
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 spletitostech 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 někde 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 tvářící 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 započítím 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.¹ 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 jejich 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, „zprítomněna“ 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 zavrať 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 tytéž otázky.²

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.³ 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.⁴ 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.⁵ 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.⁶ 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 zaujímany 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.⁷ 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 přílehně nazval „umění nedůvěry“.⁸

Přímým předchůdcem sociologie vědění je historismus, a to zejména v podobě, v jaké ho představuje dílo Wilhelma Diltheye.⁹ Hlavním tématem historismu byl silně vnímaný pocit relativity všech výkladů lidských událostí, tedy nevyhnutelné dějinné podmíněnosti lidského myšlení. Tvzení historismu, že žádná historická situace nemůže být pochopena jinak než ze svého vlastního hlediska, může být docela dobře považováno za potvrzení 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.¹⁰ 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.¹¹ 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.¹² 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 nepřeloženy. 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 období 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 bezesbytku 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 mezivrstvě, 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 příležitostně označena jako pojetí „umírněné“ (v případě Schelerově) a „radikální“ (v případě Mannheimově).¹³ 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.¹⁴ 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 zaobírá v jiné části téhož díla.

O sociologii vědění psal také Talcott Parsons.¹⁵ Ve svých úvahách se však zaměřuje především na kritiku Mannheimova 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 Schelerovy, tak Mannheimovy sociologie vědění velmi odlišný.¹⁶ Proto bychom se mohli odvážit vyslovit názor, že ani Merton, ani Parsons Mannheimovo vymezení sociologie vědění výrazně nepřekonal. Totéž můžeme prohlásit i o jejich kritikách. Mohli bychom se zmínit o nejhlasitějším z těchto odpůrců, Charlesi Wrightu Millsovi, který se sociologií vědění zabíral ve svých ranějších spisech, ale šlo vždy jen o různá pojednání o jejím účelu, která neznamenal žádný přínos pro její teoretický vývoj.¹⁷

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.¹⁸ 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.¹⁹ 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.²⁰

Pokusem, který se ve snaze o konstituování široce pojeté sociologie vědění dostal mnohem dále než Mannheim, bylo dílo Wenera Starka, dalšího emigranta z kontinentální Evropy, jenž působil v Anglii a ve Spojených státech.²¹ 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.

Jsme 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 vskutku 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 zabývá teoretickým výkladem světa, ale každý ze členů společnosti žije v určitém světě. Zaměřit se výhradně na teoretické myšlení znamená 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 obvyčejné „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 doposud 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.*²²

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.²³

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.²⁴ 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.²⁵ 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...