po *prvním* principu. Spor o prioritu mezi institucionalizací lidského světa a pudovou či instinktuální nedostatečností člověka není otevřen sociologickému řešení. Nelze však přehlédnout pointu tohoto příběhu, kterou najdeme v závěru jejich práce. Sociální konstrukci podléhá nakonec i biologická identita člověka, a to nejen v symbolickém či metaforickém smyslu. I biorytmy spánku, látkový metabolismus nebo sexuální pud jsou do jisté míry podřizeny institucionalizaci. Mohou být pojaty do sociologic-

ké agendy a představeny z hlediska své sociální podmíněnosti. Ukazuje se míra, do jaké mohou být v dlouhodobé perspektivě formovány způsobem života, jež člověk jako lidský druh přijímá za vlastní - a v němž hraje významnou roli například účelná pravidelná činnost, tj. práce (která vyžaduje čas, fyzickou energii, světlo, atd.).

Odpověď na otázku sociální reprodukce již zformovaných institucí lidského světa ještě výrazněji vystihuje jádro sociologického kředa obou autorů. Tady jde již o vazbu mezi *objektivizací* sociálních institucí a *subjektivním osvojováním* (*internalizací*) institucionalizovaných způsobů jednání a myšlení. Je při tom překonáván protiklad mezi sociologickým realismem, zdůrazňujícím nezávislost institucí na individuálních aktérech, a nominalismem, jenž naopak staví jednotlivce a individuální jednání do středu sociologické pozornosti. Žádná z obou tradic však nemá přijít zkrátka.

V ontogenetické perspektivě se člověk nevyhne tomu, že se rodí do již hotového institucionalizovaného světa. Pokud by počítal s něčím jiným, byl by to pro něj pravděpodobně šok a uklidňující zjištění zároveň. Matka a rodina, zpravidla první instituce, se kterými se v naší kultuře setkává, mu od počátku něco odpírají a zároveň poskytují jistotu. *Odpora a jistota*, to je základní zkušenost, se kterou se individuuum stává součástí předpřipraveného světa institucí - to je zároveň základní zkušenost, kterou instituce v člověku vyvolávají a v níž mu dávají pocítovat jeho existenční závislost. A je málo pravděpodobné, že se člověk této zkušenosti někdy zbaví, třebaže ji bude prožívat a interpretovat mnoha různými způsoby.

Této zkušenosti odpovídá, že skrze instituce se člověk učí vnímat okolní svět jako uspořádaný. Uspořádanost, již smyslově zažívá zejména skrze pravidelnosti v projevech a reakcích těch, kteří obývají tento svět, je potom základním zdrojem významu. Taková je logika procesu socializace. Nezbytná míra stability řádu je podmínkou, aby si člověk mohl osvojit dispozici zakoušet svět jako nabitý významem a aby mohl různé významy rozlišovat. Určité tělesné pohyby začínají být vnímány jako gesta až se zkušeností shodných nebo podobných okolností (místa, času, aktérů, předchozích událostí, následných reakcí, atd. - souhrnně toho, co fenomenologie nazývá strukturami relevance), ve kterých jsou tyto pohyby pravidelně vykonávány. S proměnou zvuků ve slova a jména je to podobné. Přes zážitek řádu si člověk zvyká na to, že určité smyslově vnímatelné fenomény (pohyby, zvuky, grafické projevy, lidské výtvořy obecně) se dají vnímat jako diskrétní celky - že mají svůj význam. S významem se proměňuje vnější podobnost jednotlivých smyslově vnímatelných impulsů v opakování jednoho a téhož: například pozdravu, svádění, projevů patriotismu, či rodičovství. Rozumět sociálnímu světu, ve kterém žijeme, umět se v něm orientovat, nebo se v něm dokonce



cítit doma znamená, že umíme takto interpretovat - více méně ve shodě s ostatními - smyslově vnímatelné projevy lidské činnosti. Umění interpretace je základní sociální dovedností, která nahrazuje nejistotu nebo zakrnělost našich pudově založených instinktů. Stabilita významu nějaké lidské činnosti nebo jejího výsledku závisí na shodě v interpretaci - a stabilita (tj. předvídatelnost) jednání závisí na stabilitě jeho významu.

V této perspektivě představují *osobnost a jazyk* instituce výjimečného statusu. První je hlavním předmětem a druhá hlavním prostředkem socializace. Jazyk jako označující praxe může nejdokonaleji konzervovat významy a přenášet je mimo kontext jejich aktuálního projevu ve fyzickém jednání. A jednání založené na interpretačních postojích je potom základem konstituce a reprodukce osobních identit. V tématu sociálního utváření a reprodukce významu se spojují tradice fenomenologické sociologie a symbolického interakcionismu. Obou Berger s Luckmannem bohatě využívají, druhé zejména při pojednání o procesu socializace. Vydávají se touto cestou k cíli humanizace sociologického obrazu lidského světa. Představují jeho instituce důsledně jako lidský výtvor, který se reprodukuje zase jen skrze jednání individuí. Význam, jenž stabilizuje institucionalizované jednání a tedy instituce samotné, je přitom vázán na neustálou interpretační aktivitu. Bez ní je smysluplné jednání nemyslitelné. Lidské jednání není prostou pudovou reakcí na vnější podněty, nýbrž je vždy vázáno na proces interpretačního vyhodnocování situace.

Bylo by nicméně psychicky neúnosné, kdyby měl člověk neustále reflexivně zvažovat okolnosti a záměry jednání vlastní i druhých. Většina interpretací, jež řídí naše jednání v každodenním životě, probíhá pod prahem reflexivního vědomí, automaticky. Jejich správnost je stvrzována jednáním a reakcemi druhých, které vzhledem k okolnostem samozřejmě očekáváme. Předreflexivní interpretace jsou základem naší základní orientace a pocitu elementární jistoty v sociálním světě. Měřítkem úspěšné socializace může být mimo jiné právě schopnost automatického interpretačního vyhodnocování okolností, v nichž se nacházíme. Socializace je na této rovině pochopitelná i jako proces osvojování sociálních instinktů, které nám nejsou dány biologicky. V tomto smyslu je pro nás každodenní realita přirozeným světem. Jeho stabilita však pro nás stále zůstává odvozena od chování druhých. Podmínka stálosti našeho přirozeného světa, na níž jsme bytostně závislí, zakládá současně možnost jeho vratkosti.

Jakkoli jsou nesčetné každodenní interpretační úkony zautomatizované, právě zajištění stability sociálního prostředí v jednání druhých a také interpretujících bytostí zakládá všudypřítomnou možnost omylu či nedorozumění. Křehkost institucionálního světa se odhaluje zejména ve chvílích, kdy chování jiných nespĺňuje naše samozřejmá očekávání. Ne

všechny kolize tohoto druhu jsou stejného řádu a ne všechny jsou pro nás stejně významné. Některé epizody přejdeme jako nedůležité, jiné naopak mohou narušit naši důvěru ve svět jinak samozřejmých významů. I hranice toho, které odchylky od našich očekávání a za jakých okolností jsou pro nás zásadní a které ne, které můžeme tolerovat nebo ignorovat a které jsou již za touto mezí, je nakonec sociálně konstruována - mění se spolu se sociální a historickou zkušeností. Narušení rutiny všedního dne nemusí hned znamenat ořes naší jistoty ve stabilitu našeho životního prostředí, jde-li jen o ojedinělé zážitky neočekávaného jednání u lidí, kteří pro nás nepředstavují referenční rámec potvrzování reality. Máme koneckonců v zásobě interpretační schémata - jako neslušnost, extravagance, pošetilost, exhibicionismus, deviace, nezkušenost, atd. - jež nám pomáhají se s takovými zážitky vyrovnat, zabudovat je do našeho obrazu světa a realitu tak opět stabilizovat.

Povaha sociální reality však skýtá možnosti institucionálního vykojení, které nejsou takto jednoduše zvládnutelné. Snad nejtěživěji pociťuje člověk ty interpretační střety, které se vztahují k jeho vlastní osobě. Naše identita - jež není dána jen kontemplativně, ale především možnostmi a schopnostmi jednat určitým způsobem - stojí a padá s tím, že druzí přijímají a chápou naše sociální pozice a projevy (sebezprezentaci) stejným nebo podobným způsobem, jakým je chápeme a zamýšlíme my sami. Otec v rodině nebo šéf pracovního kolektivu nejsou pouhé formální kategorie, třebaže příslušní nositelé těchto pozic jsou v nich zpravidla stvrzováni i byrokraticky. Případ, kdy se jejich vlastní definice role odpovídající dané sociální pozici neshoduje s definicemi blízkých nebo podřízených, má ještě naději na srovnání, třebaže se to nejspíš neobejde bez konfliktů a případně i kompromisů. Existenciálně závažnější je možnost, že se definice sociální role shoduje, avšak jednání blízkých nebo podřízených vůči formálním držitelům dané pozice této definici neodpovídá. Nechovají se k nim zkrátka jako k otci nebo šefovi. Odepírají jim tak - třeba i přes splněné byrokratické formality a možnosti sankcí, jež z toho vyplývají - identitní oporu, na kterou se jediné mohou spolehnout a s níž jediné mohou smysluplně a cílevědomě jednat. Takové sabotáže zpravidla nepřicházejí v čisté systematické podobě. Někdy však stačí náhodná kumulace nepříznivých epizod, aby člověk pocítil podobnou nejistotu a frustraci, jakou bylo možno vyčíst z tváře Nicolae Ceaucesca při jeho posledním, již nefunkčním, veřejném vystoupení na jednom bukurešťském náměstí v prosinci 1989. Je možné - abychom uvedli obecnější příklad jiného druhu - že pocíty některých žen, které se v zaměstnání dostávají na vedoucí místa, jsou také dost blízké sociologickému prohlédnutí, jež z takové zkušenosti vyplývá.

Zamýšlená i nezamýšlená nedorozumění člověku čas od času připomínají, že jeho symbióza se sociálním prostředím, na které je odkázán,

je poměrně křehká. Narušené sociální konstrukce reality mu odhalují zkušenostně, že pevnost lidského světa spočívá ve sdílení *víře* ve skutečnost jeho institucí. To znamená, že lidský svět je udržován jednáním, které se řídí fetišistickým principem *jako by*. Zde také může sociologie vědění navázat na známý Marxův výkladový vzorec: peníze mohou sloužit jako univerzální prostředek směny proto, že s nimi zacházíme jako by v těch papírcích nebo plíšcích byla skutečně zakleta hodnota na nich vytištěná nebo vyražena. (A protože věříme, že stejnou vlastnost – tj. směnnou hodnotu – lze připsat i věcem, službám, osobám, atd.) Stejně tak otec, šéf, nebo prezident – přes všechny sankce, které mají legitimně k dispozici – mohou vykonávat své úřady nakonec jen proto, že se k nim chováme jako by jimi opravdu byli.

V jistém smyslu má ovšem i jazyk fetišový charakter. Víme přinejmenším od de Saussura, že v jazykovém znaku je vztah označujícího (akustického nebo grafického obrazu) k označovanému (zde k významu) arbitrární. Není mezi nimi žádný vztah nutnosti. Jejich vazba – tj. stabilita jazykového znaku a jeho významu – je zase stvrzována jen sociálně. Přesto věříme, že jisté zvukové nebo grafické projevy si nesou *svůj* význam v sobě zcela autonomně. A podle toho s nimi také – s větší či menší mírou jistoty – nakládáme. Chceme-li někoho urazit, spoléháme na to, že bude ignorovat historický původ a nahodilost znaku, který mu adresujeme jako vulgarity, a bude důvěřovat v jeho substanci. I zde je účinnost našeho jednání přímo úměrná sociálně produkovanému zvěcnění dané instituce. Ani zde se nemůžeme vymanit z imperativů, které na nás instituce kladou, chceme-li dosáhnout svého. I zde nám však nakonec různá nedorozumění připomínají, že nedržíme svůj svět pevně v rukou.

Univerzalizační schémata zbožního a peněžního fetišismu zbavuje ovšem fenomenologicky založená sociologie vědění Marxův původní model jeho přísně polemického charakteru. Užité hodnota slov je reprodukována sociální zkušeností se zvukovými a grafickými projevy, stejně jako je užité hodnota peněz stvrzována v sociální zkušenosti směny. Z tohoto hlediska není ve zkušenosti tržní směny méně bezprostřednosti než ve zkušenosti komunikativního jednání. I zkušenost s jazykem a vlastní osobností nám mohou představit náš přirozený svět a jeho instituce jako křehké a odtaziťé, stejně jako to kritická teorie očekává od naší zkušenosti s penězi.

Naděje však zůstává shodná: zakládá-li povaha sociálně konstruovaného světa institucí a významů možnost omylu či desinterpretace, připouští také možnost *reinterpretace*. Posuny v sociálně reprodukováných definicích otcovské role představují jednu z významných a dalekosáhlých sociálních změn, kterými prošly společnosti našeho typu v posledních desetiletích. Na redefinice sociálních rolí šéfů dnes existují i specializované a dobře placené agentury. Diagnózy moderních společností se vět-

šinou shodují v tom, že právě v naší době se některé klíčové instituce postupně otevřely možnostem reinterpretace více než kdykoli – anebo alespoň většinu historického času – dříve. Role matky, učitele, policisty, úředníka, občana, atd. podléhají sporům o definici spolu s institucionálními kontexty – rodiny, školy, státu – které reprezentují.

I Berger s Luckmannem ukazují, že paralelou a akcelerátorem těchto posunů jsou zpravidla spory na úrovni legitimizačních interpretací druhého řádu. Ty představují příslušné sociální role a institucionální kontexty skrze symbolická schémata lidských práv, spravedlnosti, přirozenosti, Boží vůle, férovosti, emancipace, pokroku, efektivity, autenticity, prozřetelnosti, hodnotného a trvale udržitelného života, atd. Učí nás vnímat a hodnotit různá institucionální uspořádání podle toho, do jaké míry vyhovují našemu chápání interpretačních kritérií, jež na ně uplatňujeme. Věk revolucí a reforem – politických i sociálních, násilných i plíživých – je věkem soupeřících ideologických doktrín. Ty nepřišly až s moderní dobou, nicméně právě v ní se stabilizovala jejich pluralita a soupeření takto podepřených pozic se stalo poznávacím znakem a permanentní náplní politiky vůbec. Podle některých autorů pak jen rostoucí míra organizační pružnosti pozdně moderních společností postupně umožnila posunout těžiště politického boje z násilných (revoluce) a formalizovaných (hlasování) procedur výrazněji na diskursivní rovinu. Některá tzv. nová sociální hnutí – mezi nimiž feministické a environmentální představují paradigmatické příklady – mají operovat právě na tomto základě. Jejich ambicí již většinou není instituce rušit, soustřeďují se spíše na redefinice jednotlivých rolí, příslušných kontextů a také na reinterpretace odpovídajících legitimizačních symbolických schémat. Jazyk a osobní identita se přitom znovu dostávají do popředí pozornosti. Má být mj. nárokem člověka, aby byl vnímán a označován podle souřadnic, které je sám ochoten přijmout.

Volba preferencí a konečná rozhodnutí však vždy zůstávají na sociálních aktérech samotných. Ani u Bergera a Luckmanna nemá sociologie kritéria, podle nichž by se dalo rozhodnout, které institucionální řády jsou více uspokojivé než jiné, popřípadě která legitimizační schémata jsou hodnotnější než ostatní. Může nicméně ukázat, kde lze hledat sociálně produkované zdroje nespokojenosti a interpretačních střetů či nedorozumění. Může identifikovat prameny a povahu asymetrie mezi různými definicemi rolí a institucionálních kontextů, aniž by se stavěla za kteroukoli ze soupeřících stran. Je jí dokonce zapovězeno předpokládat – na rozdíl od klasického strukturalistického funkcionalismu – že vyšší míra (jakékoliv) symetrie mezi definicemi reality, jež eliminuje konflikty, zároveň automaticky vytváří prostředí pro hodnotnější život. Humanistická sociologie je disponovaná k tomu, aby ukázala jaké mocenské mechanismy a jaké zájmy stojí za reprodukcí toho či onoho institucio-

nálního uspořádání. Nemůže říci, co je na tom špatného - může nicméně vysvětlit, proč je možné vnímat určitou institucionalizovanou zkušenost jako útláčivou nebo nespravedlivou. Koneckonců: i moc a zájem jsou sociálně produkované konstrukce - právě proto jsou reálné a právě proto je mohou sociální aktéři interpretovat v druhém sledu podle různých kritérií jako přijatelné nebo nepřijatelné.

Staví-li se sociologie vědění ke sporům o sociální definice (tj. utváření) institucí neurálně, jako reflexe jejich sociální podmíněnosti, zaujímá obezřetnější přístup k životním projektům orientovaným na vyvleknutí sociálních aktérů z institucionálních rámců vůbec. Jde přitom o sklon, který provází zmíněné množování a soupeření alternativních definic reality. Tam, kde definice rolí a institucionálních kontextů ztrácí charakter obecně sdílené samozřejmosti, nezbývá než se uchýlit (vedle prostého násilí) buď k sériím neustále vyjednávaných kompromisů nebo k formálně stanoveným předpisům, na jejichž dodržování dbá vyšší - a hlavně danému sociálnímu kontextu vnější, nejčastěji byrokratická - autorita. Bezbrhá inflace právních norem upravujících důkladně téměř všechny sféry lidského jednání je empirickým svědectvím této tendence. Ani jedna varianta - násilí, kompromis, či pozitivně stanovená norma - není uspokojující pro aktéry, kteří by od svých sociálních pozic a rolí očekávali stvrzení vlastní identity. Vyhovují tomu typu sociálního aktéra, jenž svou identitu hledá jinde. Všechny tyto situace jen ve zkušenosti permanentně aktualizují či zreflexivňují rozestup mezi aktérem a jeho jednáním: rozestup, jenž je sice vlastní povaze institucí lidského světa jako všudypřítomná možnost, který však mají instituce zároveň za úkol ze zkušenosti eliminovat.

To je stav, který Robert Bellah popsal jako redukci institucí na organizace. Ve světě organizací ztrácí aktéři kontakt se sociálním prostředím jako přirozeným světem a zdrojem vlastní identity či lidskosti. Takové prostředí jim přestává být domovem a zdrojem životního smyslu - stává se arénou kalkulace a manipulace. (Z tohoto pohledu se pak také výše zmíněné agentury pro redefinice stylů řízení ukazují pouze jako expertní mechanismy na racionalizaci či optimalizaci kalkulace a manipulace.) V této diagnóze se setkávají levicově romantická i konzervativní kritika moderny. Rozdíl je v tom, jednoduše řečeno, že první se upíná k vidině světa přirozené spontaneity a neútláčivých vztahů, zatímco druhá chce ještě zachránit co se dá ze starého světa institucí, které podléhají erozi. *The Homeless Mind*, kniha, kterou Berger vydal v roce 1973 s Brigitte Bergerovou a Hansfriedem Kellnerem, rozvíjí systematicky tuto linii kritiky v kontextu sociologie vědění a staví disciplínu do služeb konzervativního tábora. Permanentně reflexivní moderní „mysl“ nenachází domov ve světě erodujících moderních institucí, ovšem nemůže ho najít ani mimo něj, třebaže se o to úpěnlivě snaží.

Podle konzervativní kritiky vede zoufalý romantismus modernistů k úsilí předejít frustraci z nedostatku sociálního uznání vlastní identity - tj. takové, se kterou by byl aktér sám srozuměn; jinak to, logicky vzato, ani nejde - tím, že zdroj autentického bytí umísťuje do osobnosti očistěné od jakýchkoliv sociálních pozic, rolí a institucionálních kontextů. V hledání odpovědi na otázku „kdo jsem?“ nelavíruje člověk mezi alternativními definicemi rolí, jež vyplývají z jeho sociální pozice, nýbrž se obrací do svého čistého nitra. Na to, že při takovém hledání nejspíše narazí na prázdnotu, se nám dostalo po lince Nietzsche - Musil - Goffman již nesčetně upozornění. Spojí-li navíc takto chápané autentické (tj. dekontextualizované, niterné) bytí s nadějí na osobní emancipaci, může se sice cítit svobodný, ale jen *in podstatě* (Hegel by řekl abstraktně). Vnitřní svoboda je svoboda člověka, který nejedná.

Narcistnímu charakteru - jak se tomuto osobnostnímu typu začalo říkat, podle Freudovy předlohy, v sociologické literatuře - jenž odpovídá romantické senzitivě, avšak stále usiluje demonstrovat svou vnitřní svobodu navenek, zbývá jedině: být uznán ve své (jakékoliv) originalitě, výjimečnosti. Útočiště našel především v moderním umění, i když nejen tam. Autentický výraz jeho vnitřní svobody je, emfaticky řečeno, realizací prázdna. Gilles Lipovetsky pro něj však nachází ještě jednu, daleko prozaičtější sféru aktualizace svobody: hedonickou spotřebu. Vrací ho tak ovšem jako aktéra už plně zpět do sociálně reprodukováného institucionálního kontextu jednání. Móda je právě tou institucí, která mu vyhovuje. Udrží v něm pocit kreativního utváření a vyjadřování vlastní individuality, přičemž mu zajistí i příslib sociálního uznání (viz Georg Simmel). Spomíjivostí módních stylů je nicméně osobní identita takto udržována jen za cenu značné proměnlivosti. Moderní mysl nachází domov jen je-li připravena se neustále stěhovat. Móda - a spotřeba - je tak vlastně institucionalizací křehkosti lidského světa. Nemusí jako instituce působit příliš útláčivě. Umožňuje poměrně snadný pocit svobody, neposkytuje ale na druhé straně žádnou zvláštní jistotu a stabilitu.

V *The Homeless Mind* dospívá Beger ke konzervativně laděnému varování před takovým světem, třebaže nesleduje výše načrtnutou linii kritiky až k jejímu konci. Ve společném díle s Luckmannem zůstává zdrženlivější. *Sociální konstrukce reality* ještě ignoruje etický základ ústředního postavení kategorie instituce a spokojuje se s jejím antropologickým zajištěním. Sociologie vědění je zde představena jako systematická reflexe moderní zkušenosti - jež zažívá sociální realitu coby kontingentní a křehké prostředí - ještě bez varovných upozornění na možné etické důsledky. Zde má tato reflexe čistě heuristický význam. Umožňuje rozpoznat a analyzovat mechanismy a strategie, kterými je či byla udržována víra ve stabilitu lidského světa institucí. Zároveň upozorňuje na jeho inherentní proměnlivost. Umožňuje ukázat, že

lidský svět je nevyhnutelně (vzhledem k antropologické povaze jeho obyvatel) světem institucí, skrze které člověk jedná, přičemž zároveň neustále čelí možnosti vykojení. Tato možnost se může zvětšovat či zmenšovat, může nacházet různé cesty podle různých typů společností, ale hlavní zprávou je, že se jí nikdy nelze beze zbytku zbavit. Tady se výslovně předpokládá, že „všichni lidé, jednou socializovaní, jsou potenciálními zrádci sebe sama“.

Humanistický odkaz Bergerovy a Luckmannovy sociologie by se dal shrnout slovy: člověk v konečné instanci vždycky vytváří sám sebe. Toto sociologické osvícení je právě tak uvolňující jako znepokojivé. Ono vytváření se totiž nutně odehrává oklikou, skrze instituce, jejichž prostřednictvím jednáme. A je v povaze institucí lidského světa – nebo lépe, v povaze naší zkušenosti s nimi – že i v nejtransparentnějším jazyce, pokud má být sdělný (což je definice jazyka), zůstane vždy něco nevyslovitelného; i v osobnosti, pokud má mít identitu (což je definice osobnosti), něco nedokonalého. Socializace nikdy nemůže být absolutně bezpečná. Všudypřítomná *možnost* odcizení je svým způsobem podmínkou lidského života a znakem humanity. Člověk jako živočišný druh je předurčen k podezřívavosti vůči realitě vlastního světa. V řadě utěšujících prostředků, kterými čelí tomuto pokušení, je náboženství vrcholným vynálezem – je opiem nejsilnějšího kalibru. Není divu, že jak Beger, tak Luckmann věnovali později této instituci tolik pozornosti. Nikoli však, aby ji odhalili a zdiskreditovali. Ani proto, aby ji vyzdvihli nad ostatní. Zkoumají její utěšující funkci v mnoha variacích, ve kterých působí, a nanejvýš připomínají modernímu člověku cenu, za níž se *tohoto* opia zbavuje ve prospěch jiných. V analytické rovině sleduje jejich přístup k náboženství cestu, kterou vytyčili Marx, Nietzsche a Freud. Demaskování zde však nemá být krokem ke konečnému osvobození. Pro sociologii vědění je budoucnost příliš nejistá a člověk sám příliš slabý na to, aby mohl být vybízen ke vzpouře proti vlastnímu osudu.

*Radim Marada*

## OBSAH

Předmluva .....	5
Úvod: Problematika sociologie vědění .....	9
<b>I. ZÁKLADY VĚDĚNÍ V KAŽDODENNÍM ŽIVOTĚ</b>	
1. Realita každodenního života .....	25
2. Sociální interakce v každodenním životě .....	34
3. Jazyk a vědění v každodenním životě .....	39
<b>II. SPOLEČNOST JAKO OBJEKTIVNÍ REALITA</b>	
1. Institucionalizace .....	51
2. Legitimizace .....	93
<b>III. SPOLEČNOST JAKO SUBJEKTIVNÍ REALITA</b>	
1. Internalizace reality .....	128
2. Internalizace a sociální struktura .....	161
3. Teorie identity .....	170
4. Organismus a identita .....	177
Závěr: Sociologie vědění a sociologická teorie .....	181
Poznámky .....	186
Poznámka k odborné terminologii .....	199
<i>Radim Marada:</i>	
Bergerův a Luckmannův existenciální humanismus .....	202

PETER L. BERGER, THOMAS LUCKMANN

## SOCIÁLNÍ KONSTRUKCE REALITY

Pojednání o sociologii vědění

Z anglického originálu The Social Construction of Reality.

A Treatise in the Sociology of Knowledge  
(Doubleday, New York 1966) přeložil Jiří Svoboda

Doslov a odborná spolupráce Radim Marada

Odpovědný redaktor František Mikš

Obálka a grafická úprava Zdeněk Granát

V roce 1999 vydalo jako svou 65. publikaci  
Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK),  
Venhudova 17, 614 00 Brno, [www.cdk.cz](http://www.cdk.cz)

Tisk Reprocentrum Blansko

1. vydání – dotisk

Doporučená cena 199 Kč

Vychází s finanční podporou

Open Society Fund, Praha

**ISBN 80-85959-46-1**

Kompletní přehled publikací CDK a internetové knihkupectví  
s 15–25% slevou najdete na adrese: [www.cdk.cz](http://www.cdk.cz)